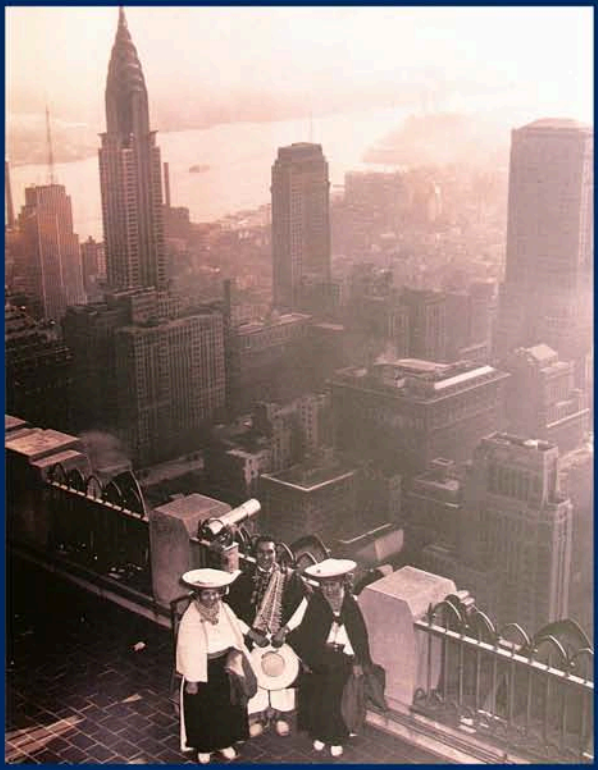
PROCESOS

REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA



ETNICIDAD, CIUDADANÍA Y PERTENENCIA

Afrodescendientes y ciudadanía en sociedades esclavistas • Políticas de inmigración en América Latina • Ciudadanía, constituciones y relaciones interétnicas • Religiosidad e inmigración • Capital social y migración latinoamericana en Europa

36 II semestre 2012, Quito

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA

Enrique Ayala Mora, DIRECTOR
Guillermo Bustos Lozano, EDITOR

COMITÉ EDITORIAL

Sonia Fernández Rueda (Taller de Estudios Históricos), Tatiana Hidrovo Quiñónez (Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí), Carlos Landázuri Camacho (Universidad Andina Simón Bolívar), Milton Luna Tamayo (Contrato Social por la Educación), Ramiro Ávila Paredes (Asociación de Historiadores del Ecuador), Martha Moscoso (Instituto de Estudios Ecuatorianos), Pablo Ospina Peralta (Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador), Rocío Rueda Novoa (Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador), Rosemarie Terán Najas (Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador).

COMITÉ ASESOR INTERNACIONAL

Roland Anrup (Universidad de Uppsala), Heraclio Bonilla (Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá), Christian Büschges (Universidad de Bielefeld), Kim Clark (Universidad de Western Ontario), Fernando Coronil (+) (Universidad de Michigan, Ann Arbor), Malcolm Deas (Universidad de Oxford), Bernard Lavallé (Universidad de París III), Juan Maiguashca (Universidad de York, Toronto), Juan Marchena (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla), Gabriela Ossenbach (UNED, Madrid), Jacques Poloni-Simard (Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París), Jaime E. Rodríguez O. (Universidad de California, Irvine), Edda Samudio (Universidad de los Andes, Mérida), Alonso Valencia (Universidad del Valle, Cali).

BASES DE DATOS, ÍNDICES ACADÉMICOS Y REVISTAS
ON LINE EN QUE APARECE PROCESOS:

HAPI (Hispanic American Periodicals Index, Base de datos de la UCLA) • Prisma, Publicaciones y Revistas Sociales y Humanísticas (Pro-Quest) • CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales, Base de datos de la UNAM) • Latindex • Almanak, revista eletrônica semestral (Universidade Federal de São Paulo, UNIFESP)

www.repositorio.uasb.edu.ec/handle10644/134

PROCESOS es una publicación académica semestral del Área de Historia de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Se propone difundir la investigación sobre el pasado de los países andinos y promover el debate historiográfico. Está dirigida a la comunidad académica y científica nacional e internacional. Las ideas emitidas en los artículos son responsabilidad de sus autores. Se permite su reproducción si se cita la fuente.

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA

Publicación académica del Área de Historia,
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Toledo N22-80
e-mail: procesos@uasb.edu.ec
teléfono (593 2) 299 3634, fax (593 2) 322 8426
Quito - Ecuador

EDITOR: *Guillermo Bustos*

ASISTENTE DEL EDITOR: *Katerinne Orquera*: katerinne.orquera@uasb.edu.ec

EDICIÓN: *Grace Sigüenza H.*

CORRECCIÓN: *Martha Andrade*

TRADUCCIÓN AL INGLÉS: *Orlando Martínez*

IMPRESIÓN: *Editorial Ecuador*
Santiago Oe2-131 y Versalles, Quito

ISSN: 1390-0099

Imagen de portada: Rosa Lema en Nueva York, *circa* 1949. Fotografía recabada por el Proyecto Mindalae de APAK (Otavalo). Agradecemos, especialmente, la colaboración de Narcizo Conejo.

• SUSCRIPCIONES •

Valor de la suscripción bianual
(cuatro semestres)*

Ecuador: USD 25,76
América: USD 66,08
Europa: USD 78,40
Resto del mundo: USD 96,32
Valor del ejemplar suelto*: USD 6,38
* Incluye 12% del IVA.

Dirigirse a:
Procesos, revista ecuatoriana de historia
CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo. Apartado postal
17-12-886. Teléfono (593 2) 255 4358,
fax: ext. 12, Quito-Ecuador
cen@cenlibrosecuador.org
www.cenlibrosecuador.org

• CANJE •

Se acepta canje con otras
publicaciones periódicas

Dirigirse a:
Centro de Información
UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR,
SEDE ECUADOR
Toledo N22-80
Apartado postal 17-12-569
Teléfono (593 2) 322 8094,
fax (593 2) 322 8426, Quito-Ecuador
biblioteca@uasb.edu.ec
www.uasb.edu.ec

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA
36
II semestre 2012, Quito
ISSN: 1390-0099

CONTENIDO

ESTUDIOS

***Dossier*: Etnicidad, ciudadanía y pertenencia en América Latina (siglos XIX-XXI)**

Presentación, por *Marc-André Grebe*..... 5

¿Eran ciudadanos los afrodescendienes libres en las sociedades esclavistas? Cuba, Brasil y Estados Unidos en el siglo XIX, por *Jochen Kemner*..... 9

Políticas de inmigración en América Latina: el *extranjero indeseable* en las normas nacionales, de la Independencia hasta los años de 1930, por *Tobias Schwarz*..... 39

Ciudadanía, constituciones y relaciones interétnicas en la Sierra ecuatoriana (1812-1830), por *Marc-André Grebe*..... 73

Formas de pertenencia religiosa y procesos de construcción del espacio en la migración latinoamericana: entre vínculos colonizados y redenciones creativas, por *Eva Youkhana* 111

Solidaridad étnica y capital social. El caso de los comerciantes migrantes kichwa-otavalo en Madrid y La Compañía, por *Daniela Célleri* y *Lara Jüssen* 143

DEBATES

Las narrativas misioneras y la emergencia de una conciencia-mundo en los impresos jesuíticos alemanes en el siglo XVIII, por *Galaxis Borja González* 169

DOCUMENTO

Memorias de la guerra de 1941, por *Carlos Alberto López* 193

OBITUARIO

Grecia Vasco de Escudero, por *Jorge Moreno* 203

SOLO LIBROS/reseñas

Santiago Cabrera Hanna, edit., ***Patrimonio cultural, memoria local y ciudadanía,*** por *Alex Schlenker*..... 209

José Murilo de Carvalho, ***A Formaçao das Almas. O imaginário da República no Brasil***, por *Santiago Cabrera Hanna* 211

Plutarco Naranjo, ***Mitos, tradiciones y plantas alucinantes***, por *Germán Rodas Chaves* 216

SOLO LIBROS/referencias 221

EVENTOS

Informe de actividades del VIII Congreso Ecuatoriano de Historia 2012 227

Los autores..... 241

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA
36
2nd. Semester 2012, Quito
ISSN:1390-0099

CONTENTS

STUDIES

***Dossier*: Ethnicity, Citizenship and Membership in Latin America from the 19th through the 21 st Centuries**

Introduction, by *Marc-André Grebe* 5

Were Freed African Slaves Citizens in Slave Societies? Cuba, Brazil and the United States in the 19th Century, by *Jochen Kemner* 9

The Politics of Inmigracion in Latin America: the *unwanted stranger* in the National Norm from Independence to the 1930s, by *Tobias Schwarz* 39

Citizenship, Constitutions and Inter Ethnic Relations in the Ecuadorian Highlands (1812-1830) by *Marc-André Grebe* 73

Forms of Religious Affiliation and the Construction of Religious Space in Latin American Migration: between Colonial Bonds and Creative Redemptions, by *Eva Youkhana* 111

Ethnic Solidarity and Social Capital. The Case of Kichwa-Otavalo Comercial Migrants in Madrid and La Compañía, by *Daniela Célleri* and *Lara Jüssen* 143

DEBATES

Misionary Narratives and the emergence of world awarenes in the German Jesuit Press in the 18th Century, by *Galaxis Borja* 169

DOCUMENT

Memories of the War of 1941, by *Carlos Alberto López* 193

OBITUARY

Grecia Vasco de Escudero, by *Jorge Moreno* 203

BOOKS/reviews

Santiago Cabrera Hanna, edit., ***Patrimonio cultural, memoria local y ciudadanía,*** by *Alex Schlenker* 209

José Murilo de Carvalho, ***A Formaçao Das Almas. O imaginário Da República No Brasil***, by *Santiago Cabrera Hanna* 211

Plutarco Naranjo, ***Mitos, tradiciones y plantas alucinantes***, by *Germán Rodas Chaves* 216

SOLO LIBROS/references 221

EVENTS

Informe de actividades del VIII Congreso Ecuatoriano de Historia 2012 227

The autors 241

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA
II semestre 2012, Quito
ISSN: 1390-0099

DOSSIER:
Etnicidad, ciudadanía y pertenencia
en América Latina (siglos XIX-XXI)

PRESENTACIÓN

El presente *dossier* expone un conjunto de estudios desarrollados en la *Red de Investigación sobre América Latina*,[1] asociación dedicada a analizar los procesos de inclusión y exclusión social, así como el establecimiento y la negociación de límites simbólicos en América Latina por medio de los conceptos de "etnicidad", "ciudadanía" y "pertenencia", que tienen especial relevancia para la región debido a que permiten un examen más informado de las líneas de conflicto del pasado y presente de la región.

La Red es una asociación de investigación interdisciplinaria compuesta por institutos de universidades alemanas en Colonia, Bonn, Bielefeld, Hanóver y Münster en la que historiadores, antropólogos, estudiosos de la cultura y sociólogos analizan las dinámicas de diferenciación e integración social, mediante el uso de los tres conceptos antes señalados. Otra meta de la Red es innovar los enfoques teóricos y metodológicos de los estudios del área social y establecer un intercambio con la comunidad científica a través de conferencias internacionales, talleres y cursos,[2] con el propósito de fortalecer y ampliar el marco institucional para la investigación sobre América Latina.

Desde la década de 1990 se observó el auge y la creciente influencia de movimientos étnicos en el ámbito político de algunos países latinoamericanos, sobre todo en los que tienen una alta proporción de población indígena,

1. Más información se puede encontrar en la página web de la red [www.kompetenznetz-lateinamerika.de].

2. La Red de Investigación sobre América Latina se encuentra financiada por el Ministerio Federal de Educación e Investigación de Alemania (BMBF) en el marco de la iniciativa "Espacio Libre para las Humanidades", concediendo prioridad de financiación para el "Fortalecimiento y Desarrollo de las Ciencias Regionales (area studies)".

como Ecuador y Bolivia, donde dichos movimientos han logrado la proclamación de constituciones que reconocen el carácter pluriétnico de sus habitantes.

En estrecho vínculo con lo mencionado están las demandas por el cumplimiento de los derechos civiles, especialmente de las comunidades indígenas y afrodescendientes, además de la protesta contra las desigualdades sociales, sean económicas, políticas o culturales (reclamo del reconocimiento de sus costumbres, sus lenguas y el derecho a la tierra, entre otros). Sin embargo, esta lucha no es nueva, pues la exigencia de participación política, igualdad y trato como ciudadanos de pleno derecho apareció en el siglo XIX, tras las guerras de Independencia.

En las últimas décadas también se puede constar la búsqueda de pertenencia de individuos o grupos, fenómeno que se ha intensificado por los efectos de la globalización. En algunos casos se trata de un retorno a las raíces y tradiciones que ha fortalecido a las comunidades en el ámbito local y regional, en el contexto de procesos migratorios. Este hecho se observa tanto en los movimientos de emigración hacia otras regiones del mundo como en la migración interna, ya sea del campo a la ciudad o de ciudad a ciudad.

Los debates teóricos de los miembros de la Red sobre etnicidad, ciudadanía y pertenencia muestran que son conceptos parcialmente interdependientes; su fortaleza metodológica emerge de la interacción con otros enfoques teóricos o categorías de análisis complementarias, tales como clase, género, espacio, "raza", identidad, nacionalismo y los procesos de la formación de la nación. Además, los tres conceptos analizados tienen un carácter dinámico y están sujetos a la mutación histórica, pues su contenido semántico se modifica con el tiempo, como es el caso de "ciudadanía", que tiene acepciones distintas en los siglos XIX y XX.

Todos los estudios de caso ponen su interés en los actores y su agencia, cuyas concepciones de demarcación y pertenencia son mediadas por procesos comunicativos que permiten situar el análisis en los procesos de negociación, los medios de comunicación, los símbolos y los discursos que crean límites conducentes a la inclusión o la exclusión.

Los artículos del *dossier*

Etnicidad, ciudadanía y pertenencia dan paso a la descripción analítica del establecimiento de fronteras en su especificidad histórica y contextual, en diversas regiones de América Latina y a escala global. El *dossier* presenta estudios de casos, históricos y actuales, que consideran los debates teóricos recientes.

Jochen Kemner analiza la ciudadanía de los afrodescendientes en Cuba, Brasil y los Estados Unidos, las sociedades esclavistas más populosas del siglo XIX en América. Enfoca los derechos políticos y sociales de los súbditos y los ciudadanos, mediante el estudio de las cartas de libertad concedidas a los antiguos esclavos, las cuales debían darles acceso a los mismos derechos que tenía la población blanca. Sin embargo, en la cotidianidad, se mantuvieron las restricciones que les impidieron una participación igualitaria, con el argumento de que los "negros" hacían peligrar la seguridad pública y el orden del Estado. El autor compara los derechos ciudadanos en los ámbitos de libre movimiento, acceso a la enseñanza superior, sufragio y propiedad.

El artículo de Tobias Schwarz analiza cómo surgió la figura del extranjero en las legislaciones de los países latinoamericanos, desde su Independencia hasta finales de la década de 1930. El artículo expone los criterios de los Estados nacionales para manejar la migración y la forma en que se intentó integrar a los emigrantes en el cuerpo social, al tiempo que lo compara con lo sucedido en Estados Unidos. De acuerdo al autor, la política migratoria en las primeras décadas del siglo XIX estuvo relacionada con el modelo de "ciudadano ideal", concepto mediante el cual los Estados definieron los requisitos para el ingreso de extranjeros, al tiempo que contraponían las características de los migrantes deseados con los rasgos negativos atribuidos a los "indeseables", con el argumento de "proteger a la nación". Este proceso revela, en parte, el auge del racismo durante el siglo XIX.

Marc-André Grebe estudia las constituciones promulgadas durante el primer tercio del siglo XIX, en lo que ahora es el Ecuador, donde examina las demandas de los grupos étnicos de la Sierra por el derecho a la ciudadanía y la participación política, a partir de la Constitución de Cádiz. Hace especial hincapié en el análisis de los procesos de negociación para la participación política de los grupos étnicos. En base al análisis de diversas fuentes, examina las estrategias de argumentación de los dichos actores, bajo circunstancias políticas cambiantes, como las que se mantuvieron en el período histórico revisado.

Eva Youkhana centra su artículo en los conceptos de pertenencia y espacio. Trabaja las formas de pertenencia religiosa y los procesos de construcción de espacio de los migrantes latinoamericanos en Madrid. Dos estudios de caso sirven a la autora para explorar el papel de la religión en la vida de los migrantes, con especial atención en el análisis de las interconexiones entre las diferentes concepciones de espacio, prácticas culturales y formas de pertenencia. Al comparar las prácticas de diferentes grupos religiosos y sus puntos de referencia (concretamente una iglesia católica y de un centro cultural autogestionado) encuentra que no están vinculados a la institucionalidad religiosa y observa tanto la continuidad como los cambios de formas de pertenencia ori-

ginados desde la Colonia. También da cuenta de la forma en que los migrantes se manejan en el extranjero, en cuanto se refiere a este tipo de prácticas.

Daniela Célleri y Lara Jüssen ponen en debate un tema contemporáneo; cuestionan la solidaridad étnica como un tipo de capital social, para lo cual estudian el caso de los comerciantes migrantes kichwa-otavalo en La Compañía (Ecuador) y Madrid (España). Examinan los problemas generacionales y sociales en una comunidad de Otavalo, causados por la migración estacional de indígenas jóvenes, así como la solidaridad étnica entre miembros de la misma comunidad en España. Indagan críticamente los conceptos de solidaridad étnica y capital social colectivo en las cadenas y redes de migrantes kichwa-otavalo.

La Red agradece a *Procesos: revista ecuatoriana de historia* por la publicación del presente *dossier*,[3] el mismo que busca estimular la investigación científica y animar la discusión interdisciplinaria sobre el uso y el valor de los conceptos etnicidad, ciudadanía y pertenencia, cuyas vastas posibilidades de aplicación son expuestas en los artículos que conforman este documento de investigación.

Marc-André Grebe
Universidad de Bielefeld

3. La Red de Investigación sobre América Latina agradece especialmente a Guillermo Bustos, director del Área de Historia de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador y editor de *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, y al equipo editorial de esta revista (Katerinne Orquera, Santiago Cabrera y Fernando Balseca). Mi gratitud se extiende, además, a mis colegas de la Red, Sarah Albiez, Eva Youkhana y Tobias Schwarz, por los comentarios, y a Michelle Löwenthal por la corrección del texto en castellano.

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA
II semestre 2012, Quito
ISSN: 1390-0099

¿ERAN CIUDADANOS LOS AFRODESCENDIENTES LIBRES EN LAS SOCIEDADES ESCLAVISTAS? CUBA, BRASIL Y ESTADOS UNIDOS EN EL SIGLO XIX

Jochen Kemner*
Universidad de Bielefeld

RESUMEN

Se analiza el tema del estatus de los afrodescendientes libres en las sociedades esclavistas más pobladas de América, desde el punto de vista de los derechos políticos y sociales de súbditos y ciudadanos. Con la carta de libertad, los antiguos esclavos y sus descendientes libres adquirieron teóricamente los mismos derechos y obligaciones que la población blanca eurodescendiente. Sin embargo, por razones de "seguridad pública" y de "mantención del orden establecido", en la práctica, se establecieron restricciones y privilegios para mantener la distancia social entre blancos y afrodescendientes. Desde una perspectiva comparada se estudian Brasil, Cuba y los Estados Unidos, las tres sociedades esclavistas más notorias en América durante el siglo XIX, y se examina este proceso tomando como objetos de análisis los derechos de libre movimiento, el acceso a la enseñanza superior, el sufragio y la propiedad.
PALABRAS CLAVE: ciudadanía, derechos civiles, afrodescendientes, esclavitud, Brasil, Cuba, Estados Unidos, siglo XIX, historia comparada.

ABSTRACT

This article addresses the status of free people of African descent in the Americas' largest slave societies using the point of view of social and political rights of subjects and citizens. With the letter of freedom, former slaves could obtain for themselves and their freeborn descendants, in theory at least, the same rights and obligations that had been conferred to the population of European origin. However, for reasons of "public safety" and the desire to "maintain the established order", restrictions for some and privileges for others were established in order to preserve the social distance between Whites and African-Americans. Comparing the three

* Agradezco al editor del *dossier*, Marc-André Grebe, y al examinador encomendado por los editores de *Procesos: revista ecuatoriana de historia* por sus valiosos comentarios y sugerencias. Igualmente agradezco a Rosa Isabel Castillo Macías y a Fernando Balseca por el trabajo de revisión y edición del artículo. Cualquier error queda de parte del autor.

most notorious slave societies in the Americas during the nineteenth century, Brazil, Cuba and the United States, this article examines the right of free movement, access to higher education, as well as suffrage and property rights.
Keywords: citizenship, civil rights, African descent, slavery, Brazil, Cuba, United States, 19th Century, comparative history.

Introducción

En 1946 el sociólogo estadounidense Frank Tannenbaum publicó un ensayo titulado "Slave and Citizen" que llegó a convertirse en un clásico para el estudio comparado de los sistemas esclavistas en América. La tesis principal de Tannenbaum se deja resumir en que las diferencias en cuanto a las relaciones raciales entre Estados Unidos y América Latina se fundamentan en el legado legal y moral de la esclavitud. Mientras las tradiciones jurídicas en el mundo ibérico medieval facilitaban no solamente la expansión de la esclavitud a sus respectivas colonias, sino que también la enmarcaron en códigos que se asentaban en la aceptación de los africanos como miembros de la familia humana cristiana, en las colonias anglosajonas los esclavos se encontraban fuera de la comunidad humana y, por lo tanto, podrían ser tratados como bienes. El argumento principal de Tannenbaum se basa en la comparación del acceso a la libertad de los esclavos en ambos sistemas y, por consiguiente, en la posibilidad del esclavo de convertirse en ciudadano.[1]

Lo curioso del ensayo es que la palabra ciudadano solamente aparece en el título. Tannenbaum la emplea en el sentido de que los esclavos en el mundo iberoamericano eran reconocidos como seres humanos con derechos legales y morales, sobre todo el de poder adquirir su libertad. Esto les facilitaba la integración en la sociedad después de la abolición final, lo que explicaba, según Tannenbaum, las diferencias en las relaciones de raza entre los Estados Unidos y los países latinoamericanos.

Lo que propone este artículo es profundizar en la noción de ciudadanía para los esclavos libertos y sus descendientes. Mientras que gran parte de la investigación reciente se ha concentrado en las sociedades posabolicionistas, John D. Garrigus empezó a aplicar la idea de la ciudadanía para los libres de color a una sociedad en pleno auge del sistema esclavista: Saint Domingue antes de la revolución haitiana.[2] Argumentaré, igualmente, que ya antes

1. Frank Tannenbaum, *Slave and Citizen. The Negro in the Americas*, Boston, Vintage Books, 1946. Ver también Alejandro de la Fuente, "Slave Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum Debate Revisited", en *Law and History Review*, vol. 22, 2004, pp. 339-369.

2. John D. Garrigus, *Before Haiti, Race and Citizenship in French Saint-Domingue*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2006.

de la emancipación, cuando aún perduraba e incluso se expandía el trabajo forzado, el avance de las ideas políticas, que se fundamentaban en el reconocimiento de libertades del individuo y en la participación de la población en la toma de decisiones, requería una respuesta en cuanto al papel de la población afrodescendiente libre en la sociedad esclavista. Lo que dificulta el panorama es que, mientras los Estados posabolicionistas compartían más o menos el mismo sistema político republicano, las tres principales sociedades de la 'segunda esclavitud' del siglo XIX se levantaban sobre distintos modelos de gobierno. El caso cubano sirve como punto de partida para conocer en qué medida los afrocubanos libres podían beneficiarse de libertades políticas y civiles dentro del sistema colonial español que podrían considerarse, en otro contexto, como derechos ciudadanos. A continuación se analizarán las situaciones en Brasil y en el sur de los Estados Unidos, naciones independientes en los cuales las asambleas constituyentes y los parlamentos habían establecido reglas y normas que determinaban los derechos y las responsabilidades de los miembros de la nación. El objetivo no será determinar si los esclavos podían ser al mismo tiempo ciudadanos, como sugiere el título de Tannenbaum, sino formular esta pregunta con respecto a la población afrodescendiente libre, y contribuir de este modo al estudio comparativo de los sistemas esclavistas y la historia de los afrodescendientes en América.

Ciudadanía y sistemas políticos en el siglo XIX americano

En el mundo occidental, la ciudadanía es un concepto fundamental en la organización de la sociedad que se remonta a la antigüedad griega y romana.[3] En las dos últimas décadas, estudios que se ocupan de diversos aspectos teóricos y prácticos de la ciudadanía han proliferado y la han convertido en un campo académico vivo y polifacético. La ciudadanía está relacionada con la idea de la nación, la república y la democracia. Las personas a las que se refiere el concepto son revestidas con derechos y obligaciones con respecto a sus conciudadanos y el Estado al que pertenecen. Uno de los campos más discutidos tiene que ver con los procesos de inclusión y exclusión y con la pregunta: ¿quién pertenece a la comunidad y puede disfrutar de los derechos?[4]

---

3. Derek Benjamin Heater, *A Brief History of Citizenship*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004.

4. En América Latina estas cuestiones han sido tratadas principalmente por Hilda Sabato. Para una discusión de la temática ver su artículo "On Political Citizenship in Nineteenth-Century Latin America", en *American Historical Review*, No. 4, vol. 106, 2001.

Un repaso a las teorías de ciudadanía tiene que arrancar casi obligatoriamente con la idea de la ciudadanía liberal propuesta por T. H. Marshall, concebida como compilación de derechos, diferenciados en tres categorías: derechos civiles que incluyen las libertades básicas de vida, movimiento, justicia, expresión, asociación, propiedad; derechos políticos relacionados con el ejercicio del sufragio; y, finalmente, los derechos sociales entre los cuales destacan los servicios relacionados con la salud, el desempleo o la jubilación. Marshall desarrolló sus categorías pensando en la evolución de la ciudadanía en Inglaterra y propuso un orden cronológico de la conquista/concesión de derechos. Como indican Isin y Turner, tanto la cronología como la combinación concreta de estos derechos varían considerablemente y dependen de los contextos sociales y culturales. Por lo tanto, en su estudio comparativo sobre el desarrollo de la ciudadanía en el Reino Unido, los Estados Unidos, Francia y Alemania, Fahrmeir propone una concepción ligeramente diferente a la de Marshall, introduciendo como categoría adicional la idea de ciudadanía económica como derecho de ganar un salario.[5]

Aplicar esta percepción de la ciudadanía a contextos prenacionales, que además estaban marcados por la esclavitud, la colonialidad y una jerarquía racial-estamental, requiere alguna aclaración. Utilizaré el término "ciudadanos" en referencia a los 'libres de color' del siglo XIX para reflexionar sobre las formas de inclusión y exclusión instaladas por las clases dominantes en los sistemas esclavistas. La situación de este estamento que se encuentra con mayor o menor peso demográfico en todos los países americanos que experimentaron con el trabajo forzoso, siempre ha sido descrita en términos de un estatus intermediario entre esclavistas y esclavos.[6] Esta posición se puede traducir en el lenguaje de derechos y obligaciones ciudadanos como medio integrado y medio marginado. La pregunta que planteo aquí es: ¿de qué manera el sistema político sobre el que se erguía la esclavitud –republicano, monárquico constitucional y colonial– afectaba las posibilidades de adquirir derechos ciudadanos de la gente de color libre y las nociones de igualdad?

---

5. T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950; Engin F. Isin y Bryan S. Turner, edits., *Handbook of Citizenship Studies*, Londres, Sage, 2002; Andreas Fahrmeir, *Citizenship. The Rise and Fall of a Modern Concept*, New Haven, Yale University Press, 2007.

6. Ver, de modo general, las diversas contribuciones en las compilaciones de David W. Cohen y Jack P. Greene, *Neither Slave nor Free. The Freedman of African Descent in the Slave Societies of the New World*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974; Marc Kleijwegt, edit., *The Faces of Freedom. The Manumission and Emancipation of Slaves in Old World and New World Slavery*, Leiden, Brill, 2006. Una lectura básica la proporcionan George Reid Andrews, *Afro-Latin America, 1800-2000*, Nueva York, Oxford University Press, 2004 y la obra de Stewart R. King, edit., *Encyclopedia of Free Blacks & People of Color in the Americas*, vol. II, Nueva York, 2012.

Para llegar a conclusiones aplicaré las categorías de derechos políticos, civiles y económicos de Fahrmeir, que me parecen más adecuadas para el contexto histórico y social en cuestión que las de Marshall. Respecto a la ciudadanía política, el foco estará sobre las posibilidades de votar, ser elegido y participar en la toma de decisiones. En cuanto a los derechos civiles, se piensa que para los descendientes, y en algunos casos parientes de esclavos, las nociones de seguridad jurídica y de libertad de movimiento tenían una importancia particular. De acuerdo con Fahrmeir daré finalmente a la posibilidad de ganar el sustento, de elegir la profesión y de tener propiedad privada una preeminencia sobre los derechos sociales que en el siglo XIX se encontraban todavía en un estado embrionario y recaían fuera del ámbito del Estado sobre sociedades religiosas, laicas y de beneficencia mutua.

Este enfoque no considera dos importantes aspectos de la ciudadanía. Primero, obvia las obligaciones y responsabilidades de los ciudadanos, principalmente sus deberes como contribuyente, militar y jurado en un tribunal de justicia. En segundo lugar, no tiene en cuenta de qué manera la ciudadanía contribuía a crear una identidad nacional.[7] Los dos puntos son temas importantes, pero necesariamente van más allá de las posibilidades de este ensayo.

Comparar derechos ciudadanos en sistemas esclavistas

La proliferación de investigaciones que se centran en los sistemas esclavistas de América ha demostrado que los antiguos esclavos y sus descendientes libres eran más que un fenómeno marginal de la esclavitud. Más bien eran un elemento constitutivo que explica en parte la perduración del sistema. Sin embargo, durante largo tiempo, los especialistas enfatizaban únicamente las dificultades y obstáculos que los africanos y sus descendientes criollos libres encontraban en su camino aspirando a la integración en la sociedad y a la movilidad social, especialmente en el ámbito de la colonización anglosajona. Etiquetas como "Slaves without Masters", "Unappropriated People" o "Bounded Lifes" señalan que, a menudo, la única diferencia entre los negros y mulatos

7. Solamente cabe indicar algunos de los muchos títulos que utilizan este enfoque. Ver Charles Tilly, edit., *Citizenship, Identity and Social History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; Jürgen Mackert, edit., *Moderne (Staats) Bürgerschaft. Nationale Staatsbürgerschaft und die Debatten der citizenship studies*, Wiesbaden, VS/Verlag für Sozialwissenschaften, 2007; Paul Kershaw, *Carefair: Rethinking the Responsibilities and Rights of Citizenship*, Vancouver, UBC Press, 2005.

libres y los que se encontraron en cautiverio era la ausencia del propietario.[8] Por lo demás, su situación económica y social era casi idéntica.

Tanto los *gens de couleur livre* en la colonia francesa de Saint Domingue y en casi todas las demás islas de las Antillas como los *free people of color* en los Estados Unidos no formaban más que una pequeña minoría de sus respectivas sociedades. No obstante, los "libres de color" en Cuba y algunos otros dominios de la Corona española y en Brasil constituían una sección importante de la población.[9] Es de suponer que este peso demográfico tenía repercusiones tanto para los procesos de exclusión social, marginalización, discriminación y racismo como para las posibilidades de integración y ascenso social.

Aquí entra en escena el análisis comparativo de las distintas sociedades esclavistas. El discutido ensayo de Tannenbaum allanó el camino para que el método comparativo se hiciera específicamente fuerte en la historiografía de la esclavitud. Sin embargo, hasta la publicación de la obra de Bergad en 2007, aún no había ninguna monografía que se centrara exclusivamente en los tres centros de la esclavitud del siglo XIX.[10]

Este ensayo propone ir más allá de comparar únicamente los derechos de los afrodescendientes libres en las tres sociedades esclavistas. Atendiendo las diferencias entre los sistemas de gobierno, se debe hacer una primera lectura sobre la distancia social entre la población blanca y la de color libre en Brasil, Cuba y los estados del sur de Estados Unidos. De este modo, se podrá comprobar la dimensión real de la discriminación ciudadana. En segundo lugar, esto conlleva a reflexionar sobre la necesidad de diferenciar entre el contenido de las leyes y su sustancia práctica. Con razón los estudios que se asientan principalmente en los textos legales han sido criticados por no tener suficientemente en cuenta que la teoría de las leyes y las prácticas del racismo y de la discriminación podían diferir considerablemente. La tercera mirada recae sobre las diferentes categorías de derechos ciudadanos y tiene como meta

---

8. Ira Berlin, *Slaves without Masters. The Free Negro in the Antebellum South*, Oxford, Oxford University Press, 1974; Jerome S. Handler, *The Unappropriated People: Freedom in the Slave Society of Barbados*, Baltimore, 1974, Kimberley S. Hanger, *Bounded Lives, Bounded Places: Free Black Society in Colonial New Orleans, 1769-1803*, Durham, 1997.

9. Según los diferentes censos demográficos del siglo XIX, en Cuba el porcentaje de los libres de color oscilaba entre 15 y 18%. En Brasil constituían incluso unos 44% de la población en el único censo nacional de la época monárquica de 1872. Véase Jochen Kemner, *Dunkle Gestalten? Freie Farbige in Santiago de Cuba (1850-1886)*, Münster, Lit, 2010, p. 49; David W. Cohen y Jack P. Greene, *Neither Slave nor Free. The Freedman of African Descent in the Slave Societies of the New World*, pp. 313-314.

10. Laird W. Bergad, *The Comparative Histories of Slavery in Brazil, Cuba, and the United States*, Cambridge, 2007. Esta obra tiene un valor importante como introducción a las singularidades de las estructuras sociales y de los sistemas esclavistas en los tres escenarios, aspecto que no podemos profundizar en este artículo.

poner de relieve si había ámbitos que eran más propicios que otros a crear diferencias de derechos entre la población. Y finalmente, desde la perspectiva de la evolución histórica, se puede sostener que los derechos concedidos a los libres de color durante la vigencia del sistema esclavista sentaban las bases para las sociedades posabolicionistas. Sin embargo, la ruptura del sistema económico no solamente afectó a los esclavos emancipados en masa, sino igualmente a los afrodescendientes que ya habían gozado de la libertad.

Por razones de espacio no se podrán desarrollar estos niveles de comparación con todas sus complejidades intrínsecas. Sin embargo, en la conclusión se darán pautas sobre los procesos más relevantes.

Cuba

Desde el punto de vista legal, los habitantes de la isla de Cuba eran considerados hasta 1898 súbditos de la nación española. El concepto de ciudadano está casi ausente en las fuentes consultadas de la época. Aparece en algunos memoriales y ensayos de los grandes pensadores cubanos del siglo XIX, como Francisco de Arango y Parreño, José de la Luz y Caballero, Domingo del Monte o José Antonio Saco. Pero cuando aquellos se referían a los derechos del pueblo cubano, a su esclavitud, lo que tenían en mente era la población blanca de la isla. Para Arango, los pardos y morenos libres no se distinguían en nada de los esclavos.[11]

Sin embargo, aunque no eran considerados como ciudadanos, los cubanos gozaban de ciertos privilegios, sobre todo civiles, que les eran reconocidos en su calidad de súbditos de la monarquía española. Al principio del siglo XIX, la Constitución de Cádiz de 1812 había establecido por primera vez las categorías de españoles y de ciudadanos. Al primer grupo pertenecían principalmente "todos los hombres libres nacidos y avecindados en los dominios de las Españas, y los hijos de estos".[12] También los libertos estaban explícitamente incluidos en este grupo. De este modo, la nacionalidad española se extendía a todos los afrodescendientes libres. Para gozar de los derechos de ciudadanos, el artículo 22 estipulaba que se requería de un reconocimiento expreso de las Cortes por servicios a la Patria, lo que debería ser como una distinción por su "talento, aplicación y conducta". Además, debían demostrar ser hijos legítimos de padres ingenuos, estar casados con una mujer libre, ejercer una profesión y disponer de algún caudal. Queda patente, entonces, que

11. Eduardo Torres Cuevas, *Historia del pensamiento cubano*, vol. 2, La Habana, Ciencias Sociales, 2006.

12. "Constitución española de 1812", cap. 2, art. 5.1.

los autores de la Constitución tenían la intención de asegurar que solamente una pequeña minoría de la población afrodescendiente en América obtuviera los derechos de ciudadanos.

Como es bien sabido, esta primera Constitución española estuvo en vigor solamente durante un breve lapso entre 1812 y 1814 y otra vez entre 1820 y 1823. Su reinstauración en la metrópoli en 1836 originó un importante conflicto en Cuba entre el capitán general Tacón y el gobernador del Departamento Oriental de la isla, Manuel Lorenzo, quien decidió aplicarla por su propia cuenta sin consultarlo con sus superiores. La Constitución de 1837 ratificaba el estatus de españoles de todas las personas nacidas en los dominios de España. Sin embargo, no contenía una referencia a los libertos, por lo cual los africanos libres en Cuba no deberían ser considerados como españoles. En cuanto a los derechos políticos, el segundo artículo adicional determinaba que para el gobierno de las provincias de Ultramar se deberían redactar leyes especiales. De este modo, los cubanos estaban excluidos del ejercicio del poder político establecido en la Constitución. Cabe recordar que las promesas de leyes especiales para el gobierno de Cuba solamente se cumplieron en noviembre de 1897 como último intento de España de conservar sus colonias.

Desde el punto de vista legal, los habitantes de la isla de Cuba eran incluidos en las distintas constituciones decimonónicas de la Monarquía española como miembros de la nación, pero excluidos del disfrute de los derechos políticos. En cuanto a los derechos civiles, las distintas constituciones (1812, 1837, 1845, 1869, 1876) incluían listas más o menos extensas de privilegios y obligaciones que, en principio, tenían igualmente validez para los españoles en las posesiones americanas, fuesen blancos o afrodescendientes nacidos en las colonias.

Más allá de los derechos constitucionales existía una legislación inferior que establecía principios jurídicos generales sobre la conducta de la población, la administración pública y la convivencia. Los Bandos de Gobierno y Policía eran generalmente promulgados por las autoridades supremas en las distintas colonias españolas e implicaban disposiciones relativas a la moralidad pública, al orden social, a la seguridad pública, a la higiene y a la observancia de las fiestas religiosas. Desde mediados del siglo XIX, los municipios incorporaban la mayoría de estas disposiciones en sus ordenanzas locales. Por lo tanto, estos reglamentos están dotados de mayor relevancia en cuanto a una posible diferenciación de los derechos y obligaciones de la población, basados en criterios étnico-raciales.

DERECHOS POLÍTICOS

Hasta el final de la época colonial, todos los intentos de proveer a los habitantes de la isla de Cuba con una representación en las Cortes, o por lo menos

con un parlamento provincial, habían fracasado. Por lo tanto, el único espacio político en el que los cubanos podían participar en la toma de decisiones era a nivel local en los cabildos municipales. Estas corporaciones no eran electivas sino que acogieron sus miembros por cooptación. Los integrantes de los cabildos representaban el patriciado urbano y no daban acceso a las clases populares. Por supuesto, en una sociedad tan marcadamente mestiza siempre corrían rumores de que uno u otro miembro de estas familias que ocupaba algún cargo en el gobierno local tenía antecesores africanos, pero esto no cambiaba en que oficialmente eran considerados como blancos y no tenían ninguna agenda reivindicativa en el sentido de abrir este limitado espacio político. Sin embargo, había una excepción de la regla. En el caso tal, de que la población de un municipio fuera mayoritariamente de pardos y morenos libres, las leyes coloniales permitían que ellos pudiesen constituir su propio gobierno local. En Cuba existía solamente una comunidad de tal calibre, la villa de Santiago del Prado, popularmente conocida por El Cobre, situada en el oriente de la isla, cerca de Santiago de Cuba, famosa tanto por los importantes yacimientos del mineral que le dio el nombre, como por ser hogar de la patrona de la isla, la Virgen de la Caridad. La villa estaba mayoritariamente poblada por esclavos del rey y sus descendientes. Según el censo de 1827, había 649 habitantes de los cuales solamente 41 eran blancos, en su mayoría extranjeros que no podían ejercer cargos públicos. En estas condiciones no había más que aceptar que los asuntos de la comunidad los decidieran los pardos y morenos libres.

Cuando algunas empresas extranjeras y cubanas retomaron la extracción minera en la década de los años de 1830, la villa prosperó de nuevo y la población se quintuplicó en apenas 14 años. Ya era inadmisible para las autoridades de la isla aceptar que el gobierno local estuviera en manos de descendientes de esclavos. Así aprovecharon un conflicto entre el poder civil y las compañías mineras para liquidar esa anomalía en la estructura administrativa de la isla. El capitán general Gerónimo Valdés informó a los superiores en Madrid sobre el asunto:

> Las ocurrencias me han proporcionado la ventaja de hacer desaparecer un ayuntamiento de personas de color, único de su especie y escándalo de esta isla (...) y es muy importante procurar que cualquiera que sean las resoluciones ulteriores, jamás vuelva a ponerse en escena semejante contrasentido.[13]

Dadas las dificultades de encontrar personas aptas para el ejercicio de los cargos del ayuntamiento en una villa todavía habitada en su mayoría por pardos, morenos y extranjeros, algunos regidores afrodescendientes mantu-

13. Archivo Histórico Nacional (AHN-M), Madrid, Ultramar, leg. 4613, "Valdés al Secretario de Estado", 11 de septiembre de 1841.

vieron sus puestos hasta 1844. Finalmente, el nuevo capitán general Leopoldo O'Donnell suprimió el Cabildo como tal y lo reemplazó con una Junta Municipal, cuyas facultades eran mucho más limitadas.[14]

Este episodio remite al único caso en que afrocubanos podían participar en la toma de decisiones políticas durante la época colonial cubana. Hubo que esperar hasta la conclusión de la primera gran contienda por la independencia de la isla y la paz de Zanjón, para ver de nuevo a afrocubanos participar en el sistema político, al margen de los cargos militares y civiles que ejercían en el campo de los rebeldes durante la Guerra Grande de 1868 a 1878.

Entre las medidas del gobierno de restauración para pacificar la colonia estaba incluida la elección de representantes cubanos a las Cortes, el establecimiento de parlamentos provinciales y la admisión de partidos políticos. En Cuba se estableció una constelación bipolar con la "Unión Constitucional", conservadora y proespañola por un lado, y el "Partido Liberal Autonomista", al que se sumaron los reformistas y exrebeldes que tempranamente habían abandonado la causa de los independentistas. No eran lideradas por miembros de las familias patricias como antes el cabildo municipal, sino por intelectuales y empresarios de la emergente burguesía. El Partido Autonomista representaba socialmente la clase media urbana criolla, incluidos los artesanos y pequeños propietarios. Esto abrió la posibilidad de participación a varios afrocubanos que pertenecían a esta capa social. En los documentos de la fundación del Partido Liberal en Santiago de Cuba aparecen los nombres de varios pardos y morenos libres. Sin embargo, el primer Ayuntamiento de esta ciudad, elegido por voto secreto en 1879, contaba entre sus veintiséis miembros solamente con un integrante afrodescendiente, el maestro de carpintería Luis Ramos.[15]

A pesar de que su participación en las diferentes instancias legislativas y ejecutivas era marginal, las reformas iniciadas después de la Guerra Grande abrieron a los afrocubanos libres la posibilidad de participar legalmente en el sistema político. Las leyes electorales que se basaban en los criterios de género, edad, educación y propiedad procuraron que solamente una minoría de los adultos varones disfrutaran de este derecho. Pero hay que reconocer que la pertenencia racial ya no era un criterio de exclusión.

DERECHOS CIVILES

Aunque no eran vistos y titulados como ciudadanos, los cubanos gozaban de varias libertades en su calidad de súbditos españoles que en principio de-

---

14. Inés Roldán de Montaud, "Organización municipal y conflicto en la villa de El Cobre (1827-1845)", en *Santiago*, No. 60, 1985, pp. 121-145.

15. Emilio Bacardí y Moreau, *Crónicas de Santiago de Cuba*, vol. VI, Barcelona, 1908-1921, pp. 288, 292.

berían estar en vigor para todas las personas libres en términos de igualdad. Entre estos derechos estaba incluido el de expresar su opinión, el de dirigir peticiones a las autoridades superiores, y los principios de seguridad jurídica. La justicia no diferenciaba respecto a la vigencia de un testimonio en un juicio. Era lícito que un afrodescendiente declarara contra una persona blanca y su testimonio fuera considerado con el mismo valor que la declaración de un testigo blanco.[16]

No obstante, la práctica cotidiana muestra casos en los cuales la población era tratada jurídicamente conforme a su estatus racial. Al revisar los relatos mensuales de la policía se encuentran varios delitos de los cuales únicamente afrocubanos eran acusados. El más antiguo se refería a la prohibición de portar armas que existía en todas las colonias hispanoamericanas desde los primeros años de la colonización. En general, las autoridades coloniales no tenían ningún interés en que la población civil se armara. Sin embargo, un puñal o una escopeta en manos de un pardo o moreno libre representaba un peligro adicional. El Bando de Gobernación y Policía del capitán general Gerónimo Valdés de 1842 declaraba que:

> Se prohíbe a las gentes de color la simple portación de las otras armas permitidas a los hombres blancos, pena de perderlas y sin perjuicio del procedimiento que corresponda.[17]

En cuanto a la aplicación de la sentencia, el derecho penal colonial no diferenciaba entre reos blancos y afrodescendientes, a no ser que los últimos fuesen esclavos o libertos que actuaron en contra de su antiguo amo. Sin embargo, parece que la justicia tendía a imponer castigos ejemplares cuando el acusado era 'de color' y la víctima 'blanca'. En el juicio contra Nicolás Donsere, acusado de haber dado golpes a la dueña de la casa en la que habitaba, el fiscal categóricamente advertía sobre la implicación de la infracción:

> Tengo el honor de pasar a manos de V. E. esta parte y averiguación practicada sobre los insultos inferidos a doña Joaquina del Río por el moreno Nicolás Donsere, llamando la superior atención de V. E. sobre la oportunidad de imponer una correctiva al citado moreno para que sirva de ejemplo y no sufra detrimento el respeto que debe la clase de color a la blanca y cuyo particular está tan recomendado por la superioridad en recientes disposiciones.[18]

---

16. Richard Henry Dana, *A Steam Trip to Cuba*, Londres, s. e., 1859, p. 218.

17. Gerónimo Valdés, "Bando de Gobernación y Policía", La Habana, 1842, art. 143.

18. Archivo Histórico Provincial de Santiago de Cuba (AHPSC), Fondo Gobierno Provincial (FGP), leg. 425, exp. 24, 1867.

Con el incremento de la conflictividad política en la primera mitad del siglo XIX, las autoridades cubanas miraban a los pardos y morenos libres como elementos específicamente peligrosos. La posible incitación de la población de color por agentes extranjeros era un tema recurrente desde los días de la Revolución haitiana y la emancipación de los esclavos en las islas vecinas del Caribe. Por lo tanto, aumentó el control de la población de color y, sobre todo, de los que tenían contacto con el extranjero.

Como parte de las medidas para promover la inmigración de mano de obra libre, la "Junta de Inmigración Blanca" y, más tarde, la "Junta de Fomento" siempre se manifestaron reacias a permitir la inmigración de personas de color libres extranjeras.[19] Por decreto se prohibió en 1838 la residencia de los morenos y pardos libres procedentes de otros países y se adoptó un proceso para su repatriación.[20] A los marineros y a los viajeros extranjeros de color les fue vetado poner un pie en suelo cubano y deberían permanecer a bordo de su barco mientras este estuviera anclado en puerto cubano.[21]

Las autoridades cubanas del siglo XIX no solamente se esforzaban en evitar que hubiesen contactos con afrodescendientes de otros países; corrían, incluso, propuestas para expulsar a toda la población de color libre. El capitán general Vives advirtió en contra de estas ideas, consciente de la importancia económica y social de esta población, y propuso, por el contrario, una vigilancia más estrecha de los residentes.[22]

La desconfianza en contra de la población de color aumentó además en la medida que los esclavos fugitivos, los cimarrones, trataron de escaparse de sus perseguidores buscando refugio en las ciudades con la intención de desaparecer allí entre la multitud de pardos y morenos libres. En algunos casos contaban con documentos falsificados. Las autoridades terminaron por sospechar contra toda persona que se encontraba fuera de la localidad donde estaba registrada. Para facilitar el control, el código negro de 1842 permitía a cualquier blanco parar a todo individuo de color desconocido si lo encontraba en zonas fuera de las ciudades y exigirle su pasaporte de tránsito. Si no presentaba este papel, el que lo había aprehendido estaba autorizado de llevarlo

---

19. AHN, Fondo Ultramar, Fomento: Cuba, leg. 90, exp. 14: "Solicitudes para introducir negros libres por José Suárez y Argudín", Madrid, 1856-1861.

20. Pedro Deschamps, *El negro en la economía habanera del siglo XIX*, La Habana, Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1971, pp. 21-22. Real Orden del 25 de enero de 1838.

21. Gerónimo Valdés, "Bando de Gobernación y Policía", arts. 18, 22, 23, 30. Ver también el caso de dos marineros ingleses que llegaron en 1865 a Santiago de Cuba con un barco procedente de Filadelfia. AHPSC, FGP, leg. 783, exp. 3, 1865.

22. "Un interrogatorio absuelto por el Capitán General don Francisco Dionisio Vives" del 10 de septiembre de 1832, en José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud*, La Habana, 1938, Bd. IV, pp. 354-355.

al puesto del pedáneo más próximo para investigar sus credenciales.[23] Aparte de esta medida, y debido al número elevado de cimarrones urbanos, también los jornaleros y trabajadores portuarios, en su mayoría afrocubanos, debían registrarse y obtener un papel para poder ofrecer legalmente sus servicios.[24]

A mediados del siglo XIX las autoridades cubanas establecieron otro mecanismo de control sobre la población libre de color. A partir de 1855 todos los pardos y morenos libres tenían que sacar una cédula con la cual identificarse.[25] De esta manera, el gobierno colonial cubano inventó el primer carné de identificación para una parte de la población de la isla. Además se aseguró de paso una fuente de ingresos adicional.[26]

DERECHOS ECONÓMICOS

El sistema estamental colonial de América Latina se basaba en un esfuerzo para excluir de la práctica de determinadas profesiones a los miembros de las castas y, por lo tanto, para controlar la estratificación social. De este modo, la

---

23. Reglamento de Esclavos de 1842, art. 20. Esta disposición se refería, al principio, solamente a los esclavos. Sin embargo, para poder comprobar si la persona era libre o no, finalmente todos los libres de color se vieron afectados.

24. El Bando de Gobernación y Policía de la Isla de Cuba espedida [sic] por el Escmo. Sr. Don Gerónimo Valdés, Presidente, Gobernador y Capitán General, art. 17, La Habana, 1842: "Ningún maestro recibirá operario de color siendo de condición libre sin que acredita esta circunstancia en papeleta del pedáneo de su barrio, y si fuera esclavo sin la licencia de su amo. Lo mismo se observará respecto de los hombres de color aplicados a los trabajos del muelle, siendo responsables de la infracción los capataces de cuadrilla". La escritura consta así en el original.

25. "Decreto del gobierno sobre las cédulas a los individuos de la clase libre de color", AHN, Ultramar, leg. 4.655, exp. 183, 1855; "Sobre modificación de las cédulas de los libres de color", leg. 4.655, exp. 29, 1858. Así mismo, Fondo Colección Reales Cédulas, Archivo Nacional de Cuba (ANC), Nos. 35, 97, 1858. No se deben confundir estas *cédulas* con los pasaportes de tránsito. Los esclavos requerían de un permiso especial cuando su amo les mandaba a otro lugar para desempeñar algún trabajo. Debían pedir el permiso de un representante del ejecutivo y explicar detalladamente cuándo el esclavo iba a emprender el viaje, con qué finalidad y a dónde se iba a dirigir. Al avanzar el siglo XIX, esta medida de control se expandió también a la población de color libre y blanca para combatir el vagabundeo y el bandolerismo.

26. "Estado que demuestra el número de personas de color libres clasificados por sexo y edad, correspondiente al 2o. semestre de 1857 en esta Isla de Cuba", AHN, Ultramar, leg. 4.655, exp. 29. Mientras que a los niños de menos de siete años se les expandía la cédula gratuita, todos los demás pagaban una tarifa de entre uno y cuatro pesos. Las personas encontradas sin la correspondiente cédula pagaban multas de cinco pesos o más. Los informes de la policía, publicados regularmente en los periódicos de la época, dan constancia de la frecuencia con la que afrodescendientes eran aprehendidos y amonestados por carecer de este papel. Ver "Multa de cinco pesos al pardo Juan de Dios Hechevarria por no haber sacado en su época la cédula especial de libre", *El Redactor*, 11 de octubre de 1859.

población de color siempre fue marginada de los puestos de la burocracia colonial, de los grados militares y del clero. Igualmente muchos gremios habían prohibido la entrada de mestizos, indios, negros y pardos en sus filas y, por consiguiente, obstaculizaban sus posibilidades de ejercer ciertas profesiones.[27] Sin embargo, al menos en Cuba, actividades como las del zapatero, tintorero, carpintero o albañil eran dominios de la población de color libre.

Las restricciones laborales eran reacciones políticas a los temores de conspiraciones y rebeliones que conmovieron a Cuba en la primera mitad del siglo XIX. Como consecuencia de la creciente inquietud en la isla, el capitán general Valdés reservó en su Bando de 1842 exclusivamente varias profesiones para la población blanca, entre ellas la del mayoral en las plantaciones.[28] Su sucesor, Leopoldo O'Donnell, tras la fallida conspiración de esclavos, pardos y morenos libres y abolicionistas ingleses en 1843-1844, entre otras medidas, prohibió el empleo de oficiales de color en las farmacias.[29] No obstante, este tipo de prohibiciones laborales era más bien la excepción en comparación con los métodos de discriminación informal que afectaban a comerciantes, médicos y a otros profesionales de color.

Probablemente, la medida más eficaz para mantener la posición privilegiada de la población blanca en el ejercicio de profesiones de alto prestigio era la restricción del acceso a la educación. Si bien es verdad que las escuelas primarias estaban teóricamente abiertas a todos los niños en edad escolar, debido a la política de segregación y la prohibición de formar profesores, a mediados del siglo XIX menos del 5% de los alumnos en las escuelas cubanas eran pardos o morenos.[30] Con respecto a la enseñanza superior, todas las instituciones cubanas mantenían como criterio de inscripción de candidatos la prueba de la "limpieza de sangre", que tenía como consecuencia la exclusión de la población afrodescendiente de los estudios de medicina, teología o jurisprudencia.[31] A pesar de todos los rumores, afirmando que había muchos pardos que bur-

---

27. Ver Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Nos. 262, 348, 247, 322, 353, 129, 423, 469, tomo I; Nos. 36, 44, 75, 91, 123, 126, 209, tomo II; No. 369, tomo III, vol. 3, Madrid, 1953-1962.

28. Ver art. 77 del Bando de Valdés: "El mayoral de toda finca de campo será siempre blanco, pena de 100$ de multa al dueño, á quien además se obligará por todos los medios coercitivos de que el gobierno puede hacer uso á que cumpla con esta disposición".

29. "O'Donnell al Secretario de Estado", AHN, Ultramar, Fomento, leg. 17, 31 de mayo de 1844.

30. Jochen Kemner, *Dunkle Gestalten? Freie Farbige in Santiago de Cuba (1850-1886)*, Münster, Lit, 2010, p. 225.

31. "R. C. que excluye de las matrículas y grados de la Universidad a los mestizos, zambos, mulatos y cuarterones", Buen Retiro, 27 de septiembre de 1752, en Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, No. 163, tomo III. Esta disposición fue revalidada en 1765 y 1768. *Ídem*, No. 199, unidad 205.

laron esta prohibición e ingresaron con papeles falsificados en la Universidad de La Habana, no hay evidencia de que en el siglo XIX estudiantes de color fueron admitidos en la universidad o que ejercieron profesiones que requerían una carrera académica. En lugar de eso, algunos padres mandaban sus hijos a Europa, para completar su formación. Muchos, sin embargo, decidieron no regresar. [32]

Mientras el libre ejercicio de la profesión estaba de este modo restringido para los afrodescendientes cubanos, la propiedad era un derecho que se reconocía para todas las personas libres residentes en la isla, inclusive el derecho a la propiedad humana. Era un fenómeno común en todas las sociedades esclavistas de América que antiguos esclavos se convirtieran en propietarios de otras personas. La isla de Cuba no forma ninguna excepción de la regla. El establecimiento de jerarquías de este tipo entre personas que no formaban parte de las élites era visto como factor estabilizante para la conservación del sistema porque dificultaba la formación de alianzas antihegemónicas. Quien quería proteger su caudal no conspiraba contra el poder colonial y no abogaba por el abolicionismo. Esa máxima valía tanto para los reformistas y anexionistas blancos respecto a sus ideas sobre la independencia de la isla como para los afrodescendientes libres.

Todavía a principios de la década de 1860 poseer esclavos era un fenómeno extendido mucho más allá de la élite acaudalada. El bajo prestigio de las labores manuales y un mercado de trabajo limitado eran responsables de que incluso familias de las capas medias y bajas de la sociedad invirtieran sus ahorros en la compra de esclavos. Estos eran muchas veces la principal fuente de ingresos. Un análisis estadístico sobre la base de las testamentarias de pardos y morenos libres en Santiago de Cuba muestra, por ejemplo, que a mediados del siglo XIX todavía más de un tercio de todos los testadores de este grupo tenían algún esclavo entre sus bienes.[33]

Brasil

Cuando Brasil alcanzó la independencia en 1822 era el único país en América que no optó a largo plazo por un sistema republicano de gobierno. El rey portugués João VI fue reemplazado en un proceso negociado y casi ausente de violencia por su hijo, Pedro I, que encabezó una monarquía constitucional

---

32. Pablo Lafargue, yerno de Carlos Marx, Hyppolite Pirón y Juan Gualberto Gómez son los ejemplos más conocidos de pardos nacidos en Cuba que recibían educación en Europa.

33. Jochen Kemner, "¿No soy un hombre y un hermano? Los significados de la libertad para los afrodescendientes en la sociedad colonial cubana del siglo XIX", en *Actas del XVI Congreso Internacional de AHILA*, CD-room, San Fernando, 2012.

y asumió el título de emperador. De esta manera, el vasto territorio conservó su integridad política y evitó la fragmentación. Siguiendo el modelo de Turner, José Murilo de Carvalho describe a Brasil como un caso en que la ciudadanía fue impuesta por el Estado en un acto que involucró a la población civil en la formación de la nación.[34] Los poderes del emperador, de la legislativa y del ejecutivo fueron determinados en la Constitución de 1824 que, además, definía como ciudadanos a todas las personas libres que habían nacido en tierras brasileñas, sean ingenuos o libertos, y además ofrecía este estatus a los portugueses residentes en Brasil que decidieron quedarse en tierras americanas. De este modo, solamente los extranjeros, entre ellos los esclavos traídos de África, no eran considerados ciudadanos.

Lo que se distingue a Brasil de los otros casos es su alto porcentaje de pardos y morenos libres. Para la época de la Independencia no hay datos fidedignos acerca de la composición demográfica del imperio de Brasil. No obstante, los padrones locales y provinciales hacen suponer que más de un tercio de la población era de afrobrasileños libres. Sobre todo en las provincias del nordeste, que durante la Colonia eran el centro de la industria azucarera, los pardos y morenos libres eran más numerosos que los blancos. En 1872, cuando finalmente se efectuó el primer conteo, Brasil tenía una población de casi diez millones de habitantes, entre los cuales los afrobrasileños libres seguían siendo el grupo mayoritario. En 1890, después de la abolición de la esclavitud y la proclamación de la República, de 14,3 millones, 8 millones indicaban su color de piel como "preto" o "pardo".[35] Por lo tanto, podemos concluir que durante toda la época imperial, descontando a los africanos, el número de ciudadanos afrodescendientes no era mucho menor que el de los blancos.

DERECHOS POLÍTICOS

El sistema electoral del Imperio se basaba en elecciones indirectas en las que los ciudadanos activos votaban a los electores en asambleas parroquiales que después elegían los diputados y representantes a nivel provincial y nacional. El derecho de voto recaía sobre todos los ciudadanos, con algunas excepciones como los menores de 25 años, los religiosos y los empleados dependientes. Además se requería una renta anual de 100 mil reis. Todos los que cumplían estos requisitos podrían ser elegidos como electores, siempre

---

34. José Murilo de Carvalho, "Cidadania: Tipos e Percursos", en *Revista Estudos Históricos*, No. 18, vol. 9, 1996, pp. 337-359. El autor se refiere a la clásica teoría de la ciudadanía propuesta por Bryan S. Turner, edit., *Citizenship and Social Theory*, Londres, Sage Publications, 1993.

35. Censo do Imperio de Brasil, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IGBE), en [http://www.ibge.gov.br].

y cuando no fueran criminales ni libertos y dispusieron de ingresos por encima de 200 mil reis. Para ser diputado esta suma se duplicaba. Además, los extranjeros naturalizados y las personas que no profesaban la religión católica eran apartados.

Llama la atención que, a pesar del requisito de renta, no había ninguna limitación en cuanto a la capacidad de saber leer y escribir. Y como bastaba presentar un testigo para comprobar la liquidez, el porcentaje de votantes en las elecciones durante el Imperio superaba considerablemente todos las comparaciones con los sistemas electorales en Europa o Estados Unidos. La cruz era que el proceso electoral estaba abierto a todo tipo de irregularidades y falsificaciones.[36]

No hay datos sobre la proporción de afrobrasileños que votaban en las elecciones de primera instancia. Richard Graham indica que en 1872 casi un millón de personas participaron en la primera ronda de las elecciones.[37] Según el primer censo imperial de 1872, había 2 millones de hombres blancos comparado con 2,15 millones de "pardos" y "pretos". Para llegar al número de los posibles votantes hay que descontar, en primer lugar, los menores de 25 años que representaban casi un 60% de la población y, en segundo lugar, todos los que no disponían de la renta estipulada en la ley electoral. Entre los afrobrasileños, además, no tenían derecho a votar los que habían nacido en África y los libertos. Por ende, es probable que la mayoría de los ciudadanos activos fueran blancos pero con una alta representación de votantes de color.

De alguna manera este hecho se trasladó también a las personas que ejercieron cargos políticos. Probablemente en ningún otro país el "pueblo" estaba tan ampliamente representado en los órganos de la legislativa como en Brasil. La viajera inglesa Mary Graham lo observó en Salvador de Bahía y Recife, y el alemán Carl Seidler estaba indignado cuando visitó la Cámara de Diputados en Río de Janeiro durante el período del reinado en la década de 1830, en particular por los representantes pardos de las provincias nordestinas de Bahía y Pernambuco. En su opinión, estos diputados no se habían ganado sus cargos por su virtud o habilidad política, sino por la solidaridad entre la población de color que en estas provincias tenía un alto porcentaje entre los electores.[38]

Ciertamente había varios afrobrasileños que durante el primer y segundo reinado ascendieron a cargos importantes en la legislativa y el ejecutivo. Los

---

36. Ver José Murilo de Carvalho, *Ciudadanía en Brasil: el largo camino*, La Habana, Ciencias Sociales, 2004, pp. 30-32.

37. Richard Graham, *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

38. Maria D. Graham, *Journal of a Voyage to Brazil. And Residence there during Part of the Years 1821, 1822, 1823*, Nueva York, AMS Press, 1969, p. 125; Carl Seidler, *Dez anos no Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1980, p. 46.

distintos miembros de la familia Rebouças en Salvador de Bahía y Río de Janeiro, o el destacado político Francisco de Sales Torres Homem, son solamente algunos ejemplos. Sin embargo, lo que llamó tanto la atención a los viajeros extranjeros fue la presencia de afrodescendientes en parlamentos de una monarquía del mundo occidental, no correspondía al peso demográfico de esta población. El discurso del igualitarismo, tan prominente en la Constitución, no se plasmaba en igualdad de oportunidades. Así lo vio el abogado Felipe Nery Collaço que editó en 1877 un semanal titulado *O Homem*. Era el primer periódico que se dirigía explícitamente a la población de color en Recife, la capital de la provincia de Pernambuco. Hasta este momento, publicaciones de este calibre solo se conocían en Río de Janeiro, donde al final de la década de 1820 se editaban periódicos como *O Pardo Brasileiro y O Mulato*.

Nery Collaço justificó la tirada del semanario por la necesidad de denunciar la escasa representación de la población de color en diversas áreas de la administración, en la política y en los rangos militares. El editor explicaba que:

> El objetivo de *O Homem* es la promoción de la unidad y la instrucción de la población de color de Pernambuco. Se compromete a defender sus intereses legítimos y sus derechos políticos, de modo que la Constitución para todos los brasileños sin distinción de clases se convierta en realidad. Las injusticias cometidas contra ellos se dan a conocer al público para que el desprecio general recaiga contra los que son responsables. Lo mismo se aplica a la opresión y persecución que sufren.[39]

Parece que con estas reclamaciones se tocó una fibra sensible. Tres días más tarde, el editorial del periódico *A Província*; que estaba políticamente ligado al Partido Liberal, refutó las recriminaciones por completo. Dirigirse a una parte de la población específica solamente llevaría a crear odio y rencor y estaría en contra de los sentimientos filantrópicos y humanitarios de la sociedad; además, continuaba el impreso, todas las esferas públicas, desde el senado, hasta la administración y el clero admitían a los afrobrasileños en términos de igualdad. El artículo concluía con la siguiente expresión: "Dado que vivimos en estos tiempos en perfecta comunidad y mayor solidaridad de los intereses políticos y sociales, esta propaganda a favor de la 'autonomía' política de la población de color destruye la armonía, el respeto y el aprecio mutuo".[40]

En los siguientes números, *O Homem* se empeñó en concretar su crítica con datos empíricos. Dadas las dificultades de obtener ese tipo de información racial-fenotípico de otras fuentes de la época, no es posible comprobar-

39. *O Homen*, 13 de enero de 1876. Traducción del autor.
40. *A Província*, 16 de enero de 1876. Traducción del autor.

las. Según los datos presentados por Nery Collaço en la Cámara Municipal, al consejo de la ciudad de Recife, desde 1848 no había entrado ningún diputado de color. En la asamblea provincial, desde este mismo año hasta 1876, de 546 diputados elegidos solamente tres no eran blancos. En la Guardia Nacional, el ejército y otras secciones de la administración la situación no era diferente.[41]

Esta exclusión de los afrobrasileños de los puestos superiores en los distintos ramos de la sociedad era vista por Collaço como resultado del desarrollo demográfico de largo plazo y de acontecimientos políticos coyunturales. La competencia por los escasos puestos en el sector público aumentó considerablemente con el crecimiento de la población; para acceder a ellos, las camarillas políticas adquirieron gran importancia. De este modo, varios afrobrasileños que tenían buenas posiciones –entre ellos el mismo editor de *O Homen*– habían perdido sus cargos con el cambio del gobierno local.

Lo que se puede resaltar de esta breve disputa en una de las regiones más turbulentas del Imperio es que, por un lado, el discurso de la igualdad de derechos y de oportunidades, establecido en la Constitución de 1824, era extremadamente poderoso. Quien lo ponía en duda recibía el reproche universal por parte de la clase política. No obstante, Nery Collaço demostró que la realidad difería considerablemente de la teoría. En la práctica, los prejuicios raciales y la falta de aliados políticos no permitieron que la representación política de los afrobrasileños se convirtiera en una realidad cotidiana.

La reforma electoral de 1881 que no solamente elevó las exigencias de patrimonio, sino que introdujo además el criterio de saber leer y escribir como requisito para poder votar, significó para la población afrodescendiente un descenso considerable en su capacidad de participar en el sistema político. Según Carvalho, el número de los votantes disminuyó en un 90%.[42] Aunque no estaba dirigida explícitamente en contra este grupo, se puede suponer que ellos estaban más afectados y que, al final de la época imperial, el derecho de voto recaía en su gran mayoría sobre la población blanca.

DERECHOS CIVILES

El artículo 179 de la Constitución de 1824 garantizaba a todos los ciudadanos brasileños la inviolabilidad de los derechos civiles que se basaban en la libertad, la seguridad personal y la propiedad. Esto abarcaba el derecho de expresar su opinión libremente, la libertad del culto religioso, la seguridad jurídica, la educación primaria gratuita, la inviolabilidad del hogar, la igualdad

41. *O Homen*, 18 y 25 de febrero y 5 de marzo de 1876.
42. José Murilo de Carvalho, *Ciudadanía en Brasil: el largo camino*, p. 36.

ante la ley y un largo etcétera. Las restricciones coloniales relacionadas con el color de la piel fueron derogadas.

Con respecto al ámbito jurídico, el código criminal y civil de 1834 especificaban el funcionamiento de los procesos y, sobre todo, de los jurados. No había calificación respecto al valor de un testimonio en un proceso judicial. Además, todos los brasileños que tenían el derecho a votar podían también ser elegidos para desempeñar el cargo de jurado.

Evidentemente, el Imperio de Brasil no era un paraíso para los pardos y morenos libres en el siglo XIX. Específicamente, viajar largas distancias podía ser un problema porque siempre incluía el peligro de ser considerado un esclavo fugitivo y sufrir represalias. La amenaza de ser reesclavizado no era desconocida en Brasil. De hecho, algunas políticas del gobierno, como el plan de introducir el Registro Civil, fueron interpretadas por una parte de la población como un plan secreto para esclavizar la población de color.[43]

DERECHOS ECONÓMICOS

La Constitución de 1824 garantizaba a los ciudadanos tanto el pleno derecho a la propiedad como el ejercicio de todo tipo de trabajo, industria y comercio. No había ninguna disposición o ley que prohibiera el empleo de afrobrasileños como mayorales en las plantaciones u otras instalaciones. El discurso de igualitarismo, inspirado en la Revolución americana, y sobre todo la francesa, autorizaba a los descendientes de esclavos incluso a estudiar y seguir carreras académicas.

Los viajeros europeos hicieron frecuentemente alusión a pardos y hasta a morenos que desempeñaban cargos públicos como jueces, abogados, escribanos, médicos o eran miembros del clero. Es difícil cuantificar a las personas que de esta manera lograron el ascenso social, principalmente porque las fuentes disponibles rara vez mencionan el color de la piel. Sin embargo, lo mismo que hemos afirmado con respecto al número de diputados en los parlamentos vale más o menos para estas profesiones que identifican a las personas que las ejercen como miembros de la clase media ilustrada: la presencia de pardos y morenos libres entre ellos era tanto una realidad como una excepción. No existía ninguna base jurídica que les bloqueara la posibilidad de ejercer cualquier profesión y llegar a las más altas posiciones en el Impe-

---

43. Judy Bieder Freitas, "Slavery and Social Life: Attempts to Reduce Free People to Slavery in the Sertão Mineiro, Brazil, 1850-1871", en JLAS, No. 3, vol. 26, 1994, pp. 597-619. Respecto a la resistencia de la población contra las políticas del gobierno como la introducción del Registro Civil, el sistema métrico o la conscripción, ver José Murilo de Carvalho, *Ciudadanía en Brasil: el largo camino*, pp. 61-69.

rio, pero sí factores estructurales y prejuicios arraigados que dificultaban el ascenso social.[44]

En cuanto a la propiedad privada, no aparecen diferencias llamativas entre la situación de los afrocubanos y afrobrasileños libres. Adquirir un esclavo era muchas veces el primer paso del avance económico. Los estudios disponibles confirman que en Salvador de Bahía o Río de Janeiro muchos afrodescendientes, incluso libertos, se convirtieron en dueños de esclavos. El motivo era casi siempre la explotación: aprovecharse de la mano de obra y obtener ganancias.[45]

Estados Unidos

De las tres sociedades en cuestión, indudablemente los Estados Unidos ofrecían un panorama más amplio para el goce de derechos ciudadanos en el siglo XIX. La Declaración de Independencia de 1776, la Constitución, redactada en 1787 y la Carta de Derechos, acordada en 1791, estipulaban no solamente las acotadas competencias del poder Legislativo, Ejecutivo y Judicial, sino que también establecieron los límites de las acciones del gobierno en lo que respecta a las libertades personales, guiadas por el precepto de la libertad del individuo. No obstante, mientras que la declaración de 1776 partía de la idea filosófica de la igualdad humana y la inalienabilidad de los derechos fundamentales, la Constitución y los diez primeros artículos adicionales no contienen ninguna referencia explícita igualitaria, y tampoco circunscriben el grupo de personas que se beneficiaban de los derechos civiles y políticos. De este modo abrieron la posibilidad de restringir la ciudadanía según los intereses políticos de las clases dominantes. O, como decía Shklar, "la igualdad de derechos políticos, que es la primera marca de la ciudadanía estadounidense, fue proclamada en la presencia aceptada de su negación absoluta".[46]

La ciudadanía se obtenía por nacimiento o mediante la naturalización. En una sociedad de colonizadores la inmigración tenía un peso mucho mayor que en las viejas naciones europeas. En 1790 el Congreso adoptó una ley que

---

44. Celia María Marinha de Azevedo, *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das élites - século XIX*, Río de Janeiro, Paz e terra, 1987; Richard Graham, "Free African Brazilians and the State in Slavery Times", en Michael Hanchard, edit., *Racial Politics in Contemporary Brazil*, Durham, Duke University Press, pp. 33-53.

45. María Inés Côrtes de Oliveira, *O Liberto. O seu mundo e os outros, Salvador 1790-1890*, São Paulo, Corrupio, 1988; Katia M. de Queirós Mattoso, *To Be a Slave in Brazil: 1550-1888*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1986.

46. Judith N. Shklar, *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p. 1.

estipulaba que solamente los inmigrantes blancos que cumplían con el requisito de un período de residencia podían lograr la ciudadanía.[47] Era la primera ley a nivel federal que excluía a personas, que no eran blancas, de la ciudadanía. Entre los perjudicados se encontraban sobre todo esclavos africanos que habían alcanzado la libertad.

DERECHOS POLÍTICOS

En cuanto al sufragio y las exigencias para ejercer un puesto público, la Revolución americana no llegó a redefinir radicalmente el derecho al voto. De hecho, no se estableció un derecho electoral unificado. Los estados podían decidir a quiénes iban a delegar este derecho y se dejaban guiar por el principio de la igualdad. Hasta 1786, de los trece estados fundadores de la Unión, solamente Georgia y Carolina del Sur habían restringido expresamente el derecho de voto a la población blanca.

Con la expansión territorial y la inclusión de nuevos estados, restricciones de elegibilidad basadas en la raza de los votantes se hicieron cada vez más comunes. Al mismo tiempo que se suprimían los requisitos de propiedad o de impuestos, lo que facilitaba la ampliación del voto blanco universal, el sufragio de los afrodescendientes se convirtió en una excepción. Entre los veinte primeros estados admitidos en la Unión después de 1787, solamente Vermont, Maine, Kentucky y Tennessee no limitaban el derecho de voto explícitamente a la población blanca masculina. Paralelamente, la mayoría de los estados fundadores cambiaron sus leyes electorales, liderados por Maryland, New Jersey y Connecticut. En 1860 cuando Lincoln ganó las elecciones presidenciales, los afroamericanos pudieron participar únicamente en cinco estados en Nueva Inglaterra (Massachusetts, Vermont, New Hampshire, Maine y Rhode Island) en las elecciones a nivel estatal y nacional, aunque en otros conservaban por lo menos el voto para cargos locales e incluso podrían salir elegidos.[48]

Las leyes electorales eran, de este modo, una herramienta eficaz para restringir la ciudadanía política de la población afrodescendiente en los Estados Unidos, y no solamente en los estados esclavistas del sur y del medio oeste. La exclusión de los votantes respondía al incremento de los prejuicios raciales; al mismo tiempo, el crecimiento de la población de color en varios estados los hubiera convertido en un electorado serio a no ser por la privación del voto.

---

47. Acta de naturalización estadounidense de 1790. La ley fue reformulada en 1795, 1798 y 1802 con respecto a las exigencias de tiempo de residencia. Sin embargo, se mantuvo la restricción de que únicamente "personas libres y blancas" podían aspirar a la ciudadanía.

48. Alexander Keyssar, *The Right to Vote: The Contested History of Democracy in the United States*, Nueva York, Basic Books, 2000; James H. Kettner, *The Development of American Citizenship. 1608-1870*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1978.

DERECHOS CIVILES

En cuanto a la fijación de los derechos civiles, los representantes que redactaron la Constitución y el Bill of Rights optaron por desvincularse del asunto y utilizaron expresiones que se podían interpretar tanto en pro como en contra de la inclusión de los afroamericanos libres. Lo importante era no causar motivos para poner en peligro la frágil comunidad de intereses entre los estados fundadores. No obstante, parece que estaban conscientes de sacrificar el ideal de la igualdad de todos por las exigencias de la 'Realpolitik'.[49]

El silencio de la Constitución y de las disposiciones legales posteriores crearon una situación ambigua. Mientras que en muchos de los estados de la Nueva Inglaterra, que sucesivamente introducían leyes de emancipación gradual y paulatina, se les reconocía por lo menos en las primeras décadas sus derechos sin reservas, en los estados del sur, la situación era totalmente distinta y empeoraba con el tiempo.

Los estados establecían sus propios códigos que, en mayor o menor medida, restringían las libertades de la población de color libre. Hubo una tendencia generalizada de emitir leyes cada vez más opresivas y racistas. En la primera mitad del siglo XIX, los derechos civiles de los afroamericanos libres que residían en los estados esclavistas sufrieron varios reveses. Se les quitó el derecho de dar su testimonio en contra de un blanco en el juzgado y la libertad de movimiento fue limitada severamente. Mientras que los afroamericanos, que ya en el momento de la revolución habían alcanzado la libertad, podían residir en su lugar de nacimiento sin hostigamientos, los nuevos libertos que habían sido manumitidos experimentaban en seguida la hostilidad de la sociedad. De hecho, hasta 1850, cinco de los diez estados esclavistas en el sur habían dictado leyes que exigían a los libertos salir del estado en un plazo de tiempo limitado, bajo amenaza de ser reesclavizados en caso de no cumplir la ley.[50] Además, la mayoría de los estados prohibieron la entrada de pardos y morenos libres y establecieron mecanismos de control para los residentes. En algunos casos, los libertos tenían que buscarse un fiador blanco que se responsabilizara de su conducta. De nuevo se encontraban en una situación de dependencia y subordinación.

---

49. Kenneth L. Karst, *Belonging to America. Equal Citizenship and the Constitution*, New Haven, Yale University Press, 1989; Jeff Spinner, *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994.

50. Thomas D. Morris, *Southern Slavery and the Law, 1619-1860*, Chapel Hill/Londres, University of North Carolina Press, 1996, p. 372.

Con motivo de la petición del territorio de Missouri para ser admitido como nuevo estado miembro de la unión en 1820, las dos posiciones respecto al trato de los afroamericanos libres chocaron por primera vez en un debate nacional. La constitución de Missouri no solamente permitía la introducción de esclavos, sino que mandaba que la legislatura dictara leyes para impedir, bajo cualquier pretexto, la inmigración de morenos y pardos libres. Sin embargo, en este momento para la mayoría de los miembros del congreso, este artículo era una violación de la Constitución que declaraba que "los ciudadanos de cada Estado tendrán derecho a todos los privilegios e inmunidades de los ciudadanos de los diversos Estados".[51]

A mediados del siglo XIX, esta noción ya no prevalecía. El senador William H. Seward tuvo que apelar a la famosa idea de la "ley superior" para encontrar motivos en contra de la expansión de la esclavitud, admitiendo implícitamente que tanto el trabajo forzoso como la falta de reconocimiento de la ciudadanía de los afroamericanos libres estaban justificados por la Constitución.[52]

El punto culminante de esta negación de los derechos constitucionales de los negros y pardos libres fue, años más tarde, el famoso fallo de la Corte Suprema en el caso Dred Scott contra Sandford, que estipulaba que ni los esclavos ni sus descendientes libres eran entendidos como ciudadanos incluidos en la Constitución. En su decisión, el juez supremo Taney argumentaba que:

> [...] un negro libre de la raza africana, cuyos ancestros fueron traídos a este país y vendidos como esclavos, no es un "ciudadano" en el sentido de la Constitución de los Estados Unidos. Cuando la Constitución fue aprobada, no se les consideraba en ningun Estado como miembro de la comunidad que constituye el Estado, y no se contaba entre sus "personas" o "ciudadanos". En consecuencia, los derechos e inmunidades garantizados a los ciudadanos no se aplican a ellos.[53]

La decisión de la Corte era interpretada como un intento de facilitar la expansión de la esclavitud en los territorios nuevos y, de paso, decidir la controversia sobre los derechos de los esclavos libertos y sus descendientes. La rotunda negación de la ciudadanía de los afrodesciendientes confirmaba la interpretación de la Constitución y la práctica cotidiana de la mayoría de los estados en el sur; mientras en el norte era considerado como una provocación para los abolicionistas. La decisión de la Corte Suprema no cambiaba la realidad de los derechos civiles de los libres de color ni en el norte ni en el sur, pero sí contribuía a radicalizar las posiciones en ambas regiones.

---

51. William Yates, *Rights of Colored Men to Suffrage, Citizenship and Trial by Jury*, Filadelfia, 1838, pp. 38 y ss.

52. Gregg D. Crane, *Race, Citizenship, and Law in American Literature*, Ohio, Cambridge University Press, 2002, pp. 12-55.

53. Scott *vs*. Sandford - 60 U.S. 393, 1856. Traducción del autor.

DERECHOS ECONÓMICOS

Como decía Ira Berlin, al principio del siglo XIX no quedaba mucho del igualitarismo inicial de la Revolución americana en los estados del sur con respecto a la población afrodescendiente que estaba marginada y se encontraba en una situación de inferioridad perpetua.[54] Sus posibilidades de avance económico también sufrieron serias restricciones, no solamente por prohibiciones explícitas, sino por el ambiente cada vez más hostil. Ciertamente había regiones donde algunos afrodescendientes podían conservar una posición social elevada o por lo menos mediana, especialmente en la región de Nueva Orleans por su pasado colonial francés y español, y en ciudades como Charleston, Baltimore o Savannah. A largo plazo, la situación económica de los libres de color en el sur empeoraba y la mayoría vivía en dependencia y pobreza.

Es llamativo que en todo ese ambiente de hostigamiento e intimidación, en el que los derechos civiles sufrieron un proceso aparentemente imparable de restricciones, no se tocó el derecho a la propiedad. De hecho, en lo que no se distinguían los pardos y morenos libres en los estados del sur de sus 'homólogos' en Cuba y Brasil era en la posibilidad de poder comprar y poseer esclavos. En esta política se reconoce que para los estados esclavistas norteamericanos la propiedad era un derecho sagrado que ni siquiera se negaba a los negros libres. Ser amo de esclavos era considerado como símbolo de estar al lado de los poderosos y acomodados en esta sociedad. Larry Koger, que estudió el fenómeno de los dueños de esclavos afroamericanos en Carolina del Sur, cree que el deseo de poseer esclavos era consecuencia de una percepción afirmativa de la "institución peculiar":

> Los sentimientos de muchos esclavos libertos que se convirtieron en amos eran muy ambiguos respecto a la esclavitud. No obstante de haber pasado años en cautiverio, los libertos no guardaron sentimientos negativos respecto a sus antiguos dueños y no mostraron señales de un rencor profundo hacia la institución que los había esclavizado. Los antiguos esclavos que poseían propiedad humana consideraban la esclavitud no como un sistema opresivo, sino como una necesidad económica de la cual dependía su sustento.[55]

Sí hay una diferencia marcada en la composición de los esclavistas afroamericanos. Mientras que en Cuba o Brasil la posesión de esclavos era un fenómeno global en todas las capas de la comunidad de color libre, los

---

54. Ira Berlin, *Slaves without Masters. The Free Negro in the Antebellum South*, p. 97.

55. Larry Koger, *Black Slaveowners. Free Black Slave Owners in South Carolina, 1790-1860*, Jefferson/Londres, McFarland, 1985, p. 31. Traducción del autor.

propietarios afrodescendientes en el sur de los Estados Unidos eran en su gran mayoría completamente aculturados, mestizos y, muchas veces, hijos ilegítimos de un padre blanco.

Surgió además otra diferencia como consecuencia de que algunos estados del sur prohibieron la manumisión de los esclavos para obstruir el crecimiento de la población de color libre. Esta disposición afectaba en principio tanto a los propietarios blancos como a los afroamericanos, y puede ser considerada como una limitación en el derecho de hacer con su propiedad lo que uno estime. Sin embargo, en la práctica significaba, sobre todo, que afroamericanos libres ya no podían comprar la libertad de parientes, familiares o amigos. Lo que sí se admitía adquirirlos como esclavos. De este modo proliferaban casos en que pardos o negros libres se convirtieron en dueños formales de sus hijos o padres, por la imposibilidad de dejarlos en libertad. Eran propietarios en teoría y de ley, pero no en el sentido cabal de la palabra.[56]

Conclusión

Volviendo a los cuatro puntos de historia comparativa identificados al principio de este ensayo, llama la atención que el sistema político más liberal y democrático de la región, el de los Estados Unidos, en términos jurídicos y sustanciales, discriminaba mucho más agudamente a la población afrodescendiente frente a la población blanca que el colonialismo español en Cuba o la monarquía constitucional en Brasil. Mientras en la época de la Revolución americana predominaba todavía una convicción bastante liberal en cuanto a la inclusión de los afroamericanos libres en la nación, la primera mitad del siglo XIX observaba un proceso generalizado de privación de derechos. No cabe duda de que no había otra región en América donde la posición de los libertos fuera tan precaria como en los estados del sur. La diferencia entre los derechos de los ciudadanos blancos y los no-ciudadanos 'de color' era abismal. Mientras tanto en Brasil, tanto la Constitución como el código penal y diversas disposiciones no hacían distinción según el color de la piel. Los afrobrasileños eran considerados ciudadanos y, por lo tanto, tenían los mismos derechos que los blancos.

Sin embargo, respecto al segundo nivel del análisis comparativo y la diferenciación necesaria entre teoría y práctica de la ley, hay que tomar en cuenta

---

56. Los primeros estudios sobre el fenómeno de esclavistas "negros" en los Estados Unidos acentuaban esa forma de relación. Si la filantropía era realmente el motivo principal para estos propietarios es un tema todavía en debate. Ver David I. Lightner, "Were African American Slaveholders Benevolent or Exploitive? A Quantitative Approach", en *The Journal of Southern History*, No. 3, vol. 71, 2005, pp. 535-559.

que en el Brasil monárquico la gran mayoría de la población vivía en el campo como trabajadores dependientes de latifundistas que ejercían un control absoluto sobre sus vidas. Los estudios de Carvalho Franco y Mattos de Castro son todavía los mejores sobre esas relaciones de dominio personal casi feudal.[57] Por lo tanto, no se debe de confundir la existencia de derechos ciudadanos con la ausencia de discriminación o mejores condiciones de vida.

En cuanto al tercer cuestionamiento que coloca los distintos derechos ciudadanos en el centro del análisis, es llamativo que el derecho a la propiedad, incluida la propiedad humana, fuera el más estable y nunca puesto en tela de juicio, ni siquiera en las condiciones más represivas. Mientras el sufragio, la libertad de movimiento, el derecho a asociarse o llevar armas eran potencialmente privilegios peligrosos, poseer esclavos era visto por las autoridades y legisladores como la última prueba de respaldo al sistema. Un dueño de esclavos difícilmente conspiraba contra el orden, el sistema económico y el gobierno. Concederles el derecho a convertirse en esclavistas debe ser interpretado de esta manera como una de las medidas más eficientes para contener la conflictividad de la población afrodescendiente libre.

Finalmente, atendiendo las consecuencias de la abolición para la situación de los afrodescendientes en las tres sociedades esclavistas, el carácter gradual y paulatino de la misma implicó que ni en Brasil ni en Cuba la emancipación de los esclavos trajo cambios sustanciales para los que ya habían estado libres. Los respectivos gobiernos no emprendieron políticas de integración o de aprendizaje de los derechos y las obligaciones ciudadanas. Por el contrario, el masivo fomento de la inmigración blanca europea empujaba a las poblaciones afrodescendientes a una posición cada vez más marginada. Por consiguiente, no había procesos de expansión de los derechos ciudadanos. Mientras tanto, en los Estados Unidos, las enmiendas 14 y 15 a la Constitución otorgadas en 1865 y 1868 no solamente eran garantías diseñadas para los esclavos libertos, sino que elevaban sustancialmente la posición de los que ya eran libres. Durante los años de la "reconstrucción", cuando el gobierno federal emprendió iniciativas para facilitar la integración de los libertos en el nuevo orden, los libres de color aprovecharon sus experiencias y conocimientos para alcanzar puestos políticos inalcanzables hasta entonces. La igualdad y la expansión de derechos duraban poco tiempo y solamente se recuperaron con el movimiento de derechos civiles en la segunda mitad del siglo XX. Inmediatamente después de la abolición, sin embargo, existió un espacio de tiempo durante el

57. María Sylvia Carvalho Franco, *Homens livres na ordem escravocrata*, Río de Janeiro, UNESP, 1997; Hebe María Mattos de Castro, *Das cores do silêncio. Os significados da liberdade no sudeste escravista. Brasil. Seculo XIX*, Río de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.

cual los afroamericanos podían sentirse más ciudadanos que los afrocubanos o afrobrasileños.

Fecha de presentación: 23 de julio de 2012
Fecha de aceptación: 11 de septiembre de 2012

Bibliografía

Andrews, George Reid, *Afro-Latin America, 1800-2000*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

Azevedo, Celia María Marinha de, *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das élites - século XIX*, Río de Janeiro, Paz e terra, 1987.

Bacardí y Moreau, Emilio, *Crónicas de Santiago de Cuba*, vol. VI, Barcelona, 1908-1921.

"Bando de Gobernación y Policia de la Isla de Cuba", espedido por el Escmo. Sr. Don Geronimo Valdés, Presidente, Gobernador y Capitán General, La Habana, 1842.

Bergad, Laird W., *The Comparative History of Slavey in Brazil, Cuba, and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Berlin, Ira, *Slaves without Masters. The Free Negro in the Antebellum South*, Oxford, Oxford University Press, 1974.

Bieder Freitas, Judy, "Slavery and Social Life: Attempts to Reduce Free People to Slavery in the Sertão Mineiro, Brazil, 1850-1871", en *JLAS*, No. 3, vol. 26, 1994.

Carvalho, José Murilo de, "Cidadania: Tipos e Percursos", en *Revista Estudos Históricos*, No. 18, vol. 9, 1996.

_____, *Ciudadanía en Brasil: el largo camino*, La Habana, Ciencias Sociales, 2004.

Carvalho Franco, María Sylvia, *Homens livres na ordem escravocrata*, Río de Janeiro, UNESP, 1997.

Cohen, David W., y Jack P. Greene, *Neither Slave nor Free. The Freedman of African Descent in the Slave Societies of the New World*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974.

Côrtes de Oliveira, María Inés, *O Liberto. O seu mundo e os outros, Salvador 1790-1890*, São Paulo, Corrupio, 1988.

Crane, Gregg David, *Race, Citizenship, and Law in American Literature*, Cambridge, University Press, 2002.

Dana, Richard Henry, *A Steam Trip to Cuba*, Londres, 1859.

De la Fuente, Alejandro, "Slave Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum Debate Revisited", en *Law and History Review*, vol. 22, 2004.

Deschamps, Pedro, *El negro en la economía habanera del siglo XIX*, La Habana, Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1971.

Fahrmeir, Andreas, *Citizenship. The Rise and Fall of a Modern Concept*, New Haven, Yale University Press, 2007.

Graham, María D., *Journal of a Voyage to Brazil. And residence there during part of the years 1821, 1822, 1823*, Nueva York, AMS Press, 1969.

Graham, Richard, *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

_____, "Free African Brazilians and the State in Slavery Times", en Michael Hanchard, edit., *Racial Politics in Contemporary Brazil*, Durham, Duke University Press.

Hancock, Scott, "From 'No Country!' to 'Our Country' ", en Rosemary Brana-Shute, *Manumission in the Atlantic world*, Columbia, University of South Carolina Press, 2009.

Handler, Jerome S., *The Unappropriated People: Freedom in the Slave Society of Barbados*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974.

Hanger, Kimberley S., *Bounded Lives, Bounded Places: Free Black Society in Colonial New Orleans, 1769-1803*, Durham, Duke University Press, 1997.

Heater, Derek Benjamin, *A Brief History of Citizenship*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004.

Isin, Engin F., y Bryan S. Turner, edits., *Handbook of Citizenship Studies*, Londres, Sage Publications, 2002.

Karst, Kenneth L., *Belonging to America. Equal Citizenship and the Constitution*, New Haven, Yale University Press, 1989.

Kemner, Jochen, *Dunkle Gestalten? Freie Farbige in Santiago de Cuba (1850-1886)*, Münster, Lit, 2010.

_____, "¿No soy un hombre y un hermano? Los significados de la libertad para los afrodescendientes en la sociedad colonial cubana del siglo XIX", en *Actas del XVI Congreso Internacional de AHILA*, CD-room, San Fernando, 2012.

Kershaw, Paul, *Carefair. Rethinking the Responsibilities and Rights of Citizenship*, Vancouver, UBC Press, 2005.

Kettner, James H., *The Development of American Citizenship. 1608-1870*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1978.

Keyssar, Alexander, *The Right to Vote: The Contested History of Democracy in the United States*, Nueva York, Basic Books, 2000.

King, Stewart R., comp., *Encyclopedia of Free Blacks & People of Color in the Americas*, 2 vols., Nueva York, Facts on File, 2011.

Kleijwegt, Marc, edit., *The Faces of Freedom. The Manumission and Emancipation of Slaves in Old World and New World Slavery*, Leiden, Brill, 2006.

Koger, Larry, *Black Slaveowners. Free Black Slave Owners in South Carolina, 1790-1860*, Jefferson/Londres, Mcfarland, 1985.

Lightner, David I., "Were African American Slaveholders Benevolent or Exploitive? A Quantitative Approach", en *The Journal of Southern History*, No. 3, vol. 71, 2005.

Mackert, Jürgen, edit., *Moderne (Staats) Bürgerschaft. Nationale Staatsbürgerschaft und die Debatten der Citizenship Studies*, Wiesbaden, VS - Verlag für Sozialwissenschaften, 2007.

Marshall, Thomas Humphrey, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

Mattos de Castro, Hebe Maria, *Das cores do silêncio. Os significados da liberdade no sudeste escravista. Brasil.* Seculo XIX, Río de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.

Mattoso, Katia M. de Queirós, *To Be a Slave in Brazil: 1550-1888*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1986.

Morris, Thomas D., *Southern Slavery and the Law, 1619-1860*, Chapel Hill/Londres, University of North Carolina Press, 1996.

Roldán de Montaud, Inés, "Organización municipal y conflicto en la villa de El Cobre (1827-1845)", en *Santiago*, No. 60, 1985.

Sabato, Hilda, "On Political Citizenship in Nineteenth-Century Latin America", en *American Historical Review*, No. 4, vol. 106, 2001.

Seidler, Carl, *Dez anos no Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1980.

Shklar, Judith N., *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

Spinner, Jeff, *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994.

Tannenbaum, Frank, *Slave and Citizen. The Negro in the Americas*, Boston, Vintage Books, 1946.

Tilly, Charles, edit., *Citizenship, Identity and Social History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Torres Cuevas, Eduardo, *Historia del pensamiento cubano*, vol. 2, La Habana, Ciencias Sociales, 2006.

Turner, Bryan S., edit., *Citizenship and Social Theory*, Londres, Sage Publications, 1993.

Yates, William, *Rights of Colored Men to Suffrage, Citizenship and Trial by Jury*, Filadelfia, 1838.

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA
II semestre 2012, Quito
ISSN: 1390-0099

POLÍTICAS DE INMIGRACIÓN EN AMÉRICA LATINA: EL *EXTRANJERO INDESEABLE* EN LAS NORMAS NACIONALES, DE LA INDEPENDENCIA HASTA LOS AÑOS DE 1930

Tobias Schwarz
Universidad de Colonia

RESUMEN

El artículo explora el surgimiento de la figura del *extranjero indeseable* en las legislaciones nacionales latinoamericanas, desde la Independencia hasta finales de la década de 1930, aproximadamente, de forma paralela a la política de inmigración en los Estados Unidos. Las restricciones sobre la entrada libre de extranjeros que establecieron las repúblicas, durante las primeras décadas de la Independencia, estaban relacionadas con el modelo del ciudadano idealizado. El análisis de los impedimentos para la entrada de extranjeros muestra cómo, durante el siglo XIX, el extranjero "deseado" fue definido cada vez más en contraste con los rasgos negativos de los "indeseables", bajo el supuesto objetivo de "defender la nación".
PALABRAS CLAVE: inmigración, ciudadanía, nacionalidad, racismo, colonización, América Latina, siglo XIX, siglo XX.

ABSTRACT

This article explores the emergence of the figure of the *extranjero indeseable* in national legislation in Latin America, from independence through the late 1930's, taking into account parallels with immigration policies in the United States. Restrictions on the free entry of foreigners, established in the nation-states during the first decades of independence, were based on the concept of the ideal citizen. The analysis of impediments to the entry of foreigners shows how during the nineteenth century the 'desired' alien was increasingly defined in contrast to the negative features of the 'undesirable' alien and was aimed at 'defending the nation'.
KEYWORDS: immigration, citizenship, nationality, racism, colonization, Latin America, 19th century, 20th century.

INTRODUCCIÓN

Al establecerse como Estados-nación independientes, las jóvenes repúblicas de América Latina introdujeron la libre circulación de extranjeros, lo cual

significó una grave ruptura con la tradición del régimen colonial, que fue de gran importancia ideológica. Sin embargo, dicha libertad pronto dejó de ser válida para aquellos extranjeros considerados como "perniciosos". Fue así que algunos grupos de inmigrantes se vieron favorecidos y los demás, excluidos. Algunas décadas más tarde, en la mayoría de los nuevos Estados se estableció una lista de razones por las que estos debían excluir a ciertas personas indeseables. "Se prohíbe la entrada", empieza la frase típica, de "delincuentes" y "vagos", de enfermos y "locos", de "individuos de malas costumbres", etc., o de los que, en general, "constituyan una carga pública". En este artículo voy a explorar el surgimiento de la figura del *extranjero indeseable* y a mostrar las restricciones a la entrada libre de extranjeros establecidas en las legislaciones nacionales latinoamericanas hasta finales de la década de 1930, aproximadamente.

Este artículo no puede discutir las consecuencias materiales de estas exclusiones, ya que su determinación sería muy costosa debido a las grandes diferencias entre las historias particulares de los países. Además, mi contribución se dedica a los conceptos normativos, es decir, a los intentos de las élites que formaban las autoimágenes nacionales, y al impacto que tenían estos en el plano legislativo.

¿Cómo definir a los miembros de la nación?

La codificación de *lo indeseable* ¿fue una contradicción con respecto a la aparente apertura a los inmigrantes que distinguía a los países de acogida? Al parecer, no fue así para sus contemporáneos. La legitimidad de estas restricciones se basaba en el elemento central del Estado-nación: la distinción entre los nacionales y los extranjeros.[1] Según el concepto de soberanía nacional, la única fuente de poder es la nación, entendida como la participación de todos sus ciudadanos.[2] Para el Estado-nación, imaginado "como inherentemente limitado y soberano",[3] lo nacional necesariamente excluye a los que

1. Linda Bosniak, *The Citizen and the Alien: Dilemmas of Contemporary Membership*, Princeton, Princeton University Press, 2006; Rogers Brubaker, "Migration, Membership, and the Modern Nation-State: Internal and External Dimensions of the Politics of Belonging", en *Journal of Interdisciplinary History*, No. 1, vol. 41, 2010, pp. 61-78.

2. Mónica Quijada, "Las 'dos tradiciones'. Soberanía popular e imaginarios compartidos en el mundo hispánico en la época de las grandes revoluciones atlánticas", en Jaime E. Rodríguez O., edit., *Revolución, Independencia y las nuevas naciones de América*, Madrid, Fundación MAPFRE, 2005.

3. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983, p. 7. Traducción al español: Benedict Anderson, *Comu-*

no pertenecen a la nación, es decir, a los extranjeros. La definición de lo nacional, como una separación con respecto a los extranjeros, la vemos en Latinoamérica en las cláusulas constitucionales que definen la pertenencia legal a la nación a través del *ius soli*, concepto que excluye a los nacidos fuera del territorio nacional. Este principio, común en América, continúa la fijación de los sujetos al territorio del soberano bajo el Antiguo Régimen. En las jóvenes repúblicas de la América española, la decisión de mantener este principio heredado de la Constitución de Cádiz se puede explicar probablemente por el hecho de que este principio podría volverse en contra de los antiguos amos. Al conservar el *ius soli* se excluyeron de la pertenencia en los respectivos Estados de forma permanente a todas las personas nacidas en Europa; además, el traslado de una familia a la península llevó a la pérdida de los derechos políticos ciudadanos a partir de la próxima generación.[4] En la primera mitad del siglo XIX, los afectados fueron, principalmente, los españoles.

Sin embargo, esta delimitación básica de nacionales y extranjeros también estuvo llena de restricciones "internas" –quiere decir: referentes al derecho de la ciudadanía–. Se introdujo en la república el concepto de la existencia de un grupo dentro de todos los "nacionales". Los "ciudadanos" fueron definidos por cualificaciones más restrictivas, porque ellos podían participar en el poder político mediante el sufragio activo y pasivo.[5] Estas definiciones exponen al ciudadano alineado al modelo del sujeto masculino ideal y excluyen a todas las subjetividades "problemáticas" que implican la autodefinición nacional: los locos, los criminales, los deudores, hasta los analfabetos[6] y dependientes en general (jornaleros, sirvientes, niños y mujeres).[7] A pesar de estas numerosas

---

nidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, Fondo de Cultura Económica, 2003.

4. Esta limitación se encuentra de forma explícita, por ejemplo, en la Constitución de Venezuela de 1830, art. 11.

5. La ciudadanía, por cierto, no es una "invención" sin precedentes; ver Tamar Herzog, *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Earlymodern Spain and Spanish America*, New Haven, Yale University Press, 2003; Marta Irurozqui, "De cómo el vecino hizo al ciudadano en Charcas y de cómo el ciudadano conservó al vecino en Bolivia, 1809-1830", en Jaime E. Rodríguez O., edit., *Revolución, Independencia y las nuevas naciones de América*, Madrid, Fundación MAPFRE, 2005; Peter Sahlins, "The Eighteenth-Century Revolution in Citizenship", en Andreas Fahrmeir, Oliver Faron y Patrick Weil, edits., *Migration Control in the North Atlantic World: The Evolution of State Practices in Europe and the United States from the French Revolution to the Inter-war Period*, Nueva York, Berghahn Books, 2003.

6. El criterio de saber leer y escribir, lógicamente necesario, suponía algunas dificultades de legitimación por descartar un segmento tan grande de la población. Por ende, se suspendió su aplicación por unas décadas; ver, por ejemplo, la Constitución de la Nueva Granada de 1832, art. 8; y la de Venezuela de 1830, art. 14.

7. En cuanto a las mujeres era una exclusión más grave que durante el régimen colonial, ver François-Xavier Guerra, "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del

exclusiones, la definición de ciudadanía de alrededor de 1830 rompe con la tradición del Antiguo Régimen, ya que entre los nacionales varones adultos no se permitía ninguna exclusión grupal.[8] La potestad del Estado de excluir a tantos individuos del derecho a la ciudadanía no hacía daño al ideal de igualdad, según como lo veían sus contemporáneos, pues, durante el siglo XIX, los pensadores liberales aceptaron esto como una necesidad, como muestra el comentario de Vicente Rocafuerte, político liberal y futuro presidente de Ecuador, comparando las constituciones latinoamericanas en 1826: "Las calidades que exigen las leyes ultramarinas, para ejercer los derechos de ciudadanos, se fundan sobre las máximas de la conveniencia pública y los dictámenes de la prudencia".[9]

Las dos restricciones mostradas –la ciudadanía dentro de la nacionalidad y los impedimentos a la entrada de extranjeros– se conectan entre sí por el modo de adquisición de la nacionalidad. Arriba mencioné que toda América Latina optó por mantener el criterio de *ius soli* para otorgar la nacionalidad. El *ius soli* es una política de pertenencia nacional inclusiva en cuanto a los inmigrados: a sus hijos se les da el estatus de miembros del colectivo nacional "automáticamente". No fue por coincidencia porque con los nuevos miembros se trató de poblar y "civilizar" un territorio que estaba, según el imaginario nacional, 'incivilizado' o incluso "vacío".[10] Estos inmigrantes no debían ser utili-

---

ciudadano en América Latina", en Hilda Sabato, edit., *Ciudadanía política y formación de las naciones: perspectivas históricas de América Latina*, México, El Colegio de México, 2002, p. 46. Ejemplos de los excluidos formalmente de la ciudadanía en las constituciones los dan David Bushnell, "El sufragio en la Argentina y en Colombia hasta 1853", en *Revista del Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene*, No. 19, 1968, pp. 11-29; David Bushnell, "La evolución del derecho de sufragio en Venezuela", en *Boletín Histórico*, No. 29, 1972, pp. 189-206; Stanley L. Engerman y Kenneth L. Sokoloff, "The Evolution of Suffrage Institutions in the New World", en *The Journal of Economic History*, No. 4, vol. 65, 2005, pp. 891-921; Marta Irurozqui, "Ebrios, vagos y analfabetos: el sufragio restringido en Bolivia, 1826-1952", en *Revista de Indias*, No. 208, vol. 56, 1996, pp. 697-742; Hilda Sabato, "Soberanía popular, ciudadanía y nación en Hispanoamérica: la experiencia republicana del siglo XIX", en *Alm. braz. [on line]*, No. 9, 2009, pp. 5-22; en Estados Unidos: Alexander Keyssar, *The Right to Vote: The Contested History of Democracy in the United States*, Nueva York, Basic Books, 2000; en Europa: Immanuel Wallerstein, "Citizens All? Citizens Some! The Making of the Citizen", en *Comparative Studies in Society and History*, No. 45, 2003, pp. 650-679.

8. Esto se refiere a la distinción colonial entre indios y españoles, así como a la exclusión plenamente racista de "africanos" en la Constitución de Cádiz de 1812; el único grupo excluido hasta los años de 1850 eran los esclavos.

9. Vicente Rocafuerte, "Examen analítico de las Constituciones formadas en Hispanoamérica", en *Ocios de los españoles emigrados*, No. 25, tomo V, 1826, p. 410.

10. El argentino Domingo Faustino Sarmiento lo expresó a mediados del siglo XIX con su disyuntiva de "civilización o barbarie"; Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, Caracas, Ayacucho, 1977 (1845); ver Eduardo A. Zimmermann, "Racial Ideas and Social Reform: Argentina, 1890-1916", en *The Hispanic*

zados como trabajadores temporales que luego seguirían adelante o volverían a sus países de origen (sobre todo a los países vecinos), como, por ejemplo, los cosecheros en Prusia hacia 1900,[11] o como un depósito de mano de obra en el "bracero program" de los Estados Unidos.[12] Ni siquiera estuvieron simbólica o espacialmente aislados de la nación, como sucedió durante el uso de esclavos o trabajadores forzados.

Por el contrario, los colonos debían formar parte de la nación, establecerse definitivamente y poner las bases para un crecimiento poblacional. Se debe tener en cuenta que muchos países de América Latina naturalizaron a sus colonos contratados de inmediato (o muy generosamente). Las normas tempranas de colonización, por ejemplo en Venezuela, no solo otorgaron la nacionalidad inmediatamente a los recién llegados, sino que contenían un tratamiento preferencial de inmigrantes en cuanto a la paga de impuestos, la exención del servicio militar y el permiso especial para matrimonios no eclesiásticos.[13] La naturalización se obtenía muy fácilmente, ya fuera por la entrada como "inmigrante" o por la residencia legal de un año.[14] Después de la entrada al país como inmigrante, la incorporación en el cuerpo nacional era prevista y habitual. Bajo el sistema del *ius soli*, los hijos de "inmigrantes" nacidos en el país automáticamente se convierten en "nacionales". Por eso, a más tardar una generación, el Estado no podía distinguir jurídicamente entre familias 'autóctonas' e "inmigrantes".[15] Es una característica específica de los países en América Latina (y asimismo de países de inmigración en otras regio-

---

American Historical Review, No. 1, vol. 72, 1992, pp. 23-46. Un resumen del desarrollo durante el siglo XIX de la conexión entre raza y nación en América Latina dan Nancy P. Appelbaum, Anne S. MacPherson, Karin Alejandra Rosemblatt, "Introduction: Racial Nations", en Nancy P. Appelbaum, Anne S. MacPherson, Karin Alejandra Rosemblatt, edits., *Race and Nation in Modern Latin America*, Chapel Hill/Londres, The University of North Carolina Press, 2003.

11. Klaus J. Bade, " 'Billig und willig' - die 'ausländischen Wanderarbeiter' im kaiserlichen Deutschland", en Klaus J. Bade, edit., *Deutsche im Ausland - Fremde in Deutschland*, München, Beck, 1992.

12. Deborah Cohen, *Braceros: Migrant Citizens and Transnational Subjects in the Postwar United States and Mexico*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2011.

13. Ver "Ley de 13 de junio de 1831", art 2; "Ley de 12 de mayo de 1840", art. 16; "Ley de 24 de mayo de 1845", art. 12.

14. "Ley sobre Naturalización de Extranjeros", art. 1, 27 de mayo de 1844.

15. Esa distinción entre naturales y naturalizados sí existe en cualificaciones por puestos políticos, por ejemplo, en Venezuela en el artículo 21 de la Constitución vigente de 1999. Para el caso de México, donde se discutió esta cuestión durante los debates del Congreso Constituyente de 1917, ver Pablo Yankelevich, "Nación y extranjería en el México revolucionario", en *Cuicuilco*, No. 31, vol. 11, 2004; Beatriz Bernal, "México y Cuba: caminos divergentes en materia de expulsión de extranjeros", en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, No. 8, 1996, pp. 107-133.

nes del mundo que tienen una historia colonial similar, pero este no es el tema del presente artículo) y una diferencia clave en comparación con regímenes del *ius sanguinis* o con regímenes que prohíben la naturalización de ciertos grupos (como, por ejemplo, la de los no blancos en los Estados Unidos).[16] Consecuentemente, en los regímenes de nacionalidad según el *ius soli*, los inmigrantes deseados encarnaron al ciudadano ideal en fabricación. Su calidad estuvo ligada a la imagen nacional de las élites, es decir, a una visión idealista de cómo puede ser –o será– la nación. Los contemporáneos pensaban conscientemente las cualidades de los inmigrantes en analogía a los del ciudadano, como vemos en un decreto peruano sobre naturalización del año 1835:

> Considerando [que] la ciudadanía no debe considerarse como derecho anexo al nacimiento, sino como una prerrogativa que las leyes conceden al hombre honrado é industrioso, pues que la misma ley que llama al extranjero en ciertos casos y con determinadas condiciones á su goce, expele al natural á quien su conducta relajada hace indigno de este título.[17]

Una consecuencia lógica de la naturalización rápida y del principio de *ius soli* fue que la selección de inmigrantes antes de su entrada jugó un papel importante en el control de la composición y el futuro desarrollo de la población nacional. Los inmigrantes tenían que portar consigo, de antemano, todas las cualidades de las que podría beneficiarse el futuro pueblo: tenían que ser sanos y fértiles, productivos y trabajadores, ordenados, obedientes y moderados, y, no menos importante, blancos.[18] Igual que la noción de ciudadanía durante el temprano siglo XIX implicó la exclusión de los 'salvajes', 'locos', 'vagos' y mal educados, hacia finales de siglo, restricciones muy parecidas fueron parte de la competencia nacional para sujetar la inmigración a ciertas cualidades.

---

16. Ver "a free white person", nota 29.

17. "Decreto de marzo de 1835. Declarando ciudadanos del Perú á todos los extranjeros que quieran inscribirse en el registro cívico".

18. El nuevo ciudadano 'ideal' no se elabora en todos los países del mismo modo, pues unos, por ejemplo, expresamente excluyen al comerciante, al judío u otros tópicos urbanos. Ver abajo: Argentina; el ideal de la representación masculina, sin embargo, actúa por todas partes. Además, es evidente que la nacionalidad está siendo negociada mediante la interacción entre raza-clase-género. Ver Tobias Schwarz, "National belonging in the Dominican Republic: The Legal Position as an Interdependent Social Categorisation", en Daniela Célleri, Tobias Schwarz y Bea Wittger, edits., *Interdependencies of Social Categorisations*, Fráncfort/Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2013. En cuanto a la conexión entre el proyecto nacional, el racismo y la sexualidad, ver Karin Alejandra Rosemblatt, "Sexuality and Biopower in Chile and Latin America", en Diane E. Davis, edit., *Political Power and Social Theory*, Emerald Group Publishing Limited, 2002; Peter Wade, "Racial Identity and Nationalism: A Theoretical View from Latin America", en *Ethnic and Racial Studies*, No. 5, vol. 24, 2001, pp. 845-865.

Por ende, las exclusiones de los *indeseables* se modelaron contrarias a la imagen ideal de los (futuros) ciudadanos: la del patriarca con su familia.[19]

¿Cómo reglamentar el acceso a la nación?

En cuanto a la distinción entre nacionales y extranjeros, llama la atención que en las tempranas repúblicas estuvo en vigor un nuevo régimen de inmigración. Durante la Colonia, los extranjeros no podían instalarse libremente en "las Indias".[20] La Independencia rompió con esa exclusión categórica de extranjeros, denunciando el "bárbaro sistema que había adoptado el gobierno opresor, primero exterminando á la raza de indígenas, *y después impidiendo la entrada á todas las naciones del mundo*".[21] No solo proliferó el ideal del libre movimiento, sino que los extranjeros fueron equiparados con los nacionales durante los primeros años de la Independencia.[22] Solo poco a poco se introdujeron limitaciones a este principio cuando las élites se dieron cuenta de sus posibles desventajas. Fue responsabilidad explícita del gobierno determinar los criterios para la entrada de extranjeros, además de expulsar a aquellos que no iban a ser tolerados en el país. Hacia el final del siglo XIX, algunos Estados empezaron a incorporar estas atribuciones a sus constituciones políticas.[23] A fines del siglo XIX, a más tardar, las leyes nacionales de cada uno

---

19. Karin Alejandra Rosemblatt, "Sexuality and Biopower in Chile and Latin America", p. 234.

20. "[…] ningun Estrangero pueda pasar a las Indias á tratar, y comerciar, sin que preceda el requisito preciso de averle concedido carta de naturaleza para ello". "Real Cédula No. 13", 8 de diciembre de 1720. La escritura consta así en el original.

21. "Decreto de 11 de junio de 1823", citado por G. T. Villegas-Pulido, *Los extranjeros en Venezuela: su no admisión - su expulsión*, Caracas, Lit. y Tip. del Comercio, 1919, p. 15. Las cursivas constan en el original.

22. Como ejemplo ver el decreto del 17 de octubre de 1821 de San Martín, en Perú: "Los extranjeros residentes en el país tienen los mismos derechos que los ciudadanos […]".

23. Hay países que valoran tanto la potestad nacional de rechazar cualquier persona que le dan rango constitucional. La "Constitución de los Estados Unidos de Centroamérica" de 1898 dictaba: "Las leyes podrán establecer la forma y casos en que puede negarse a un extranjero la entrada al territorio de la República u ordenarse su expulsión por considerarlo pernicioso" (art. 50). La Constitución de Nicaragua de 1893 usa las mismas palabras (art. 17), la de Honduras de 1894 contiene el concepto de "extranjero pernicioso" (art. 17), también la de Perú de 1920 (art. 29), la de Venezuela de 1893 habla de los extranjeros "notoriamente perjudiciales al orden público" (art. 78, 4), y es muy parecido el art. 17 de la Constitución de Uruguay de 1967. En México, el artículo 33 de la Constitución el gobierno tenía la potestad de expulsar a cualquier extranjero considerado "pernicioso" sin barreras judiciales; ver Pablo Yankelevich, "Extranjeros indeseables en México (1911-1940): una aproximación

de los países latinoamericanos definían los requisitos y prohibiciones para la entrada de extranjeros.

Aunque fue muy discutida la cuestión de si el Estado debía excluir o no a los extranjeros, cuando se trataba de proteger sus intereses, principalmente, la respuesta era claramente sí. La protección de los intereses del Estado o la selección de las calidades especialmente deseadas aparecían como legítimas por sí, generalmente no se veía ningún conflicto con postulados de igualdad o con el alegado 'derecho de entrada libre'. Este 'derecho' en realidad nadie lo entendió como un reclamo, sino como una gracia, dependiendo de las decisiones 'prudentes' del actor estatal. "Nadie niega hoy a los Estados soberanos el derecho de prohibir la entrada a su territorio de los extranjeros cuyos procederes y conducta serían cause de perturbaciones", comentó el jurista y expresidente venezolano Villegas-Pulido en 1919. "Una corriente de inmigración que no traiga consigo hábitos de orden y de trabajo, costumbres honestas, prácticas moralizadoras, puede envenenar las fuentes de la prosperidad de un país, retardando o hacer retroceder su civilización".[24] El Estado tenía el deber de protegerse contra influencias negativas, y "se debe a sí mismo, al menos, esa medida de protección".[25] Esta exclusión deriva su legitimidad de una imagen muy común en la legislación nacional sobre extranjeros: la nocividad de ciertos tipos de inmigrantes. En un comentario a un decreto brasileño "sobre expulsão de extrangeiros do territorio nacional", de 1907, encontramos una reificación del Estado muy común hacia el fin del siglo: "O Estado é um organismo; real ou analoga á dos outros organismos, a vida organica do Estado apresenta os mesmos phenomenos que a dos organismos vivos. Estes repellem a ingestão de substancia nocivas e expellem as que não podem assimilar".[26] El jurista brasileño piensa que el "Estado" no solo vivía y crecía, sino que su homeostasis podía verse alterada por patógenos; hay que mantener lejos dichas amenazas para el "cuerpo nacional", o hay que eliminar lo nocivo. En realidad, hacia el final del siglo XIX se llevó a cabo una biologización del "pueblo" que hace aparecer todas las influencias nocivas como una amenaza a la existencia física de la nación, y que se expresa a través de un

---

cuantitativa a la aplicación del artículo 33 constitucional", en *Historia mexicana*, No. 3, vol. 53, 2004, pp. 693-744.

24. G. T. Villegas-Pulido, *Los extranjeros en Venezuela: su no admisión - su expulsión*, pp. 6, 22.

25. J. Irizarry y Puente, "Exclusion and Expulsion of Aliens in Latin America", en *The American Journal of International Law*, No. 2, vol. 36, 1942, pp. 252-270. Traducción del autor.

26. Francisco de Paula Lacerda de Almeida, "O decreto N. 1641 de 7 de janeiro de 1907 sobre expulsão de extrangeiros do territorio nacional", en *Revista dos Tribunaes*, Río de Janeiro, 1907, p. 9.

vocabulario racializado.[27] Como veremos después, cuando discuta los casos empíricos, en concreto esto significó que los enfermos, locos y vagos, y también los anarquistas y los criminales fueron considerados como factores que dañaban al 'cuerpo nacional', así como también cualquier 'mezcla de razas' supuestamente irracional. Las repúblicas hispanoamericanas del siglo XIX y el Brasil de finales del mismo generaron en sus leyes nacionales enumeraciones de impedimentos para la entrada de ciertos extranjeros, entendidos como peligrosos o perniciosos para la sociedad. Durante las primeras décadas del siglo XX, dicha lista se codificó y se convirtió en una definición del *extranjero indeseable* con rasgos muy parecidos en toda América Latina.[28]

La construcción del "extranjero indeseable" en las leyes migratorias latinoamericanas. Modelos "exitosos" de atraer a inmigrantes: Estados Unidos y Argentina

Dos países en América son de importancia especial para cualquier estudio comparativo: los Estados Unidos y la Argentina eran destino de inmigraciones importantes. Considerados al final del siglo XIX y comienzo del XX como "modelos de éxito" por haber aumentado la población a través de la inmigración, colonizado el territorio e incrementado el rendimiento económico, además de este aspecto normativo, los dos Estados también funcionan en la historiografía como ejemplos contrastantes en lo referente a su política de inmigración: reglamentada de forma muy precisa y bastante exclusiva en el caso de los Estados Unidos, en el de Argentina el Estado también intentó seleccionar y restringir la inmigración pero sin un marco legal explícito.

---

27. Respecto al pensamiento biologista en América Latina, ver Nancy Leys Stepan, *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America,* Ítaca, Cornell University Press, 1996; sobre la racialización de la inmigración en Europa, ver Elisa Camiscioli, *Reproducing the French Race: Immigration, Intimacy, and Embodiment in the early Twentieth Century*, Durham, Duke University Press, 2009; de Brasil: Giralda Seyferth, "Colonização, imigração e a questão racial no Brasil", en *Revista USP*, No. 53, 2002, pp. 117-149; sobre Colombia: Santiago Castro-Gómez, "¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)", en *Nómadas*, No. 26, 2007, pp. 44-55. No es posible delimitar claramente la fase de la "civilización" y del blanqueamiento de la fase del "mestizaje"; al respecto presenta propuestas Richard Graham, "Introduction", en Richard Graham, edit., *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 1992; Peter Wade, "Race in Latin America", en Deborah A. Poole, edit., *A Companion to Latin American Anthropology*, Malden/Oxford, Blackwell, 2008.

28. Y más allá de América porque el Derecho internacional es un área de conocimiento jurídico donde el alineamiento internacional se realizó desde temprano.

ESTADOS UNIDOS

Los pobladores de las antiguas colonias de la Corona británica, que se veían a sí mismos como el "margen de Europa", iniciaron, tras la independencia de Inglaterra, el reforzamiento del *nosotros* imaginado mediante la exclusión de ciertos grupos: los *native americans* y los de origen africano fueron excluidos de la nacionalidad estadounidense.[29] En ese entonces se promulgaron también las primeras leyes de extranjería en los Estados Unidos. Estas reglas de inmigración muestran de manera bastante clara quiénes eran los *indeseables* para las antiguas colonias después de su Independencia. En primer lugar estaban los indigentes, pues acogerlos no era una práctica común, ni en la época colonial ni después.[30] Además, otros tres grupos fueron excluidos: los criminales, los negros, y los católicos.[31] A pesar de todo, como se requería gente para la expansión territorial, los estados apoyaron la inmigración. En 1864 se promulga la primera ley federal, mediante la cual se intenta aumentar la inmigración.[32] Esta ley todavía no contiene ninguna lista de propiedades que, poco tiempo más tarde, iban a describir al *extranjero* pernicioso. Dado que en el transcurso de siglo XIX la emigración a los Estados Unidos ya no era exclusivamente europea, se hicieron con nuevas normas, los primeros

29. "An act to establish an uniform Rule of Naturalization" declaró: "any alien, being a free white person, may be admitted to become a citizen of the United State", excluyendo así a todos aquellos no considerados blancos, 26 de marzo de 1790.

30. En marcado contraste con la inscripción en la Estatua de la Libertad: "Give me your tired, your poor, your huddled masses yearning to breathe free", erigida cien años después, tan pronto como en la década de 1790 algunos estados ya habían dictado leyes contra los vagabundos de Europa y de otras colonias. Bill Ong Hing, *Defining America through Immigration Policy*, Filadelfia, Temple University Press, 2004, p. 14: "U.S. immigration laws have never welcomed the poor. In fact, from the first comprehensive federal immigration law, the laws have been designed and enforced to keep poor people out of the country"; Kevin R Johnson, *The "Huddled Masses" Myth: Immigration and Civil Rights*, Filadelfia, Temple University Press, 2004, p. 91.

31. Las colonias trataron de impedir, sin éxito, la expulsión de delincuentes de Inglaterra a América. Solo después de la Independencia la Corona británica no pudo continuar con esa práctica; sin embargo, siguió enviando criminales condenados a trabajo penal a las antiguas colonias. Varios estados de los Estados Unidos impidieron esa práctica a partir de 1788. Los negros libres fueron excluidos del libre movimiento hasta la guerra civil; ver Bill Ong Hing, *Defining America through Immigration Policy*, pp. 14, 15. En 1798, en la estela de la Revolución francesa, cuando se temía la identificación con sus ideales revolucionarios o el apoyo político de Francia, las "Alien and Sedition Laws" sancionaron, además, determinadas ideologías políticas; Estados Unidos, "Alien Friends Act (An Act Concerning Aliens)", 25 de junio de 1798.

32. "Immigration Act (An act to Encourage Immigration)", 4 de julio de 1864.

intentos de influir en la composición de la población a través de la política de inmigración. El "Chinese Exclusion Act" de 1882 prohíbe la entrada de todos los chinos (inicialmente por un período de diez años), estableciendo así la primera ley de inmigración para excluir a ciertas personas basándose en su nacionalidad.[33] Se renovó esta ley muchas veces durante las décadas siguientes (hasta su derogación en 1943, cuando los Estados Unidos y China fueron aliados en la Segunda Guerra Mundial). Ese mismo año, el "Immigration Act"[34] dicta que cada "convicto, loco, idiota" sea enviado de vuelta a su país de origen. Esta ley se modificó en 1891 y se amplió la lista de "las siguientes clases de extranjeros [que] deben ser excluidos":

> Todos los idiotas, personas dementes, mendigos o personas que puedan convertirse en una carga pública, las personas que sufren de una enfermedad repugnante o contagiosa peligrosa, las personas que han sido condenadas por felonía u otro crimen infame o delito que implique depravación moral, los polígamos.[35]

Con las grandes olas inmigratorias de fines del siglo XIX, más católicos y judíos y personas del sur y del este de Europa llegaron al país. Para restringir esa inmigración, en 1917 se introdujo una prueba de lectura para los inmigrantes. Ese "Immigration Act" también amplió la lista de exclusiones introducida en 1891 hacia una definición minuciosa de los *indeseables*. Además de los criterios anteriores, están en ella, entre otras cosas, "epilépticos", "personas con alcoholismo crónico, pobres, mendigos profesionales, vagos", "anarquistas" y "prostitutas".[36] También fueron excluidos generalmente inmigrantes de una gran parte de Asia. Esta lista de exclusiones –el indeseable canónico– se extiende sobre varias páginas de la ley (en este ensayo no hay suficiente espacio para citarlo en su totalidad).

La lista abundante de exclusiones de 1917 no era, aparentemente, lo suficientemente específica como para disminuir los grupos indeseables. Por lo tanto, las "Leyes de Cuotas" de 1921 y 1924 introdujeron, por primera vez, un límite numérico a la inmigración de ciertos países, especialmente dirigido a restringir la inmigración desde el sur y este de Europa. La "Emergency Quota

---

33. "Chinese Exclusion Act", 6 de mayo de 1882.

34. "Immigration Act (An act to Regulate Immigration)", 3 de agosto de 1882.

35. "Immigration Act (An act in Amendment to the Various Acts Relative to Immigration and the Importation of Aliens under Contract or Agreement to Perform Labor)", 3 de marzo de 1891. Traducción del autor.

36. "Immigration Act (An act to regulate the immigration of aliens to, and the residence of aliens in, the United States)", 5 de febrero de 1917. Para realizar la prueba de los criterios, la selección y el rechazo, las primeras medidas –el establecimiento de Elis Island– fueron tomadas en la "Immigration Act" de 1891; Bill Ong Hing, *Defining America through Immigration Policy*, p. 58.

Law" de 1921[37] limitó el número de inmigrantes autorizados por cada nacionalidad al 3% del total de los nacionales que se ubicaron en los Estados Unidos en 1910 (con excepción de los del hemisferio de oeste). La "Quota Law" de 1924[38] no solo bajó la cantidad al 2% para cada nacionalidad (en relación a los residentes en los Estados Unidos en 1890), sino que esa ley incluso limitó la entrada de todos aquellos que ya estaban legalmente excluidos de la nacionalidad estadounidense, esto es: todos los no blancos.[39] Esta selección se justificaba por los presupuestos entonces proliferados del racismo científico y la eugenesia, según los cuales las "razas nórdicas" eran consideradas de alta calidad en comparación con las demás. El examen de lectura y el posterior límite numérico debían, por lo tanto, proteger a la nación contra las "razas ajenas".[40] Estas dos legislaciones –la de 1917 que restringía por calidades, la de 1924 que excluía por cantidades– prevalecieron, por décadas en los Estados Unidos, como la fundación bicéfala de la política de inmigración.

ARGENTINA

¿Qué pasaba en Argentina en ese mismo tiempo? También existía el concepto de una supremacía blanca, el lema era "poblar es gobernar" (la famosa frase de Juan Bautista Alberdi de mediados del siglo XIX)[41] y, asimismo, los políticos experimentaban con técnicas de selección de inmigrantes. No obstante, en Argentina regía el mito de las "puertas abiertas", esto quiere decir, de una inmigración libre. En 1812, el gobierno independiente de una antigua colonia del Imperio español decretó, por primera vez, el libre ingreso de inmigrantes y ofreció la inmediata protección a los individuos "de todas las naciones" que quisieran fijar su domicilio en el territorio de las Provincias Uni-

---

37. "Emergency Quota Law (An act to Limit the Immigration of Aliens into the United States)", 19 de mayo de 1921.

38. "Immigration Act (An act to Limit the Immigration of Aliens into the United States, and for other purposes)", 26 de mayo de 1924.

39. Hasta la norma sobre naturalización de 1940 se excluyeron personas de Asia de forma explícita. "Nationality Act. An Act to Revise and Codify the Nationality Laws of the United States into a Comprehensive Nationality Code", 14 de octubre de 1940. Las calificaciones raciales para la naturalización siguieron vigentes hasta 1952. "Act of July 2", 1946; Ian F. Haney López, *White by Law: The Legal Construction of Race*, Nueva York, New York University Press, 1996, p. 45; Kitty Calavita, "Immigration Law, Race, and Identity", en *Annual Review of Law and Social Science*, vol. 3, 2007, pp. 1-20.

40. Bill Ong Hing, *Defining America through Immigration Policy*, p. 58.

41. Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina, derivados de la ley que preside al desarrollo de la civilización en la América del Sud*, Buenos Aires, Imprenta Argentina, 1852.

das del Río de la Plata.[42] En Argentina, como en todas las repúblicas latinoamericanas, romper con el antiguo principio colonial de excluir lo más posible a los extranjeros, jugó un papel ideológico destacado. Una pauta consistente en cuanto a la inmigración deseada se establece con la Constitución adoptada en 1853, cuyo preámbulo expresa perfectamente las puertas abiertas al hablar de "promover el bienestar general […] para todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino".[43] No obstante, el artículo exacto sobre inmigración (art. 25) limita el alcance de las puertas abiertas al especificar que el gobierno "fomentará la inmigración europea". Ya se establece un sistema de selección entre grupos de población deseados –los europeos– y los demás grupos indeseables. A causa de mirar la propia imagen nacional en el espejo de la "civilización" europea y de desvalorar la población mayoritaria de no blancos como "barbarie",[44] la élite argentina pretendió influir en la composición de la población argentina de dos formas: marginalizando la población actual indígena (por desplazamiento y/o exterminio) y aumentando la población percibida como blanca a través de la inmigración masiva de Europa. Por ende, los objetivos de la "Ley de ciudadanía" (1869) y la "Ley de inmigración y colonización" (1876) fueron los de facilitar dicha inmigración.[45] Esta última, conocida como Ley Avellaneda, reguló todos los procesos de contratación, llegada, colocación y establecimiento de inmigrantes a partir de 1890 y estuvo vigente hasta 1981. El artículo 12 de la Ley Avellaneda define al inmigrante como "todo extranjero jornalero, artesano, industrial, agricultor o profesor que, siendo menor de 60 años, y acreditando su moralidad y aptitudes, llegase a la República para establecerse en ella". Mediante la explícita limitación en la Constitución de "todos los hombres del mundo" a los de Europa, cualquier restricción adicional –a nivel de las leyes– resulta prescindible.

Mientras las exclusiones grupales nunca entrarán en las leyes argentinas, durante los primeros años del siglo XX la definición del *extranjero indeseable* comienza a tener contornos más precisos. En 1902, la "Ley de Residencia" otorgaba al Poder Ejecutivo amplias facultades para impedir la entrada o expulsar a un extranjero "cuya conducta comprometa la seguridad nacional o perturbe el orden público".[46] Llevará otros ocho años más hasta que, por

---

42. "Decreto del 4 de septiembre de 1812".

43. "Constitución de la Confederación Argentina", 1 de mayo de 1853. Las secciones que nos interesan están vigentes hasta hoy.

44. Ver nota 10.

45. "Ley de Ciudadanía No. 346", 1 de octubre de 1869; Argentina, "Ley de Inmigración No. 817", 6 de octubre de 1876; ver también Susana Novick, "Migración y políticas en Argentina: tres leyes para un país extenso (1876-2004)", en Susana Novick, comp., *Las migraciones en América Latina: políticas, culturas y estrategias*, Buenos Aires, Catálogos, 2008.

46. "Ley No. 4144 de Residencia de Extranjeros", art. 2, 22 de noviembre de 1902.

primera vez, la "Ley de Defensa Social modifique las normas de admisión de extranjeros, una explicación de la conducta que puede comprometer el poder político legítimo. La nueva ley extiende la prohibición de ingreso a "los anarquistas y demás personas que profesan ó preconizan el ataque por medio de fuerza ó violencia contra los funcionarios públicos ó los gobiernos en general ó contra las instituciones de la sociedad".[47] En vez de percibir a todos los inmigrantes como agentes de "civilización", ciertos grupos entre los extranjeros provenientes de Europa comenzaron a ser percibidos como un elemento amenazante. Al lado del criminal común, "el anarquista" se convierte en el foco de la política excluyente. Incluso antes del inicio de la Primera Guerra Mundial, y debido al crecimiento de la participación de inmigrantes (sobre todo de españoles e italianos) en la formación de asociaciones obreras y movimientos políticos socialistas, los inmigrantes pasaron a ser considerados no solamente laboriosos y útiles sino, además, potencialmente peligrosos.[48] Después de la guerra en Europa, alrededor de 1920, se reiniciaron las corrientes migratorias, y la selección de inmigrantes según su "utilidad" se vuelve más drástica con un decreto que reglamenta la Ley Avellaneda.[49] El gobierno, al tratar de modificar la ley entonces vigente de 1876 "de Inmigración y Colonización", no logró adoptar una nueva –y supuestamente más restrictiva– a principios del siglo XIX. Tres intentos, en 1923, 1938 y 1949, fracasaron, entre otras razones, por el extendido "mito civilizatorio" que demostró ser muy durable.[50] Por eso, en vez de aprobar una nueva ley, el gobierno argentino decidió regular la inmigración por la vía administrativa, reglamentando la ley vigente con regulaciones de admisión más estrictas. El reglamento hace referencia al artículo 3 No. 2 de la ley de "proteger la inmigración que fuere honorable y laboriosa, y aconsejar medidas para contener la corriente de la que fuese viciosa e inútil". Para constatar la existencia o no de propiedades "inútiles", a partir de 1923, fue obligatorio un comprobante de ausencia de antecedentes penales, que tenía que ser certificado, antes de salir del país de origen, por el personal consular argentino. Este decreto no solo trató de implantar un estricto control sobre el ingreso de extranjeros, sino también de "disuadir, a través del papeleo, la elección del destino argentino".[51] Así, sin alterar el cuadro jurídico heredado de la

---

47. "Ley No. 7029 de Defensa Social", art. 1, 30 de junio de 1910. La escritura consta así en el original.

48. Gabriela Costanzo, *Los indeseables: las leyes de Residencia y Defensa Social*, Buenos Aires, Madreselva, 2009.

49. "Reglamento del 31 de diciembre de 1923".

50. Fernando J. Devoto, "El revés de la trama: políticas migratorias y prácticas administrativas en la Argentina (1919-1949)", en *Desarrollo Económico*, No. 162, vol. 41, 2001, pp. 281-304.

51. *Ídem*, p. 283.

constitución de 1853 –"fomentar la inmigración europea"– y de la ley sobre la materia de 1876, la nueva reglamentación terminó con el período abierto que duró de 1852 hasta la Primera Guerra Mundial (cuando la inmigración europea, debido a la guerra, casi se enquistó).

En 1938 un decreto puso el control de la admisión enteramente bajo el poder discrecional de la administración –y por lo tanto lo transformó en un poder arbitrario–. Para lograr esto, el "permiso del libre desembarco", que antes había sido necesario solo en ciertos casos, fue utilizado como un requisito general. Ahora, en todos los casos, incluso cuando una persona podía presentar los documentos requeridos por completo, los agentes fronterizos podían decidir, en última instancia, si la persona se consideraba como "indeseable" y se le negaba la entrada. Así, la Dirección de Migraciones recibió la competencia para decidir sobre la admisión o rechazo de los inmigrantes en el momento del desembarco en el puerto de Buenos Aires. Devoto califica esta arbitrariedad del decreto de 1938 como "el mayor esfuerzo por reducir al mínimo la inmigración a través de mecanismos administrativos".[52] En la fase de creciente restricción de las "puertas abiertas", a finales de la década de 1930, los criterios de exclusión de ciertos grupos no estuvieron codificados en las leyes, sino introducidos por medio de procedimientos modificados en los reglamentos mencionados. De esta manera, se mantuvo el mito de la "libertad de inmigración", mientras que el "caos administrativo muy visible" creó un gran margen de maniobra para la administración, en particular en una situación llena de diferentes intereses y conflictos entre los distintos ministerios y los órganos competentes.[53] El núcleo de estas políticas, no siempre coherentes, fue utilizar la migración para poblar la tierra, es decir, desviar los flujos de la ciudad a donde, por lo general, se dirigían los inmigrantes. Esta "persistencia del mito civilizatorio agrario original"[54] se ve incluso en la "Ley de Colonización" de 1940.[55] Pero los refugiados políticos y los judíos perseguidos en Europa que intentaron entrar a Argentina fueron predominantemente de origen urbano, y no sirvieron para la explotación de áreas rurales. Por razones políticas más específicas, el gobierno conservador sospechaba de los refugiados que huían de la Guerra Civil Española, percibidos como "agitadores" y "revolucionarios".[56] Con el fin de disminuir la cantidad de estos dos grupos de indeseables, a partir de 1938 fueron enviadas al personal de las embajadas en Europa circulares que prohibían expedir visados a personas "indeseables o expulsadas de su país",

52. *Ídem*, p. 290.

53. *Ídem*, pp. 283, 290.

54. *Ídem*, p. 286.

55. "Ley de Colonización Nacional", 18 de septiembre de 1940.

56. Fernando J. Devoto, "El revés de la trama: políticas migratorias y prácticas administrativas en la Argentina (1919-1949)", p. 290.

esto es, a los que no se embarcaban en su país de origen.[57] De esta manera, el gobierno argentino cerró las puertas legales para refugiados de Europa.

Como síntesis, contraria a la de los Estados Unidos, la política de inmigración argentina parece menos consistente. Pero, visto el proceso del creciente grado de restricción de inmigración durante las primeras décadas del siglo XX, la Argentina parece más un caso especial que una excepción. Es particular la falta de una legislación coherente de impedimentos con respecto a la entrada de *extranjeros indeseables*. Pero los ideales de inmigrantes deseados –blancos, sanos, laboriosos– no eran excepcionales, y la amenaza de influencias perniciosas por extranjeros, "cuya conducta perturbe el orden público", fue no solo importante en la política de inmigración argentina, sino que tuvo un papel protagónico en todas las demás políticas de inmigración latinoamericanas. A este me dirijo ahora.

NORMAS DE EXCLUSIÓN EN LA LEGISLACIÓN DE INMIGRACIÓN LATINOAMERICANA

Mencioné anteriormente que múltiples países latinoamericanos completaron a principios del siglo XX su lista de impedimentos para la entrada, y la llamaban 'codificación' del *extranjero pernicioso*. Más adelante observamos las normas aprobadas en quince países, desde la última década del siglo XIX hasta la década de los treinta del siglo XX. Esta recopilación abarca ejemplos de América del Norte, Sur y Central, del Caribe y de Brasil, pero no pretende ser completa, sino que sirve para fines heurísticos.

LA LISTA CODIFICADA DEL "EXTRANJERO INDESEABLE"

Venezuela excluía por primera vez, en 1840, a los "perjudiciales al país" sin explicar las cualidades entendidas como "perjudiciales".[58] A mediados del siglo XIX, la lista ya contenía "inmigrados criminales, inútiles, contagiados, viciosos o que, por cualquier motivo, puedan ser perjudiciales a Venezuela",[59] y era revisada y ampliada en las leyes de inmigración de 1912-1918 y enumerada en la forma de un conjunto coherente:

> 1° Los individuos que no sean de raza europea [en 1918: "o insulares de raza amarilla del hemisferio Norte"];
> 2° Los individuos mayores de sesenta años […];
> 3° Los individuos de malas costumbres, los vagos, los que no tengan profe-

57. *Ídem.*
58. "Ley de 12 de mayo de 1840", art. 6.
59. "Ley 6 de mayo de 1854 que protege la inmigración de extranjeros", art. 8.

sión honesta, ni los lisiados con incapacidad que los constituya una carga pública, ni los que padezcan enfermedades contagiosas; y

4° Los que hayan sido condenados a presidio y no hayan obtenido rehabilitación según las leyes de su país, excepto por causas políticas.[60]

Hay que leer esa ley "de Inmigración" en conjunto con la "de Extranjeros", introducida en el mismo período (la primera en 1919, la última en 1937, vigente hasta 2004), porque la "ley de Extranjeros" también contenía una lista de impedimentos para la entrada y se refería, en cambio, a esa "Ley de Inmigración" (que contiene "raza" como criterio de exclusión, ver abajo). Según la "Ley de Extranjeros" de 1919, "se prohíbe la entrada al territorio de Venezuela:

1° Al extranjero cuya presencia pueda turbar el orden público interior o comprometer las relaciones internacionales de la República.

2° Al extranjero que se halle comprendido en algunas de las causas de exclusión de la Ley de Inmigración […].

3° Al extranjero que haya cometido algún delito común […].

4° Al extranjero que carezca de medios de subsistencia, o de profesión para proveer a ella.

5° Al extranjero menor de 16 años […].

6° Al extranjero que pertenezca a sociedades o fines opuestos al orden público o civil […].

7° Al extranjero atacado de lepra, tracoma, enajenación mental, epilepsia en su forma de gran mal o de cualquiera otra forma, enfermedad crónica que pueda comprometer la salubridad pública.[61]

En 1920, la ley sobre inmigración en Colombia contiene una lista muy parecida a la de Venezuela: pobres, enfermos, criminales, y los "anarquistas y a los comunistas que atenten contra el derecho de propiedad" quedan fuera de los admitidos al territorio nacional.[62] Listas muy parecidas se encuentra en las leyes de Brasil; Chile;[63] México, que menciona "las prostitutas" y pone más énfasis en los enfermos;[64] Perú; Bolivia, en 1937 también mencionando a "los

---

60. "Ley de Inmigración y Colonización", art. 9, 8 de julio de 1912; "Ley de Inmigración y Colonización", art. 9, 26 de junio de 1918.

61. "Ley de Extranjeros de 24 de junio de 1919", art. 15.

62. "Ley No. 48 de 3 de noviembre de 1920 sobre Inmigración y Extranjería", art. 7.

63. Brasil: "Decreto 6445 de 19 de abril de 1907 […] criminosos, desordeiros, mendigos, vagabundos, dementes, ou invalidos"; Chile: "Lei 3446, que impide la entrada al país o la residencia en él de elementos indeseables".

64. "Los que, por ancianos, raquíticos, deformes, cojos, mancos, jorobados, paralíticos, ciegos, o de otro modo lisiados, o por cualesquiera defectos físicos o mentales sean inútiles para el trabajo y hayan de convertirse en una carga para la sociedad", México, "Ley de Inmigración", art. 3, de 22 de diciembre de 1908. Las listas de las exclusiones explícitas de las leyes mexicanas de 1926, 1930 y 1936 siguen siendo básicamente idénticas: México, "Ley de Migración" de

gitanos o nómadas";[65] El Salvador,[66] Uruguay, y la República Dominicana.[67]

---

marzo de 1926; de 30 de agosto de 1930, "Ley General de Población" de 29 de agosto de 1936.

65. Perú: "Ley No. 4145. Extranjeros peligrosos", art. 1, 22 de septiembre de 1920; ampliado con "los gitanos apátridas" entre otros en el "Reglamento de Inmigración del 15 de mayo de 1937", art. 8. El reglamento se modificó con decretos sucesivos hasta 1987; Bolivia: "Ley de Residencia, 18 de enero de 1911"; "Decreto Supremo de 15 de febrero de 1939. Normas para la aplicación de la Ley de Residencia a extranjeros indeseables"; "Ley de 12 de enero de 1924" y "Decreto Supremo de 28 de enero de 1937. Reglamento de permisos de ingreso a Bolivia".

66. Los artículos pertinentes de la ley salvadoreña tienen un volumen notable y retomaban la lista codificada de los indeseables de Estados Unidos. Para mostrar esos paralelos vale la pena reproducir la lista de impedimentos a la entrada de forma abreviada: "Art. 25. Se prohíbe la entrada al país, a los extranjeros comprendidos en uno o más de los casos siguientes: 1. A los que padezcan de una enfermedad contagiosa o venérea; […]. 2. A los tahúres, vagos, rateros y prostitutas, así como a los que explotan, fomentan la prostitución o viven a sus expensas; y a los ebrios habituales. 3. A los mendigos; a los ancianos, raquíticos, deformes de nacimiento, mancos, cojos, jorobados, ciegos o de otro modo lisiados, epilépticos y a los que padecen de enajenación mental, siempre que por tales defectos físicos o mentales sean ineptos para el trabajo y constituyan una carga para la Sociedad o para el Estado; 4. A los toxicómanos […]. 5. A los que se dediquen a comercios fraudulentos o ilícitos y a los contrabandistas en general. 6. A los prófugos de presidio. 7. A los procesados o condenados en países extranjeros por piratería, incendio, asesinato, plagio, robo, hurto […]. 8. A los que aconsejan, profesan, enseñan, escriben, publican o incitan a escribir […] material manuscrito o impreso, en que se aconseje, profese o enseñe: a] La oposición a todo Gobierno organizado; […] f] La obstrucción obrera mediante huelgas, luchas de clases, organizaciones revolucionarias o con tendencias comunistas. 9. A los anarquistas, terroristas, […] y en general a los que por su conducta o antecedentes fueren peligros para el bienestar social, la moral y el orden público. 10. A los nacionales de un país que se encuentre en guerra con la República. 11. A los braceros que vengan a desplazar a trabajadores salvadoreños […]. 12. A los que pretendan entrar al territorio con documentación falsa […]. 13. A los vendedores ambulantes, charlatanes o buhoneros [...]. 14. A los indígenas originarios de la China o de Mongolia; a los de raza negra; a los malayos y a los gitanos, conocidos también en el país con el nombre de 'húngaros' […]. 15. A los que no hagan el pago del impuesto de inmigración […]. 16. A los que no puedan exhibir ante las autoridades de migración la cantidad de quinientos colones o su equivalente en efectivo en monedas extranjeras o en valores bancarios; […] Art. 26. No se permitirá asimismo el ingreso al país de nuevos inmigrantes originarios de Arabia, Líbano, Siria, Palestina o Turquía, generalmente conocidos con el nombre de 'turcos', presumiéndoseles incluidos en la prohibición contenida en el No. 11 del artículo anterior; pero quedan exceptuados de esta disposición los cónyuges, padres y hijos legítimos de los individuos a que la misma se refiere, ya establecidos en el país y con medios suficientes para vivir. Para el ingreso de estos, habrá de obtenerse permiso previo de la Oficina General de Migración, sin cuyo permiso no se les expedirá Tarjeta Individual de Identificación por las Delegaciones de la misma". "Ley de Migración", art. 25 y 26, 1933.

67. Uruguay: "Ley 9604", art. 1, 13 de octubre de 1936; República Dominicana: "Ley No. 95". El artículo 10 denominaba las "clases de extranjeros" (usando las palabras de las leyes estadounidenses) "excluidas de la entrada a la República": 1. anarquistas o personas que promuevan doctrinas o actividades para el subvertimiento del Gobierno cominicano o contra la Ley y el Orden; 2. personas convictas de un crimen o delito que apareje infamia o

LAS EXCLUSIONES RACIALES EXPLÍCITAS

Esa lista del *pernicioso* contenía, a partir de las últimas décadas del siglo XIX, exclusiones de determinados grupos por sus orígenes o "razas". En Venezuela, las leyes de inmigración de los años 1891 y 1894 introducían, explícitamente, una exclusión de ciertas "nacionalidades". En 1891 el artículo 3 establece que "no se contratarán ni aceptarán como inmigrados los individuos de nacionalidad asiática y de las Antillas inglesas y holandesas" y, tres años después, el mismo artículo se refiere a "individuos de las Antillas".[68] Con las dos leyes del fin del siglo, se prohíbe la entrada de inmigrantes de países con una población grande de ex esclavos y sus descendientes. Las enmiendas consecutivas, las leyes de "Inmigración y Colonización" de 1912 y 1918, esta vez excluyen a "los individuos que no sean de raza europea" y a "los individuos que no sean de raza europea o insulares de raza amarilla del hemisferio Norte", respectivamente.[69] Los grupos rechazados como inmigrantes antes venían de ciertos *países* o regiones; a partir de 1912 eran miembros de ciertas *razas*, hasta llegar a la formulación extraña de "insulares de raza amarilla", en vez de escribir simplemente "japoneses". El cambio de la legitimación de la exclusión es muy visible. No antes de 1966, "raza" cesó de ser criterio explícito de exclusión en Venezuela.[70]

En Paraguay, la primera "Ley de Inmigración y Colonización", inspirada en el ejemplo de Argentina, dedicada a promover la inmigración de agricultores y promulgada 1881, no contiene ninguna exclusión de denominados grupos.[71] Una nueva "Ley de Inmigración" de 1903 no solo reconoce al "inmigrante"

---

deshonra; 3. personas atacadas de enfermedades repugnantes o peligroso contagio; o epilépticas; 4. Idiotas o locos o los que lo hayan sido; 5. personas atacadas por defectos físicos o mentales o por enfermedades que afecten seriamente la capacidad para ganar el sustento; 6. personas propensas a convertirse en carga pública indigentes, pordioseros, buhoneros u otros detrimentos similares; 7. personas de más de 14 años de edad incapacitadas para leer impresos de uso ordinario en cualquier idioma escogido por el extranjero, aunque este requisito no se aplicará a: a) personas incapacitadas físicamente para leer, b) miembros de la familia de un ciudadano dominicano, c) extranjeros que posean un permiso válido para residir en la República; 8. las mujeres que viajen solas y que no puedan probar […] que gozan de honesta reputación; 9. niños menores de 14 años […]; 10. personas que dentro del año anterior a la fecha de su solicitud para ser admitidas hayan sido excluidas o deportadas […]". 21 de marzo de 1939.

68. Venezuela, "Ley sobre Inmigración", art. 39, junio de 1891; Venezuela, "Ley de Inmigración", art. 3, 26 de agosto de 1894.

69. Ver nota 60.

70. "Ley de Inmigración y Colonización", 18 de julio de 1966.

71. "Ley de Inmigración y Colonización", 8 de junio de 1881.

solo si "acredite, a más de su buena conducta, su calidad de agricultor, industrial, profesional, artesano mecánico, profesor, electricista o ingeniero en cualquier ramo",[72] sino que el artículo 14 contiene la lista que ya conocemos de otros países, aquí con referencia explícita a "razas":

> En ningún caso los consulados o agencias de inmigración expedirán certificados o pasajes de inmigrantes a favor de individuos de las razas amarilla y negra, de enfermos infecciosos, de mendigos, zánganos o gitanos ni a favor de presidiarios o de personas sometidas a la acción de los tribunales extranjeros.[73]

Uruguay, en su "Ley de Inmigración" del año 1890, ya prohíbe "la inmigración asiática y africana y la de los individuos conocidos con el nombre de húngaros o bohemios".[74] Costa Rica, que ya tiene antes del fin del siglo XIX una ley elaborada "de expulsión",[75] la amplía con un reglamento de ley, en 1942, de un modo explícitamente racista, excluyendo a:

> a) Los de raza negra, chinos, árabes, sirios, turcos, armenios, gitanos, coolies, etc.; […].
>
> g) Los extranjeros que sin estar comprendidos en los incisos anteriores, sean personas inconvenientes, nocivas o peligrosas al orden o progreso de la República o a la conservación de la raza, ya sea por sus tendencias agitadoras, ya por sus escasos medios de subsistencia o por las características raciales que predominan en ellas y sean de notoria desafinada con la población nacional.[76]

Se debe prestar atención especial a la frase "etc." dada en la lista de las "razas peligrosas". Formalmente, el "etc." puede incluir a todas las "razas", por eso incluirá a "los blancos". No obstante, sabemos que no quiere denominar a todos, sino tan solo a los no blancos. La aparente inconsistencia del "etc." muestra que la visión del mundo de los encargados de la política migratoria de ese entonces estaba fuertemente estructurada de modo racista.

En Panamá, el Poder Legislativo dictó, en 1904, una ley cuyo único propósito fue prohibir "la inmigración de los chinos, turcos, y sirios al territorio de

---

72. "Ley de Inmigración del 6 de octubre de 1903", art. 1.

73. *Ídem.*

74. "Ley 2096", art. 27, 19 de junio de 1890.

75. "Ley No. 13 de 18 de junio de 1894", que prohíbe la admisión de un extranjero "vago", con antecedentes penales, o "si por su conducta o antecedentes fuere peligroso para la tranquilidad pública". Veinte años más tarde se amplía la no admisión a "los rateros, tahúres, prostitutas y cualesquiera otras personas que no tengan medios lícitos de vida". "Decreto Ejecutivo No. 1 de 31 de agosto de 1914".

76. Con excluir a los "que sin estar comprendidos en los incisos anteriores, sean personas inconvenientes", esta norma contiene una cláusula general. "Decreto ejecutivo No. 4 de 26 de abril de 1942".

la República";[77] otra, en 1913, decreta una vez más la prohibición de "la inmigración de chinos, turcos, sirios, y norteafricanos de la raza turca al territorio de la República".[78] A partir de 1932, se restringe "la inmigración de chinos, libaneses, palestinos, sirios, turcos, y negros cuyo idioma original no sea el español",[79] y, dos años más adelante, se extiende la prohibición "también a los indostaníes que adquieran por adopción cualquiera nacionalidad".[80]

En la legislación de El Salvador de los años de 1930 también consta una exclusión racial evidente, prohibiendo la entrada al país, "a los indígenas originarios de la China o de Mongolia; a los de raza negra; a los malayos y a los gitanos, conocidos también en el país con el nombre de 'húngaros' " y, en un artículo separado, a "nuevos inmigrantes originarios de Arabia, Líbano, Siria, Palestina o Turquía, generalmente conocidos con el nombre de 'turcos' ".[81]

En México, dominado por la protección del "orden moral" y la salud pública, la ley de 1908 intencionalmente no se refiere a grupos según sus orígenes, como expresa la "exposición de motivos" que subraya "la más completa igualdad de todos los países y de todas las razas, no estableciendo un solo precepto especial para ciudadanos de alguna nación, ni para los individuos de raza determinada".[82] Pero, a partir de la década de 1920, las leyes empiezan a expresar, de manera explícita, la idea de restricción racial. Incluso la "exposición de motivos" de la ley de 1926 ya especificaba que el "peligro de degeneración física para nuestra raza" requería la "posibilidad de seleccionar los inmigrantes".[83] Como continuación, la "Ley de Migración" de 1930 enfatiza la importancia de ciertas razas "asimilables":

> […] se considera de público beneficio la inmigración individual o colectiva, de extranjeros sanos, capacitados para el trabajo, de buen comportamiento y pertenecientes a razas que por sus condiciones, sean fácilmente asimilables a nuestro medio, con beneficio para la especie y para las condiciones económicas del país.[84]

El resultado más visible del pensamiento racial –y, en última instancia, eugénico– es la ley "de Población" que, en 1936, se prescribe para el "mejo-

---

77. "Ley No. 6 de 1904", art. 1.

78. "Ley 50 de 1913", art. 1.

79. "Ley 26 de 1932, art. 5.

80. "Ley 46 de 1934", art. 1.

81. "Ley de Migración", art. 25 y 26, 1933. Cabe destacar que los últimos se entienden como "braceros que vengan a desplazar a trabajadores salvadoreños", y por eso se rechazan a ellos como inmigrantes.

82. Instituto Nacional de Migración, *Compilación histórica de la legislación migratoria en México: 1909-1996*, México, Secretaría de Gobernación, 1996, p. 3.

83. *Ídem*, p. 19f.

84. "Ley de Migración", art. 60, 30 de agosto de 1930.

ramiento de la especie" mexicana. En el Artículo 1, tratando de resolver los "problemas demográficos fundamentales", la ley se dedica a "la racial distribución" de la población, la "fusión étnica" de los grupos nacionales entre sí", "el acrecentamiento del mestizaje nacional mediante la asimilación de los elementos extranjeros" y "la protección general, conservación y mejoramiento de la especie".[85]

¿Pero cómo fueron calificadas las distintas razas? Tenemos que buscar fuera de la legislación, ya que, paralelas a ella, se dan fuertes restricciones para la entrada de ciertos grupos categorizados ahora como "razas", una circular de 1923 restringía la "inmigración de individuos de raza negra";[86] un "Acuerdo" de 1927, la de "trabajadores de origen sirio, libanés, armenio, palestino, árabe y turco".[87] En octubre de 1933, por cuestiones "étnicas", se prohíbe el ingreso de las "razas negras, amarillas, malaya e hindú".[88] En 1934, otra circular, titulada "estrictamente confidencial", dicta la exclusión de diversas "razas" ("raza negra o australiana", "raza amarilla o mongólica", "raza aceitunada o mayala [sic]" etc.) y varias nacionalidades ("polacos, lituanos, letones, […]"). Por "sus malas costumbres y actividades notoriamente inconvenientes", también se excluye a los "individuos designados por el vulgo con la clasificación genérica de 'gitanos' "; y no faltan tampoco los "judíos" y los "individuos de la raza semítica".[89] Con esa lista, comenta Pablo Yankelevich, "el prohibicionismo alcanzó uno de sus momentos cumbres".[90]

Otros países definen al extranjero deseado como "europeo", devaluando así la inmigración de otras regiones. Un decreto brasileño de 1874 nos muestra que la política de inmigración en Brasil imaginó al inmigrante "deseado" como el de Europa –preferiblemente aun del norte de Europa– al autorizar la contratación de: "Alhemães, Austriacos, Suissos, Italianos do norte, Bascos, Belgas, Suecos, Dinamarquezes e Francezes, agricultores, sadios, laboriosos e mora-

---

85. Los impedimentos a la entrada se quedan básicamente similares a las leyes anteriores; el art. 84 dicta además: "Se prohíbe por tiempo indefinido la entrada al país de inmigrantes trabajadores". "Ley General de Población", 29 de agosto de 1936.

86. "Circular No. 33", 13 de mayo 1924. Ver Pablo Yankelevich, *¿Deseables o inconvenientes?: Las fronteras de la extranjería en el México posrevolucionario*, Fráncfort/Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2011, p. 39.

87. "Acuerdo por el cual se restringe la inmigración de trabajadores de origen sirio, libanés, armenio, palestino, árabe y turco", 8 de julio de 1927. En abril de 1929 se prohibía "la entrada de inmigrantes trabajadores" con la "Circular No. 37; Pablo Yankelevich, *¿Deseables o inconvenientes?: Las fronteras de la extranjería en el México posrevolucionario*, p. 43.

88. "Circular No. 250", 17 de octubre de 1933.

89. "Circular No. 157", 27 de abril de 1934.

90. Pablo Yankelevich, *¿Deseables o inconvenientes?: las fronteras de la extranjería en el México posrevolucionario*, p. 44.

lisados [...]".[91] La jerarquía que contiene esa enumeración se transforma, en 1890, en una clara exclusión de grupos no deseados, criminales y no blancos:

> Art. 1º E' inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos individuos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos á acção criminal do seu paiz, exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de accordo com as condições que forem então estipuladas.[92]

Esta limitación, "solo mediante autorización del Congreso Nacional", se remueve, dos años después de la ley citada, pero solamente en cuanto la inmigración de Asia. En 1892, la Ley 97 permite:

> […] a livre entrada, no territorio da Republica, a immigrantes de nacionalidade chineza e japoneza, comtanto que, não sendo indigentes, mendigos, piratas, nem sujeitos à acção criminal em seus paizes, sejam válidos e aptos para trabalhos de qualquer industria.[93]

A partir de la ley de 1907 no había ninguna exclusión explícita racial, o definiciones según nacionalidades o países de origen de los inmigrantes.[94] La política de exclusión de grupos indeseados por su calidad no blanca, sin embargo, siguió en las instrucciones internas del servicio consular, que dictaba el negar la expedición de visas, por ejemplo, a afroestadounidenses.[95] Durará hasta la década de 1930, cuando, en cambio, las exclusiones por la putativa cualidad "étnica" se hacen explícitas. En 1934 la exclusión racial entra en la Constitución al introducir "las restricciones necesarias" para garantizar "la integración étnica" de los inmigrantes. La norma a continuación copia el sistema de cuotas estadounidense y reglamenta que nunca pueda "a corrente imigratória de cada país exceder, anualmente, o limite de dois por cento sobre

---

91. "Decreto No. 5663, de 17 de junio de 1874".

92. "Decreto No. 528, de 28 de junio de 1890". La escritura consta así en el original.

93. "Lei No. 97, de 5 de octubre de 1892". Los gobiernos brasileño y japonés aprobaron un tratado de comercio en 1896, pero solo se mantendrá hasta 1908 cuando cantidades notables de japoneses ingresaron al país. Entre 1908 y 1923 se cuentan 32.000 entradas de japoneses; ver María Luiza Tucci Carneiro, "Inmigración en Brasil: racismo y racistas", en Pablo Yankelevich, edit., *Nación y extranjería: la exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 72.

94. "Lei Federal do Brasil No. 1641 de 1907".

95. Ver Jeffrey Howard Lesser, "Are African-Americans African or American? Brazilian Immigration Policy in the 1920s", *Review of Latin American Studies*, No. 1, 1991, pp. 115-137.

o número total dos respectivos nacionais fixados no Brasil durante os últimos cinqüenta anos".[96]

Otras legislaciones que favorecieron a ciertas "razas" deseadas y, con ello, perjudicaron de manera implícita a todas las demás,[97] son, aparte de Brasil (antes de 1934) y Argentina (como hemos visto arriba), Chile, donde el "Reglamento de Inmigración Libre" de 1905 pone énfasis en la calidad de inmigrantes deseados, declarando como "inmigrante libre" solamente al "estranjero de oríjen europeo o de los Estados Unidos [...];[98] y Perú. Este país, después de permitir explícitamente la entrada de "colonos de la China" entre 1849 y 1853,[99] en 1872 optó por "establecer agencias en Europa para facilitar la inmigración".[100] Se osciló entre apertura y rechazo de chinos hasta el fin del siglo, solo para retornar a su exclusión otra vez en 1893 con una ley que definía a los inmigrantes como "extranjeros de raza blanca [...]".[101] Otro decreto de la década de 1930, considerando que "constituye una finalidad inexcusable del Estado velar por la conservación y mejoramiento del patrimonio étnico y económico de la nación", determina en 1936, y sin cualificación racial, que el "número de inmigrantes que ingrese al territorio nacional no podrá exceder de dos por mil (0,002) de la población total".[102]

En Venezuela, pocos meses después del establecimiento político de un Estado independiente, el Congreso encargaba al gobierno venezolano a "promover la inmigración de canarios"[103] en 1831 y, pocos años después en la primera ley sobre la materia, se abre la promoción de inmigración "á todos los europeos que quieran venir á la República para dedicarse á la agricultura ó á otras empresas útiles".[104] En las leyes de 1837, 1840 y 1845 la descripción de los inmigrantes deseados cambia poco: la "inmigración de europeos y ca-

---

96. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (16 de julio de 1934), art. 119, § 6.

97. El efecto de rechazar a los no mencionados como "deseados" lo subrayan correctamente David Cook-Martín y David FitzGerald, "Liberalism and the Limits of Inclusion: Race and Immigration Law in the Americas, 1850-2000", en *Journal of Interdisciplinary History*, No. 1, vol. 41, 2010, pp. 7-25.

98. "Reglamento de Inmigración Libre", 24 de junio de 1905. La escritura consta así en el original.

99. "Ley 17 de noviembre de 1849", art. 2; esa ley fue derogada después de tan solo cuatro años por la "Ley 6 de octubre de 1853".

100. "Decreto 17 de noviembre de 1872".

101. "Ley 28 de abril de 1873"; "Decreto 31 de enero de 1884"; "Ley de 14 de octubre de 1893".

102. "Decreto supremo del 26 de junio de 1936", No. 1.

103. "Decreto autorizando al Poder ejecutivo para promover la inmigración de canarios", 13 de junio de 1831.

104. "Ley protegiendo en general la inmigración de extranjeros", 19 de mayo de 1837. La escritura consta así en el original.

narios" sigue siendo el objeto de las normas.[105] En 1854, por primera vez –y la única vez durante las décadas venideras– la ley no menciona ningún grupo específico.[106] No es una coincidencia que, en el mismo año, Venezuela haya abolido la esclavitud; a partir de este momento crece la presión para atraer a trabajadores "libres" al país que pudieran ocupar el lugar de los trabajadores esclavos.[107] Abandonar la exclusividad de "proteger la inmigración de europeos" abre tanto la posibilidad del reclutamiento de trabajadores, incluso en Asia, como también nos muestra, en retrospectiva, que preferir a los europeos sí fue una decisión consciente. La ley de inmigración de 1912 vuelve a la explícita exclusión racializada mostrada arriba.

En este punto es necesario mencionar también a Colombia, donde el ideal de un inmigrante "civilizador" fue tan importante como en los demás países vecinos americanos.[108] No resulta sorprendente que aquí también se describa la calidad de los inmigrantes deseados con un vocabulario racial. La ley "sobre inmigración y colonias agrícolas" de 1922 define su propósito en el primer artículo:

> Con el fin de propender al desarrollo económico e intelectual del país y al mejoramiento de sus condiciones étnicas, tanto físicas como morales, el Poder Ejecutivo fomentará la inmigración de individuos y de familias que por sus condiciones personales y raciales no puedan o no deban ser motivo de precauciones respecto del orden social […] y en general, que sean elementos de civilización y progreso". Consecuentemente, "queda prohibida la entrada al país de elementos que por sus condiciones étnicas, orgánicas o sociales sean inconvenientes para la nacionalidad y para el mejor desarrollo de la raza.[109]

Una discriminación por grupos "étnicos" concretos se aplica no antes de 1935, cuando se introducen cuotas muy limitadas de inmigrantes permitidos por nacionalidades: "cinco armenios, cinco búlgaros, cinco chinos, cinco egip-

---

105. "Ley de 12 de mayo de 1840 reformando la de 19 de mayo de 1837 sobre inmigración de extranjeros"; "Ley de 24 de mayo de 1845 reformando la de 12 de mayo sobre inmigración"; "Ley de 6 de mayo de 1854 protegiendo la inmigración de extranjeros".

106. "Ley de 6 de mayo de 1854 que protege la inmigración de extranjeros", art. 1.

107. "Ley declarando abolida para siempre la Esclavitud en Venezuela", 24 de marzo de 1854. La ley de 1845 pone "mayor énfasis en la obtención de mano de obra para los hacendados que en la fundación de pueblos, sin duda como consecuencia directa de la situación generada por la abolición de la esclavitud", Adela Pellegrino, *Historia general de la inmigración en Venezuela: siglos XIX y XX*, Caracas, Academia Nacional de Ciencias Económicas, 1989, p. 88.

108. Álvaro Villegas Vélez, "¡A poblar! Representaciones sobre los salvajes, colonos, inmigrantes y territorios periféricos en Colombia, 1904-1940", en *Historia y espacio*, No. 30, 2008, pp. 169-192.

109. "Ley No. 114 de diciembre de 1922"; arts. 1 y 11.

cios, cinco estones, diez griegos, cinco hindúes, cinco letones, diez libaneses, cinco lituanos, cinco marroquíes, cinco palestinos, veinte polacos, cinco persas, diez rumanos, diez rusos, diez sirios, cinco turcos y diez yugoslavos".[110]

En el año siguiente, la legislación colombiana decreta que la entrada de inmigrantes requiere una documentación abundante y tasas exorbitantes, pero solamente para los siguientes grupos: "búlgaros, chinos, egipcios, estones, griegos, hindúes, latvios, letones, libaneses, lituanos, marroquíes, palestinos, polacos, rumanos, rusos, sirios, turcos y yugoeslavos".[111] Solo ellos debían entregar "certificado de conducta" (de los últimos 10 años), y, además, pagar para un "depósito de inmigración" mil pesos el padre o esposo, quinientos pesos la esposa, y entre ciento y mil pesos cada uno de los hijos. Finalmente, se decretó que "los gitanos, sea cual fuere su nacionalidad, no podrán entrar en el país".

LA DISCRIMINACIÓN ADMINISTRATIVA

La estrategia de pedir tasas diferenciadas según los orígenes o "razas" de inmigrantes fue aplicada en otros países. En México, después de 1922, "chinos" y "negros" tenían que pagar impuestos de entrada diez veces más altos que otros grupos racializados.[112] En Honduras también se opta por la exclusión mediante la discriminación fiscal. En vez de exclusión directa, un decreto de 1929 introduce un sistema de discriminación administrativa: solamente los inmigrantes "árabes, turcos, sirios, armenios, negros y chinos" tienen que pagar una tasa absurdamente alta de 2.500 dólares estadounidenses antes de la entrada al país.[113] Más aún, la siguiente "Ley de Inmigración", de 1934, define a grupos de inmigrantes según sus orígenes racializados, y solamente "permitía la entrada de árabes, turcos, sirios, armenios, palestinos, checoslovacos, libaneses y polacos, siempre que le garantizaran a la Oficina de Inmigración y Colonización que se dedicarían exclusivamente a la agricultura o a la introduc-

---

110. "Decreto No. 148 de 1935", art. 1; ver María Angélica Gómez Matoma, "La política migratoria internacional colombiana a principios del siglo XX", en *Memoria y sociedad*, No. 26, vol. 13, 2009, pp. 7-17.

111. "Decreto No. 1194 de 1936". "Decreto No. 397 de 1937", arts. 1 y 11, 17 de febrero de 1937.

112. Theresa Alfaro-Velcamp y Robert H. Mclaughlin, "Immigration and Techniques of Governance in Mexico and the United States: Recalibrating National Narratives through Comparative Immigration Histories", en *Law and History Review*, No. 2, vol. 29, 2011, pp. 573-606.

113. Darío A. Euraque, "Los árabes de Honduras: entre la inmigración, la acumulación y la política", en Lorenzo Agar y otros, *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*, Madrid, Casa Árabe/IEAM, 2009, p. 239. Ver también María del Pilar Vargas, "Política y legislación inmigratoria en Colombia: el caso de los árabes", en *ídem*, p. 162.

ción o mejoramiento de nuevas industrias".[114] Y aquí también la ley prohíbe francamente la entrada de "negros, chinos y gitanos".[115]

En la República Dominicana, país de inmigración desde la segunda mitad del siglo XIX, los trabajadores migrantes eran reclutados por parte de los propietarios de las plantaciones (principalmente para la zafra). Los braceros, que provenían en primer lugar del Caribe anglófono, después de Haití, porque eran más baratos que los jornaleros locales, no fueron vistos como "inmigrantes", sino que su estancia fue vista nada más que como "temporal".[116] La "Ley de Migración" de 1912 ya introducía un "previo permiso para inmigrar al país" que necesitaban explícitamente solo el siguiente grupo: "los naturales de colonias europeas en América,[117] los de Asia, los de África y los de Oceanía, así como los braceros de otra raza que no sea la caucasiana".[118] Así se formularon categorías administrativas por orígenes racializados, y solamente para los inmigrantes "caucasianos" no se prescribió la adquisición del permiso especial. La administración militar por los Estados Unidos, a partir de 1916, mantuvo formalmente esta estructura de la exclusión racial, con el fin de prohibir "la inmigración de braceros de cualquier raza que no sea la caucásica" si no era expresamente aprobada por la autoridad competente, es decir, contratada con la autorización del Estado.[119] El gobierno de Trujillo continuó con esta política, a partir de 1930, al adoptar tres leyes de inmigración poco modificadas. Según la primera ley, aprobada en 1932, los grupos definidos por "razas" tenían que pagar tasas diferentes para la entrada o residencia (dicha ley se mantuvo vigente en 1934 y 1939 con pequeños cambios).[120] Quienes no pertenecían a la "raza mongólica" o "negra" recibieron el permiso de residencia por una tarifa moderada, "los individuos de raza mongólica y los naturales del continente africano, que no sean de raza caucásica", tenían que pagar, en 1932, la suma absurdamente alta de US $ 300 (la moneda oficial de la República Dominicana

114. Darío A. Euraque, "Los árabes de Honduras: entre la inmigración, la acumulación y la política", p. 239.

115. *Ídem.*

116. No solo sus salarios eran más bajos, sus condiciones de vida y de trabajo también eran mucho peores que las de los trabajadores dominicanos. Inicialmente solo se contrataron a los hombres; pero en el siglo XX algunos de ellos también viajaron con sus familias, lo que se perpetúa durante la década de 1960. James Ferguson, *Migration in the Caribbean: Haiti, the Dominican Republic and Beyond*, Londres, Minority Rights Group International, 2003, p. 11.

117. Quiere decir de las Antillas francesas y británicas.

118. "Ley de migración", art. 3, 7 de mayo de 1912. Además, contiene la potestad ilimitada de rechazar a los indeseables: "El permiso será solicitado del Poder Ejecutivo, quien deberá negarlo cada vez que no esté convencido de la utilidad general del inmigrante".

119. "Orden ejecutiva No. 372", art. 1, 16 de diciembre de 1919.

120. "Ley No. 739", 14 de agosto de 1934. "Ley No. 95", 21 de marzo de 1939.

desde la dominación de los Estados Unidos).[121] En 1939 se introdujo la distinción entre un "permiso de estadía temporal" y un "permiso de residencia", con dos pesos muy diferentes. La residencia permanente para los "inmigrantes […] que sean predominantemente de origen caucásico o de las razas autóctonas de América" costaba USD 6, mientras que para el permiso para los "que no sean predominantemente de origen caucásico" la ley exigía US$ 500.[122] Para "un permiso de estado temporal", por otra parte, el cual fue aplicado a los trabajadores para las plantaciones, se pagó la suma real de USD 4,[123] sin ninguna explicación del origen "racial" de esos inmigrantes temporales.

Estas tres leyes precitadas de 1932, 1934 y 1939 no prohibieron la inmigración permanente de no blancos *pro forma*, pero lo hicieron imposible *de hecho*. Un trabajador, pequeño comerciante o artesano, nunca hubiera podido pagar la cantidad tan alta de varios cientos de dólares. Al mismo tiempo, todos los trabajadores contratados por las empresas azucareras estaban solamente obligados a pagar el mismo impuesto bajo, independientemente de la categoría racial en la que fueron clasificados.[124] Por otra parte, por la ley de 1939, estos braceros extranjeros se clasificaron categóricamente como "no inmigrantes",[125] es decir, sin hacer referencia de su "raza", quedaron fuera de una residencia legal permanente. La entrada de todos los "que no sean predominantemente de origen caucásico" así era representada indeseada por el discurso oficial y su residencia duradera resultaba casi imposible. Al mismo tiempo, sin embargo, la importación de trabajadores inmigrantes temporales para las plantaciones se hizo bien posible porque en este sector había una demanda grande.[126]

---

121. "Ley No. 279", art. 1, 29 de enero de 1932: "Párrafo 1. Los individuos de raza mongólica y los naturales del continente Africano, que no sean de raza caucásica, pagarán los siguientes impuestos: a) por permiso para entrar en el territorio de la República $ 300,00 […]. Párrafo 2. Los individuos que no sean de raza mongólica, ni naturales del continente Africano, de raza negra, pagarán los siguientes impuestos: a) por permiso para entrar en el territorio de la República $ 6,00".

122. "Ley No. 95", art. 9, b, 21 de marzo de 1939.

123. *Ídem*, art. 9, d.

124. *Ídem*, art. 9, d.

125. "Ley No. 95", art. 3, 1939.

126. Esta práctica de prohibición general en combinación con la posibilidad de permitir excepciones en circunstancias 'especiales' alentó la corrupción, destaca Lauro Capdevila, "Una discriminación organizada: las leyes de inmigración dominicana y la cuestión haitiana en el siglo XX", en *Tebeto: Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura*, anexo 5, 2004, pp. 438-454.

Conclusión

Comparando las políticas de exclusión de *extranjeros indeseables*, hay que señalar que no solo las políticas se desarrollaron paralelamente, a veces de manera sincrónica, debido a procesos estructurales paralelos, sino que también se pueden destacar conexiones transnacionales en la génesis de las leyes nacionales. Podemos suponer que los legisladores nacionales copiaron el uno del otro. Al respecto, los Estados Unidos son, evidentemente, el modelo más obvio. Si bien no es de sorprender que Estados vecinos, o anteriormente unidos, que usan la misma lengua y los mismos términos, construyan sus normas con el mismo patrón.

Recordemos que las normas sobre nacionalidad y extranjería se relacionan entre sí debido a que la inmigración está relacionada con el aumento controlado de la población. Para América Latina este fue un proceso muy importante, tanto de manera ideológica como material. Fue importante no solo donde el reclutamiento de miles de extranjeros fue exitoso, sino también en los países que quisieron generar una inmigración masiva y donde, en el transcurso del siglo XIX, nunca llegaron las olas masivas de los inmigrantes deseados. En todas partes los Estados planificaron la inmigración, y todos quisieron establecer, a través de la inmigración y con el régimen del *ius soli*, una forma de participación legal y sustantiva en la nación para los inmigrantes deseados. La excepción confirma la regla: las políticas de inmigración en la República Dominicana detalladas anteriormente, que se dedicaron precisamente a la exclusión e iban contra un estatus de ciudadanos con los mismos derechos, solo la hace más evidente.[127]

Si los gobiernos latinoamericanos querían formar este "cuerpo" de sus poblaciones, tarde o temprano tenían que explicar las cualidades de sus futuros ciudadanos deseados. En la primera mitad del siglo las normas califican al inmigrante deseado del mismo modo: el europeo. En el período de una construcción de la nación "civilizada" en contra la "barbarie", Europa representó el modelo de la civilización y el progreso. Las políticas de migración trataron de producir una nación copiando la imagen europea. Por consiguiente, el inmigrante europeo era considerado como ciudadano ideal, pero siguiendo el ideal del liberalismo, fingido como sin género o raza.[128] A finales del siglo

---

127. Como otro ejemplo se pueden mencionar los rechazos de trabajadores temporales de países limítrofes latinoamericanos, por ejemplo en Argentina, ver Carlos Belvedere y otros, "Racismo y discurso: una semblanza de la situación argentina", en Teun van Dijk, comp., *Perspectives on a Multiracial America Series*, *Racism and Discourse in Latin America*, Lanham, Lexington Books, 2009.

128. Nancy P. Appelbaum, Anne S. MacPherson, Karin Alejandra Rosemblatt, "Introduction: Racial Nations", p. 4.

XIX, cuando la caracterización de lo deseado solo a través de rasgos positivos "civilizados" en la práctica fue difícil de implementar, se definió *lo deseado* cada vez más a través de la "defensa de la nación" contra rasgos negativos. Las enseñanzas de la eugenesia y el racismo "científico" del siglo XIX ya han preparado el camino para una definición del deseado por la exclusión de las influencias nocivas. Solo después de 1900 las intervenciones estatales hacen referencias explícitas a grupos racializados. Vista la construcción de las "razas perniciosas", es claro que los efectos negativos y dañinos de las razas supuestamente "no blancas" eran percibidas como una "degeneración". A partir de esta fase, inspirado por el neolamarckismo latinoamericano, todas las prohibiciones para la entrada se basaron en estas mismas consideraciones básicas, incluso cuando excluyeron a propiedades muy diferentes. Los "mendigos" o "vagos", tanto como los enfermos o maníacos, no solo fueron considerados como inútiles, sino también como portadores de efectos negativos para la "raza" o "especie". En analogía, el activismo político fue visto como un elemento que se arraiga y se transmite a los demás y que puede convertirse en una influencia "degenerante", así como las enfermedades infecciosas, el alcoholismo, o la disminución de la moral. Dejar entrar al país a cualquier impacto negativo –sin importar de qué índole– se consideraba una amenaza para la existencia continua del pueblo nación.

En este contexto surgen las listas para la regulación de la entrada de inmigrantes, en parte muy detalladas, que hoy en día podemos leer como fuentes históricas si queremos saber cómo veían las élites latinoamericanas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX el 'ideal' de su ciudadano.

Fecha de presentación: 23 de julio de 2012
Fecha de aceptación: 11 de septiembre de 2012

Bibliografía

Alberdi, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina, derivados de la ley que preside al desarrollo de la civilización en la América del Sud*, Buenos Aires, Imprenta Argentina, 1852.

Alfaro-Velcamp, Theresa, y Robert H. Mclaughlin, "Immigration and Techniques of Governance in Mexico and the United States: Recalibrating National Narratives through Comparative Immigration Histories", en *Law and History Review*, No. 2, vol. 29, 2011.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.

Appelbaum, Nancy P., Anne S. Macpherson y Karin Alejandra Rosemblatt, "Introduction: Racial Nations", en Nancy P. Appelbaum Anne S. MacPherson y Karin Alejandra Rosemblatt, edits., *Race and Nation in Modern Latin America*, Chapel Hill/Londres, The University of North Carolina Press, 2003.

Bade, Klaus J., " 'Billig und willig' – 'die ausländischen Wanderarbeiter' im kaiserlichen Deutschland", en Klaus J. Bade, edit., *Deutsche im Ausland - Fremde in Deutschland*, München, Beck, 1992.

Belvedere, Carlos, Sergio Caggiano, Diego Casaravila, Corina Courtis, Gerardo Halpern, Diana Lenton y María Inés Pacecca, "Racismo y discurso: una semblanza de la situación argentina", en Teun van Dijk, comp., *Racism and Discourse in Latin America*, Lanham, Lexington Books, 2009.

Bernal, Beatriz, "México y Cuba: caminos divergentes en materia de expulsión de extranjeros", en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, No. 8, 1996.

Bosniak, Linda, *The Citizen and the Alien: Dilemmas of Contemporary Membership*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

Brubaker, Rogers, "Migration, Membership, and the Modern Nation-State: Internal and External Dimensions of the Politics of Belonging", en *Journal of Interdisciplinary History*, No. 1, vol. 41, 2010.

Bushnell, David, "El sufragio en la Argentina y en Colombia hasta 1853", en *Revista del Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene*, No. 19, 1968.

_____, "La evolución del derecho de sufragio en Venezuela", en *Boletín Histórico*, No. 29, 1972.

Calavita, Kitty, "Immigration Law, Race, and Identity", en *Annual Review of Law and Social Science*, vol. 3, 2007.

Camiscioli, Elisa, *Reproducing the French Race: Immigration, Intimacy, and Embodiment in the early Twentieth Century*, Durham, Duke University Press, 2009.

Capdevila, Lauro, "Una discriminación organizada: las leyes de inmigración dominicana y la cuestión haitiana en el siglo XX", en *Tebeto: Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura*, anexo 5, 2004.

Castro-Gómez, Santiago, "¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)", en *Nómadas*, No. 26, 2007.

Cohen, Deborah, *Braceros: Migrant Citizens and Transnational Subjects in the Postwar United States and Mexico*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2011.

Cook-Martín, David, y David FitzGerald, "Liberalism and the Limits of Inclusion: Race and Immigration Law in the Americas, 1850-2000", en *Journal of Interdisciplinary History*, No. 1, vol. 41, 2010.

Costanzo, Gabriela, *Los indeseables: las leyes de Residencia y Defensa Social*, Buenos Aires, Madreselva, 2009.

Devoto, Fernando J., "El revés de la trama: políticas migratorias y prácticas administrativas en la Argentina (1919-1949)", en *Desarrollo Económico*, No. 162, vol. 41, 2001.

Engerman, Stanley L., y Kenneth L. Sokoloff, "The Evolution of Suffrage Institutions in the New World", en *The Journal of Economic History*, No. 4, vol. 65, 2005.

Euraque, Darío A., "Los árabes de Honduras: entre la inmigración, la acumulación y la política", en Lorenzo Agar y otros, *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*, Madrid, Casa Árabe/IEAM, 2009.

Ferguson, James, *Migration in the Caribbean: Haiti, the Dominican Republic and Beyond*, Londres, Minority Rights Group International, 2003.

Gómez Matoma, María Angélica, "La política migratoria internacional colombiana a principios del siglo XX", en *Memoria y sociedad*, No. 26, vol. 13, 2009.

Graham, Richard, "Introduction", en Richard Graham, edit., *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 1992.

Guerra, François-Xavier, "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina", en Hilda Sabato, *Perspectivas históricas de América Latina*, México, El Colegio de México, 2002.

Haney López, Ian F., *White by Law: the Legal Construction of Race*, Nueva York, New York University Press, 1996.

Herzog, Tamar, *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Earlymodern Spain and Spanish America*. New Haven, Yale University Press, 2003.

Hing, Bill Ong, *Defining America through Immigration Policy*, Filadelfia, Temple University Press, 2004.

Instituto Nacional de Migración, *Compilación histórica de la legislación migratoria en México: 1909-1996*, México, Secretaría de Gobernación, 1996.

Irizarry y Puente, J., "Exclusion and Expulsion of Aliens in Latin America", en *The American Journal of International Law*, No. 2, vol. 36, 1942.

Irurozqui, Marta, "Ebrios, vagos y analfabetos: el sufragio restringido en Bolivia, 1826-1952", en *Revista de Indias*, No. 208, vol. 56, 1996.

_____, "De cómo el vecino hizo al ciudadano en Charcas y de cómo el ciudadano conservó al vecino en Bolivia, 1809-1830", en Jaime E. Rodríguez O., *Revolución, Independencia y las nuevas naciones de América*, Madrid, Fundación MAPFRE, 2005.

Johnson, Kevin R., *The "Huddled Masses" Myth: Immigration and Civil Rights*, Filadelfia, Temple University Press, 2004.

Keyssar, Alexander, *The Right to Vote: The Contested History of Democracy in the United States*, Nueva York, Basic Books, 2000.

Lacerda de Almeida, Francisco de Paula, "O decreto No. 1641 de 7 de janeiro de 1907 sobre expulsão de extrangeiros do territorio nacional, ligeiramente commentado e precedido de alguns capitulos doutrinarios sobre o fundamento juridico e

applicação practica do direito de expulsão e com referencias aos autores nacionaes e á jurisprudencia patria", en *Revista dos Tribunaes*, Río de Janeiro, 1907.

Lesser, Jeffrey Howard, "Are African-Americans African or American? Brazilian Immigration Policy in the 1920s", *Review of Latin American Studies*, No. 1, 1991.

Novick, Susana, "Migración y políticas en Argentina: tres leyes para un país extenso (1876-2004)", en Susana Novick, comp., *Las migraciones en América Latina: políticas, culturas y estrategias*, Buenos Aires, Catálogos, 2008.

Pellegrino, Adela, *Historia general de la inmigración en Venezuela: siglos XIX y XX*, Caracas, Academia Nacional de Ciencias Económicas, 1989.

Quijada, Mónica, "Las 'dos tradiciones'. Soberanía popular e imaginarios compartidos en el mundo hispánico en la época de las grandes revoluciones atlánticas", en Jaime E. Rodríguez O., edit., *Revolución, Independencia y las nuevas naciones de América*, Madrid, Fundación MAPFRE, 2005.

Rocafuerte, Vicente, "Examen analítico de las Constituciones formadas en Hispanoamérica", en *Ocios de los españoles emigrados*, No. 25, tomo V, 1826.

Rosemblatt, Karin Alejandra, "Sexuality and Biopower in Chile and Latin America", en Diane E. Davis, *Political Power and Social Theory*, Emerald Group Publishing Limited, 2002.

Sabato, Hilda, "Soberanía popular, ciudadanía y nación en Hispanoamérica: la experiencia republicana del siglo XIX", en *Alm. braz.* [*on line*], No. 9, 2009.

Sahlins, Peter, "The Eighteenth-Century Revolution in Citizenship", en Andreas Fahrmeir, Oliver Faron y Patrick Weil, edits., *Migration Control in the North Atlantic World: The Evolution of State Practices in Europe and the United States from the French Revolution to the Inter-war period*, Nueva York, Berghahn Books, 2003.

Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, Caracas, Ayacucho, 1977 (1845).

Schwarz, Tobias, "National belonging in the Dominican Republic: The legal position as an interdependent social categorisation", en Daniela Célleri, Tobias Schwarz, Bea Wittger, edits., *Interdependencies of Social Categorisations*, Fráncfort/Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2013.

Seyferth, Giralda, "Colonização, imigração e a questão racial no Brasil", *Revista USP*, No. 53, 2002.

Stepan, Nancy Leys, *The hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America.* Ítaca, Cornell University Press, 1996.

Tucci Carneiro, Maria Luiza, "Inmigración en Brasil: racismo y racistas", en Pablo Yankelevich, *Nación y extranjería: la exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

Vargas, María del Pilar, "Política y legislación inmigratoria en Colombia: el caso de los árabes", en Lorenzo Agar y otros, *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*, Madrid, Casa Árabe/IEAM, 2009.

Villegas Vélez, Álvaro, "¡A poblar! Representaciones sobre los salvajes, colonos, inmigrantes y territorios periféricos en Colombia, 1904-1940", en *Historia y espacio*, No. 30, 2008.

Villegas-Pulido, G. T., *Los extranjeros en Venezuela: su no admisión-su expulsión.* Caracas, Lit. y Tip. del Comercio, 1919.

Wade, Peter, "Racial Identity and Nationalism: A Theoretical View from Latin America", en *Ethnic and Racial Studies*, No. 5, vol. 24, 2001.

_____, "Race in Latin America", en Deborah A. Poole, *A Companion to Latin American Anthropology*, Malden/Oxford, Blackwell, 2008.

Wallerstein, Immanuel, "Citizens All? Citizens Some! The Making of the Citizen", en *Comparative Studies in Society and History*, No. 45, 2003.

Yankelevich, Pablo, "Extranjeros indeseables en México (1911-1940): una aproximación cuantitativa a la aplicación del artículo 33 constitucional", en *Historia Mexicana*, No. 3, vol. 53, 2004.

_____, "Nación y extranjería en el México revolucionario", en *Cuicuilco*, No. 31, vol. 11, 2004.

_____, *¿Deseables o inconvenientes?: las fronteras de la extranjería en el México posrevolucionario*, Fráncfort/Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2011.

Zimmermann, Eduardo A., "Racial Ideas and Social Reform: Argentina, 1890-1916", en *The Hispanic American Historical Review*, No. 1, vol. 72, 1992.

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA
II semestre 2012, Quito
ISSN: 1390-0099

CIUDADANÍA, CONSTITUCIONES Y RELACIONES INTERÉTNICAS EN LA SIERRA ECUATORIANA (1812-1830)

Marc-André Grebe*
Universidad de Bielefeld

RESUMEN

El artículo analiza los requisitos para ser ciudadano con base en la comparación de las constituciones emitidas entre 1812 y 1830 en Ecuador. Se observa cómo los actores locales recibieron e interpretaron estos artículos y se enfatiza en el examen de cómo los indígenas reclamaron los derechos ciudadanos, así como los procesos de negociación en la participación política de los grupos étnicos. Además, se examinan los discursos sobre el derecho a la ciudadanía y las estrategias de argumentación usadas por los actores locales, de acuerdo a algunos casos de la Sierra ecuatoriana.
PALABRAS CLAVE: siglo XIX, ciudadanía, indígenas, Constitución, reclamación de derechos y negociación de participación política, Sierra de Ecuador, Andes.

ABSTRACT

The article aims at analyzing the requirements for citizenship based on several constitutions coming into effect between 1812 and 1830 in Ecuador. The author observes the way in which the articles were received and interpreted by the actors on the local level. Special emphasis is put on the examination of how persons of indigenous origin claimed the civil rights as well as on processes of negotiating political participation among ethnic groups. Based on several cases from the Ecuadorian highlands the contemporary discourses on citizenship and argumentation strategies used by the actors at the local level are examined.
KEYWORDS: nineteenth century, citizenship, indigenous people, constitution, claiming rights and negotiating political participation, Ecuador Highlands, Andes.

* Agradezco a Sarah Albiez y Tobias Schwarz, miembros de la Red de Investigación sobre América Latina, y a Katerinne Orquera, asistente del editor de *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, por sus comentarios y la labor de edición de este texto.

Introducción

El objetivo de este artículo es examinar la formación de los derechos ciudadanos en Ecuador en el período comprendido entre 1812 y 1830, a la luz de tres constituciones diferentes y sus repercusiones en las comunidades indígenas de la Sierra. Después del triunfo en las guerras de Independencia contra los españoles, los jóvenes estados nacionales de Latinoamérica se enfrentaron al desafío de crear nuevas estructuras estatales, dándole a la población –cuya heterogeneidad social, étnica y económica era el resultado de la disposición institucional de la Colonia– un horizonte nacional común, es decir, formando una comunidad nacional.[1] La institución de la ciudadanía fue un elemento central de inclusión política en el proceso de la formación de la nación en el siglo XIX. Debido a la influencia de la Ilustración, la Revolución francesa y la Constitución de Cádiz se favoreció y propagó un modelo de la República donde, idealmente, todos los ciudadanos tendrían los mismos derechos y las mismas obligaciones.[2]

Las constituciones desempeñaron un papel decisivo en la configuración de los derechos ciudadanos, pues ellas fueron el fundamento escrito y el programa político de las nuevas repúblicas, de que se sirvieron las élites criollas para darle un marco político a las nuevas estructuras de los Estados. De acuerdo al ideal de la Revolución francesa y de la Declaración de Independencia de Estados Unidos, un punto fundamental frente a la sociedad jerárquica de la Colonia fue la propagación de la igualdad de todos los miembros de una nación, en tanto que ciudadanos.

El haber ocupado un lugar esencial en la praxis política de los jóvenes estados nacionales convierte a la ciudadanía en un recurso idóneo para examinar la inclusión y la exclusión política en aquel tiempo. El análisis de la formación de los derechos ciudadanos a la luz de diferentes constituciones de lo que hoy es el Ecuador se centra en el examen de los requerimientos que se formularon en los textos constitucionales, para la adquisición del derecho a la ciudadanía y, por lo tanto, de la posibilidad de participación política. ¿Qué

---

1. François-Xavier Guerra, "Las mutaciones de la identidad en la América hispánica", en François-Xavier Guerra y Antonio Annino, edits., *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2003, pp. 185-220.

2. Rogers Brubaker, "The French Revolution and the Invention of Citizenship", en *French Politics and Society*, No. 7, verano de 1989, pp. 30-49; Hilda Sabato, "Soberanía popular, ciudadanía y nación en Hispanoamérica: la experiencia republicana del siglo XIX", en *Almanack braziliense*, No. 9, mayo de 2009, p. 26; Roger Chartier, Robert Darnton, Javier Fernández Sebastián y Eric van Young, *La Revolución francesa: ¿matriz de las revoluciones?*, México, Universidad Iberoamericana, 2010; Javier Fernández Sebastián, "Ciudadanía", en Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, edits., *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 139 y ss.

impedimentos se introdujeron? ¿Qué grupos resultaron excluidos como consecuencia? ¿Cómo se transformaron las constituciones en el tiempo y cómo se reaccionó a nivel local frente a estos textos?

En la Constitución de Cádiz (1812), la de Cúcuta (1821) –cuando Ecuador fue, a partir de 1822, parte de la República de Colombia– y en la Constitución de 1830, que surgió después de que Ecuador se retirara de Colombia en mayo de ese año,[3] se analizará la manera en que se desarrolló la concesión del derecho a la ciudadanía, en lo que temporalmente corresponde a las primeras tres décadas del siglo XIX y las repercusiones de dicha concesión en la población indígena de la Sierra ecuatoriana.

El análisis de la ciudadanía y de la relación entre Estado y sociedad indígena se realizará con dos perspectivas: desde arriba, o sea, desde el Estado, con base en las constituciones; y desde abajo, mediante el estudio de la reacción de la población subalterna. Después de revisar las constituciones, se escrutarán su implementación y sus efectos y se examinará el artículo de la ciudadanía, con base en ejemplos concretos provenientes de fuentes ligadas a lo local. Se analizará la forma en que los grupos étnicos negociaron su participación política y, por lo tanto, su poder e influencia, localmente, en la zona de contacto entre los funcionarios, los agentes del Estado, por una parte, y los ciudadanos, o bien, los súbditos, por otra.[4] Como la identidad étnica en el contexto de las coyunturas políticas es un componente del espacio político y puede emplearse como recurso para trazar fronteras, el artículo se centrará en la demanda de la población indígena de los derechos postulados por las constituciones y, ligado a ello, las relaciones interétnicas con grupos de población criolla y mestiza, quienes constituyeron el grueso de los funcionarios estatales y de las autoridades locales en los municipios.[5]

De cara a casos concretos se indagarán los argumentos que se emplearon para negociar la participación política y los derechos ciudadanos a nivel local. Se examinará a quiénes se le adjudicaron o negaron dichos derechos. Los espacios clásicos de negociación fueron los tribunales pero también se negoció en otros espacios públicos, como mercados, y en instituciones como el ejército. A esto se le suman los eventos de gran nivel perfomativo, comuni-

---

3. Hans-Joachim König, *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, Bonn, Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, 2006, pp. 232, 251.

4. Sobre el valor metodológico de la categoría *ciudadanía,* ver Hilda Sabato, "Soberanía popular, ciudadanía y nación en Hispanoamérica: la experiencia republicana del siglo XIX", pp. 26 y ss.

5. Enrique Ayala ha señalado, con razón, que el Municipio era un representante de los intereses criollos, pues su poder ya se había manifestado en el cabildo antes de la Independencia y se mantuvo durante el siglo XIX. Ver Enrique Ayala Mora, "El Municipio en el siglo XIX", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 1, II semestre de 1991, p. 85.

cativo y ritual, como fiestas, desfiles, entre otros. A continuación se analizarán solamente los debates discursivos. Los fines políticos siempre se disputan en la comunicación, razón por la cual cabe preguntar ¿qué estrategias discursivas aplicaron los actores, qué motivos estaban detrás de estas estrategias y qué revelan de las relaciones interétnicas contemporáneas?

Grupos étnicos y la construcción de la nación

Como sintetizó Christian Büschges oportunamente:

> […] el término de identidad étnica se puede entender, en referencia a Max Weber, como la creencia de un grupo de personas –justamente un grupo étnico– que basan su identidad cultural colectiva en el origen a una comunidad específica [...] inspirándose en Weber, [la investigación actual] toma más en cuenta la construcción situacional y relacional y la variabilidad de las identidades étnicas.[6]

Ya en su célebre texto del año 1969, Fredrik Barth definió grupos étnicos como una forma de organización social señalando la importancia de observar como grupos étnicos crean y mantienen límites étnicos (*ethnic boundaries*).[7] Barth subrayó que para la formación de un grupo étnico y social procesos de la adscripción por otros y de la autoadscripción son esenciales.

En otras palabras, la etnicidad describe un fenómeno socialmente construido, en que un colectivo adscribe para sí mismo una serie de características, o bien, que actores ajenos a ese colectivo le adjudican un conjunto de rasgos, demarcando, en ambos casos, fronteras respecto al Otro.[8] Esto no excluye que

---

6. Christian Büschges, "La etnicidad como recurso político. Etnizaciones y de-etnizaciones de lo político en América Andina y Asia del Sur", en Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, edits., *Etnicidad y poder en los países andinos*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Universidad de Bielefeld/Corporación Editora Nacional, 2007, p. 20; Richard Jenkins, "Social Anthropological Models of Inter-ethnic Relations", en John Rex y David Mason, edits., *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 173 y ss.; Christian Büschges, "Von Staatsbürgern und 'Bürgern eigenen Sinnes'. Liberale Republiken, indigene Gemeinden und Nationalstaat im südamerikanischen Andenraum während des 19. Jahrhunderts", en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, No. 12, 2008, p. 697.

7. Fredrik Barth, "Introduction", en Fredrik Barth, edit., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Universitetsforlaget, 1969, pp. 9-38. Barth dice: "By concentrating on what is socially effective, ethnic groups are seen as a form of social organization", p. 13.

8. Peter Wade, *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres, Pluto Press, 1997, pp. 5 y ss., especialmente pp. 16 y ss.; Thomas H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, Londres, Pluto Press, 1993, pp. 3 y ss. Thomas Eriksen recalca con res-

un grupo social o una persona puedan tener varias identidades paralelamente, dependiendo de la situación concreta en que actúe y se exprese. Al respecto, resulta central la tesis de que los criterios de identidad y diferenciación que determinan la demarcación de fronteras entre grupos étnicos pueden ser arbitrarios y están subordinados a transformaciones históricas.[9] Es decir, que si se considera la etnicidad desde la perspectiva del constructivismo –que pone en duda la idea de grupos étnicos como entes homogéneos y materializados– se parte del hecho de que las identidades étnicas o nacionales se construyen siempre en situaciones concretas, por lo cual emergen, cambian o desaparecen en el tiempo y de acuerdo al contexto. En consecuencia, para el sociólogo Brubaker grupos étnicos o naciones no son grupos sociales, sino son modelos de explicación de la realidad y prácticas sociales creados por los actores.[10]

Enfocándose en el análisis del trato y las reacciones de grupos étnicos permite examinar la inclusión y la exclusión pública de determinados temas, así como la admisión y marginalización de ciertos actores. Esta perspectiva posibilita estudiar las formas simbólicas, las prácticas culturales y los recursos mediante los cuales los diversos actores se autoidentifican o son identificados. El concepto de etnicidad tiene, por lo tanto, un gran potencial heurístico porque contribuye a explicar la naturaleza de las trasformaciones socioculturales;[11] permite observar también la implementación y conceptualización jurídico-institucional de identidades políticas, campos semánticos y figuras argumentativas. Este enfoque abarca tanto la producción de discursos políticos como su comunicación y recepción. Las formas de comunicar y emplear lo étnico como recurso es-

---

pecto a los enfoques científicos de etnicidad que: "All of the approaches agree that ethnicity has something to do with the *classification of people* and group relationships".

9. Christian Büschges y Barbara Potthast, "Vom Kolonialstaat zum Vielvölkerstaat. Ethnisches Bewusstsein, soziale Identität und politischer Wandel in der Geschichte Lateinamerikas", en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, tomo 52, cuaderno 10, 2001, pp. 606 y ss.

10. Christian Büschges, *Demokratie und Völkermord: Ethnizität im politischen Raum*, Göttingen: Wallstein Verlag, 2012, pp. 13 y ss.; Rogers Brubaker, "Ethnicity, Race, and Nationalism", en *Annual Review of Sociology*, vol. 35, 2009, pp. 21-42; *Ídem*, "Ethnicity without Groups", en *Archives Européennes de Sociologie*, No. 2, vol. XLIII, 2002, pp. 163-189.

11. Con respecto a la construcción de grupos étnicos, además de las obras clásicas de Fredrik Barth, hay que mencionar las publicaciones de Rogers Brubaker, quien propone estudiar el tema de las identidades rompiendo el enfoque grupal. Según Brubaker, la identidad, por ejemplo la étnica, no es una característica de un grupo social sino, más bien, una práctica concreta de actores, sean estos individuos o grupos, en un contexto específico. La praxis de adscribir, identificar y categorizar a diferentes actores construye un grupo social (étnico) como punto de referencia de un discurso de identidad o de una identidad política determinada. Ver Fredrik Barth, "Introduction", pp. 9-38; Rogers Brubaker, "Ethnicity, Race, and Nationalism", pp. 21-42; *Ídem*, "Ethnicity without Groups", pp. 163-189. Con respecto al desarrollo de modelos sociales antropólogos ver Richard Jenkins, "Social Anthropological Models of Inter-ethnic Relations", pp. 171 y ss.

tratégico de movilización están estrechamente ligadas a la creación de comunidades imaginadas, pues como lo ha señalado Benedict Anderson, las comunidades nacionales son también entes construidos (*imagined communities*).[12] El artículo parte de la suposición de que la comunidad (política) es producto de una negociación y de que el Estado nacional es un constructo.[13] La nación debe ser conceptualizada como una entidad autónoma respecto a la praxis de dominación, pero, a la vez, como una construcción ligada a dicha praxis.[14]

Estado de la cuestión y bibliografía

Sobre el tema de la ciudadanía, así como sobre el concepto y el surgimiento de la nación en Latinoamérica a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, se ha publicado hasta ahora una gran cantidad de trabajos difíciles de abarcar. Entre ellos vale la pena nombrar los de François-Xavier Guerra, Mónica Quijada, Hilda Sabato, Javier Fernández Sebastián y también los de David Brading; y, sobre Ecuador, los estudios de Jaime Rodríguez, Enrique Ayala y Juan Maiguashca.[15] Realizar un examen integral de las relaciones interétnicas

---

12. Sobre la formación de la nación y de las comunidades imaginadas es necesario nombrar a los clásicos: Eric J. Hobsbawm, "Introduction", en Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger, edits., *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 1-14; y, Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.

13. Christian Büschges, "Nationalismus ohne Nation? Spanien und das spanische Amerika im Zeitalter der Französischen Revolution", en *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und Vergleichende Gesellschaftsforschung*, Ausgabe 4, 2002, p. 72.

14. Kim Clark y Marc Becker, "Indigenous Peoples and State Formation in Modern Ecuador", en Kim Clark y Marc Becker, edits., *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2007, pp. 4 y ss.

15. Hilda Sabato, "La ciudadanía en el siglo XIX: nuevas perspectivas para el estudio del poder político en América Latina", en Hans Joachim König, Tristan Platt y Colin Lewis, coords., *Estado-nación, comunidad indígena, industria. Tres debates al final del milenio*, Cuadernos de Historia Latinoamericana, No. 8, Ridderkerk, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, 2000, pp. 51-72 [gustavo.netne.net/Libros/AHILA/Cuadern-08.doc]; Hilda Sabato, edit., *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fideicomiso Historia de las Américas/FCE/El Colegio de México, 1999; François-Xavier Guerra y Mónica Quijada, edits., *Imaginar la nación*, Lit-Verlag, Münster 1994; François-Xavier Guerra y Antonio Annino, edits., *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, FCE, 2003; Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, edits., *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002; David Brading, *The first America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; Enrique Ayala Mora, *Historia de la Revolución liberal ecuatoriana*, Quito, Corporación Editora Nacional/Taller de Estudios Históricos, 1994; Juan Maiguashca, edit., *Historia y región en el Ecuador 1830-1930*, Quito, Corporación Edi-

entre comunidades indígenas y grupos étnicos durante el siglo XIX sigue siendo un desiderátum de la investigación. No obstante, han aparecido investigaciones fundamentales sobre algunas regiones, que han arrojado resultados importantes sobre las relaciones de concordia y discordia entre el Estado y los indígenas a lo largo del siglo XIX.[16]

Antes de examinar la forma en que se formuló la ciudadanía en los textos constitucionales elegidos, y la negociación concreta que se dio en casos que tuvieron lugar en diferentes momentos de la historia en diferentes regiones, se revisará el término y el concepto de ciudadanía.

Categoría, concepto y término *ciudadanía*

Para evitar una confusión metodológica se diferencia entre el término y el concepto de ciudadanía, por una parte, y la categoría científica de análisis que lleva el mismo nombre, por otra.

El término *ciudadano* prácticamente no aparece en actas jurídicas y administrativas de la modernidad temprana. Si se utilizó en la literatura política, fue o bien como un sinónimo de *súbdito*, o bien en la tradición de autores

---

tora Nacional/FLACSO/CERLAC/IFEA, 1994; Guillermo Bustos y Armando Martínez, edits., *La Independencia en los países andinos: nuevas perspectivas*, Bucaramanga, Universidad Andina Simón Bolívar/Organización de Estados Iberoamericanos, 2004; Jaime E. Rodríguez O., *The Independence of Spanish America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

16. Silvia Palomeque, "Estado y comunidad en la región de Cuenca en el siglo XIX. Las autoridades indígenas y su relación con el Estado", en Heraclio Bonilla, edit., *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*, Quito, FLACSO/Libri Mundi, 1991, pp. 391-417; *Ídem* "La 'ciudadanía' y el sistema de gobierno en los pueblos de Cuenca (Ecuador)", en Hans Joachim König, Tristan Platt y Colin Lewis, coords., *Estado-nación, comunidad indígena, industria. Tres debates al final del milenio*, pp. 117-143; Galo Ramón Valarezo, "Relaciones interétnicas en la Sierra norte: la diversa evolución de Cayambe y Otavalo en el tránsito a la República", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 19, II semestre de 2002-I semestre de 2003, pp. 23-48; Andrés Guerrero, *Curagas y tenientes políticos: La ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875)*, Quito, El Conejo, 1990; Segundo Moreno Yánez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, Bonn, Bonner amerikanistische Studien, 1976; Rosario Coronel Feijóo, "Los indios de Riobamba y la revolución de Quito, 1757-1814", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 30, II semestre de 2009, pp. 109-123; Federica Morelli, "Un neosincretismo político. Representación política y sociedad indígena durante el primer liberalismo hispanoamericano: el caso de la Audiencia de Quito (1813-1830)", en Thomas Krüggeler y Ulrich Mücke, edits., *Muchas Hispanoaméricas. Antropología, historia y enfoques culturales en los estudios latinoamericanistas*, Madrid/Fráncfort, Iberoamericana/Vervuert, 2001, pp. 151-165, especialmente p. 158; Valeria Coronel, *A Revolution in Stages: Subaltern Politics, Nation-State Formation, and the Origins of Social Rights in Ecuador, 1834-1943*, Nueva York: UMI Dissertation Publishing, ProQuest 2011 [http://gradworks.umi.com/3445285.pdf].

clásicos. La primera variante se refería a la relación que se tenía con el rey y concordaba aproximadamente con el término *vasallo*. En el segundo caso se describía al ciudadano ideal, que se distinguía por su comportamiento moral y a quien se tenía por imprescindible para el funcionamiento de una república perfecta.[17] Cabe señalar aquí que ciudadano es un viejo concepto de la historia europea, cargado con numerosos significados semánticos en su larga historia. Desde el tiempo de los antiguos griegos ciudadano ha sido un concepto importante dentro de varias sociedades políticas de Europa. Como muestran los ejemplos históricos, la ciudadanía no estaba necesariamente asociada a formas de dominación como "monarquía" o "república", y se podía encontrar tanto en sociedades jerárquicas-estamentales, como en igualitarias.[18]

Para comprender el término ciudadano, su desarrollo y significado en el mundo hispano, es indispensable recurrir al término y a los conceptos de *vecino* y *vecindad*. A comienzos de la modernidad temprana, se empleó el nombre vecindad para denominar los derechos de los vecinos/ciudadanos; aludía al asentamiento en un lugar y, al mismo tiempo, indicaba un conjunto amplio de derechos sociales, fiscales, políticos, económicos y simbólicos, y una serie de obligaciones frente a la comunidad, como contrapartida. Los vecinos, es decir, los portadores de la vecindad, podían usar los pastizales locales, elegir representantes, ser candidatos para puestos oficiales, etc. Además, era un rasgo de distinción cultural social, que los caracterizaba como miembros de la comunidad y como personas civilizadas.[19] En el marco de la conquista y la colonización los españoles exportaron a América la cultura urbana de la península ibérica y también el concepto de vecindad y con ello generaron las condiciones jurídicas para una existencia más o menos segura, pues solamente los vecinos podían adquirir tierras para ponerlas a producir, usar los pastos comunales y los establecimientos públicos. Para ello debían ser propietarios de una casa, que podía ser pequeña. Por eso, la categoría jurídica original del vecino y la concesión de la vecindad era tan elemental. La vecindad, que hizo parte de la tradición castellana, desarrolló en Hispanoamérica rasgos propios y se fue convirtiendo, a lo largo de la Colonia, en un estatus que dependía de la reputación social. Tamar Herzog llegó a la conclusión de que en la América española colonial la adquisición de la vecindad fue el resultado de procesos de permanente negociación social a nivel local. Según Herzog, rara vez se

---

17. Tamar Herzog, *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2003, pp. 14 y ss.

18. Manfred Riedel, "Bürger, Staatsbürger, Bürgertum", en Werner Conze, Otto Brunner, y Reinhart Koselleck, edits., *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo 1, Stuttgart, Klett, 1972, pp. 672-725.

19. Tamar Herzog, *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, pp. 6 y ss.

acudió a una institución superior en caso de disputa; era mucho más decisivo el carácter de vecino, cuya adjudicación dependía de la idea del tipo de personas que debían considerarse parte de la sociedad o que, de hecho, lo eran.[20] Herzog constata que en Hispanoamérica la vecindad tuvo una transformación, en la que dejó de ser una categoría jurídica para convertirse en una clasificación que dependía de la reputación social del individuo, y terminó siendo un estatus al que quienes no eran españoles dejaron de tener acceso muy pronto. La concentración de este estatus en manos de los españoles (y, por lo tanto, la exclusión de mestizos e indígenas) y el desligamiento del procedimiento formal es, según Herzog, un punto de " 'essentialization' or even the 'nationalization' of citizenship".[21] Para adquirir la vecindad fueron importantes: la voluntad de integración de una persona, su reputación y la disposición del resto de vecinos para incorporarla a la comunidad. Esos puntos también fueron relevantes para la configuración de la ciudadanía en el siglo XIX. Herzog habla de "citizens by performance".[22] La capacidad de integración que se les atribuyó a personas o a grupos, o bien, los que ellos mismos podían mostrar con su comportamiento fueron criterios centrales para la adquisición del estatus. Pero la concesión de la vecindad también debe considerarse a la luz de diversas prácticas de inclusión y exclusión de individuos de las comunidades locales. Estas prácticas respondían a intereses y eran el resultado de ciertas constelaciones históricas, por lo que variaron de acuerdo a la época y a la región.

A comienzos del siglo XIX las palabras ciudadano y vecino eran usadas como sinónimos o, al menos, no presentaban diferencias claramente definidas. En cambio, a fines del primer tercio del siglo XIX la vecindad fue incluso un prerrequisito de la ciudadanía y se convirtió en fuente de derechos, como el de poder elegir y ser elegido en un cargo público.[23] Por el contrario, en los deba-

---

20. Herzog expone que la vecindad "depended on social negotiation and on ongoing conversation among different actors, local groups, and even royal agencies. Rather than imposed from above, the distinction between citizens and noncitizens […] came from below. […] Vecindad [was] defined by social practices applied by individuals, groups of individuals, and corporations. These called upon the local authorities and the king to intervene only on certain occasions […]". *Ídem*, p. 204; Damler ha indicado que la Corona y su administración supieron desde siempre cómo manejar estratégicamente las emociones. No solo los incentivos financieros, sino también los inmateriales fueron muy importantes para la sociedad colonial (por ejemplo, el concepto de la honra). Los Estados nacionales heredaron esta tradición después de la Independencia. Daniel Damler, *Imperium contrahens. Eine Vertragsgeschichte des spanischen Weltreichs in der Renaissance*, Stuttgart, Steiner, 2008, p. 505.

21. Tamar Herzog, *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, p. 63.

22. *Ídem*, p. 42.

23. Gonzalo Sánchez Gómez, "Ciudadanía sin democracia o con democracia virtual", en Hilda Sabato, edit., *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, FCE, 1999, pp. 432 y ss.

tes de las Cortes de Cádiz se observa que la vieja sinonimia ciudadano/vecino había decaído en la Península.[24] En el contexto hispanoamericano el término vecino se caracterizó por una dualidad contradictoria: por una parte señalaba un arraigamiento en el ámbito local, en la medida en que tuvo un carácter regional y provincial, con lo cual representó la pluralidad social y política y particularismos ampliamente difundidos; y, por otra, dejó de ser una ciudadanía/vecindad local para convertirse en un concepto abstracto y universal, de acuerdo al cual, como ocurrió con la Constitución de Cádiz, se le concedió el derecho al voto a toda la población masculina, a excepción de los esclavos, los "negros" y de sus descendientes.[25] En el marco del surgimiento de los estados nacionales y de la centralización del poder ligada a ellos, el concepto del vecino perdió relevancia, ocupando un lugar inferior al de ciudadano. Solo al principio, poco después de la proclamación de la Constitución de Cádiz, el concepto de ciudadanía significó lo mismo en Europa e Hispanoamérica y guardó correspondencias con el uso que se le dio en el antiguo continente tras la Revolución francesa, es decir, como un concepto que designa a una comunidad de iguales. Los padres fundadores del Ecuador adoptaron el modelo del Estado nacional liberal burgués, postulando inicialmente la homogeneidad cultural de la nación. Según el historiador Büschges, el liberalismo criollo resultó ser la primera corriente política en los Andes del siglo XIX, y fue decisiva.[26]

Por cuestiones de método cabe tener presente que la ciudadanía es un conjunto de derechos y obligaciones, políticos y sociales, determinado históricamente, así como también, un estatus jurídico y legal.[27] Se trata de un concepto dinámico mediante el cual se pueden examinar transformaciones históricas, pues al mismo tiempo denomina la permanente negociación de estos derechos entre actores individuales, grupos o instituciones políticas, por lo que debe entenderse como un proceso social.[28] En lo que sigue, se examinará de qué maneras concretas se formuló esa ciudadanía en los albores de la República.

---

24. Javier Fernández Sebastián, "Ciudadanía", p. 140.

25. Gonzalo Sánchez Gómez, "Ciudadanía sin democracia o con democracia virtual", p. 433; Christian Büschges, "Nationalismus ohne Nation?...", p. 77.

26. Christian Büschges, "Von Staatsbürgern und 'Bürgern eigenen Sinnes'. Liberale Republiken, indigene Gemeinden und Nationalstaat im südamerikanischen Andenraum während des 19. Jahrhunderts", pp. 701 y ss.

27. Thomas Humphrey Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950; Engin F. Isin y Bryan S. Turner, "Citizenship Studies: An Introduction", en Engin F. Isin y Bryan S. Turner, edits., *Handbook of Citizenship Studies*, Los Angeles/Londres/Nueva Delhi, Sage, 2002, pp. 2, 4.

28. Los autores subrayan la concepción de la ciudadanía como proceso social. En ese sentido, el compromiso político significa ejercer ciudadanía: "Being politically engaged means practicing substantive citizenship". Engin F. Isin y Bryan S. Turner, "Citizenship Studies: An Introduction", pp. 2, 4.

La configuración de los derechos ciudadanos en las constituciones (Cádiz 1812, Cúcuta 1821 y Ecuador 1830)

Vale la pena comenzar con una revisión de la formulación de los derechos ciudadanos en la Constitución de Cádiz (1810-1812), pues ella generó una dinámica de profundas transformaciones, en que, al calor de una ruptura radical con la Colonia, se crearon nuevas realidades políticas y, con ellas, nuevas posibilidades de acción. Tal fue el caso de la demanda de derechos ciudadanos por parte de miembros de grupos indígenas.[29] Las promesas de la Constitución de Cádiz, que se inspiró en la Revolución francesa, desencadenaron una enorme dinámica también en las colonias americanas de la Corona española. Los ideales propagados por las constituciones mencionadas –hay que recordar también a la Constitución de Estados Unidos, surgida en 1776– se asentaron en el discurso de la época. Estos ideales fueron parte de la realidad política y se manifestaron en las exigencias de diversos actores de implementar en la realidad los contenidos de dichas constituciones.[30] Las revoluciones políticas y las constituciones mencionadas generaron términos y expectativas a los que la política debía responder; una de las consecuencias fue la demanda de inclusión que se manifestó, por ejemplo, en el uso de términos generados por la Revolución francesa como: igualdad, libertad y fraternidad. Simplificando, puede decirse que gracias al concepto de la soberanía popular formulada en la Constitución de Cádiz, los vasallos o súbditos se transformaron en ciudadanos, con lo cual se dio un cambio en la realidad política.[31] Los artículos

---

29. François-Xavier Guerra, *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, MAPFRE, 1992.

30. Jaime Rodríguez dice: "Los diputados de España y de América que promulgaron en la ciudad de Cádiz la Constitución de la Monarquía española en marzo de 1812, transformaron el mundo hispánico". Jaime E. Rodríguez O., "La revolución de la Independencia hispanoamericana frente a las revoluciones atlánticas: perspectivas comparativas", en Guillermo Bustos y Armando Martínez, edits., *La Independencia en los países andinos: nuevas perspectivas*, pp. 22 y ss. Rosanvallon constata que la introducción de la igualdad política implicó una ruptura total con las formas tradicionales de pensar del cuerpo político, constituyendo el acto final del ingreso al universo del individuo. Pierre Rosanvallon, *Le Sacré du Citoyen*, París, Gallimard, 1992, p. 14.

31. Hilda Sabato, "Soberanía popular, ciudadanía y nación en Hispanoamérica: la experiencia republicana del siglo XIX", p. 24. Respecto a la investigación sobre la Constitución de Cádiz, ver Javier Fernández Sebastián, "Cádiz y el primer liberalismo español. Sinopsis historiográfica y reflexiones sobre el bicentenario", en José Álvarez Junco y Javier Moreno Luzón, edits., *La Constitución de Cádiz: historiografía y conmemoración*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, pp. 23-58; Javier Fernández Sebastián, "Ciudadanía", p. 140.

formulados en la Constitución de Cádiz significaron una ruptura radical con las prácticas y concepciones de orden colonial en varios niveles y abrieron a los actores de Hispanoamérica nuevos canales de acción.[32] Las Cortes de Cádiz propusieron una igualdad básica para los individuos masculinos, quienes podían elegir a los gobernantes, lo cual significaba delegarles a estos el poder. Más adelante se hace referencia a documentos donde representantes de comunidades indígenas se refirieron explícitamente a los artículos de la Constitución de Cádiz; lo cual da cuenta de que en la percepción de los habitantes de las colonias, los acontecimientos de Cádiz y el primer período constitucional (1810-1814), abrieron una ventana de oportunidades.[33]

Los requerimientos que debían ser atendidos para poder disfrutar de la ciudadanía o del ciudadanato –expresión empleada sobre todo por diputados americanos en Cádiz–[34] fueron formulados en la Constitución de Cádiz. Bastaba con ser hombre y haber nacido en Hispanoamérica: "Capítulo IV: De los ciudadanos españoles. Art. 18. Son ciudadanos aquellos españoles que por ambas líneas traen su origen de los dominios españoles de ambos hemisferios, y están, avecindados en cualquier pueblo de los mismos dominios […]".[35] No se ponía como condición la posesión de una fortuna determinada ni se tenía que saber leer y escribir.[36] En Hispanoamérica esto condujo a la invisibilización de categorías étnicas; requerimientos tan moderados posibilitaban a un gran grupo de personas (criollos, mestizos e indígenas) la adquisición de la

---

32. La Constitución "estableció tres niveles de gobierno representativo: la ciudad (el ayuntamiento constitucional), la provincia (la diputación provincial), y la Monarquía (las cortes)." Jaime E. Rodríguez O., "La revolución de la Independencia hispanoamericana frente a las revoluciones atlánticas: perspectivas comparativas", p. 27.

33. Como lo han señalado varios investigadores, entre ellos Koselleck, los comienzos del siglo XIX tuvieron transformaciones aceleradas. Surgió el pensamiento del desarrollo y del progreso, gracias a las ideas de la Ilustración, la Revolución francesa y la industrialización de algunas partes de Europa. Este pensamiento se manifestó a través de términos como la civilización, el crecimiento y el progreso y transformó el horizonte de posibilidades. Entre ellas, se pueden nombrar, brevemente, la movilidad social y una mayor participación política. Ver Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Fráncfort, Suhrkamp, 2000; Reinhart Koselleck, "Historia de los conceptos y conceptos de historia", en *Ayer*, No. 53, vol. 1, 2004, pp. 27-45; Guillermo Zermeño Padilla, "Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850", en Günther Kahle *et al.*, edits., *Anuario de Historia de América Latina* (JbLA), No. 45, Köln, Böhlau, 2008, pp. 113-148.

34. Javier Fernández Sebastián, "Ciudadanía", p. 140.

35. Constitución de Cádiz, 1812, en [http://www.cervantesvirtual.com/portales/constitucion_1812/su_obra_textos].

36. Jaime E. Rodríguez O., "El proceso de la Independencia del Ecuador", en María Elena Porras y Pedro Calvo-Sotelo, edits., *Ecuador-España: historia y perspectiva. Estudios*, Quito, Embajada de España en el Ecuador/Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador, 2001, p. 102; Constitución de Cádiz.

ciudadanía y la participación en la vida política.[37] Los extranjeros podían recibir o adquirir la ciudadanía de las Cortes si habían vivido diez años como vecinos en las Américas o si habían sido útiles al Estado –cosa que aparece en el discurso liberal de la época con mayor frecuencia– con lo cual probaban su voluntad de integración, igual que sucedía en el caso de la vecindad.[38]

Los escasos obstáculos para adquirir la ciudadanía no deben dejar pasar por alto que grandes grupos de población de las antiguas colonias y de España permanecieron excluidos de la participación política: mujeres, "negros", criminales o personas con discapacidades mentales.[39] La pérdida, o bien, el retiro de los derechos ciudadanos podía ser ordenada por un tribunal y podía hacerse efectiva cuando una persona contraía deudas, trabajaba en el servicio doméstico o si estaba desempleada.[40] Estos elementos, adicionados en el ar-

---

37. Jaime E. Rodríguez O., "Ciudadanos de la nación española: los indígenas y las elecciones constitucionales en el Reino de Quito", en Martha Irurozqui Victoriano, edit., *La mirada esquiva: reflexiones históricas de la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador, Perú), Siglo XIX*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia/CSIC, 2005, p. 41; Constitución Quiteña, 1812, en [http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01372764257917832311802/p0000001.htm#I_1]. La Constitución Quiteña, art. 19, dice que ningún ciudadano debe ser preferido: "El Pueblo Soberano del Estado de Quito legítimamente representado por los Diputados de las Provincias libres que lo forman, y que se hallan al presente en este Congreso, en uso de los imprescriptibles derechos que Dios mismo como autor de la naturaleza ha concedido a los hombres para conservar su libertad, y proveer cuanto sea conveniente a la seguridad, y prosperidad de todos, y de cada uno en particular; [...] Todos los miembros de la Representación Nacional terminadas sus funciones quedaran en clase de ciudadanos particulares, sin tratamiento, distinción, ni prerrogativa alguna, y por consiguiente nadie podrá a pretexto de haber servido a la Patria en la Representación Nacional pretender derecho a ser colocado en ella, quedando reservado al concepto y elección libre de los pueblos el destino público de cada uno. [...]" El artículo 20 destacaba la invulnerabilidad y la garantía de los derechos de los habitantes y mencionaba el concepto del vecino: "El Gobierno del Estado se obliga a todos los habitantes de él, y les asegura que serán inviolables sus derechos, su religión, sus propiedades y su libertad natural, y civil: y en su consecuencia declara que todo vecino y habitante en el de cualquier estado, condición, y calidad que sea, puede libre y francamente exponer sus sentimientos, y sus dictámenes por escrito, o de palabra, no siendo en materia de religión, o contra las buenas costumbres, y levantar sus quejas, y representaciones al Gobierno guardando solo la moderación que es necesaria para la conservación del buen orden". Constitución Quiteña, 15 de febrero de 1812.

38. Constitución de Cádiz, 1812.

39. Christian Büschges, "Von Staatsbürgern und 'Bürgern eigenen Sinnes'. Liberale Republiken, indigene Gemeinden und Nationalstaat im südamerikanischen Andenraum während des 19. Jahrhunderts", p. 703; Hilda Sabato, "Soberanía popular, ciudadanía y nación en Hispanoamérica: la experiencia republicana del siglo XIX", p. 27.

40. El art. 16 de la Constitución Quiteña de 1812 estipulaba quienes no pertenecían al cuerpo del Estado. Los criterios que definían al conviviente indeseado eran similares a las que formulaba la Constitución de Cádiz, o sea, ser de una religión diferente, ser deudor, no ser "natural de estos países" o ser "enemigo de la causa común". Aunque la vaguedad de

tículo 25, afectaban a una gran cantidad de indígenas, que trabajaban en las haciendas o como criados en el servicio doméstico. Mediante estos impedimentos se les podía negar el estatus de ciudadano y, con ello, el acceso a la participación política.[41]

Por lo demás, el principio de la representación política que se formuló en la Constitución de Cádiz fue introducido también en América como un elemento fundamental de la política. Así, acorde al modelo del Estado nacional, el poder soberano que había sido atributo del rey durante la Colonia, recayó en el pueblo en singular, que se pensaba como una unidad abstracta, o bien, en la nación y sus habitantes, con lo cual dicho poder soberano recaía en los ciudadanos. Guerra ha demostrado que los conceptos de soberanía del pueblo, representación política y nación estuvieron estrechamente ligados entre sí.[42] Este pensamiento de unidad y la referencia al dominio del pueblo como base de legitimación se manifestó muy claramente en la terminología de la Constitución de Cúcuta de 1821 que hacía referencia, intencionalmente, a un "solo cuerpo de nación".[43] Después de que Ecuador se convirtió en una parte de la República de Colombia, con la Constitución de Cúcuta (6 de octubre de 1821) entró en vigor un nuevo elemento constitucional que redefinió los requerimientos para adquirir la ciudadanía.[44] Se hizo hincapié en la igualdad de los ciudadanos como un aspecto importante de la vida en común: "*Título I.* De la Nación colombiana y de los colombianos. Sección primera: De la Nación colombiana [...] Artículo 3. Es un deber de la nación proteger por leyes sabias y equitativas la libertad, la seguridad, la propiedad y la igualdad de todos los colombianos". Los requisitos para poder votar y ejercer así influencia en las decisiones políticas, fueron, desde luego, mucho mayores:

> *Título III.* De las asambleas parroquiales y electorales. Sección primera. [...] Artículo 21.- Para ser elector se requiere: 1. Ser sufragante no suspenso; 2. Saber leer y escribir; 3. Ser mayor de veinticinco años cumplidos y vecino de cualquiera de las Parroquias del Cantón que va haber las elecciones; 4. Ser dueño de una propiedad raíz que alcance el valor libre de quinientos pesos, o gozar de un empleo de trescientos pesos de renta anual, o ser usufructuario de bienes que produzcan

---

esta última expresión usada por la autoridad, dejaba intencionalmente un campo amplio a la interpretación.

41. Jaime E. Rodríguez O., "Ciudadanos de la nación española: los indígenas y las elecciones constitucionales en el Reino de Quito", p. 46.

42. François-Xavier Guerra, *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas.*

43. Hans-Joachim König, *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, p. 249.

44. Sabato ha señalado que los términos *nación* y *república* se usaron frecuentemente como sinónimos. Hilda Sabato, "Soberanía popular, ciudadanía y nación en Hispanoamérica: la experiencia republicana del siglo XIX", p. 24.

una renta de trescientos pesos anuales, o profesar alguna ciencia o tener un grado científico.[45]

Además de saber leer y escribir, se debía tener por lo menos 25 años de edad y el estatus de vecino. Poseer la vecindad fue un parámetro clave para poder ser ciudadano, pues de acuerdo a la concepción del ciudadano en que se basaba la Constitución, la vecindad era uno de sus requisitos. De esa manera se acercó ambos conceptos o se flexibilizó la frontera entre los dos y se produjo una subsunción del concepto de vecindad bajo el de ciudadanía.

Otros impedimentos que excluyeron a muchos habitantes de la República de Colombia de la participación ciudadana fueron incluidos en el pasaje que condicionaba la posibilidad de votar y, con ella, de tener poder político, a la posesión de cierto caudal económico así como al ejercicio de una profesión. La cantidad de ciudadanos potenciales se redujo considerablemente y la ciudadanía se convirtió, a diferencia de los requerimientos formulados en Cádiz, en un instrumento de exclusión en manos de los gobiernos que tenían el poder.

Un problema fundamental de las relaciones entre Estado y comunidad indígena en las primeras décadas del siglo XIX fue la precaria situación económica de los jóvenes estados nacionales, para los cuales el tributo indígena era una fuente esencial de ingresos.[46] Este dilema se manifestó, por ejemplo, en una declaración de Antonio José de Sucre, del 10 de marzo de 1822, en Cuenca: "Los indios serán considerados en adelante como ciudadanos de Colombia, y los tributos que hacían la carga más pesada y degradante a esta parte desgraciada de América quedan abolidos [...] pero atendiendo a [...] las necesidades públicas y los gastos de la guerra [...] el administrador de tributos cobrará las deudas de los años 20 y 21 [...]".[47] También para el caso del Ecuador se constata que el tributo indígena se abolió pero se volvió a introducir, hasta su definitiva derogatoria en 1857, como lo destaca Thurner para el caso de Perú: "El sistema poscolonial era híbrido, siendo al mismo tiempo universal (republicano) y particular (colonial) en su enfoque de la fiscalidad […]".[48]

Mediante la abolición del tributo indígena, visto como símbolo de vasallaje por Simón Bolívar (1824), y la declaración de los indígenas como ciudada-

---

45. *Gaceta de Colombia*, versión facsimilar, Nos. 1-135, Villa de Rosario de Cúcuta, jueves 6 de septiembre de 1821-domingo 16 de mayo de 1824, Bogotá, Banco de la República de Colombia, 1973, pp. 3 y ss.

46. Larson menciona que el tributo indígena conformaba la tercera parte de los ingresos por impuestos en la Audiencia de Quito hacia finales de la Colonia. Ver Brooke Larson, *Trials of Nation Making. Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 105.

47. Silvia Palomeque, "Estado y comunidad en la región de Cuenca en el siglo XIX. Las autoridades indígenas y su relación con el Estado", p. 391.

48. Mark Thurner, *Republicanos Andinos*, Lima, IEP, 2006, p. 81.

nos se intentó liberar a las comunidades indígenas de la estructura jerárquica y corporativa de la Colonia; y se promovió una aculturación que se proponía convertir a los indígenas en prósperos ciudadanos de un Estado nacional criollo y mestizo homogéneo. Pero en los años de 1820 fue claro que ese proyecto civilizador, orientado al progreso, estaba condenado al fracaso.[49] Hasta la abolición definitiva del tributo en Ecuador existieron, de facto, dos sistemas diferentes de dominación y administración de la identidad étnica bajo la autoridad del Estado nacional: la república de ciudadanos y la república de indios, heredada de la Colonia, que se prolongó en el Estado nacional.[50] Esta ordenación implicó formas diferentes de tratar a la población, con lo cual la estructura colonial de las dos repúblicas continuó vigente de facto.[51] El Estado restableció en 1828 elementos centrales de la legislación especial para los indígenas que se había manejado en la Colonia, con el fin de estabilizar las finanzas estatales. Estas medidas se implementaron durante un tiempo, pese a que se buscaba crear una población homogénea bajo la influencia del Republicanismo y del Liberalismo en la región andina.[52]

La Constitución de Ecuador de 1830 muestra que el canal para la adquisición de la ciudadanía se fue haciendo cada vez más estrecho, de modo que la cantidad de habitantes que podían participar en la vida política fue disminuyendo. Los requisitos para ser ciudadano definidos en la Constitución del 23 de septiembre de1830 se determinaron de la siguiente manera: "Título I. Sección III. De los ecuatorianos, de sus deberes y derechos políticos: Artículo 12. Para entrar en el goce de los derechos de ciudadanía, se requiere: 1. Ser casado, o mayor de veintidós años; 2. Tener una propiedad raíz, valor libre de 300 pesos, o ejercer

---

49. Christian Büschges, "Von Staatsbürgern und 'Bürgern eigenen Sinnes'. Liberale Republiken, indigene Gemeinden und Nationalstaat im südamerikanischen Andenraum während des 19. Jahrhunderts", pp. 703 y ss.

50. Brooke Larson, *Trials of Nation Making. Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*, pp. 41 y ss.; Christian Büschges, "Von Staatsbürgern und 'Bürgern eigenen Sinnes'. Liberale Republiken…", pp. 699 y ss.

51. *Ídem*, p. 704.

52. Muchos políticos de la época entendieron que negarle la ciudadanía a una gran parte de la población significaba una enorme contradicción con los fundamentos del Liberalismo republicano. Por esta razón se proclamó en el discurso oficial que los "indios" aún no estaban suficientemente civilizados para tener los mismos derechos de los ciudadanos en igualdad de condiciones y, por lo tanto, requerían educación e instrucción. De esta manera surgió la idea de que los indígenas alcanzarían la mayoría de edad ligada a la ciudadanía bajo la dirección de una comunidad de ciudadanos ilustrados y bajo las leyes republicanas. Pero como se les consideraba una "raza miserable", necesitaban protección. Por eso se declaró a todos los "indios" como legalmente menores de edad, por lo cual no podían concertar ningún tipo de contratos con no indígenas. En consecuencia, necesitaron de mediadores que los representaran en los juicios. Dichos mediadores tenían que ser ciudadanos, es decir, eran hombres blancos o mestizos que sabían leer y escribir y que tenían propiedades.

alguna profesión, o industria útil, sin sujeción a otro, como sirviente doméstico, o jornalero; 3. Saber leer y escribir".[53] Los impedimentos para acceder al estatus de ciudadano fueron cada vez mayores y el número de ciudadanos potenciales, cada vez menores. Los criterios formulados afectaban, según Clark y Becker, a 2.825 personas (0,3% de la población).[54] El artículo 12 de la Constitución de 1830 constituyó un instrumento de preservación de los derechos posesorios adquiridos, causando de facto la exclusión de una gran parte de la población de la participación ciudadana. El texto de la Constitución fue elaborado por delegados que la élite criolla blanca (terratenientes, dueños de minas, comerciantes ricos e intelectuales) había enviado a la Asamblea Constituyente de la República y que ocupaban cargos en el parlamento como representantes del pueblo.[55]

Las modificaciones en las constituciones que se dictaron entre 1820 y 1830 estuvieron condicionadas, entre otras cosas, por la idea de que la liberalidad del voto dificultaba la construcción de la nación, idea presente en el discurso de la época. Las propuestas de integrar "requisitos de propiedad, capacidad o ingreso al sufragio", se remontaban, según lo explica Sabato, a la influencia del pensamiento doctrinario francés "para restringir su alcance".[56] En cuanto a las coyunturas políticas de la "etnización" de lo político, el historiador Christian Büschges ha caracterizado el período comprendido entre 1820-1830 y 1861 como la "delimitación jurídica de grupos sociales" y alrededor de 1830 como "La ordenación jerárquica-espacial de grupos sociales con motivo de rituales políticos".[57] Las antiguas élites coloniales y las corporaciones influyentes como los abogados, médicos, comerciantes, entre otros, lograron defender exitosamente los antiguos valores, a través de nuevas alianzas o mediante la restricción del derecho al voto, con lo cual limitaban el número de personas con influencia política, así como también gracias a la modelación de nuevas ideologías, por ejemplo, teorías neoestamentales de la sociedad. Ello condujo a que en 1830 la ciudadanía dejara de ser objeto de la política y se convirtiera, más bien, en las dos décadas posteriores a la proclamación de la Constitución de Cádiz, en una marca de identidad social, como había ocurrido con la vecindad.

---

53. Constitución del Ecuador, 1830, en [http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/68084955439571617422202/index.htm].

54. Kim Clark y Marc Becker, "Indigenous Peoples and State Formation in Modern Ecuador", p. 9.

55. Andrés Guerrero, "The Administration of Dominated Populations under a Regime of Customary Citizenship. The Case of Postcolonial Ecuador", en Andrés Guerrero y Mark Thurner, edits., *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments Of The Americas*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 289.

56. Hilda Sabato, "La ciudadanía en el siglo XIX: nuevas perspectivas para el estudio del poder político en América Latina", p. 57.

57. Christian Büschges, "La etnicidad como recurso político. Etnizaciones y de-etnizaciones de lo político en América Andina y Asia del Sur", p. 26.

NEGOCIACIONES DE LA CIUDADANÍA A NIVEL LOCAL

Después de haber examinado el marco constitucional del Estado ecuatoriano y los requerimientos para obtener el estatus de ciudadano, mediante el análisis de algunas constituciones, se analizará cómo se interpretó el artículo sobre la ciudadanía a nivel local en la Sierra ecuatoriana entre 1812 y 1830, así como la manera en que se negoció la participación y la influencia política, ligadas a dicha ciudadanía.

De acuerdo con diversos estudios, las decisiones políticas dependieron reiteradamente de las constelaciones de poder que rigieron en el ámbito local, pudiendo ser considerablemente distintas, de acuerdo a la región porque diversos grupos de interés intentaban ganar influencia en las estructuras de poder municipal.[58] Para comenzar, se echará un vistazo al tiempo que siguió a la proclamación de la Constitución de Cádiz.

1812: CÁDIZ Y LAS CONSECUENCIAS

Como ya se ha mencionado, la Constitución de Cádiz tuvo una enorme influencia en el mundo americano;[59] el hecho de que buena parte de la población masculina cumpliera los requisitos formulados en ella repercutió en las constelaciones de poder local, así como en las demandas de participación política, pues los ciudadanos podían candidatizarse para ocupar cargos municipales. En relación a las repercusiones a nivel comunal cabe mencionar que el quinto segmento de la Constitución, artículo 310, dispuso la introducción de nuevos ayuntamientos. De acuerdo a documentos de la sierra sur, el alcalde constitucional de Cuenca, Diego Fernández de Córdoba, informaba en una carta del 14 de junio de 1813 que los indígenas de toda la zona estaban "formando ayuntamientos 'en Haciendas y Estancias o Hatos de los particulares con quebrantamiento de la Constitución y Reglamento de caso, y perjuicios grabes' ".[60] Al mes siguiente, Antonio García le escribía Montes, jefe político

58. Ver por ejemplo, los procesos de negociación entre diferentes grupos de actores étnicos en Cuenca y Loja en el período comprendido entre 1812 y 1814. Jaime E. Rodríguez O., "Ciudadanos de la nación española: los indígenas y las elecciones constitucionales en el Reino de Quito", pp. 41-64.

59. Jaime E. Rodríguez O., "El proceso de la Independencia del Ecuador", p. 102.

60. Jaime E. Rodríguez O., "Ciudadanos de la nación española: los indígenas y las elecciones constitucionales en el Reino de Quito", p. 49.

de Cuenca, para contarle que los indígenas, después de enterarse que, de acuerdo a la Constitución de Cádiz eran ciudadanos españoles con derechos políticos plenos: "procedieron a formar 'una infinidad de Cabildos [constitucionales] en los Pueblos y Hacienda más despreciables [de la región]' ".[61]

Los artículos comprendidos entre el 309 y el 323 contenían indicaciones y parámetros concretos sobre diversos aspectos de la vida en la ciudad. Ellos eran de naturaleza jurídica y legislativa y se referían también al sistema educativo y de salud. Otros decretos aprobados ordenaban la abolición de los cargos de regidores perpetuos y otros más. Respecto a quiénes tenían derecho de votar se determinó que los "electores parroquiales [son] todos los ciudadanos avecinados y residentes en el territorio de la parroquia".[62] Esto significaba que también la población indígena, hasta entonces separada del resto de la sociedad por la *República de Indios*, recibió el derecho al voto, sin restricciones. Además, esos artículos reglamentaban minuciosamente las competencias de los cabildos a elegir, que se componían de alcaldes, regidores y procuradores.[63]

Esas reglamentaciones significaron cambios profundos en diferentes regiones del Ecuador respecto a la administración política de la Colonia, sobre todo en los pueblos de indios o donde la población indígena era mayoritaria. Por primera vez desde el siglo XVI se sustituyeron los cabildos de indios y de españoles por un solo cabildo, de acuerdo a la Constitución. En muchos lugares estos ayuntamientos terminaron con los fueros tradicionales de los caciques locales, quienes tenían facultad de dominio, en parte, como un derecho heredado. Los nuevos alcaldes tenían, pues, todas las facultades necesarias

---

61. *Ídem*, p. 49. Morelli indica que varios datos "[...] confirman una participación más amplia [de la población indígena en el territorio de la antigua Audiencia de Quito] de lo que parece a primera vista, como por ejemplo, las prácticas de apoyo a una candidatura.", p. 158. Para ejemplos contemporáneos ver pp. 160 y ss. Morelli resume que para el tiempo de la Constitución gaditana las autoridades indígenas "[...] utilizaron los mecanismos de la representación política para reproducir, en un nuevo contexto, su territorio, sus jerarquías y su autonomía." Federica Morelli, "Un neosincretismo político. Representación política y sociedad indígena durante el primer liberalismo hispanoamericano: el caso de la Audiencia de Quito (1813-1830)", p. 158.

62. Juan Marchena Fernández, "Revolución, representación y elecciones. El impacto de Cádiz en el mundo andino", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 19, II semestre de 2002-I semestre de 2003, p. 251.

63. *Ídem*, pp. 251 y ss. Estos tenían que ocuparse, entre otras cosas, de la seguridad y la conservación del orden público, los impuestos y de administrar y determinar aportes que debía pagar la población. Fuera de esto, se les encomendó la construcción y el mantenimiento de la infraestructura, es decir, plazas, cárceles, hospitales, etc. Junto con otras tareas, la economía municipal, el comercio y la agricultura fueron parte de sus competencias. Constitución de Cádiz; Federica Morelli, "Un neosincretismo político. Representación política y sociedad indígena durante el primer liberalismo hispanoamericano: el caso de la Audiencia de Quito (1813-1830)", p. 157.

para regir, sin miramientos a su pertenencia étnica, su origen o su tradición.[64] Cabe anotar que los caciques eran elegidos como alcaldes en vista de la autoridad tradicional étnica que los investía, de su caudal económico y de la estimación que gozaban entre la población indígena. Ellos habían fungido como mediadores entre las comunidades indígenas y los funcionarios de la Corona durante la Colonia. Sin embargo, eso no fue siempre así. De acuerdo a un escrito de protesta dirigido a la Audiencia de Quito de "varios ciudadanos españoles conocidos hasta poco con el nombre de indios los más principales de aquel pueblo [Gualaceo] y Chordeleg [...]" de 1813 aparece que:

> La sabia constitución de la monarquía nacional solo conspira nuestra libertad [...] en esta virtud la hemos jurado de obedecerla en todas sus partes con ciega humildad, siempre que tan sagradas letras tengan su cumplido efecto, especialmente con nosotros, que desde los primitivos tiempos nos hallamos encargados por nuestro Rey y señor natural […] Pero todo en vano, porque en lugar de verificarse puntualmente tan piadosas intenciones, se han aumentado las aprensiones, en extremos que se nos hacen intolerables. Después de no haber contado con nosotros para la formación de dicho ayuntamiento, denegándonos nuestro dominio absoluto y la dependencia que debemos tener como nativos, feligreses y caciques principales primogénitos de dicho pueblo, nos hallamos en a fuerza de desertar de nuestro pueblo, abandonar nuestras familias y retirarnos a otro.[65]

Este ejemplo permite apreciar los conflictos que surgieron, en el marco de la implementación de la Constitución de Cádiz, cuando grupos o actores intentaron ejercer influencia sobre otros grupos sociales por medio de sus candidatos. En las comunidades de Gualaceo y Chordeleg, ubicadas en el sur de la Sierra, hubo una ruptura de las antiguas relaciones de dominación. No obstante, los cambios en las estructuras de poder deben examinarse para cada comunidad, pues las experiencias de la población indígena con sus caciques locales, funcionarios, hacendados o clérigos fueron diferentes en cada caso; es decir que nos enfrentamos a constelaciones y redes de actores heterogéneas y variables, según

---

64. Con respecto a la administración de las ciudades coloniales, ver Jay Kinsbruner, *The colonial Spanish-American City. Urban Life in the Age of Atlantic Capitalism*, Austin, University of Texas Press, 2005, pp. 33-48; Jaime E. Rodríguez O., "La revolución de la Independencia hispanoamericana frente a las revoluciones atlánticas: perspectivas comparativas", p. 27. Mediante el permiso que preveía la Constitución para que ciudades y pueblos que tuvieran más de mil habitantes pudieran formar sus ayuntamientos, se le traspasó un poder considerable a las localidades, lo cual le permitió a muchas personas la participación en los procesos políticos. Christian Büschges, "Von Staatsbürgern und 'Bürgern eigenen Sinnes'. Liberale Republiken, indigene Gemeinden und Nationalstaat im südamerikanischen Andenraum während des 19. Jahrhunderts", p. 706; Juan Marchena Fernández, "Revolución, representación y elecciones. El impacto de Cádiz en el mundo andino", pp. 253 y ss.

65. *Ídem*, pp. 253 y ss.

la región. Casos de la región de Cuenca de 1813 muestran que también la formación de coaliciones y alianzas entre mestizos, criollos e indígenas constituyó una opción para ganar poder, gracias a las transformaciones del ámbito político.[66]

La introducción de los nuevos ayuntamientos marcó un corte profundo en la vida económica y social de las comunidades, ya que se suprimió la diferenciación tradicional entre originarios y forasteros, lo cual tuvo repercusiones considerables porque esas categorías jurídicas estaban vinculadas a la magnitud de las contribuciones y los trabajos a rendir (la mita). Gracias a la supresión de la diferencia, teóricamente, todos los ciudadanos tenían el derecho a usar las tierras comunales, que hasta ese momento solo habían podido trabajar los originarios tributarios.

La Constitución de Cádiz también había suprimido el tributo indígena.[67] Esta medida tuvo como consecuencia, además de las pérdidas monetarias del nuevo Estado, un debilitamiento político, pues –como Thurner lo ha destacado acertadamente– el Estado colonial y su administración habían sido visibles y palpables a nivel local mediante la recaudación de tributos. Se había formado así un "lazo fiscal 'por costumbre' entre contribuyentes y el Estado" que se suspendió con el de la Corona.[68]

Los ejemplos evidencian que la introducción de la Constitución de Cádiz conllevó una enorme dosis de conflictos sociales, sobre todo, a nivel local. Los representantes de los nuevos ayuntamientos electos, que entraron de repente a la arena política local, le disputaron el control a las antiguas élites que hasta entonces habían dominado a la mayor parte de la población. Existieron casos en los que, debido a las nuevas estructuras de poder, los actores blancos o mestizos adquirieron control de las antiguas comunidades libres indígenas. Al mismo tiempo, los caciques aprovecharon en su favor los cambios de la situación política; es claro que el control político se decidía mediante el control del sistema electoral. Por eso fue tan importante definir quién podía votar, quién

---

66. Un ejemplo es la formación de una alianza interétnica en Cuenca entre indígenas y mestizos, que logró ganar las elecciones en las parroquias locales en 1813. Poco después el jefe político anuló los resultados. Los indígenas ganaron las nuevas elecciones, al aliarse con la élite criolla, retomando conjuntamente el control del ayuntamiento de Cuenca. Jaime E. Rodríguez O., "Ciudadanos de la nación española: los indígenas y las elecciones constitucionales en el Reino de Quito", pp. 54 y ss.

67. Varios historiadores han señalado que los españoles inventaron la categoría étnico-fiscal del indio en la Colonia, para poder registrar, administrar y, a fin de cuentas, dominar a ciertos sectores de la población. Ver por ejemplo, Christian Büschges, "Die Erfindung des Indianers. Kolonialherrschaft und ethnische Identität im spanischen Amerika", en Thomas Beck y Marília dos Santos Lopes Hanenberg, edits., Barrieren und Zugänge. Die Geschichte der europäischen Expansion. Festschrift zum 65. Geburtstag von Eberhard Schmitt, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004, pp. 82-97.

68. Mark Thurner, *Republicanos Andinos*, p. 96.

podía ser candidato para los cargos públicos y quién representaba políticamente a los diversos grupos.

Por otra parte, tras los cambios generados por la Constitución de Cádiz volverían a ocurrir nuevas transformaciones como resultado, por ejemplo, del restablecimiento del tributo indígena o de la proclamación de nuevas condiciones políticas mediante cambios constitucionales.

Cuenca, 1820

Un archivo de Cuenca, de 1820, documenta los prejuicios que los funcionarios de la administración respecto a la población indígena y la creencia de que debían ser civilizados. La fuente hace constar que los ciudadanos de proveniencia indígena le hicieron llegar a las autoridades una queja donde demandaban sus derechos como ciudadanos invocando la Constitución de Cádiz, el 7 de marzo de 1820 se había erigido nuevamente la Constitución de 1812:[69]

> Los ciudadanos, maestros públicos, y regidores de la Parroquia de San Sebastián desta Ciudad de Cuenca, Pablo Yansaguano, Lucas Aguilar, y Jacinto Andisela, ante la Superioridad de V. E. con el debido respecto, ocurrimos por via de agravio y contravencion a la Ley constitucional de la Monarquia Española contra vuestro Governador yntendente intervino Don Antonio Diaz Cruzado en el mismo dia en que se publicó de orden de V. E. la referida constitucion [...][70]

Mediante esta referencia se intentó negarles a los indígenas el derecho a la protesta. El abogado agente, que hace de fiscal, dice:

> Que aunque en el Libro de la Constitución publicado en el año de mil ochocientos doce, fueron elevados los Yndios á la dignidad de Ciudadanos Españoles, cuyo caracter concede á los de edad competente la plenitud de Derechos; pero habiendo ordenado las Cortes generales y extraordinarios en decreto de cinco de Enero de mil ochocientos once, que los Protectores se esmeren en cumplir debidamente el sagrado cargo de defender su libertad personal, son privilegios, y demás asenciones, mientras se proceda a los arreglos succesivos que se estimen oportunos, no habiendose verificado estos, y continuando los Yndios en su misma imbecilidad que promovio el establecimiento de sus Defensores para que los atien- [f. 3r] dan, amparen, y socorran, debe este recurso venir por medio de la Protecturia Gral. quien mejor que ellos sostendra sus reclamos [...][71]

---

69. Hans-Otto Kleinmann, "Zwischen Ancien Régime und Liberalismus (1808-1874)", en Pedro Barceló *et al.*, edits., *Kleine Geschichte Spaniens*, Stuttgart, Reclam, 2004, p. 256.

70. Ver anexo 1.

71. ANH-Q, Serie Indígenas, caja 171, exp. 18.

Además de los prejuicios que predominaron en la administración contra la mayoría de edad jurídica de los indígenas, el ejemplo muestra que actores como el abogado agente intentaron usar estratégicamente el potencial argumentativo, de todas las fuentes jurídicas posibles, en su beneficio. La nota del funcionario pone de manifiesto un racismo latente, así como la convicción de que los indígenas eran inferiores. La fuente también manifiesta que los autores indígenas de la carta estaban informados sobre la Constitución de Cádiz, se calificaban a sí mismos como ciudadanos y estaban dispuestos a exigir sus derechos. En el escrito se autodenominan castellanos, con derecho a presentarse ante el rey con su solicitud, de conformidad a los presupuestos del derecho castellano: "aunque somos Indios las entendemos y somos castellanos".[72]

Latacunga: invocación de la Constitución de Cúcuta, 1821

Como se ha podido ver en los ejemplos antes mencionados, las reivindicaciones de participación y los cambios de las condiciones políticas de las colonias americanas desencadenaron una enorme dinámica. Documentos de años posteriores, en que los indígenas se refirieron explícitamente a la Constitución vigente y demandaron sus derechos, muestran que en la percepción de la gente se abrieron nuevas posibilidades de acción gracias a las constituciones. Así, Eustaquio Chango, un indígena del pueblo de San Felipe en la jurisdicción del cantón Latacunga, invocó en 1822 la Constitución colombiana (1821) en el marco de un pleito por las insoportables condiciones de trabajo que regían en una fábrica de pólvora. Chango apelaba a los derechos que la Constitución le garantizaba al individuo:

> Que la Constitución de Colombia, y por su Codigo que nos govierna, esta declarado que todo hombre Republicano, no es ni puede ser feudatario ni sujeto contra su voluntad a ningún servicio vil conceptuándolo al hombre libre en sus acciones y derechos sagrados que posee. Por lo tanto no puede constituirle a ninguno por estrépito, fuerza ni violencia a que sirva en ningún Ministerio, no siendo que sea con su espontánea voluntad [...].

En la consulta del administrador de la fábrica de Latacunga sobre los indígenas que se niegan a trabajar en ella aparece que: "de que los Yndigenas como gozan de los mismos privilegios que qualquier otro ciudadano, no pueden estar sujetos a que sus peticiones ni en ninguna causa se siga por los Procuradores sino por ellos solos, conque esta comprovada la livertad que

72. *Ídem.*

gozamos los Yndigenas".[73] Chango resaltaba vehementemente que también los indígenas tenían los mismos privilegios que el resto de ciudadanos.

La querella de Eustaquio fue fallada en su favor, según lo indica la siguiente nota de la fuente: "que todo indígena goza de los derechos de Ciudadanos y que no pueden ser destinados a servicio alguno, por ninguna clase de personas, sin pagaseles el correspondiente salario que antes estipulen". Finalmente, se dispuso que el administrador de la fábrica, el ciudadano Vicente Viteri, dispensara a Chango del trabajo allí y que "busque Yndigenas que travajen con su voluntad […]".[74]

MALACATOS (LOJA), 1830

A continuación se presenta otro ejemplo de las estrategias argumentativas que emplearon los indígenas; puede verse cómo los involucrados aprendieron a codificar su influencia asumiendo determinados roles.[75] Asimismo se evidencia su capacidad de aplicar patrones argumentativos que, al parecer, se usaban desde la Colonia para realizar solicitudes, con buenos resultados. En momentos que las condiciones para adquirir la ciudadanía se hicieron cada vez más restrictivas, según se vio en el caso de la Constitución de 1830, y en que las élites criollas fortalecieron o expandieron su poder, se encuentra fuentes en que los indígenas retomaron modelos previos a la Independencia como estrategia de comunicación. Esto se evidencia en el empleo de términos y recursos lingüísticos de la Colonia. El uso de giros idiomáticos y tópicos de la época colonial puede estudiarse en una carta del cacique del pueblo, Santiago de Malacatos, dirigida al Presidente de Ecuador. El cacique solicitaba su apoyo en un litigio que el pueblo realizaba contra José Manuel Palacio y el juez Francisco Valdivieso por propiedades y tierras que le pertenecían al pueblo, pero que se encontraban en manos de los hacendados:

---

73. ANH-Q, Serie Gobierno, Caja 79, Latacunga, 28 de septiembre de 1822. La escritura consta así en el original. Jaime E. Rodríguez O., "Ciudadanos de la nación española: los indígenas y las elecciones constitucionales en el Reino de Quito", p. 62.

74. Büschges indica que la negativa de prestar el servicio de trabajo por parte de las comunidades indígenas fue una estrategia para ejercer presión política. Christian Büschges, "Von Staatsbürgern und 'Bürgern eigenen Sinnes'. Liberale Republiken, indigene Gemeinden und Nationalstaat im südamerikanischen Andenraum während des 19. Jahrhunderts", p. 708.

75. Basándose en las actuaciones que se dieron en torno a la ocupación del cargo de gobernador y cacique principal de Cayambe, Ramón muestra cómo actores indígenas supieron adoptar el discurso liberal de la época que se proclamó en el ámbito político, para usarlo en su propio beneficio. Galo Ramón Valarezo, "Relaciones interétnicas en la Sierra norte: la diversa evolución de Cayambe y Otavalo en el tránsito a la República", pp. 39 y ss.

Sr. Presidente del Estado de Ecuador. El casique del pueblo de Santiago de Malacatos jurisdicción de la ciudad de Loja a nombre y reunido con mi comunidad, humildes nos rendimos a las plantas de V. E. pidiendo justicia y merced a q biendo S. E. nuestro justo y humilde alegato el S. E. tenga piedad de un destituydo pueblo y de la comunidad q en el habitamos; q en el día se halla ya todo reduciendo todo el terreno q era pueblo es ahora haciendas, p[o]r que los tiranos quienes han habitado al ruedo de este dicho pueblo son los reinos q se hallan porseyendo nuestras propiedades, y despojandonos de ellas con violencia y impiedad [...][76]

76. El texto continúa así: "[...] de modo q nos hallamos citiados en una redoma tan pequeña que no tiene mas campo con escáses tan reparada, q compone menos de ocho quadras, y este es pues es el citio q por han dejado circulandonos, por todas quarto costados, y queriendonos obligar a penciones grandes, quales son establecidas en las Haciendas de esta Provincia; pues no es otra la pretencion q tener nos bajo el dominio como a esclavos, en esta virtud pedimos a S. E. merced y Justicia la q mediante lograremos tranquila y quieta posesion en los terrenos q antes que sea nos sorprendidos llamabamos propiedad, pues nos hallamos en el estado de despoblar el Pueblo por no tener terreno q alcanse a una comunidad q compone como mas de docientos y mas almas, estoy pues reducidos a estar oprimidos en una pequeña posesion como antes digo figurada en una redoma, y conociendo q ya no nos queda mas recurso q el amparo de las Leyes Dictadas en favor nuestro y la Justicia de V. E. ocurrimos q este rendidos a las plantas de S. E. pues es el unico Jusgd. [juzgado] en donde hallaremos justicia q enterado de la verdad y mirando nuestra lamentable cituacion alcanzaremos un decreto de su alta Justicia, la que todos esperamos q hasta aqui no hemos logrado de los jueces de esta Provincia el mas pequeño amparo, y mas como este lugar se compone de una sola familia la poblacion, y estos pues son los poderosos de esta ciudad por nobles y acaudalados los infelices como yo y mi comunidad no hallamos justicia, como pues Señor siendo Juez un señor Valdivieso ha de haser en contra del hermano, del sobrino, y del pariente sino ha de ser en contra de los infelices, quitandoles y quitandonos la razon aunque sobrada la tengamos, y como en el dia nos hallamos con la grave desgracia q nuestra infortuna suerte se hallan perdidos mucha parte de nuestros documentos en mano de los SS. grandes de esta ciudad, los que en el dia se hallan de dueños de nuestras posesiones sin mas documentos q haber desglosado todos los expedientes q a mi comunidad favorecia; por tanto nosotros nos hallamos en esta lamentable cituacion con solo una pequeña parte de documentos, pues como antes he dicho es posible q estos SS. obliguen a que los contrarios nuestros entreguen documento ninguna antes si, hacerles todo favor a nuestros dichos contrarios q son la Sra. Getrudis Valdivieso, el Sr. Jose Manuel Palacio iden el Sr. Francisco Valdivieso, los q ya se hallan poseyendo nuestras legitimas posesiones, dejandonos solo con plaza y Iglesia; pues en este pequeño campo no cabe no diremos la comunidad, pues ni los nesesarios en la Iglesia. En esta virtud suplicamos rindiendonos a los pies de V. E. si pedimos justicia, seamos restituydos a nuestras posesiones q legitimamente las hemos poseydo tantisimos años, como mas de dos siglos, sin que nadie nos perturbe, ni embarase [entrar] nuestras posesiones y como ahora sesenta años mas o menos excistian los documentos ya relacionados, y de fecha a esta y la bariación q ha habido en los archibos de esta ciudad, ha sido causa a que se hallen refundidos en poder de los ya dichos mis contrarios; - Mirandonos en Justicia berá S. E. el notable perjuicio q resulta al herario del Estado al despoblarse este Pueblo motivo a que habrá entrada en las cajas del Estado la contribucion q annualmente contribuymos en favor de las dichas cajas, pues solo estos tres individuos no serian capaz de llenar dicho contribucion, ni menor podran auciliar

La revisión de los diferentes giros idiomáticos, que también se usaron frecuentemente en las cartas de la época colonial como "humilde" o "rendimos a las plantas", es reveladora. Esta última expresión posee una performatividad metafórica. Todos estos términos y tópicos, dentro de los que también se cuentan "Vuestra Excelencia" o "su Excelencia tenga piedad", se inscriben en la tradición del discurso feudal que se daba entre el vasallo y el rey. Además, los remitentes de la carta recurrían al antiguo principio indígena de la reciprocidad, muy arraigado en las tierras altas de los Andes. Esto se refiere, por ejemplo, al pago de tributo o al cumplimiento de servicios de trabajo a cambio del derecho al uso de la tierra y de protección por parte de las instancias superiores. A ello aluden otros giros idiomáticos de la fuente como: "pedimos a S. E. merced y Justicia", como también al final de la carta nuevamente: "A V. E. suplicamos rendidos como humildes subditos Justicia, piedad, y merced".[77] La terminología empleada en esta súplica escenifica lingüísticamente y de manera sutil una pertenencia étnica y un sometimiento. Se trata, en última instancia, de un camuflaje discursivo y de una estrategia para obtener el amparo del Presidente, en este caso.

La apelación al rey se remonta a una larga tradición que en la Monarquía española constituía la única autoridad suprarregional, de acuerdo a la estructura de gobierno de los Austrias.[78] Por eso, en Hispanoamérica no era inusitado que los caciques se dirigieran a la instancia más alta; algunos documentos prueban que la nobleza indígena, ya en el siglo XVI, se dirigía por escrito, y directamente, a Carlos V y Felipe II.[79] La relación entre soberano y vasallo

---

a los servicios publicos del Estado como una comunidad como es mi Pueblo q se halla en las goteras de la ciudad en donde es el golpe para todos los servicios publicos del estado q serbimos con personas y bienes y al despoblarse este Pueblo no tendria ya el auxilio esta dicha ciudad, asi a S. E. pedimos merced y justicia si las Leyes y la alta Justificacion de S. E. nos lo permite q mediante ella; - A V. E. suplicamos rendidos como humildes subditos Justicia, piedad, y merced etc. [...] Tomas Chamba, Baltasar Lima, Jose Mariano Guaman, Rudisindo Lima, Feliciano Guamas." ANH-Q, Serie Indígenas, caja 174, exp. 5. Carta, Malacatos, 1830, Memorial del cacique y más indios de Malacatos al señor presidente del Estado. La escritura consta así en el original.

77. Roland Anrup afirma que términos como "patria", "nación" o "ciudadano" "fueron empleados como sustitutos del carisma, del monarca español". Roland Anrup, "El Estado decimonónico y el progreso de integración nacional", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 7, 1995, p. 91.

78. J. H. Elliott, "A Europe of Composite Monarchies", en *Past and Present*, No. 137, noviembre de 1992, pp. 48-71; Jaime E. Rodríguez O., "La revolución de la Independencia hispanoamericana frente a las revoluciones atlánticas: perspectivas comparativas", p. 15; Christian Büschges, "Von Staatsbürgern und 'Bürgern eigenen Sinnes'. Liberale Republiken, indigene Gemeinden und Nationalstaat im südamerikanischen Andenraum während des 19. Jahrhunderts", p. 708.

79. Arndt Brendecke, "Informing the Council. Central Institutions and Local Knowledge in the Spanish Empire", en André Holenstein, Wim Blockmans y Jon Mathieu, edits.,

puede describirse como una relación de naturaleza recíproca; el modelo de gobierno de los Austrias supo integrar mejor que el Estado nacional la concepción indígena de gobierno, pues este último estaba concebido para el control del individuo y buscaba construir una población homogénea.[80]

La acusación de tiranía en el ejercicio de un cargo, que desde el tiempo de la dominación española se usó como argumento legítimo contra las instancias superiores que se consideraban injustas, fue igualmente importante en la argumentación del cacique de Malacatos.[81] La carta se refiere, además, a la conservación de los títulos correspondientes en los archivos locales, los cuales eran guardianes y protectores de sus derechos.[82] Estos puntos muestran la capacidad de adaptación del autor de la carta y su conocimiento sobre la cultura jurídica específica de la época. No obstante, el documento no informa si hubo un protector con formación jurídica u otra persona de origen criollo o mestizo que hubiera estado comprometido con la redacción del texto.

La forma en que el autor se dirige al Presidente permite formarse una idea de la manera en que se percibía al jefe de gobierno a nivel local, esto es, como encarnación del Estado. La idea que el remitente tenía del Presidente puede resumirse así: el Estado es el Presidente. Aquí podría argumentarse, con base en Reinhart Koselleck, que, por lo menos con respecto a la fuente analizada y a la comunidad indígena en cuestión, el significado de los términos usados y el horizonte de experiencia y percepción cambiaron con el paso

---

Empowering interactions. Political Cultures and the Emergence of the State in Europe 1300-1900, Aldershot, Ashgate, 2009, pp. 241 y ss.

80. Respecto al desarrollo de técnicas de dominio administrativo y de autoridad, Scott indica que la figura del ciudadano, de acuerdo a la cual todos son iguales ante la ley y, por lo tanto, también ante la administración del Estado, es potencialmente más fácil de administrar para el aparato estatal, por ejemplo, en lo relacionado al pago de impuestos, al servicio militar, etc. El concepto abstracto del *citoyen* francés crea, así, una nueva realidad política. James C. Scott, *Seeing like a state. How certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1998, p. 32; Isin y Turner explican que fue apenas la ciudadanía urbana la que constituyó la base fundamental para el surgimiento de los Estados nacionales a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX, en el marco de desarrollo de estados protomodernos a comienzos de la Modernidad tomó fuerza después de los acuerdos de paz de Westfalia y de la formación administrativa y territorial de los principados del siglo XVII y XVIII. Los autores establecen también que "The state and citizenship became necessarily combined to form effective technologies of government". Engin F. Isin y Bryan S.Turner, "Citizenship Studies: An Introduction", pp. 5 y ss.

81. Hella Mandt, "Tyrannis, Despotie", en Werner Conze, Otto Brunner y Reinhart Koselleck, edits., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo 6, St-Vert, Stuttgart, Klett, 1990, pp. 651-706.

82. Marc-André Grebe, *"Littera Scripta Manet*: formas y funciones del archivo en el Imperio de los Austrias. Simancas, Roma, Quito y Cuenca", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 35, I semestre de 2012, pp. 7, 10 y ss.

de un régimen, cuya figura central era el rey, a un sistema gobernado por un Presidente.[83] Para el Estado central era positivo que el cacique de Malacatos apelara directamente al Presidente, ya que los litigios locales eran puertas de entrada para la intervención del Estado nacional, permitía a sus órganos ponerse en escena como actores suprarregionales y demostrar su poder a los actores locales.

El empeño en usar las figuras argumentativas de la Colonia hace que el término ciudadano no aparezca ni una sola vez en el documento, de modo que las reglas discursivas y los términos usados siguen el patrón colonial. La estrategia argumentativa de la fuente examinada y su vocabulario constituyen un contraejemplo del lenguaje de representación de la nación y del lenguaje jerárquico republicano utilizados en los textos oficiales del Estado, donde se hablaba, por ejemplo, de "nuestros indios". Los autores indígenas adoptaron el discurso liberal para tratar el tributo indígena, cuyo nombre transformaron, mediante un truco retórico, en "contribución personal", dándole un significado positivo, es decir, daban a entender que gracias a este aporte económico, los indígenas contribuirían a la construcción del Estado.[84]

Los motivos detrás del empleo de la estrategia argumentativa analizada hacen presumir que ocurrió un cambio en las estructuras de dominio y la redistribución de poder en la zona de Malacatos entre 1812 y 1830, y que los hacendados nombrados en la fuente habrían llenado un vacío de poder dejado por la abolición del Estado colonial. Parece que las autoridades locales no pudieron –o no quisieron– defender los derechos de los indígenas, por lo cual estos se vieron obligados a dirigirse directamente al Presidente.[85]

Conclusión

Se puede concluir, siguiendo a Sánchez Gómez, que la categoría ciudadano en América Latina no apunta a la idea de la comunidad de iguales, de acuerdo al ideal propagado por la Revolución francesa, "sino a un campo de

---

83. Reinhart Koselleck, "Historia de los conceptos y conceptos de historia", pp. 27-45.

84. Kim Clark y Marc Becker, "Indigenous Peoples and State Formation in Modern Ecuador", p. 14.

85. Thurner ha señalado, con razón, que en el caso de Perú las Leyes de Indias de la Colonia pusieron en jaque la expansión extensiva de las haciendas. Con la república y las nuevas leyes desapareció esta protección en las regiones de Hispanoamérica. Mark Thurner, *Republicanos Andinos*, p. 92. Ver también Brooke Larson, *Trials of Nation Making. Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*, p. 247; Jaime E. Rodríguez O., "La revolución de la Independencia hispanoamericana frente a las revoluciones atlánticas: perspectivas comparativas", pp. 16, 18.

privilegios, de vínculos corporativos, y por lo tanto de jerarquías, que tenía por demás, una precisa adscripción espacial; la ciudadanía era, en efecto, un atributo de la ciudad, concebida en aquellos tiempos como la única sede del poder político que monopolizaban las élites".[86] Como lo ha subrayado acertadamente Hilda Sabato, no se ha observado que en los estados nacionales del siglo XIX se haya dado una continuidad directa de los viejos mecanismos coloniales o del retorno a ellos bajo la máscara de la República sino que, más bien, ocurrió "la reformulación de los propios [formas y mecanismos] de la república".[87] Para el nivel local verifica que el permanente intento de ampliar las fronteras y los campos de influencia, así como la defensa de los derechos posesorios adquiridos, caracterizó la situación poscolonial de los mestizos, los criollos y los indígenas.[88]

Las figuras argumentativas que los actores emplearon estratégicamente en las disputas se aplicaron intencionalmente, para lograr sus objetivos.[89] Los análisis de las constituciones y de las estrategias discursivas en casos concretos sucedidos entre 1812 y 1830 permiten sacar a la luz procesos de diferenciación cultural de grupos de población indígena, mestiza y criolla –diferenciación ligada a una serie de autoadscripciones o adscripciones realizadas por y sobre Otros–. Por consiguiente, también se evidencian algunos elementos de los procesos de creación de identidades colectivas y nacionales: a la luz del concepto de *nation-building* se evidenció cómo los actores recurrieron a diversos rasgos de diferenciación para distinguirse y deslindarse conscientemente de otros.

Además, se observa que los cambios en las condiciones políticas del Estado transformaron el concepto de ciudadano de acuerdo a determinados intereses que se adaptaron a la situación de dominio existente. Muestra de ello

---

86. Gonzalo Sánchez Gómez, "Ciudadanía sin democracia o con democracia virtual", p. 432.

87. Hilda Sabato, "Soberanía popular, ciudadanía y nación en Hispanoamérica: la experiencia republicana del siglo XIX", p. 26. Aunque en este contexto valdría ser explorado de manera más amplia por ejemplo el caso de Malacatos, para ahondar las estructuras de poder local y la situación histórica específica. Es importante repetir que para cada región los resultados serán diferentes dependiendo de la estructura social del ámbito local y por eso es necesario investigarla con cuidado.

88. En algunos trabajos se hizo hincapié en la continuidad del sistema colonial y de sus estructuras después de la Independencia bajo la máscara de la República y de reivindicaciones liberales. Andrés Guerrero, *Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875)*. Sobre el debate en torno a la persistencia de estructuras coloniales, ver Jeremy Adelman, edit., *Colonial Legacies: The Problem of Persistence in Latin American History*, Nueva York, Routledge, 1999.

89. Brooke Larson, *Trials of Nation Making. Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*, pp. 248 y ss. Mark Thurner llega a resultados similares en su estudio sobre la formación de la nación poscolonial en Perú. Mark Thurner, *Republicanos Andinos*, 2006.

es que se recurrió a patrones de argumentación similares a los que se habían usado para la concesión de la vecindad. La categoría de ciudadanía que se construyó en la Constitución de Cádiz les confirió a españoles, criollos, indígenas y mestizos la facultad de integrarse a la nación española. Sin embargo, las élites les negaron a los indígenas y mestizos la posibilidad de ser parte de la nación mediante formulaciones restrictivas contenidas en los artículos referidos a la adquisición de la ciudadanía en las constituciones de 1821 y 1830. Dichos artículos pueden verse como una especie de *sismógrafos* que dan cuenta de la manera cómo los criollos veían a otros sectores de la sociedad.

La incorporación de amplios sectores de la población al panorama político tras la proclamación de la Constitución de Cádiz generó múltiples procesos de negociación de la participación política y también conflictos. Al mismo tiempo, se creó una nueva conciencia política y las condiciones para que surgieran articulaciones de carácter horizontal en varios sectores de la sociedad. En las primeras décadas del siglo XIX el concepto de ciudadano se imbricó con términos y conceptos tradicionales de la sociedad colonial y precolonial, de carácter corporativo y estamental, como pueblos, comunidades y vecino. A lo largo del siglo XIX ocurrió una fusión o subsunción de esos términos y conceptos bajo el polisémico concepto genérico de ciudadano.[90]

Al entender la ciudadanía como un proceso social de negociación de la participación política puede afirmarse que este concepto permite hacerle un seguimiento exacto a las continuas transformaciones que sufrió el derecho a la intervención política en el siglo XIX. Sin embargo, el desarrollo de la ciudadanía no se puede considerar de manera aislada de la *longue durée*; es necesario examinarla en cada contexto político y económico, teniendo en cuenta también otros cambios contextuales como, por ejemplo, la demografía.

Es irrebatible que la Constitución de Cádiz desencadenó una dinámica política enorme, como lo muestran las reacciones de la población indígena con respecto a la participación pública. La Constitución de Cádiz generó, además, efectos muy significativos en la medida en que sembró ideas e ideales de participación y representación política que posteriormente demandaron ciertos actores, como se vio en los archivos. La configuración de la ciudadanía en las constituciones que siguieron a la de Cádiz muestra, no obstante, que las élites criollas aprendieron su lección de lo sucedido en Cádiz, por lo cual definieron la ciudadanía asegurando el *statu quo*.[91] A partir de la Constitución de Cúcuta

---

90. Con respecto a los cambios semánticos del significado de conceptos políticos, dentro de los que se cuentan nociones como el Estado, ver Reinhart Koselleck, "Historia de los conceptos y conceptos de historia", pp. 27-45.

91. Al respecto, es importante fijarse en quién podía votar, quién podía ser candidato para cargos públicos, es decir, quién podía ejercer influencia de facto en la política local. Mientras el grupo de quienes podían votar era relativamente grande, para ser candidato

se hizo cada vez más difícil adquirir derechos ciudadanos. Las constituciones se convirtieron en un instrumento de exclusión y de poder en manos de las élites. Se puede deducir que el orden poscolonial no solo conservó las diferencias y desigualdades sociales basándose en criterios étnicos, sino que las reforzó a favor de la élite criollo-mestiza. La doble cara del Estado se hace evidente si se compara en el discurso liberal oficial de la época.

Sin duda, puede denominarse al siglo XIX hispanoamericano como el siglo republicano. Además, puede afirmarse que los derechos ciudadanos en el temprano Ecuador fueron fuente de lealtad frente a una "comunidad imaginada", de acuerdo al concepto de Anderson, y fueron importantes para el proceso de formación de la nación que fue, quizás, el proceso más decisivo en ese siglo. Acertadamente Aljovín de Losada denominó "laboratorios políticos" a los procesos de formación del Estado en Hispanoamérica, sobre todo en las primeras décadas del siglo XIX. Los frecuentes ajustes que realizó la política estatal se explican, entre otras cosas, por la gran variedad de problemas que tuvieron que sortear los jóvenes estados centralizados y sus instituciones, siendo aún muy débiles.[92] También tenían en su contra a las fuerzas regionales que se habían consolidado desde la Colonia y que contrarrestaban las acciones del naciente Estado nacional.[93]

---

era necesario tener propiedad y ciertas capacidades: "requisitos que, donde el sistema de votación era indirecto, también regían para los electores en segunda y tercera instancia. Esta normativa daba forma a un universo político de base extensa y estructura jerárquica". Esta jerarquía respondía a un "criterio aristocrático en clave republicana: los representantes debían ser los mejores para encarnar la voluntad o la razón colectivas". Hilda Sabato, "Soberanía popular, ciudadanía y nación en Hispanoamérica: la experiencia republicana del siglo XIX", p. 28.

92. Cristóbal Aljovín de Losada, "A Break with the Past? Santa Cruz and the Constitution", en Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada, edits., *Political cultures in the Andes 1750-1950*, Durham, Duke University Press, 2005, p. 96. No puede dejar de mencionarse que las constituciones europeas de aquella época fueron exactamente iguales a las latinoamericanas, o bien similares, y que también fueron excluyentes, de modo que solo un sector privilegiado de la población pudo disfrutar de una ciudadanía integral. Además, las mujeres no podían votar ni en Europa ni en las Américas. En Estados Unidos no fueron ciudadanos las mujeres ni los negros. Jaime E. Rodríguez O., "La revolución de la Independencia hispanoamericana frente a las revoluciones atlánticas: perspectivas comparativas", p. 23.

93. Ayala llega a la conclusión de que la Independencia fortaleció especialmente a los terratenientes, lo cual, sin embargo, no contribuyó a cimentar el Estado nacional, sino que, al contrario, generó el traslado del poder al ámbito regional y local: "La clase terrateniente se reveló como crónicamente incapaz de romper esa dispersión del Estado con un proyecto nacional viable […] Detrás de las fórmulas liberal-democrático-republicanas adoptadas en el naciente Ecuador, se ocultaba una sociedad jerarquizada, estamentalmente organizada [...] Frente a la solidez relativa de las instituciones de poder local, el Estado central cubría precariamente el control de la fuerza armada, algunos funcionarios judiciales y eclesiásti-

En el contexto de las constituciones de las nuevas Repúblicas surgieron otras formas de negociación política y de jerarquías políticas y sociales, aunque se observan también reformulaciones y adaptaciones de las disposiciones coloniales. Con la reformulación de las constelaciones de poder se generaron nuevas desigualdades que, no obstante, resultaron perfectamente compatibles con el orden republicano y que, incluso, surgieron al calor de estas nuevas dinámicas.[94] Las constituciones evidencian un enorme contraste de la Modernidad que, por una parte desarrolló el modelo de Estado democrático, con los mismos derechos para todos los ciudadanos; y, por la otra generó desigualdad social, que llevó a la Hispanoamérica decimonónica a transformarse de una sociedad estamental a otra dividida en clases sociales.

Fecha de presentación: 23 de julio de 2012
Fecha de aceptación: 11 de septiembre de 2012

Anexo 1

RECLAMACIÓN DE LOS CIUDADANOS, MAESTROS PÚBLICOS Y REGIDORES CONTRA EL GOBERNADOR DE CUENCA POR MALTRATO DE INDIOS[95]

Valga para el Reinado de su M. El Sr. D. Fernando VII. Sirva de Sello lo quarto Para 1820 y 1821. Excm. Sor. Los ciudadanos, maestros públicos, y regidores de la Parroquia de San Sebastian desta Ciudad de Cuenca, Pablo Yansaguano, Lucas Aguilar, y Jacinto Andisela, ante la Superioridad de V. E. con el debido respecto, ocurrimos por via de agravio y contravencion a la Ley constitucional de la Monarquia Española contra vuestro Governador yntendente intervino Don Antonio Diaz Cruzado en el mismo dia en que se publicó de orden de V. E. la referida constitucion, y se obedecio en este leal Pueblo, atropelló al primero dho. Pablo Yansaguano mandandole dar de palos con su negro esclavo, y fragelandole por medio de un soldado de su Guardia con veinte y cinco latigos, solo por que habiendole obligado a la fuerza a q le sirviera de pongo a una mujer q dice ser propia llamada Doña Angela de Leon, la q se denomina igualmente Governadora y la tiene en una casa inmediata a la suya, se retiro de dho. Servicio

cos". Enrique Ayala Mora, *Historia de la Revolución liberal ecuatoriana*, pp. 18-19.

94. Hilda Sabato, "Soberanía popular, ciudadanía y nación en Hispanoamérica: la experiencia republicana del siglo XIX", p. 35.

95. Archivo Nacional de Historia, Quito (ANH-Q), Serie Indígenas, caja 171, exp. 18, f. 1r; Cuenca, 29 de septiembre de 1820. La escritura consta así en el original.

dando parte al Sr. Alcalde constitucional como que no tenia obligacion de servirle de valde como lo ha hecho con todos nosotros en mas de un año q lleva de Governador como tambien con todos los demas Yndios Alcaldes uyaricos destinados esta ciudad para el servicio por su jornal en dos quadras de Alfalfares, y legumbres q tiene dha. muger a los extramuros de esta Ciudad [f. 1v] al mando de un soldado veterano q lo tiene de mayordomo en ellas, y este sin darles un plato de comida los hace trabajar de la mañana a la noche a fuerza de latigos y maltratos; a que se agrega que los q hemos servido de pongos, hemos tenido la obligacion forzosa de comprar con nuestro dinero todo el recaudo necesario en la Plaza para la Cosina, y al tiempo de presentarlo a dha. muger, esta rebaja los precios a su arbitrio poniendo lo que vale dos, o quarto reales por uno, o medio real, y de esta manera hemos tenido que lastar en ves de ahorrar siquiera el Plato de comida q no se nos ha dado; por cuyo motivo los Indios sueltos de los Pueblos q venian a servirle de Pongos al principio de su Govierno se ausentavan al Segundo dia, y de aqui es que comenso a hechar mano de los Alcaldes, regidores, ministrs. mayores de la ciudad que hemos sido los que hemos sufrido unos perjuicios y vejamenes quando nunca, ni con ningun Governador ha susedido esto, pues el antesesor y actual vuestro Gefe Politico nos satisfacia diez reales por mes y la comida sin hacernos el menor agravio; pero este Cavallero Gov.or no solo ha hecho estos agravios, sino que protexta matarnos a latigos, y lo mismo la dha. muger que publicamente nos dixo que la constitucion se habia de acavar en quarto dias, y que el Sr. Cruzado era el Governador Superior de todos los morlacos [de Cuenca], a quienes los iria componiendo con otra prolaciones indecorosas pues aunque somos Indios las entendemos y somos castellanos. Por todo lo qual, y siendo ya unos ciudadanos libres para podernos quejar V. Exa. y a los demas magistrados que representan al Rey nuestro Señor y a las Cortes que nos los han puesto sabiamente para reparar los agravios q se nos hacen, suplicamos a V. Exa. como fieles y leales Ciudadanos nos guarde Justicia y mande se nos de la debida satisfaccion a un hecho tan publico y escandaloso, y se con en estos y otros muchos abusos q ha establecido este Cavallero Gobernador y la referida muger tan mecanicos y vergonsosos que aunque somos Yndios nos da pudor el expresar los que en hacerlo asi recibiremos merced y justicia de la venefica magnificencia de V. Exa. que representa al Rey y a la nacion para remediar estos males que son comunes en todos estos pueblos; y como este Cavallero Gobernador dice que es absoluto y que no tiene Gefe que repare sus excesos en esta Ciudad, ocurrimos a la fuente de V. E. para que averiguada la verdad, por medio de los Alcaldes constitucionales, o un comisionado se nos satisfaga todo lo que nos debio pagar por nuestro servicio. Cuenca, 29 de septiembre de 1820. Exmo. Sor. [Rúbricas] Pablo Yansaguano, A ruego de Lucas Aguelar Firmo Pedro Alcoser A ruego de Jacinto andesela Firmo Jose Maria Orellana" f. 2v: "Valga para el reinado de su M. el Sr. D. Fernando VII. Sirva de sello quarto. Vista al Agente q hace de Fiscal a que corresponda [Rúbricas] Proveyeron y rubricaron el auto de suso los Sres. D. Juan Nepomuceno Muñoz y Plaza, D. Juan Lopez Tormaleo y D. Jose Merchante de Contrera Magistrados de esta Audiencia Constitucional estando en la Sala de Acuerdo de Justicia de ella. En Quito a nueve de octubre de mil ochocientos y veinte años. Leon. Exmo. Sor. El abogado agente que hace de Fiscal, dice: Que aunque en el Libro de la Constitución publicado en el año de mil ochocientos doce, fueron elevados los Yndios á la dignidad de Ciudadanos Españoles, cuyo caracter concede á los de edad competente la plenitud de Derechos; pero habiendo ordenado las Cortes

generales y extraordinarios en decreto de cinco de Enero de mil ochocientos once, que los Protectores se esmeren en cumplir debidamente el sagrado cargo de defender su libertad personal, son privilegios, y demás asenciones, mientras se proceda a los arreglos succesivos que se estimen oportunos, no habiendose verificado estos, y continuando los Yndios en su misma imbecilidad que promovio el establecimiento de sus Defensores para que los atien- [f. 3r] dan, amparen, y socorran, debe este recurso venir por medio de la Protecturia Gral. quien mejor que ellos sostendra sus reclamos, sin que experimenten vejaciones, gastos y dispendios a que otro modo se exponen y V. E. siendo servido podrá disponerlo asi en Justicia. Quito y octubre 11 de 1820. Saa. [arriba en f. 3: "Habilitado, jurada por el Rey la Constitución en 9 de marzo de 1810"] Pase al Agente q hace de Fiscal en clase de Protector [Rúbricas] Proveyeron y rubricaron el auto de suso los Señores Don Juan Nepomuceno Muñoz y Plaza, Don Juan Lopez Tormaleo y Don Jose Merchante de Contrera. Magistrados de esta Audiencia Constitucional; estando en la Sala de Acuerde de Justicia de ella. En Quito a dies y seis de octubre de mil ochocientos y veinte años-Leon.

Bibliografía

Adelman, Jeremy, edit., *Colonial Legacies: The Problem of Persistence in Latin American History*, Nueva York, Routledge, 1999.

Aljovín de Losada, Cristóbal, "A Break with the Past? Santa Cruz and the Constitution", en Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada, edits., *Political cultures in the Andes 1750-1950*, Durham, Duke University Press, 2005.

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Anrup, Roland, "El Estado decimonónico y el progreso de integración nacional", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 7, 1995.

Ayala Mora, Enrique, "El Municipio en el siglo XIX", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 1, II semestre de 1991.

_____, *Historia de la Revolución liberal ecuatoriana*, Quito, Corporación Editora Nacional/Taller de Estudios Históricos, 1994.

Barth, Fredrik, "Introduction", en Fredrik Barth, edit., *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Oslo, Universitetsforlaget, 1969.

Brading, David, *The first America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Brendecke, Arndt, "Informing the Council. Central Institutions and Local Knowledge in the Spanish Empire", en André Holenstein, Wim Blockmans y Jon Mathieu, edits., *Empowering interactions. Political Cultures and the Emergence of the State in Europe 1300-1900*, Aldershot, Ashgate, 2009.

Brubaker, Rogers, "The French Revolution and the Invention of Citizenship", en *French Politics and Society*, vol. 7, verano de 1989.

_____, "Ethnicity without Groups", en *Archives Européennes de Sociologie*, No. 2, vol. XLIII, 2002.

_____, "Ethnicity, Race, and Nationalism", en *Annual Review of Sociology*, vol. 35, 2009.

Büschges, Christian, y Barbara Potthast, "Vom Kolonialstaat zum Vielvölkerstaat. Ethnisches Bewusstsein, soziale Identität und politischer Wandel in der Geschichte Lateinamerikas", en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, tomo 52, cuaderno 10, 2001.

_____, "Nationalismus ohne Nation? Spanien und das spanische Amerika im Zeitalter der Französischen Revolution", en *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und Vergleichende Gesellschaftsforschung*, Ausgabe 4, 2002.

_____, "Die Erfindung des Indianers. Kolonialherrschaft und ethnische Identität im spanischen Amerika", en Thomas Beck y Marília dos Santos Lopes Hanenberg, edits., *Barrieren und Zugänge. Die Geschichte der europäischen Expansion. Festschrift zum 65. Geburtstag von Eberhard Schmitt*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004.

_____, "La etnicidad como recurso político. Etnizaciones y de-etnizaciones de lo político en América Andina y Asia del Sur", en Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, edits., *Etnicidad y poder en los países andinos*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Universidad de Bielefeld/Corporación Editora Nacional, 2007.

_____, "Von Staatsbürgern und 'Bürgern eigenen Sinnes'. Liberale Republiken, indigene Gemeinden und Nationalstaat im südamerikanischen Andenraum während des 19. Jahrhunderts", en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, No. 12, 2008.

_____, Demokratie und Völkermord: Ethnizität im politischen Raum, Göttingen: Wallstein Verlag 2012.

Bustos, Guillermo, y Armando Martínez, edits., *La Independencia en los países andinos: nuevas perspectivas*, Bucaramanga, Universidad Andina Simón Bolívar/Organización de Estados Iberoamericanos, 2004.

Chartier Roger, Robert Darnton, Javier Fernández Sebastián y Eric van Young, *La Revolución francesa: ¿matriz de las revoluciones?*, México, Universidad Iberoamericana, 2010.

Clark, Kim, y Marc Becker, "Indigenous Peoples and State Formation in Modern Ecuador", en Kim Clark y Marc Becker, edits., *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2007.

Constitución de Cádiz, 1812, en [http://www.cervantesvirtual.com/portales/constitucion_1812/su_obra_textos].

Constitución Quiteña, 1812, en [http://www.cortenacional.gob.ec/cn/wwwcn/pdf/constituciones/2%201812a%20quitenia.pdf].

Constitución de Ecuador, 1830, en [http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/68084955439571617422202/index.htm].

Coronel Feijóo, Rosario, "Los indios de Riobamba y la revolución de Quito, 1757-1814", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 30, II semestre de 2009.

Coronel, Valeria, *A Revolution in Stages: Subaltern Politics, Nation-State Formation, and the Origins of Social Rights in Ecuador, 1834-1943*, Nueva York, ProQuest, 2011, en [http://gradworks.umi.com/3445285.pdf].

Damler, Daniel, *Imperium contrahens. Eine Vertragsgeschichte des spanischen Weltreichs in der Renaissance*, Stuttgart, Steiner, 2008.

Elliott, J. H., "A Europe of Composite Monarchies", en *Past and Present*, No. 137, noviembre de 1992.

Eriksen, Thomas H., *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, Londres, Pluto Press 1993.

Fernández Sebastián, Javier, "Ciudadanía", en Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, edits., *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002.

_____, "Cádiz y el primer liberalismo español. Sinopsis historiográfica y reflexiones sobre el bicentenario", en José Álvarez Junco y Javier Moreno Luzón, edits., *La Constitución de Cádiz: historiografía y conmemoración*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.

Gaceta de Colombia, versión facsimilar, Nos. 1-135, Villa de Rosario de Cúcuta, 6 de septiembre de 1821-16 de mayo de 1824, Bogotá, Banco de la República de Colombia, 1973.

Grebe, Marc-André, "*Littera Scripta Manet*: formas y funciones del archivo en el Imperio de los Austrias. Simancas, Roma, Quito y Cuenca", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 35, I semestre de 2012.

Guerra, François-Xavier, *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, MAPFRE, 1992.

_____, "Las mutaciones de la identidad en la América hispánica", en François-Xavier Guerra y Antonio Annino, edits., *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, FCE, 2003.

_____, y Mónica Quijada, edits., *Imaginar la nación*, Lit-Verlag, Münster, 1994.

Guerrero, Andrés, *Curagas y tenientes políticos: La ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875)*, Quito, El Conejo, 1990.

_____, "The Administration of Dominated Populations under a Regime of Customary Citizenship. The Case of Postcolonial Ecuador", en Andrés Guerrero y Mark Thurner, edits., *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*, Durham, Duke University Press, 2003.

Herzog, Tamar, *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven, Yale University Press, 2003.

Hobsbawm, Eric, "Introduction", en Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger, edits., *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Isin, Engin F. y Bryan S. Turner, "Citizenship Studies: an Introduction", en Engin F. Isin y Bryan S. Turner, edits., *Handbook of Citizenship Studies*, Los Ángeles/Londres/Nueva Delhi, Sage, 2002.

Jenkins, Richard, "Social Anthropological Models of Inter-ethnic Relations", en John Rex y David Mason, edits., *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Kleinmann, Hans-Otto, "Zwischen Ancien Régime und Liberalismus (1808-1874)", en Pedro Barceló *et al.*, edits., *Kleine Geschichte Spaniens*, Stuttgart, Reclam, 2004.

König, Hans-Joachim, *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, Bonn, Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, 2006.

Koselleck, Reinhart, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Fráncfort, Suhrkamp, 2000.

_____, "Historia de los conceptos y conceptos de historia", en *Ayer*, No. 53, vol. 1, 2004.

Larson, Brooke, *Trials of Nation Making. Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Maiguashca, Juan, edit., *Historia y región en el Ecuador 1830-1930*, Quito, Corporación Editora Nacional/FLACSO/CERLAC/IFEA, 1994.

Mandt, Hella, "Tyrannis, Despotie", en Werner Conze, Otto Brunner, Reinhart Koselleck, edits., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo 6, St-Vert, Stuttgart, Klett, 1990.

Marchena Fernández, Juan, "Revolución, representación y elecciones. El impacto de Cádiz en el mundo andino", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 19, II semestre de 2002-I semestre de 2003.

Marshall, Thomas Humphrey, *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

Morelli, Federica, "Un neosincretismo político. Representación política y sociedad indígena durante el primer liberalismo hispanoamericano: el caso de la Audiencia de Quito (1813-1830)", en Thomas Krüggeler y Ulrich Mücke, edits., *Muchas Hispanoaméricas. Antropología, historia y enfoques culturales en los estudios latinoamericanistas*, Madrid/Fráncfort, Iberoamericana/Vervuert, 2001.

Moreno Yánez, Segundo, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, Bonn, Bonner amerikanistische Studien, 1976.

Palomeque, Silvia, "Estado y comunidad en la región de Cuenca en el siglo XIX. Las autoridades indígenas y su relación con el Estado", en Heraclio Bonilla, edit., *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*, Quito, FLACSO/Libri Mundi, 1991.

_____, "La 'ciudadanía' y el sistema de gobierno en los pueblos de Cuenca (Ecuador)", en Hans Joachim König, Tristan Platt y Colin Lewis, coords., *Estado-nación, comunidad indígena, industria. Tres debates al final del milenio*, Cuadernos de Historia Latinoamericana, No. 8, Ridderkerk, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, 2000, en [gustavo.netne.net/Libros/AHILA/Cuadern-08.doc].

Ramón Valarezo, Galo, "Relaciones interétnicas en la sierra norte: la diversa evolución de Cayambe y Otavalo en el tránsito a la República", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 19, II semestre de 2002-I semestre de 2003.

Riedel, Manfred, "Bürger, Staatsbürger, Bürgertum", en Werner Conze, Otto Brunner y Reinhart Koselleck, edits., *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo 1, Stuttgart, Klett, 1972.

Rodríguez O., Jaime E., *The Independence of Spanish America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

_____, "El proceso de la Independencia del Ecuador", en María Elena Porras y Pedro Calvo-Sotelo, edits., *Ecuador-España: historia y perspectiva. Estudios*, Quito, Embajada de España en el Ecuador/Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador, 2001.

_____, "La revolución de la Independencia hispanoamericana frente a las revoluciones atlánticas: perspectivas comparativas", en Guillermo Bustos y Armando Martínez, edits., *La Independencia en los países andinos: nuevas perspectivas*, Bogotá, OEI, 2004.

_____, "Ciudadanos de la nación española: los indígenas y las elecciones constitucionales en el Reino de Quito", en Martha Irurozqui Victoriano, edit., *La mirada esquiva: reflexiones históricas de la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador, Perú), Siglo XIX*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia/CSIC, 2005.

Rosanvallon, Pierre, *Le Sacré du Citoyen*, París, Gallimard, 1992.

Sabato, Hilda, edit., *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fideicomiso Historia de las Américas/FCE/El Colegio de México, 1999.

_____, "La ciudadanía en el siglo XIX: nuevas perspectivas para el estudio del poder político en América Latina", en Hans Joachim König, Tristan Platt y Colin Lewis, coords., *Estado-nación, comunidad indígena, industria. Tres debates al final del milenio*, Cuadernos de Historia Latinoamericana, No. 8, Ridderkerk, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, 2000, en [gustavo.netne.net/Libros/AHILA/Cuadern-08.].

_____, "Soberanía popular, ciudadanía y nación en Hispanoamérica: la experiencia republicana del siglo XIX", en *Almanack braziliense*, No. 9, mayo de 2009.

Sánchez Gómez, Gonzalo, "Ciudadanía sin democracia o con democracia virtual", en Hilda Sabato, edit., *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Scott, James C., *Seeing like a state. How certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1998.

Thurner, Mark, *Republicanos Andinos*, Lima, IEP, 2006.

Wade, Peter, *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres, Pluto Press, 1997.

Zermeño Padilla, Guillermo, "Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850", en Kahle Günther *et al.*, edit., *Anuario de Historia de América Latina* (JbLA), No. 45, Köln, Böhlau, 2008.

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA
II semestre 2012, Quito
ISSN: 1390-0099

FORMAS DE PERTENENCIA RELIGIOSA Y PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO EN LA MIGRACIÓN LATINOAMERICANA: ENTRE VÍNCULOS COLONIZADOS Y REDENCIONES CREATIVAS

Eva Youkhana
Universidad de Bonn

RESUMEN

La religión es un tema que se ha ligado a los temas de migración debido al interés en las transacciones e interconexiones que se presentan entre los migrantes y sus familias residentes en los países de origen, así como a la importancia que tienen las prácticas religiosas para los migrantes en sus países de destino. Al examinar casos concretos de migración y al comparar diferentes grupos religiosos –tanto católicos como quienes no están vinculados a una institución religiosa– se observa la continuidad y los cambios de las formas de pertenencia, cuyas raíces provienen de la historia colonial. Analizando los procesos de construcción del espacio religioso se investiga si el traslado de concepciones e imágenes religiosas está provocando nuevos esencialismos o culturas híbridas, en las cuales se articulan bricolajes de ideologías y cosmovisiones. Los casos comparados evidencian que las religiones y sus aparatos tienen una importante influencia en las concepciones y percepciones del espacio, los cuales determinan las prácticas y pertenencias sociales.
PALABRAS CLAVE: religión, migración transnacional, pertenencia, espacio, España.

ABSTRACT

The attention that has recently been paid to religion in migration studies is linked to the interest in the transactions and interconnections that exist between migrants and their families in their home countries, as well as to the importance of religious practices for migrants in their target country. By means of examining specific cases of migration and by comparing different religious groups – Catholics as well as migrants without specific religous affiliation –continuity and change in the forms of belonging can be observed and can be traced back through colonial history. Through analyzing the processes of construction of religious space, it is investigated whether the transfer of concepts and religious images provoked new essentialisms or hybrid cultures, in which an assembly of ideologies and worldviews was articulated. The cases in comparison show that religions and their devices have an important influence on the conceptions of space and the perceptions of the reality of space that determine our social practices and belonging.
KEYWORDS: religion, transnational migration, belonging, Space, Spain.

Introducción

La atención que en los últimos años se ha prestado a la religión en los estudios sobre migración, está ligada al interés en las transacciones e interconexiones que se presentan entre los migrantes, por un lado, y sus familias, sus países y lugares de origen, por otro, así como a la importancia que tienen la religión y sus prácticas para los emigrantes. Al examinar casos concretos de migración, y al comparar diferentes grupos religiosos –tanto católicos como los llamados "migrantes espirituales",[1] que no están vinculados a una institución religiosa– se pueden observar la continuidad y los cambios de las formas de pertenencia que los migrantes "cargan" consigo desde su lugar de origen. Igualmente puede constatarse que tanto la continuidad como los cambios son el resultado de la reevaluación de dichas formas de pertenencia, de acuerdo a referentes tanto de tipo concreto como imaginario. Los grupos migratorios experimentan más intensamente el carácter universal que reivindican las religiones mundiales.[2] En ese sentido la religión porta representaciones de construcciones identitarias. Tal pretensión universalista se materializa y se representa a través de objetos que se trasladan a lo largo de espacios transcontinentales y que traspasan épocas históricas. Un análisis que integre sujetos sociales y materiales puede mostrar las interdependencias de las dinámicas sociales a diferentes escalas espaciales y niveles temporales. Así, no solamente se acentúan las continuidades, sino también las facciones y reagrupaciones que resultan de la movilidad de las personas y los objetos y los afectos situacionales entre ellos.

Al analizar los procesos de construcción de espacio religioso, que se encuentra ligado a la movilidad cultural y a la de los fetiches, nos interesa preguntarnos si el traslado de concepciones e imágenes religiosas están provocando nuevos esencialismos o culturas híbridas, en los cuales se articulan bricolajes de ideologías y de cosmovisiones. ¿Promueven las prácticas religiosas que se escenifican públicamente continuidades en las categorizaciones

---

1. El migrante espiritual es una tipificación hecha por los estudios sobre las religiones invisibles, o una espiritualidad que no se manifiesta en instituciones dominantes. Esta figura tipo, que se ha venido difundiendo en la sobremodernidad, se caracteriza por la flexibilidad y la forma abierta y no institucionalizada en que interactúa con la gran cantidad de ofertas espirituales de este tiempo. Ver Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht y Winfried Gebhardt, "Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur", en *Religionswissenschaften heute*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2009, pp. 33, 78.

2. Andrea Lauser, "Migration und religiöse Dynamik: ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext", en Andrea Lauser y Cordula Weissköppel, edits., *Migration und religiöse Dynamik*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008.

sociales, pertenencias esencializadas y naturalizadas que también se utilizan para regularizar diferentes conflictos políticos? ¿Bajo qué condiciones cambian las formas de pertenencia y se enseñan nuevas formas de colectivización?

La adoración de la Virgen del Cisne de Ecuador y la danza prehispánica de México son prácticas religiosas que migrantes latinoamericanos reviven en España. Mientras el catolicismo se entiende como una religión de carácter mundial, propia de los latinoamericanos en España, y que forma parte de una cultura de mayorías, los danzantes prehispánicos pertenecen más bien al movimiento esotérico de la Nueva Era (*New Age*) y se entienden como migrantes espirituales, que se han emancipado de las grandes instituciones religiosas. No obstante, ambas situaciones describen un fenómeno distinto pero comparable. En ambos casos los creyentes apoyan una ideología religiosa que está arraigada a prácticas vitales, rituales y a la adoración del "gran Otro" (Dios o el panteón azteca). En el caso de la Iglesia católica, los rituales se imponen desde un aparato que asegura su hegemonía religiosa. Según Althusser, las ideologías religiosas, políticas o económicas constituyen la base de la opresión humana. Su capacidad de incidir en la realidad cultural y social de los seres humanos depende del grado de penetración, institucionalización y materialización de las mismas.[3] Los casos seleccionados nos permiten examinar la significación que tienen las ideologías religiosas y las culturas políticas ligadas a ellas, para las diferentes concepciones del espacio y para las ideas de pertenencia que se gestan en nuestros procesos de colectivización.

Introducción científica y clarificación de conceptos

PRÁCTICAS (RELIGIOSAS), INSTITUCIONES Y LA LÓGICA DE LOS "APARATOS IDEOLÓGICOS"

El presente artículo se concentra en el estudio de prácticas religiosas que se materializan en objetos y que generan la transformación de material de origen simbólico. Según Althusser, la religión es una práctica ideológica que se basa en rituales impuestos y en la invocación del gran Otro (Dios) que realizan sujetos mediante instituciones como la Iglesia.[4] El mecanismo, también observable en prácticas políticas y económicas, es el punto de partida de la opresión que ejercen instituciones como los partidos, las naciones, los

3. Louis Althusser, "Ideologie und ideologische Staatsapparate", en Frieder Otto Wolf, *Gesammelte Schriften*, Hamburgo, VSA Verlag, 2010, p. 72.

4. *Ídem*, p. 76.

aparatos religiosos, etc., sobre los seres humanos, a pesar de que los sujetos se sientan libres. No obstante, la ideología, tanto religiosa como política o económica, le permite al ser humano constituirse como sujeto en la sociedad, definir concepciones sobre sus condiciones de vida y crear una conciencia sobre estas condiciones.[5] En sus cinco tesis sobre el aparato ideológico de la Iglesia católica, Althusser dice que esta fue la institución que, en más alto grado, garantizó la reproducción del sistema de producción del régimen feudal.[6] Ese régimen, dice Althusser, se difundió en muchas partes del mundo para conquistar tierras y pueblos, creando nuevas culturas políticas. La ideología católica creó categorías sociales que fundamentaron una sociedad jerárquica y explotadora.

A la luz de la teoría sobre la ideología de Althusser –según la cual la existencia material de la ideología se manifiesta por medio de prácticas y su función social es constituir pertenencias y dependencias– como punto de partida para entender procesos de colectivización y producción de formas religiosas de pertenencia, cabe preguntar bajo qué condiciones y contextos se conservan los órdenes sociales y las relaciones de dominación. Por otro lado, se plantea también la pregunta sobre las condiciones y contextos en que los órdenes sociales –en nuestro caso, sustentados y transferidos por instituciones religiosas– experimentan rupturas y fracturas a causa de procesos y prácticas que resultan de la fragmentación de las categorías sociales predominantes y de la continua reordenación de las relaciones subsistentes. En el sentido estructuralista, el grado de institucionalización y la estructura jerárquica de las ideologías religiosas y su repercusión en la existencia material predispone su difusión y universalización.[7] Según Berger, las instituciones garantizan los procesos de socialización y controlan los sujetos sociales para paralizar la resistencia colectiva o individual de un orden social imperante.[8] Las categorías sociales se construyeron, negociaron y determinaron de acuerdo a los complejos intereses de los actores e instituciones dominantes. Pero los procesos de la globalización y difusión religiosa que demuestran una continuación histórica no fueron lineales. Los intercambios culturales siempre dan lugar a nuevas formas híbridas. No obstante, las instituciones y actores con mejor acceso

---

5. *Ídem*, p. 45.

6. Louis Althusser, "Ideologie und ideologische Staatsapparate - Fünf Thesen über die Krise der katholischen Kirche", en Frieder Otto Wolf, *Gesammelte Schriften*, Hamburgo, VSA Verlag, 2012, p. 13.

7. Max Weber distingue entre mancomunidad (Vergemeinschaftung) y socialización (Vergesellschaftung), aunque no utiliza las instituciones como un concepto teórico. Ver Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1921; Talcot Parsons, *The Social System*, Londres/Nueva York, Routledge, 1991, p. 39.

8. Peter Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Fráncfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 1988, pp. 29 y ss.

a recursos, formas de imposición e interconexión, dominaron los escenarios económicos, políticos y, de esta manera, también el desarrollo cultural.

Mientras perdura la legitimidad de las instituciones religiosas hegemónicas, las decisiones políticas, económicas, sociales y culturales orientadas a transferir el conocimiento social mediante procesos de socialización se manifiestan por medio de movimientos sociales en contra de las relaciones de dominación, formando así ideologías alternativas. Hardt y Negri, quienes han presentado un proyecto político alternativo a la luz del orden mundial del 'Imperio', perciben en la capacidad creativa de la *multitud*, la masa que soporta el sistema de dominación, "la virtud de crear otro mundo para dar a las corrientes e intercambios universales otra figura política".[9] Dentro de este proyecto, adquiere una nueva connotación la acentuación actual de lo local, que se define actualmente por su aislamiento y su pureza y que se encuentra conectada con concepciones de pertenencia racial, étnica, nacional o religiosa. Ligado a la idea de la movilidad de la masa, tanto del ser humano como de conceptos, objetos y tecnologías, lo local se vincula con lo universal, y, por consiguiente, con las condiciones del comercio mundial.[10] Siguiendo este orden de ideas, cada uno está –teórica y prácticamente– en condiciones de participar en la configuración de lo mismo, convicción que, hoy en día, también moviliza a los movimientos sociales, tanto en términos políticos como religiosos, con rasgos emancipatorios.

PERTENENCIA EN TIEMPOS DE CIRCULACIÓN Y MOVILIZACIÓN PERMANENTE

¿Pero qué significa exactamente la lógica de los movimientos sociales, la "capacidad creativa de la multitud" con respecto al proceso de dividir a la humanidad en categorías sociales, políticas y culturales, que crea así formas rígidas de pertenencia?

Para abordar esta pregunta vale la pena acercarnos a un concepto de pertenencia ligado a la movilidad y a las múltiples dinámicas de los procesos sociales, que se diferencia del concepto tradicional que se basa en categorías locales, nacionales, étnicas o religiosas, las cuales, a pesar de su exigencia universal, todavía siguen estando referidas a criterios territoriales. Esta concepción de pertenencia hace hincapié en vínculos de tipo múltiple y variable, que van más allá de toda noción normativa de un orden social. Estas relaciones situacionales y múltiples, que pueden ser de naturaleza social, material y

9. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Fráncfort/Nueva-York, Campus Verlag, 2006, pp. 13 y ss.

10. *Ídem*, p. 370.

sensorial, están sometidas a un proceso continuo de transformación. Ellas son articuladas y concertadas de modo permanente en las acciones y experiencias cotidianas de los actores. Desde esta perspectiva, el término *pertenencia* traspasa los límites de toda forma de legitimación y regulación jurídica. Más bien se da como consecuencia de distintos sucesos, o bien, en el marco de biografías individuales. El concepto remite a la compatibilidad de distintas maneras de formar parte de algo, en tiempos de las redes globales y de las relaciones de intercambio. De este modo se enfatiza la permeabilidad y no la rigidez de las fronteras sociales. Además, esta forma relacional y contextual de entender la pertenencia permite ir más allá del análisis de fenómenos sociales y abordar sus vínculos espaciales e históricos. Esto es evidente de modo ejemplar en la investigación que se ocupa de los movimientos transnacionales, de migración y translocalidad. Así, en el concepto de pertenencia se reflejan las múltiples realidades y las complejas relaciones que sostienen los seres humanos en distintos lugares con sus respectivos panoramas sociales, políticos y religiosos, que están cambiando constantemente.

METODOLOGÍA: PROCESOS PARA HACER ESPACIO Y TEORÍA SOBRE LAS REDES DE ACTORES

Si asumimos, como se ha explicado antes, que las condiciones de existencia del ser humano tienen su representación en formas imaginarias, o sea en ideologías que están basadas en prácticas repetitivas, rituales y en instituciones que tienen la capacidad de sostener, o bien, de romper las relaciones de dominación, es necesario buscar metodologías para operacionalizar los complejos ensamblajes de las relaciones sociales y materiales. Otro desafío consiste en no reproducir conceptos de pertenencia naturalizados y de carácter esencialista –aún subsistentes–, que están ligados a órdenes y normativas sociales y políticas, y que son establecidos por los aparatos del poder. Con el fin de evitar el empleo de una metodología esencializada en la investigación de las diversas construcciones de pertenencia en la vida de los migrantes, este aporte se enfoca en aproximaciones científicas que no anticipan fronteras sociales determinadas por órdenes políticos. Por eso el objeto de investigación no son grupos definidos de antemano, sino individuos, lugares e instituciones.[11]

El estudio de los movimientos, las prácticas, las documentaciones y las materializaciones de diferentes actores religiosos en un lugar (*place making*) puede describir tanto las continuidades de formas de pertenencia como sus

11. Elisabeth Scheibelhofer, *Raumsensible Migrationsforschung*, Wiesbaden, VS, 2011; Andreas Wimmer, "Herder's Heritage and the Boundary-Making Approach: Studying Ethnicity in Immigrant Societies", en *Sociological Theory*, No. 3, vol. 27, 2009, pp. 244-270.

rupturas, o bien, sus diversas maneras de reagruparse en situaciones de migración. Al ser los lugares de reunión religiosos puntos de referencia simbólicos relevantes para la construcción de formas de pertenencia, se examinarán los procesos de apropiación y negociación que allí se dan. Por un lado, el análisis se centra en las manifestaciones de lo local, la materialización de la pertenencia religiosa y en los vínculos emocionales que esta conlleva. Por otro lado, las observaciones de orden local se evalúan de acuerdo con concepciones relacionales del espacio.[12] Además, la descripción de redes de actores permite integrar al análisis actores que no están situados en el nivel de lo local, pero que están relacionados con otros actores que sí actúan en dicho nivel.[13] En esta aproximación interdisciplinaria el término 'actor' de la teoría de la acción se entiende de forma más amplia, pudiendo referirse también a objetos, o sea, a un nivel material. Para la descripción de estas redes de actores no solamente se analizan aquellas interacciones que se basan en contactos personales, sino que también se identifican a aquellos actores que actúan por fuera del fenómeno estudiado. Así, las observaciones en selectos lugares se integran en los contextos sociales, que se caracterizan por ser dinámicos, aplicando un concepto de espacio relacional y constructivista. Las prácticas mismas forman el punto de partida para analizar actuaciones (tramas) sociales y la producción o reproducción de las ideologías y así formas de pertenencia también y/o justamente en situaciones migratorias.

Emigración a España y espiritualidad

Durante las últimas dos décadas Latinoamérica ha dejado de ser una región de inmigración para convertirse en una región exportadora de migrantes laborales, presentando una de las cuotas más altas de emigración, sobre todo después de las repetidas crisis económicas y financieras en el continente desde comienzos del milenio.[14] La exposición del progresivo desarrollo económico de España como factor que atrae migración y la crisis económica en

---

12. El giro espacial (*spatial turn*) de las ciencias sociales ha provocado un distanciamiento respecto a las definiciones que le otorgan al espacio un carácter absoluto, orientándose hacia una concepción del espacio como producto social.

13. Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

14. Andreas Steinauf, "Migration in Lateinamerika: Krise oder Entwicklungspotenzial?", en *Brennpunkt Lateinamerika. Politik, Wirtschaft*, No. 16, Gesellschaft, 2002; Axel Kreienbrink, "Spanien als Einwanderungsland - eine Zwischebilanznach zwei Jahrzehnten", en Walter Bernecker, edit., *Spanien Heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, Fráncfort/Madrid, Vervuert, 2008, pp. 240-270.

Latinoamérica como factor expulsor de población, constituye una explicación insuficiente para entender la inmigración latinoamericana tan masiva en Europa y, especialmente, en España.

LOS VÍNCULOS COLONIZADOS Y EL PAPEL DE LA IGLESIA CATÓLICA

La inmigración de latinoamericanos en España tiene que ver con los vínculos coloniales entre España y Latinoamérica, ligados a una historia compartida y a aspectos comunes como el idioma, los fundamentos administrativos y políticos, la urbanización y su impacto en la vida social y la religión. La Iglesia católica es probablemente la institución que más influencia ha tenido en la formación de los fundamentos sociales y religiosos de Latinoamérica desde el tiempo en que comenzó a enviar misioneros y a evangelizar a las poblaciones del continente. La conquista ibérica de América y la expansión religiosa han resultado ser una de las superposiciones más poderosas y agresivas en la historia de la humanidad y han estado ligadas a la situación defensiva del Occidente cristiano frente al Islam, bajo la idea de 'la propagación de la fe y del Imperio'.[15] El éxito de la evangelización está directamente vinculado a la figura de la Virgen María, que constituyó uno de los instrumentos más decisivos en la conquista espiritual de los pueblos indígenas de las Américas y cuya adoración fue restablecida por el Concilio de Trento,[16] es decir, el vehículo de edificación de los ministerios cristianos. Al mismo tiempo que los españoles destruyeron los templos, los ídolos y los símbolos de los indígenas, también desarrollaron diferentes maneras de sustituir o aniquilar la religión de estos e imponer el culto a la Virgen María y a sus imágenes.[17] A través del culto a María, cuyos fenotipos e imágenes se adaptaron a las diversas regiones latinoamericanas, los conquistadores incorporaron el catolicismo a las religiones nativas (sincretismo). Así mismo, mediante ceremonias y cultos vitales que se le rendía a su personificación religiosa, los españoles lograron colonizar los

15. Hans-Jürgen Prien, "Das Christentum in Lateinamerika", en Ulrich Gäbler, edit., *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*, vol. IV/6, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 2007, pp. 65 y ss.

16. En el tercer período del Congreso, cardenales y obispos aprobaron el decreto de la adoración a los santos/as y a sus reliquias, así como a las imágenes de Cristo y de la madre de Dios o Virgen María.

17. Margarita Zires, "Los mitos de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo", en *Mexican Studies*, No. 2, vol. 10, 1994, p. 285. El culto a la Pachamama o Madre Tierra también se combinó a lo largo de la conquista europea con el culto a María.

cuerpos de los indígenas.[18] La misión y la política cultural de la colonización de penetrar y conquistar los cuerpos –y las almas, por supuesto– dejaron de ser tarea exclusiva de la Iglesia católica y se convirtió en un proyecto cristiano que terminó enajenando la conciencia histórica de los conquistados[19] y que los perseguirá dentro y fuera de los países latinoamericanos.

Es indiscutible que el acercamiento a las religiones indígenas mediante el recurso de los santos, que realizó la Iglesia católica, devino en una doctrina cristiana indisputable, convirtiéndose así en la ideología más aceptada y vivida en Latinoamérica después de la colonización. Hasta hoy la Virgen María continúa representando los sueños, deseos y expectativas de una cantidad considerable de latinoamericanos en la vida diaria, tanto en sus países de origen como en aquellos adonde han emigrado.[20] No obstante, el culto alrededor de la Virgen María constituye un recurso en la construcción de identidades colectivas, así como un instrumento para incorporar a los inmigrantes latinoamericanos a las sociedades receptoras.

LA CRISIS ECONÓMICA EN ESPAÑA Y LA CRECIENTE IMPORTANCIA DE (NUEVAS) PRÁCTICAS ESPIRITUALES

La crítica situación económica, que ha causado un 40% de desempleo entre los jóvenes (asumimos que la tasa es aún más alta para los jóvenes migrantes), ha generado un retorno a lo espiritual y religioso. Esto se evidenció en el día de la juventud mundial de la Iglesia católica en agosto de 2011 en España, cuando participaron más de un millón de jóvenes peregrinos. De ellos, por lo menos medio millón eran latinoamericanos.[21] La (re)valorización de la espiritualidad y de lo religioso en tiempos de crisis no solo ocurre, por supuesto, en la Iglesia católica, sino que se trata de un fenómeno observable en diferentes contextos migratorios en Madrid. La religión es un instrumento relevante en la articulación de diferencias sociales. Opera como estrategia para superar situaciones que se sienten como degradantes y excluyentes. A la luz de las prácticas religiosas del culto a la Virgen María y de la danza prehispánica, se analizará

---

18. Hans-Jürgen Prien, "Das Christentum in Lateinamerika", p. 125. Maya Nadig, "Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko", en Andrea Lauser y Cordula Weissköppel, edits., *Migration und religiöse Dynamik*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008, p. 253.

19. Hans-Jürgen Prien, "Das Christentum in Lateinamerika".

20. Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture. Selected Essays. Religion as a Cultural System*, Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 243-254; Kristy Nabhan-Warren, "Mary", en Edwin Aponte y Miguel de la Torre, edits., *Handbook of Latina/o Theologies*, St. Louis, Charlice Press, 2006, pp. 243-254.

21. "Acontecer internacional", en *My Opera*, en [http://www.mundo.com/ultimas-noticias/medio-millon-de-jovenes-latinoamericanos-estaran-con-el-papa-en-madrid-22639].

aquí bajo qué condiciones y contextos se conservan o desechan órdenes sociales y relaciones de dominación, qué formas de pertenencia se producen o reproducen a través de las articulaciones y de las concepciones culturales, y qué significación tienen estas formas de articulación para las relaciones sociales.

La migración latinoamericana y diferentes formas religiosas de pertenencia

Ante la heterogeneidad de la inmigración latinoamericana en España, puede ser osado diferenciar la inmigración latinoamericana de la inmigración de otros lugares como Marruecos y Rumania. No obstante, el catolicismo reviste al inmigrante latinoamericano de un carácter especial, en la medida en que constituye un factor fundamental común en la historia de Latinoamérica y de España.

LA IGLESIA CATÓLICA Y LA INMIGRACIÓN RECIENTE DE LATINOAMERICANOS HACIA ESPAÑA

Latinoamérica es una región con un alto porcentaje de habitantes católicos. En comparación con los marroquíes, que en su mayoría son musulmanes, o los rumanos, de los cuales el 90% son de confesión ortodoxa romana,[22] la presencia de inmigrantes latinoamericanos en España le permite dos cosas a la Iglesia católica. En primer lugar, mostrarse como una institución que entiende la situación compleja y difícil de los inmigrantes por tener que soportar actitudes xenófobas, racistas, violentas o discriminatorias, al buscar una forma de sobrevivencia, materializada en un trabajo en el extranjero. En segundo lugar, los inmigrantes representan el ejército de reserva que puede salvar un catolicismo que en España está condenado a morir: "La presencia de los inmigrantes ofrece a la Iglesia una oportunidad y ha de ser vista como una gracia que ayuda a la Iglesia a hacer realidad esa vocación de ser signo, factor y modelo de catolicidad para nuestra sociedad en la vida concreta de las comunidades cristianas".[23]

---

22. En Rumania solo el 5,6% de la población es católica, en Marruecos el 1% de la población se confiesa cristiana (la mayoría católicos) y un 90% de los habitantes de los países latinoamericanos de donde proviene la población inmigrante en España se declaran católicos (Colombia 90%, Argentina 90%, Bolivia 92%, Ecuador 72,3%, según Wikipedia), con tendencias decrecientes por el aumento de cristianos carismáticos y pentecostales.

23. Conferencia Episcopal Española, "La Iglesia Española y los inmigrantes", en *XC Asamblea Plenaria 52*, 2007, p. 19.

A la vez, si se profundiza en la realidad religiosa española, se puede observar un cambio incisivo. La importancia de la Iglesia católica ha disminuido considerablemente en diferentes sectores de la sociedad española. Aunque un 77% de los españoles todavía se identifica con el catolicismo, solamente un 17% de la población declara practicar el catolicismo y la tendencia es decreciente.[24] El hecho de que todos los esfuerzos de reevangelizar a los españoles mismos han fracasado ampliamente también explica por qué se percibe la presencia de los inmigrantes (sobre todo latinoamericanos) como oportunidad y "gracia" para vivir otra vez el catolicismo.[25] Sin embargo, la realidad no parece resultar tan integradora como se pretende, puesto que partes de la Iglesia católica española todavía considera a la fe latinoamericana como inferior, popular, supersticiosa y primitiva, y además porque, según García, no existen párrocos para latinoamericanos, ni capellanías. Un sacerdote, entrevistado por García en 2005, describe el trato de los inmigrantes así: "A la Iglesia española le cuesta darse cuenta de que hay una cantidad de personas que están llegando, católicos que tienen otra percepción de la fe que se tiene que respetar".[26]

A pesar de ello, la Iglesia católica llena un vacío que la política migratoria del Estado ha dejado desatendida. En los pocos documentos que se ocupan de las estrategias para tratar el 'asunto' de la migración y de la creciente movilidad humana, la Iglesia católica se presenta como una institución que le brinda acogida a los inmigrantes, producto de la creciente movilidad humana, con lo cual ha podido ganar simpatías frente a estos.[27] En este sentido, la Iglesia intenta enfrentar las consecuencias de la secularización de la sociedad española después del franquismo, la era en que la Iglesia y la política española estuvieron vinculadas por un "catolicismo nacional"[28] que no permitió otro tipo de ceremonias ni manifestaciones religiosas diferentes a las de la religión católica.[29] También Itçaina se refiere a la reconquista reciente del espacio público y político por parte de la Iglesia católica española, al ocuparse

---

24. Carlos Collado-Seidel, "Spaniens tiefgreifender religiöser Identitätswandel", en Walter Bernecker, edit., *Spanien Heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, Fráncfort/Madrid, Vervuert, 2008, pp. 301-341.

25. Carlos Collado-Seidel, "Spaniens tiefgreifender religiöser Identitätswandel"; Conferencia Episcopal Española, "La Iglesia Española y los inmigrantes".

26. Conferencia Episcopal Española, "La Iglesia Española y los inmigrantes", p. 12; Paola García, "La inmigración: un nuevo reto para la Iglesia católica española", en *Anuario Americanista Europeo*, No. 3, Redial-Ceisal, 2005.

27. *Documento final del VI Congreso Mundial de la Pastoral para los Emigrantes y los Refugiados*, Vaticano, s. e., 2010.

28. Carlos Collado-Seidel, "Spaniens tiefgreifender religiöser Identitätswandel", p. 310.

29. Art. 6 del Fuero de los Españoles, 1945.

de asuntos migratorios.[30] Según Itçaina, la Iglesia católica legitima su posición en el espacio público por medio de diferentes estrategias como el *lobbismo* católico y, simultáneamente, la facilitación de hospitalidad a los inmigrantes. Al asumir un papel activo en la determinación de normas y valores, y debido a su influencia en los programas de integración en España, la Iglesia católica ha redefinido su posición en la sociedad española.[31]

LOS "DANZANTES AZTECAS": ¿NUEVO MOVIMIENTO RELIGIOSO ANTICOLONIALISTA?

Otro ejemplo que ilustra una forma de pertenencia religiosa, y un concepto religioso que transita entre los dos continentes, es la danza azteca o danza prehispánica. Este fenómeno espiritual tiene su origen en la historia colonial y, por lo tanto, según Nadig, no es nuevo.[32] Habiendo aparecido anteriormente en templos y sitios sagrados, las danzas aztecas se están extendiendo a los espacios urbanos en México, sobre todo a las ciudades grandes del centro del país, como el D. F., en los estados de Morelos, Puebla, Guerrero, Tlaxcala o Hidalgo y Guadalajara, donde forman ya un movimiento social.[33] Según De la Peña, estas son regiones donde sobreviven aún tradiciones de origen náhuatl.[34] Mediante la danza los participantes viven, de forma bastante exitosa, una religión que está basada en mitos y cosmovisiones de los antiguos mesoamericanos. Al mismo tiempo, constituyen tanto una reflexión de la individualización y desinstitucionalización de lo religioso como expresión de una movilidad de los creyentes que se expresa en una historia de rupturas, superposiciones, nuevas invenciones e interpretaciones.[35] Según Nadig, el culto fue promovido por grupos indígenas que querían darle una expresión nueva y moderna a sus tradiciones.[36] Para cumplir ese objetivo tomaron diferentes elementos de la religión cristiana y los integraron a sus prácticas espirituales. La integración de vestidos, instrumentos y objetos ceremoniales prehispánicos a

---

30. Xabier Itçaina, "The Roman Catholic Church and the Immigration Issue. The Relative Secularization of Political Life in Spain", en *American Behavioral Scientist*, No. 11, vol. 49, 2006, pp. 1471-1488.

31. *Ídem*, p. 1481.

32. Maya Nadig, "Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko", p. 249.

33. *Ídem.*

34. Francisco de la Peña, "Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual", en *Ciencias Sociales y Religión*, No. 3, Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, 2001, pp. 95-113.

35. Maya Nadig, "Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko", p. 252.

36. *Ídem.*

las prácticas religiosas que habían introducido los misioneros y colonizadores cristianos, junto con el culto a los santos y los actos milagrosos, devinieron en una fusión de diferentes tradiciones religiosas, que generó un catolicismo popular del que los concheros también formaron parte: "El mito de origen de la tradición conchera describe el momento en el que los indígenas chichimecas, rebeldes a la evangelización, se convierten al cristianismo en el transcurso de una batalla, después de ver aparecer en el cielo la imagen del apóstol Santiago acompañado de una gran cruz".[37] El sincretismo de diferentes creencias se convirtió en una nueva forma de vida de la población "mestiza" o, como Florescano lo describe, la danza y la música fueron espejos de las transformaciones sociales y culturales en la época colonial.[38] Los españoles católicos, al contrario, buscaron controlar y modificar el mundo simbólico y la presencia física de los amerindios, reprimiendo las danzas y persiguiendo a los danzantes.[39] La "colonización del cuerpo", como lo formula Nadig, siguiendo a Jiménez López, el intento de los pueblos indígenas de descolonizar el cuerpo con la danza,[40] determinaron el conflicto entre los danzantes y los colonizadores.[41] Así, los procesos de transformación religiosa fueron expresión de conflictos entre los pueblos indígenas y los colonizadores, dando como resultado la formación de nuevas formas religiosas híbridas. Tanto el culto de las danzas como la adoración de los santos en el catolicismo son expresiones de estas transformaciones.[42]

Hoy en día, algunas agrupaciones de los danzantes aztecas niegan toda conexión con la Iglesia católica.[43] Al contrario, los "concheros", o "guardianes de la cultura prehispánica", como se llaman en el lenguaje popular, comparten el objetivo principal de "reindianizar" y "aztequizar" la sociedad mexicana y restaurar la civilización precolombina.[44] En el centro de sus actividades está, sin duda, la práctica de la danza que tiene, como fenómeno cultural, "una

---

37. Francisco de la Peña, "Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo", p. 99.

38. Enrique Florescano, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus, 2004; Maya Nadig, "Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko".

39. *Ídem*, p. 253.

40. El concepto de la "descolonización de cuerpo" o "descolonización corporal" se utiliza en contextos artísticos, arte performativo, así como teatro urbano y popular en Latinoamérica y Europa para acentuar la continua estrangulación corporal de la historia colonial.

41. Maya Nadig, "Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko", p. 257.

42. Hans-Jürgen Prien, "Das Christentum in Lateinamerika", p. 215.

43. Maya Nadig, *"Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko"*, p. 257.

44. Renée de la Torre, "Alcances translocales de cultos ancestrales. El caso de las danzas rituales aztecas", en *Cultura y Religión*, No. 1, vol. 1, Universidad Antonio Prat, 2007.

fuerte raigambre urbana".[45] Todas las investigaciones coinciden en observar que la mayoría de los danzantes viene de la clase media, más afectada por la 'sobremodernidad'.[46] El concepto de la sobremodernidad fue introducido por Marc Augé para explicar cómo se forma, a través de los nuevos medios de información, comunicación y transporte, una sociedad en tránsito con relaciones más individualizadas.[47] Augé constata que en este contexto la persona migrante se mueve de forma aislada en diferentes espacios conocidos como "no lugares". La individualización se manifiesta también en la cultura religiosa contemporánea, en que las instituciones tradicionales, como la Iglesia católica, pierden creyentes e importancia.

Prácticas religiosas de diferentes grupos latinoamericanos en Lavapiés

Lavapiés es la vecindad del centro de Madrid que se seleccionó para comparar dos formas de religiosidad; estas son la misa en la parroquia San Lorenzo y los danzantes en la Tabacalera. Lavapiés es conocida por su larga historia de inmigración.[48] Como la ciudad de Madrid (y todos los centros urbanos de Europa) es específicamente un sitio de transición, gente de diferentes edades, culturas y trasfondos sociales forman parte de una caótica red social con sus distintas articulaciones culturales y religiosas.[49] La historia del barrio, marcada por múltiples cambios y su carácter "cosmopolita", le dan a Lavapiés su imagen característica y un atractivo específico que, como declara Gómez, convierten el lugar en un "laboratorio de interculturalidad". Aproximadamente más del 50% de los vecinos son de origen extranjero, mayormente de Asia, África y también una cantidad significativa de latinoamericanos.[50]

---

45. Francisco de la Peña, "Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo", p. 96.

46. "[ ] durante mucho tiempo sus integrantes han sido los campesinos desclasados que emigran a la ciudad y los trabajadores urbanos pertenecientes a las clases más pobres". *Ídem*, p. 100.

47. Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1992. *Ídem, Por un antropología de la movilidad*, Barcelona, Gedisa, 2007.

48. Matthew Feinberg, "Lavapiés, Madrid as twenty-first century urban spectacle", disertación doctoral, Kentucky, Universidad de Kentucky, 2011.

49. Sarah Albiez, Nelly Castro, Lara Jüssen y Eva Youkhana, *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espatiales*, Fráncfort/Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2011, p. 295.

50. Lucía Etxebarría, *Cosmofobia*, Madrid, Destino, 2007; Mayte Gómez, "El barrio de Lavapiés, laboratorio de interculturalidad", en *Dissidences, Hispanic Journal of Theory and Criticism*, *on line*, 2006. Lavapiés pertenece al barrio de Embajadores, en el distrito Centro

Tradicionalmente, Lavapiés es una vecindad bastante pobre, lo que indica su vulnerabilidad económica. La cuota de desempleo es más alta que en otros barrios y llega hasta el 40%, según fuentes informales. Debido a su infraestructura y a la baja calidad de sus construcciones, que le dan un aspecto descuidado, Lavapiés es hasta hoy un lugar poco costoso que atrae inmigrantes, jóvenes estudiantes, gente mayor y en general personas de bajos recursos económicos. No obstante, se han creado varios sitios e instituciones que funcionan como punto de referencia en donde diferentes grupos de inmigrantes construyen su identidad religiosa. Estos lugares forman un tejido compuesto por gente, símbolos y significados que representan ideologías, valores, órdenes y actitudes, que a su vez constituyen diferentes perspectivas de la pertenencia, en un mundo interconectado.

LA MISA DEL DOMINGO EN LA IGLESIA CATÓLICA SAN LORENZO

Todos los domingos a las 12:00 la parroquia de San Lorenzo en Lavapiés se llena de latinoamericanos, sobre todo ecuatorianos y paraguayos, pero también colombianos, bolivianos, dominicanos y peruanos. Desde las 11:00 las calles comienzan a llenarse rápidamente de gente que busca acceder a los pocos puestos que ofrece la iglesia. Situada en la calle Fe, semiescondida entre edificios antiguos, la visita de la misa de las 12:00 parece como un cerco. Cuando la iglesia se llena por completo, los visitantes de la misa –cuyos actos rituales y cuyo sermón son similares a las ceremonias de la Iglesia católica en Latinoamérica– superan las 500 personas. Efectivamente, no hay un caso parecido en todo Madrid, especialmente porque solo una minoría de los feligreses son vecinos del lugar. Los visitantes vienen de todos los barrios de Madrid y de fuera de la ciudad, sin importar la distancia que deben recorrer. La mayoría son trabajadores de la construcción (52% de los hombres encuestados), empleadas en el hogar (54% de las mujeres encuestadas), o desempleados por la crisis (20% de los encuestados).[51] ¿Qué constituye el atractivo particular de la parroquia San Lorenzo para los migrantes laborales?

Todo empezó con la Virgen del Cisne de Ecuador, objeto de gran devoción en el país sudamericano y patrona de la ciudad sureña de Loja. En 2005 la Fundación de la Virgen del Cisne, fundada en Madrid por la ecuatoriana Carmen Ballagán, llevó de Ecuador una réplica de la Virgen, también llamada 'La Churona' por su pelo rizado. Fue llevada para introducir una "nueva tradición" en la

---

de Madrid. En el centro, el 27.55% de la población, y en Embajadores el 33,60%, es de origen extranjero, según los informes estadísticos del distrito.

51. Datos de una encuesta de abril de 2011.

comunidad religiosa de Madrid, es decir, para hacer procesiones con vírgenes no españolas. Para entonces asistieron a la Plaza Mayor unas 10.000 personas que querían ver a la virgen. La mayoría eran ecuatorianos. "Antes,[52] la única virgen que había entrado a la Plaza Mayor era la patrona de Madrid, la Virgen de Almudena", constata Ballagán en el documental *La Churona. Historia de una virgen migrante*, de María Cristina Carrillo.[53] El documental –cuyo propósito es hacer una analogía entre la virgen y un migrante, según su directora– enseña la significación de la fe ecuatoriana para la comunidad de migrantes, los vínculos que estos tienen con el lugar de donde provienen y sus emociones, creencias y sentimientos. Refiere también un conflicto que se dio entre la parroquia de San Lorenzo y la Fundación en torno al lugar donde debía permanecer la Virgen en Madrid. Las dos instituciones no pudieron llegar a un acuerdo. En el marco del conflicto, caracterizado por una gran desconfianza mutua, ambas entidades se hicieron múltiples reproches, que respondían a diferentes intereses y que, probablemente, fueron producto también de malentendidos. El examen de ese conflicto[54] permite vislumbrar algunas particularidades de la relación entre la iglesia San Lorenzo y los latinoamericanos inmigrantes, así como de los vínculos que se dan entre las formas de pertenencia religiosa y las formas de construir espacio, aspectos que merecen ser discutidos.

IMAGEN DE LA VIRGEN COMO REFERENCIA DE UNA RELIGIOSIDAD POPULAR

Los santos y las vírgenes en Latinoamérica no representan solamente la idea tangible de lo divino, sino que constituyen también símbolos de los intereses específicos de quienes los adoran. La Virgen María, por ejemplo, es conocida como un símbolo poderoso y vital de maternidad, amor, orgullo étnico y la personificación de ideas, actitudes, valoraciones y deseos.[55] Detrás de cada Virgen latinoamericana hay una historia mística de su poder sobrenatural que renace y vitaliza en el momento de la veneración. La del Cisne es una de las vírgenes más adoradas y, respecto a sus seguidores, una de las más exitosas en la conquista religiosa y política del continente. Antes de su colonización, los pueblos de Loja eran nómadas.[56] Los colonizadores se sirvieron

52. Se refiere a antes de septiembre 2005. Nota de la autora.

53. María Cristina Carrillo, dir., *La Churona. Historia de una virgen migrante*, Quito, Ecuador para largo, 2007.

54. Ver archivos de *El País*, *El Universal* y páginas ecuatorianas [en.Latino.com; elcomercio.com; especu.com].

55. Kristy Nabhan-Warren, "Mary", p. 243.

56. Oswaldo Celi Jaramillo, *Camino hacia el Reino de Dios: nuestra Reina y Madre del Cisne, misionera de la evangelización*, s. r., 1993.

de la Virgen para convertir a los nómadas en pueblos sedentarios. La Virgen del Cisne también contribuyó a generar en ellos una pertenencia supeditada a un lugar administrativamente predefinido. Mediante la imposición de ritos en torno a la figura de la Virgen, como por ejemplo la peregrinación, los conquistados fueron asumiendo una nueva identidad colectiva.[57] La peregrinación de la Virgen de Cisne en Loja, en la que participan miles de ecuatorianos anualmente, empezó hace más de 400 años, cuando los indígenas terminaron desechando la imagen de 'su' pueblo y de sus formas administrativas. Después de una sequía, los moradores tuvieron que abandonar el pueblo El Cisne por orden de un decreto colonial. Se cuenta que poco después se desencadenó un fuerte huracán que tumbó árboles, casas y destruyó sembríos. "Los indígenas pensaron que era una maldición de la Virgen por haberla sacado de El Cisne, por lo que volvieron a su tierra a pesar de la oposición de las autoridades, las cuales al final comprendieron que Dios no permitía que El Cisne quedara abandonado y que la imagen fuese trasladada de lugar".[58]

La vinculación de catástrofes con lo divino, interpretándolas como el castigo de un mal comportamiento, funcionó como instrumento disciplinador de los pueblos y sirvió para fortalecer la posición de la Iglesia católica y de la política colonial. Esto también pone de manifiesto la creencia en una suerte de dependencia mágica de los elementos (naturales). Antes del movimiento filosófico y cultural de la Ilustración, que surgió en el siglo XVIII, en las sociedades católicas se defendió la idea de que las catástrofes naturales eran manifestaciones de Dios. También las religiones amerindias asociaron los fenómenos naturales y la naturaleza en general con fuerzas divinas.[59] Así, las autoridades e instituciones de la Iglesia católica aprovecharon la religiosidad popular para ejercer control y constituir su dominio.[60] La Iglesia católica se benefició del desplazamiento de la Virgen para reconstituir la institución y cimentar el templo como el espacio más indicado para la devoción. Al mismo tiempo, la Iglesia y sus seguidores quedaron vinculados de forma espacial, según el nuevo sistema administrativo del patronato feudal.[61]

---

57. *Ídem*, p. 88.

58. Algunas de esas historias se encuentran en páginas electrónicas sobre la Virgen, en [http://www.ivecuador.org/index].

59. Enrique Florescano, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica.*

60. La idea que las catástrofes naturales son castigos de Dios, pruebas de fe u otro tipo de manifestación divina sobrevive hasta hoy. Daniele Dell'Agli, "Strafe Gottes: Wie Religionen von Katastrophen profitieren - Nachrichten Kultur - Literarische Welt", en *Welt Online*, 2010.

61. Hans-Jürgen Prien, "Das Christentum in Lateinamerika"; Enrique Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Maguncia, Matthias/Grünewald/Verlag, 1988.

LA FUNCIÓN DE LA VIRGEN PARA LA PARROQUIA SAN LORENZO

La leyenda sobre la Virgen del Cisne, que le da el carácter de viajera y migrante, guarda cierta analogía con el hecho de su entrada a España en la parroquia de San Lorenzo en 2005. Después de haber sido llevada al país ibérico por la Fundación Virgen del Cisne de Ecuador, y de haber tenido su primera aparición en la Plaza Mayor, fue puesta en la parroquia de Lavapiés, que se conoce como el barrio "multicultural" de Madrid. Desde entonces empezó una nueva época para la iglesia, pues, al igual que el resto de la Iglesia católica de España, había ido perdiendo cada vez más creyentes. Según el padre Emilio, había sido prácticamente abandonada.[62] Pero volvió a cobrar vida gracias a los ecuatorianos de Loja y otros latinoamericanos que iban de todos los lugares de Madrid para adorar a sus Vírgenes.

Por un desacuerdo ligado a un conflicto de intereses entre la Fundación y los padres de San Lorenzo, la Virgen se convirtió nuevamente en una migrante. La Fundación solía recolectar limosnas en una urna que se vinculaba directamente con la Virgen. Las llaves de la urna permanecieron en manos de la Fundación. Según noticias de la Universidad Técnica Particular de Loja,[63] que tenía una cooperación con la Fundación Virgen del Cisne en Madrid, se donó el dinero recolectado de las procesiones a un hospital en Loja. Esa forma de apoyo económico por parte de los inmigrantes es bien conocida y, junto con las remesas, constituye un instrumento estratégico que posibilita que los migrantes en España compartan sus beneficios con quienes permanecen en Ecuador.

Los sacerdotes interpretaron la donación de otra manera. "La Fundación y su fundadores querían aprovecharse de la Virgen y los ecuatorianos. Organizaron fiestas para la Virgen donde recolectaron dinero". Según el padre Juan José, llevaron a la Virgen a la parroquia muchos días después de la procesión de septiembre de 2006, lo cual contrariaba el acuerdo de dejarla en la parroquia inmediatamente después de la peregrinación. La Fundación buscó zanjar el problema con la iglesia, proponiéndole compartir los beneficios. "La pareja[64] quería quedarse con el dinero y así quería dirigir a la parroquia".[65] Bajo estas condiciones, según el padre Juan José, los párrocos no podían dejar a la

62. En la crónica del conflicto, esta es la apreciación de la Fundación y su fundadora, en [www.elsolnews.com].

63. En [http://www.utpl.edu.ec/comunicacion/2006/07/virgen-de-el-cisne-venerada-en-madrid].

64. Se refiere a los presidentes la fundación. Nota de la autora.

65. Entrevista con el padre Juan José, 7 de abril de 2011.

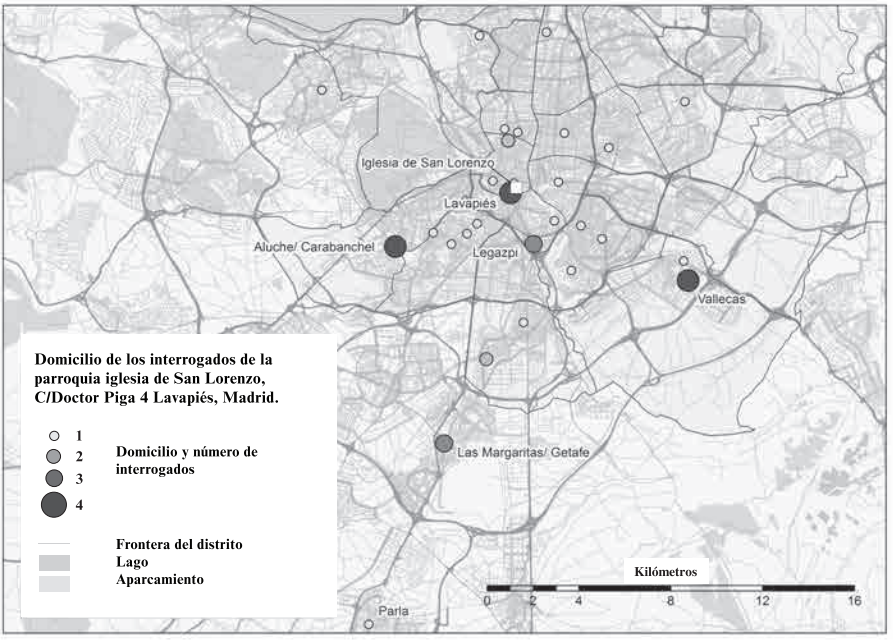


Figura 1. Mapa de los lugares de destino de los migrantes, Madrid.

Virgen en la parroquia. A continuación este sacerdote viajó a Loja, en Ecuador, para traer otra réplica de la Virgen del Cisne, para lo cual se puso de acuerdo con el arzobispo de Loja. Así se puso fin al conflicto; la parroquia se legitimó como lugar de destino y único punto de referencia para los católicos de Loja, asegurándose todos los derechos de uso de la Virgen y, por lo tanto, los beneficios financieros resultantes. "Estamos ayudando a los inmigrantes, ¿por qué los migrantes no deberían ayudarnos a nosotros también?".[66] Dado que uno de los dos padres españoles viaja a Loja con frecuencia para visitar a las familias de la comunidad ecuatoriana y para visitar a las comunidades católicas de allá, con el fin de aprender las costumbres y formas propias de oficiar la misa,[67] la Iglesia se ha cualificado como medio de comunicación o "interfaz" entre España y Ecuador, convirtiéndose así en la representante legítima de los ecuatorianos en España, o sea, una representante que goza de exclusiva autoridad. La Fundación Virgen del Cisne desapareció del panorama en el barrio y la parroquia. El osado intento de conquistar el espacio católico español, de

66. Entrevista con padre Emilio, 19 de abril de 2011.
67. Entrevista con el padre Juan José, 2011.

participar en las ceremonias y apropiarse de las plazas fue rechazado por las autoridades. En último término, la analogía entre las dos historias de la misma santa pone en evidencia el carácter autocrático de la Iglesia católica. No extraña que la organización de la peregrinación anual de la Virgen del Cisne ya esté en manos de la parroquia de San Lorenzo.

Los Guerreros de Luz en Madrid y la Tabacalera

Mientras se le dedicó gran atención al fenómeno sobremoderno de los danzantes en México, los grupos de los danzantes apenas han sido investigados en los estudios sobre la migración.[68]

En centros urbanos de los Estados Unidos y, desde hace poco, también en España se han constituido grupos que buscan continuar con el espíritu de los concheros. Si bien estos grupos han transportado la tradición de las danzas prehispánicas a Estados Unidos y España, estas no son comparables con las danzas tradicionales que se realizan en México.

LA ESPIRITUALIDAD DE LOS DANZANTES EN LA MIGRACIÓN

Uno de esos conjuntos de baile son los Guerreros de Luz. Estos danzantes retomaron el nombre de los danzantes aztecas que formaban la élite religiosa antes de la colonización. El lugar de encuentro y punto de contacto de los Guerreros de Luz es la Tabacalera, un centro cultural y social de autogestión, también situado en Madrid. El centro se fundó en junio de 2010 en los edificios de la antigua tabaquería de antiguos okupas[69] en Lavapiés. Diego, el iniciador del grupo, que rechaza llamarse a sí mismo maestro o profesor, vive desde hace cuatro años junto con su familia en Madrid. "Es que simplemente ha sido mi sueño, ser un Guerrero", dice. Su conocimiento sobre la cosmología azteca y las danzas es fruto de intensos estudios propios. Diego es autodidacta. "El conocimiento de la danza la encuentras en la música, es cosmogónico y autoexplicativo", afirma. Al contrario de los pocos maestros importantes de las danzas prehispánicas, él quiere transmitir a otros sus conocimientos. Con ese

68. Renée de la Torre, "Alcances translocales de cultos ancestrales. El caso de las danzas rituales aztecas"; Maya Nadig, "Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko"; Martha Stone, *At the Sign of Midnight. The Concheros Dance Cult of Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 1975.

69. En los años 1980 y 1990 el movimiento "okupa" en España protestó contra la escasez de vivienda y la comercialización de barrios céntricos en las ciudades grandes.

fin intenta extraer el saber de su órbita secreta. "La gente quiere volver a ese conocimiento y crear una tierra que permite una sensibilidad poética en el trato del mundo", explica Daniel.

La apertura de los grupos de danzantes prehispánicos, que resulta de cambios sociales profundos, es de especial importancia para la migración. El conocimiento de los concheros no ha estado siempre a disposición del público. "En su día nadie podía entrar en el círculo de los danzantes. Eran élites agraciadas con jerarquías internas". Los grupos mexicanos están todavía organizados en una jerarquía. "En el centro histórico del D. F. se encuentran estos grupos y te puedes simplemente unir para danzar. Pero son mucho más jerárquicos que el grupo que tenemos aquí. Hay uno que instruye, y tienes que pasar por la jerarquía para subir. Aquí el grupo es mucho más pequeño, somos como colegas", dice una danzarina de México. El conjunto de baile de los Guerreros no tiene una gran estructura jerárquica horizontal. Todo el que se sienta capaz, puede ser maestro de ceremonias. Sin embargo, la persona correspondiente tiene que encargarse de funciones rituales que son necesarias para el transcurso del rito. Pero todos pueden aprender de quienes ya conocen bien las ceremonias. Esto requiere bastante disciplina y esfuerzo corporal, porque la danza es dura y muy exigente físicamente. Esto conlleva una fluctuación muy alta dentro del grupo. Sin embargo, el número de participantes de los Guerreros de la Luz logró doblarse en un año de un promedio entre 10 y 12 participantes regulares a una cantidad que varía entre 25 y 30. El grupo está abierto para todos los interesados y la participación es gratis. Allí se reúnen jóvenes de orígenes y motivaciones distintas a la de la danza en sí. Están, los que quieren sentir las fuerzas cosmogónicas y los que simplemente quieren hacer deporte. Los danzantes, que oscilan entre los 25 y 55 años de edad, vienen de diferentes partes de Latinoamérica (México, Perú, Ecuador), pero también de España y otros países europeos. Algunos son estudiantes, personas que migran para redefinir su estilo de vida, turistas de largo plazo y también migrantes laborales, o sea, una mezcla de gente de clase media alternativa.

Linda, una española de la vecindad que participa en el grupo de los Guerreros, no tiene vinculación alguna con la religiosidad de los danzantes y simplemente quiere hacer deporte. "La ceremonia alrededor de la danza no me interesa. Hago mi deporte, nada más". Para Cristian, un ecuatoriano que vive en Madrid desde hace nueve años, danzar es una pasión. "La danza prehispánica tiene mucha fuerza y expresión y quiero conocerla. Pero al grupo le gusta crear algo místico, algo en lo que se pueda creer. Todo el mundo tiene una creencia, pero esa no es la mía". Para Luc, un joven polaco que está de paso en Madrid, la cosmología parece ser algo más importante y la danza, algo más que un movimiento: "Es una energía tremenda, increíble. Es mucho más que

danzar. Entras, danzas, sudas y sales llena de energía y espiritualidad. Poco a poco me acerco a la cosmología de los aztecas". Ana es una viuda mexicana de 56 años que había perdido a su marido español hacía poco, después de lo cual decidió salir de México para vivir en España. Para ella el espacio abierto por los Guerreros constituye una plataforma donde puede compensar en cierta forma la carencia de su marido. "Cuando vengo, me siento en casa, me siento al lado de los ausentes. Aunque no sé qué hacer, ni por dónde voy, aquí encuentro un camino". Tanto la experiencia social como corporal tiene una significación fundamental, no solamente como un lazo importante para el contacto con lo divino, sino también como actividad que libera endorfinas y que permite experimentar eventualmente un enriquecimiento personal. Así, la experiencia de lo divino puede sentirse en carne propia. Además, la vivencia conjunta, de grupo, crea familiaridad y pertenencia social[70] entre los participantes, a pesar de que los integrantes del grupo estén variando, con lo cual este debe conformarse de nuevo continuamente. La pertenencia parece funcionar bajo el principio: "Queremos que nos califiquen por lo que hacemos y no por donde venimos".[71]

La mayoría de danzarines han llegado a los Guerreros de Luz después de descubrirlos en visitas casuales a la Tabacalera. El gigantesco edificio ofrece a grupos de inmigrantes muchas posibilidades para realizar actividades culturales y talleres, en principio sin ánimo de lucro. Este acceso gratuito es bienvenido en tiempos de depresión económica, especialmente por parte de los inmigrantes y los españoles de la vecindad, aunque también por parte de todos los individuos que encuentran vínculo situacional en grupos como los Guerreros de Luz.

LA SIGNIFICACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO Y SOCIAL EN LA TABACALERA

Sin la Tabacalera la existencia de los Guerreros de Luz, con todo su entusiasmo, sería inimaginable. El centro sociocultural autogestionario se ve a sí mismo dentro de la tradición del movimiento de ocupación que surgió en los años de 1970 e hizo furor mediante muchas ocupaciones espectaculares. Aunque la Tabalacera nunca fue escenario de ese tipo de ocupaciones, su historia ha sido similar a la de las casas ocupadas de entonces. Es decir, surgió bajo la misma idea de que todo espacio público privatizado (centros, parques, plazas) debe hacerse público y accesible para la gente creativa que no goza de

70. Los danzantes usan la denominación "familia" para referirse a su grupo. Todo el que se inscriba para danzar es acogido allí, a pesar de la alta variabilidad de la participación.

71. Es uno de los dichos en las invocaciones rituales a los dioses aztecas.

recursos para desplegar sus capacidades y que tiene interés en realizar experimentos escénicos y artísticos. Al mismo tiempo, la Tabacalera es un punto de referencia importante para muchos grupos alternativos políticos marginados.

> La Tabacalera sigue siendo el edificio apropiado para experimentar con un centro integrado de diversas iniciativas y proyectos que sirven para paliar alguno de los muchos problemas de Lavapiés, con un protagonismo activo de sus habitantes, a la vez que para desarrollar el enorme potencial creativo, el rico y complejo tejido social del barrio y, por extensión, de la ciudadanía madrileña.[72]

También el movimiento 15-M, que desde el 15 de mayo de 2011 se organiza en asambleas de barrio, ha comprendido el potencial logístico y organizativo que tiene el centro autogestionario y, desde su nacimiento, realiza sus encuentros en los salones de la Tabacalera.[73]

Allí los usuarios pueden experimentar una ciudad de ciudadanos activos, en el sentido de Isin, que se opone a la globalización de los modos de vida que conduce a una pasividad clientelista. Al mismo tiempo, la Tabacalera funciona como un nudo de comunicaciones de individuos y grupos distintos que rehúyen toda forma de organización, jerarquía o institucionalización de carácter inamovible y le dan valor especial a una lucha social de carácter facultativo y a la capacidad de autodeterminación. "La Tabacalera es un espacio propicio para personas "en paro" o desempleadas. Casi un 50% de los inmigrantes de Lavapiés, la mayoría jóvenes, se encuentran en esta situación. Pareciera que la extraordinaria capacidad creadora de la gente del lugar estuviera ligada a la crisis", según uno de los iniciadores del centro.

La Tabacalera como lugar social, político y público une a la gente sin comprometerla. Eso crea formas de pertenencia nacidas del movimiento, que se caracterizan por ser dinámicas y variables. Simultáneamente, el centro es un nudo de comunicaciones para la gente que vivencia su creatividad no solo como una forma de pertenencia social y cultural, sino también como una forma de ciudadanía activa, en la medida en que constituye para ellos también un modo de lucha social y político. Para Diego, la Tabacalera es la clave del éxito de los danzantes: "Sin ese sitio seguiríamos hasta hoy con poca gente y sin lugar de encuentro. Apenas habríamos llegado a esta dinámica". Según Diego, la Tabacalera abarca un potencial creativo proclive a ideologías y concepciones alternativas. Efectivamente, los espectáculos exóticos atraen al movimiento

---

72. De acuerdo con esta cita, tomada de un documento interno de discusión producido en el tiempo de constitución de la Tabacalera, este centro público autogestionario se ha distinguido por abrigar a movimientos sociales y grupos alternativos políticos y culturales diversos.

73. El movimiento 15-M es parecido al "Occupy", cuyo fin es oponer resistencia a los efectos de la política neoliberal y al predominio de los mercados financieros.

alternativo. Cada vez más turistas y visitantes asisten a las danzas semanales. Las danzas son solicitadas para actos culturales. También la comercialización es un tema que los danzantes tienen presente. Por eso su danza es pensada como una forma de resistencia en un espectáculo folclórico. La unión de los Guerreros de Luz en el desfile del 12 de octubre de 2011 en Madrid, que es el día de la hispanidad, el día de la llegada de Colón a La Española y una fiesta nacional, no tiene nada que ver con las protestas pacíficas de los chichimecos, a cuya resistencia se remiten los danzantes. Además los Guerreros se separaron del movimiento político del 15-M y de "los indignados", en cuyas movilizaciones algunos danzantes participaron activamente.

Comparación de formas de pertenencia

Ambos lugares y sus diferentes prácticas religiosas se caracterizan por una dinámica social visiblemente activa. Los dos sitios constituyen puntos importantes de referencia para los latinoamericanos (en el caso de la Tabacalera también para otros grupos migrantes), que vienen de todos los lugares de Madrid para utilizar un espacio anteriormente casi abandonado, renovando viejas formas de pertenencia colectiva y creando nuevas. En ambas prácticas espirituales es posible reconocer una relación significativa con la Iglesia católica, que tiene su origen en el alto grado de sincretismo religioso de la época colonial. También es común a ambos casos una motivación religiosa. Tanto los feligreses de la parroquia de San Lorenzo como los danzantes de la Tabacalera buscan una comunión con lo transcendente en tiempos de crisis, desempleo y desorientación. Por un lado, el dogmatismo de la institución católica, y, por otro, el relativismo espiritual de los danzantes, ofrecen cierto tipo de certezas y se convierten en espacios, donde los implicados pueden albergarse de las dificultades de su vida migratoria. Aunque la intencionalidad y las realidades migratorias parecen diferentes en ambos casos, la práctica religiosa se asume como un punto de apoyo en tiempos difíciles. ¿Pero qué indican los diferentes contextos, estructuras y prácticas con respecto a la cosmovisión de los creyentes, a los conceptos de espacio y a sus formas de pertenencia? ¿Indican los procesos de translocalización religiosa un nuevo esencialismo, vinculado a conceptos precoloniales y coloniales, o bien, están generando movimientos que superan el marco de las formas de pertenencia local? La comparación de los dos casos permite evidenciar la significación que tienen diferentes concepciones de espacio para nuestros ideales, posiciones políticas y órdenes sociales. El análisis de los dos casos apunta a la importancia que tiene el carácter cambiante de las instituciones sociales en la creación y difusión de sistemas de convicciones y la variabilidad de la relación del individuo a estos sistemas.

CONCEPCIONES DE ESPACIO Y LA PERTENENCIA FUNDADA EN LA IGLESIA CATÓLICA

La perspectiva comparativa de las prácticas religiosas de los migrantes latinoamericanos en la iglesia San Lorenzo y de los danzantes en la Tabacalera, esto es, la comparación de la génesis de estas prácticas y de su situación como migrantes, permite evidenciar diferentes percepciones de pertenencia social. En el caso de la Iglesia católica, la pertenencia está ligada a una institución con pretensiones de poder y propiedad. Las acciones de la Iglesia católica, para volver al argumento de Althusser, se basan en el principio de preservar las relaciones de dominio y propiedad imperantes, esto es, aquellas en que la Iglesia católica ha conquistado una posición dominante –exceptuando a la teología de liberación latinoamericana–. No tanto por su doctrina, sino más bien por su conexión con otros ámbitos sociales como el de la organización administrativa y educativa, el catolicismo ha sido importante para la constitución del orden social de América Latina, después de la conquista. De ahí el fuerte impacto que ha tenido en las sociedades latinoamericanas hasta hoy. La pertenencia social quedó así referida a órdenes territoriales. Esto implica una concepción naturalizada de la pertenencia que se basa en un vínculo con la tierra, la "tierra natal", la "tierra de origen". Estas concepciones del espacio y su impacto en el orden social se fundamentaron en una existencia mayormente agraria, ligada a ciertas implicaciones legales (por ejemplo los derechos consuetudinarios para la utilización de la tierra).[74] Las sociedades precoloniales legitimaron estas concepciones con una superestructura ética y mítica.[75] Sin embargo, la religión representó más bien una estructura universalista y cósmica, cuyo efecto fue más allá de límites temporales y espaciales –como es el caso de la deidad Pachamama en Sudamérica–.[76] La agresiva misión de la Iglesia católica, que por ser la estructura latifundista más grande de la época, controló importantes sectores de la sociedad después de la conquista, fue central para la constitución de un orden territorial feudal.[77]

En el ejemplo del conflicto en torno a la iglesia San Lorenzo en Lavapiés se manifiesta la continuación de un sentido de pertenencia marcado por el régimen

---

74. En áreas con alta densidad de población (por ejemplo, en territorios de los incas, mayas y aztecas) hubo más conflictos agrarios por derechos de tenencia de tierras que en áreas con menos densidad. Conquistas militares y reasentamientos forzados de la población fueron también estrategias de expansión y control social.

75. Enrique Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, p. 69.

76. Narciso Valencia Parisaca, *La pachamama, revelación del dios creador*, Quito, Abya-Yala, 1999.

77. Martha Stone, *At the Sign of Midnight. The Concheros Dance Cult of Mexico*, p. 10.

feudal que legitimó el catolicismo, con toda su simbología, dentro de la cual el culto a la Virgen María jugó un papel importante. Los intentos de empoderamiento por parte de los ecuatorianos migrantes y la Fundación Virgen del Cisne de apropiarse de la imagen que tuvo lugar hace 400 años fueron frustrados por las autoridades cristianas. En ese caso se normó la omnipotencia de la Virgen María y su vínculo institucional con la Iglesia católica. En el caso de San Lorenzo, las autoridades ya contaban con la fuerza mística de la Virgen María tradicionalmente establecida para legitimar su predominio en la comunidad religiosa ecuatoriana. La autoconciencia que ganaron los migrantes al distanciarse de 'su tierra' en busca de formas de sostenimiento económico en España, ha constituido una afrenta para la Iglesia católica, pues ella teme los impactos que puedan tener los aspectos seductores de la vida en Europa, así como el comunismo, el protestantismo, la creciente urbanización, los sacerdotes renegados y los coherentes cuestionamientos sobre la consistencia de la institución y su predominio. Mientras más espacio pierda la Iglesia católica española en su país, más importante se vuelve para ella apoyar a los inmigrantes en cuestiones sociales y laborales, por ejemplo, a través de la organización local de Caritas, así como del reagrupamiento familiar, étnico o nacional. Estas prácticas también implican exclusión social por estar indisolublemente ligadas a rígidas demarcaciones. En el caso de San Lorenzo, al final se mantuvieron las redes sociales de los fieles migrantes que los vinculan con Latinoamérica a manera de vínculos colonizados que fueron reanimados por la institución misma. La penetración social y cultural de la Iglesia en la vida y las creencias de los fieles ecuatorianos a través de una Virgen migrante le asegura poder a esta institución.

CONCEPCIONES DE ESPACIO Y LA PERTENENCIA SOCIAL GENERADA POR LOS DANZANTES PREHISPÁNICOS

Mientras la Iglesia católica confirma su legitimación bajo el precepto: "El pueblo latinoamericano es más dócil",[78] los danzantes aztecas, en tanto que 'homines religiosi' y al igual que otros grupos e individuos religiosos de la sobremodernidad, se han alejado de la Iglesia como institución dominante en busca de nuevos horizontes religiosos. Según Bochinger, Engelbrecht y Gebhardt,[79] este tipo de peregrino parte de una pluralidad de caminos religiosos lo que les permite emanciparse del control institucionalizado de instancias eclesiásticas y determinar sus propias formas de pertenencia religiosa, que no necesariamente deben estar conectadas con el país de origen de los danzantes.

78. Entrevista al padre Juan José, 2011.

79. Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht y Winfried Gebhardt, "Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur".

Como peregrinos religiosos, encuentran en sus prácticas tanto concepciones de lo divino como una universalidad superior que se traduce en lo cotidiano.[80] Los danzantes se apoderan de su propia espiritualidad al "relocalizar lo global, y translocalizar lo tradicional".[81] La referencia al espacio es visible e importante y está ligada a una cosmología de origen mexicano. La apropiación de un conocimiento 'auténtico' mediante la experimentación corporal construye un vínculo entre el cuerpo y la espiritualidad y permite conocer lo divino en carne propia. La conexión con un territorio determinado no es relevante, tampoco el lugar de origen de los participantes. Lo local, en la cosmovisión de los danzantes no existe, sino que se transforma en un universalismo transcendental.

El carácter público de las prácticas, su concepción como actividad abierta y su realización en un sitio público constituyen un acto de rebelión de los danzantes o migrantes espirituales contra las pretensiones de poder que las instituciones religiosas buscan ejercer sobre la espiritualidad.[82] A diferencia de los adoradores de la Virgen del Cisne en San Lorenzo, los Guerreros de Luz no le conceden el poder de la interpretación religiosa a nadie más que a sí mismos. Con la danza conmemoran la experiencia colonial mientras "descolonizan" sus cuerpos bailando. Por supuesto, esa dimensión experimental también se ve en contextos más conservadores de la cultura religiosa de hoy, aunque la interpretación de la experiencia sea diferente, menos emancipadora y más vinculante a las instituciones (como es el caso de las iglesias pentecostales y carismáticas). Debido a sus interpretaciones mágicas y esotéricas del mundo, la defensa del gran valor de la cultura india, y su rechazo a los paradigmas de las civilizaciones occidentales (racionalismo, individualismo), que caracteriza sus declaraciones, puede asimilarse la espiritualidad de los danzantes con la del movimiento *New Age*. Por ser de carácter antiinstitucional, se caracteriza por su espiritualidad alternativa, universalista y esotérica, lo cual en el caso de los Guerreros de Luz ya no es un conocimiento de tipo clandestino.[83]

Los Guerreros de Luz se basan en el movimiento y la transformación que ocurre en las experiencias físicas y síquicas inherentes a la danza. De esta manera forman parte de un proyecto ideológico, como el de la Iglesia católica pero menos institucionalizado y politizado que en San Lorenzo. De hecho, los

---

80. *Ídem*, p. 66.

81. Renée de la Torre, "Alcances translocales de cultos ancestrales. El caso de las danzas rituales aztecas", p. 2.

82. Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht y Winfried Gebhardt, "Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur", p. 78.

83. Renée de la Torre, "Alcances translocales de cultos ancestrales. El caso de las danzas rituales aztecas"; Maya Nadig, "Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko".

danzantes muestran cierta resistencia a involucrarse en asuntos políticos por percibirlos, en parte, como un desequilibrio y una molestia para sus actitudes positivas y para su creatividad. Un guerrero dice lo siguiente con respecto al movimiento 15-M, que actúa y se moviliza a su lado en la Tabacalera: "el único camino de cambio es manifestarnos desde lo creativo, proponiendo y no solo yendo a las calles a gritar nuestro dolor y rabia que alimenta más de lo mismo [...]". A pesar de que esta posición se encuentra bien extendida entre los danzantes, algunos se sienten atraídos por el discurso igualmente antiinstitucionalista del movimiento 15-M:

> Cada individuo tiene su ideología y visión personal, pero aquí somos ante todo seres humanos y no estamos a favor ni en contra más que de aquellos responsables de la situación que estamos sufriendo. Ya sean políticos, banqueros o grandes empresarios de uno u otro color. Y aquí somos ciudadanos sin nombre, sin ideologías y sin banderas que simple y llanamente estamos pidiendo algo tan básico en un Estado de derecho como es el cumplimiento de nuestros derechos. Y por eso estamos indignados.[84]

El hecho de que los Guerreros de Luz sigan aspirando a un cambio tanto social como a un cambio en el tratamiento de la naturaleza, y que quieran actuar sin dirección específica ni criterios explícitos, es otra muestra de la posición antiinstitucional que caracteriza al movimiento de los danzantes que forman parte de un movimiento social irregular, con contradicciones internas, pero con nuevos puntos de vista, formas de acción y colectivización.[85]

Aparece aquí una pertenencia social comparable al concepto del ciudadano mundial, cuyo radio de acción va más allá de pertenencias nacionales, étnicas, religiosas o concepciones de colectivización basadas en aparatos ideológicos. Expresa una pertenencia mundial que nos une a todos (esto es lo que expresa el 99% de los activistas y movimientos sociales internacionales de hoy).[86] Una pertenencia mundial y globalizada debe situarse por encima de una pertenencia religiosa (étnica, nacional), que está atada a un territorio y que se manifiesta en la apropiación y en el control que las instituciones hacen sobre los sujetos, hablando en el sentido de Althusser. En el caso de los Guerreros de Luz la pertenencia al mundo que comparten todos los seres humanos es antepuesta a toda creencia religiosa, basada en rituales impuestos por una institución hegemónica. La pertenencia continúa, así, estando ligada a

---

84. Declaraciones de un guerrero de Luz con el fin de movilizar a los colegas para las protestas de mayo 15 de 2011, en Madrid.

85. La incorporación de los danzantes al movimiento ecologista (Canto al Agua) es otra manifestación de su carácter de movimiento social.

86. El 1% restante son los actores dominantes, que desde hace mucho están más allá de fronteras geográficas y políticas, sociales y culturales.

una religiosidad implícita, mientras declina la significación de las instituciones religiosas. Davie distingue entre religiones de obligación, de opción y consumo.[87] Los danzantes no se pueden comparar con la cultura de obligación, que se observa en San Lorenzo, sino con una cultura de opción que es, en sus prácticas vitales, mucho más incluyente que la Iglesia católica. Pero también viven una cultura de consumo que, a pesar de su discurso ecologista y anticapitalista, revierte los intereses de la comercialización y cooptación cultural.

Conclusiones

Los dos casos evidencian que las religiones y sus aparatos tienen una importante influencia sobre nuestras concepciones del espacio y nuestras realidades espaciales que, a su vez, determinan nuestras prácticas y pertenencias sociales. En cuanto a la significación de nuestras decisiones políticas, los dos casos señalan que los principios religiosos en que se basa una sociedad y las estrategias que principalmente elige para la superación de sus contingencias, no son insignificantes. En ambos casos se manifiesta la imposición de un anhelo religioso que se nutre de mezclas de concepciones religiosas, que guarda una correspondencia con un tiempo en que dominan las formas de pertenencia que se basan en la movilidad y la capacidad de interconexión. Las añoranzas románticas de las fuerzas elementales que se puede observar en ambos casos (la adoración de la Virgen y la invocación del panteón azteca) son, en sus orígenes, expresiones de una rebeldía que lleva al individuo a abjurar de las instituciones cristianas, mientras utiliza sus reliquias, por gusto personal o por obligación colectiva. Esto nos trae a la memoria que el catolicismo existente en el mundo es sincrético, es decir, una religión que ha podido sobrevivir los cambios históricos gracias a su capacidad de adaptación y a los mecanismos que ha usado para marginar a las corrientes disidentes. Pero la Iglesia católica ha venido perdiendo desde hace tiempo la batalla por su predominancia institucional e ideológica, lo cual se manifiesta en la secularización que partió de la industrialización, la urbanización, la individualización de procesos sociales y de la capacidad de migrar y aprovechar un ancho abanico de influencias. Parece que los individuos, sus bricolajes religiosos e ideologías alternativas (con temas como la energía, la armonía, el flujo) suelen referirse enteramente a sí mismos en vez de comprometerse con asuntos políticos, como lo ha hecho siempre la Iglesia católica como institución, por ejemplo con la introducción de la Virgen María en América Latina, para facilitar la administración de los pueblos nómadas. Si asumimos con De Certeau que las maneras de manejar el

87. Grace Davie, *The Sociology of Religion*, Londres, Sage Publications, 2007, p. 145.

espacio forman las condiciones determinantes de la vida social, los danzantes y su percepción de un espacio ilimitado indican una vida sin criterios naturalizados de exclusión, control y predominio.[88] Esa utopía puede ser el rasgo más destacable de estos grupos religiosos. Esto se puede observar tanto en el caso de los Guerreros de Luz como en otros migrantes espirituales y grupos con contenidos esotéricos, o *New Age*, que fácilmente combinan la religión con los principios e intereses predominantes del mercado. El consumidor religioso, con su actitud antipolítica, está actuando políticamente cuando se acomoda a los principios del mercado y, al mismo tiempo, cuando no busca justicia para las comunidades e individuos que no son parte de la *polis*.[89] Quienes están en el centro de las sociedades occidentales y urbanas no deberían ignorar a quienes se están localizando en espacios ocultos y olvidados. Para no ser utilizados por el proyecto político imperante, para no degradarse a una espiritualidad de viñeta y caer en la insignificancia, es necesario reflexionar sobre las concepciones espaciales y las culturas políticas ligadas a las prácticas religiosas.

Fecha de presentación: 23 de julio de 2012
Fecha de aceptación: 11 de septiembre de 2012

Bibliografía

Albiez, Sarah, Nelly Castro, Lara Jüssen y Eva Youkhana, *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales*, Fráncfort/Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2011.

Althusser, Louis, "Ideologie und ideologische Staatsapparate", en Frieder Otto Wolf, *Gesammelte Schriften*, Hamburgo, VSA Verlag, 2010.

_____, "Ideologie und ideologische Staatsapparate – Fünf Thesen über die Krise der katholischen Kirche", en Frieder Otto Wolf, *Gesammelte Schriften*, Hamburgo, VSA Verlag, 2012.

Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1992.

_____, *Por una antropología de la movilidad*, Barcelona, Gedisa, 2007.

Ayuso Pozo, Anna, y Gemma Pinyol Jiménez, edits., *Inmigración latinoamericana en España*, Barcelona, Fundació Cidoc, 2010.

88. Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, París, Merve Verlag, 1980.

89. Me sensibilizó una discusión con el sociólogo chileno Juan Alonso Pacheco Rivas, quien hizo su doctorado sobre los mapuches y cambio social en las sociedades indígenas.

Berger, Peter, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Fráncfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 1988.

Bochinger, Christoph, Martin Engelbrecht y Winfried Gebhardt, "Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur", en *Religionswissenschaften heute*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2009.

Carrillo, María Cristina, dir., *La Churona. Historia de una virgen migrante*, Quito, Ecuador para largo, 2007.

Celi Jaramillo, Oswaldo, *Camino hacia el Reino de Dios: nuestra Reina y Madre del Cisne, misionera de la evangelización*, Loja, s. r., 1993.

Certeau, Michel de, *Kunst des Handelns*, París, Merve Verlag, 1980.

Collado-Seidel, Carlos, "Spaniens tiefgreifender religiöser Identitätswandel", en Walter Bernecker, edit., *Spanien Heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, Fráncfort/Madrid, Vervuert, 2008.

Davie, Grace, *The Sociology of Religion*, Londres, Sage Publications, 2007.

De la Peña, Francisco, "Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual", en *Ciencias Sociales y Religión*, Asociación de cientistas sociales de la religión en el Mercosur, No. 3, 2001.

De la Torre, Renée, "Alcances translocales de cultos ancestrales. El caso de las danzas rituales aztecas", en *Cultura y Religión*, No. 1, vol. 1, Universidad Antonio Prat, 2007.

_____, "Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas 'conchero-aztecas' ", en *Trace*, No. 54, 2008.

Dell'Agli, Daniele, "Strafe Gottes: Wie Religionen von Katastrophen profitieren - Nachrichten Kultur - Literarische Welt", en *Welt Online*, 2010.

Dussel, Enrique, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Maguncia, Matthias/Grünewald/Verlag, 1988.

Etxebarría, Lucía, *Cosmofobia*, Madrid, Destino, 2007.

Feinberg, Matthew, "Lavapiés, Madrid as twenty-first century urban spectacle", disertación doctoral, Universidad de Kentucky, 2011.

Florescano, Enrique, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus, 2004.

García, Paola, "La inmigración: un nuevo reto para la Iglesia católica española", en *Anuario Americanista Europeo*, No. 3, Redial-Ceisal, 2005.

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture. Selected Essays. Religion as a Cultural System*, Nueva York, Basic Books, 1973.

Gómez, Mayte, "El barrio de Lavapiés, laboratorio de interculturalidad", en *Dissidences, Hispanic Journal of Theory and Criticism*, *on line*, No. 2, 2006.

Hardt, Michael, y Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Fráncfort/Nueva York, Campus Verlag, 2006.

Itçaina, Xabier, "The Roman Catholic Church and the Immigration Issue. The Relative Secularization of Political Life in Spain", en *American Behavioral Scientist*, No. 11, vol. 49, 2006.

Kreienbrink, Axel, "Spanien als Einwanderungsland - eine Zwischebilanznach zwei Jahrzehnten", en Walter Bernecker, edit., *Spanien Heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, Fráncfort/Madrid, Vervuert, 2008.

Latour, Bruno, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

Lauser, Andrea, "Migration und religiöse Dynamik: ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext", en Andrea Lauser y Cordula Weissköppel, edits., *Migration und religiöse Dynamik*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008.

Nabhan-Warren, Kristy, "Mary", en Edwin Aponte y Miguel de la Torre, edits., *Handbook of Latina/o Theologies*, St. Louis, Charlice Press, 2006.

Nadig, Maya, "Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko", en Andrea Lauser y Cordula Weissköppel, edits., *Migration und religiöse Dynamik*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008.

Parsons, Talcot, *The Social System*, Londres/Nueva York, Routledge, 1991.

Prien, Hans-Jürgen, "Das Christentum in Lateinamerika", en Ulrich Gäbler, edit., *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*, vol. IV/6, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 2007.

Riofrío, Francisco, *La advocación de Nuestra Señora del Cisne*, Cuenca, Banco Central de Ecuador, 1996.

Rohr, Elisabeth, "Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge", en Günther Ammon y otros, edits., *Schriften zu Lateinamerika*, No. 4, München, Eberhard Verlag, 1991.

Scheibelhofer, Elisabeth, *Raumsensible Migrationsforschung*, Wiesbaden, VS, 2011.

Solimano, Andrés, "Globalización y migración internacional: la experiencia latinoamericana", en *Revista de la CEPAL*, No. 80, 2003.

Steinauf, Andreas, "Migration in Lateinamerika: Krise oder Entwicklungspotenzial?", en *Brennpunkt Lateinamerika. Politik, Wirtschaft*, No. 16, Gesellschaft, 2002.

Stone, Martha, *At the Sign of Midnight. The Concheros Dance Cult of Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 1975.

Wimmer, Andreas, "Herder's Heritage and the Boundary-Making Approach: Studying Ethnicity in Immigrant Societies", en *Sociological Theory*, No. 3, vol. 27, 2009.

Zires, Margarita, "Los mitos de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo", en *Mexican Studies*, No. 2, vol. 10, 1994.

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA
II semestre 2012, Quito
ISSN: 1390-0099

SOLIDARIDAD ÉTNICA Y CAPITAL SOCIAL. EL CASO DE LOS COMERCIANTES MIGRANTES KICHWA-OTAVALO EN MADRID Y LA COMPAÑÍA

Daniela Célleri y Lara Jüssen
Universidad de Hannover/Universidad de Bonn

RESUMEN

En el análisis sobre migrantes, en general, y sobre migrantes descritos como grupos *étnicos*, en concreto, se tiende a presuponer un tipo de "solidaridad étnica" dentro de sus redes sociales. Esta suposición da por sentado que todos los que se definen como "indígenas" disponen y disfrutan de un capital social basado en la solidaridad. En este artículo se toma el caso de comerciantes migrantes kichwa-otavalo tanto para indagar la suposición de que la etnicidad es la fuente del capital social colectivo y, por tanto, de la solidaridad, como para cuestionar si esta actúa implícita en las cadenas y redes de migrantes, las cuales suelen ser equiparadas a su capital social.
PALABRAS CLAVE: Otavalo, solidaridad, capital social, etnicidad, migración, Madrid.

ABSTRACT

When thinking about migrants in general and migrants described as *ethnic* groups concretely, there is usually a tendency to assume a kind of "ethnic solidarity" within their social networks. This presumption of the existence of ethnic solidarity takes for granted that people who are defined as "indigenous", in this case, dispose of and profit from social capital and solidarity among each other. In this article the case of migrant entrepreneurs from Otavalo is used in order to examine ethnicity as a source of social capital and, as such, of solidarity, as well as the presumption of solidarity as something implicit within migration chains and networks, which are usually treated as equivalent to migrants' social capital.
KEYWORDS: Otavalo, solidarity, social capital, ethnicity, migration, Madrid.

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, acelerados procesos de urbanización y migración han transformado las relaciones y estructuras sociales en América Latina. En las poblaciones campesinas el cambio ha sido muy notable, ya que las eco-

nomías rurales se han transformado, provocando el abandono de actividades agrícolas y la búsqueda de otras alternativas que generen ingresos. Los procesos migratorios concomitantes provocaron nuevas dinámicas económicas, sociales y culturales en las poblaciones indígenas.

Una región que ha enfrentado acelerados procesos de migración internacional es el cantón Otavalo, provincia de Imbabura, en la Sierra norte del Ecuador. El cantón está conformado por más de 75 comunidades que rodean el lago San Pablo. Su centro urbano es Otavalo, localizada a 2.600 m de altura, donde los campesinos indígenas permanecieron en la escala más baja de las jerarquías sociales hasta fines de los años 1940.[1] En los años de 1960 surgieron cambios estructurales: un crecimiento acelerado de la población, que creció 25% entre 1962-1974, y produjo la división en parcelas de las propiedades, dejando a muchas familias sin tierras y debilitando la actividad agrícola como generadora de ingresos. Las reformas agrarias realizadas en el Ecuador en 1964 y 1973 no cambiaron de modo sustantivo la distribución de las tierras, mientras que la modernización de las hacienda provocó el desempleo y la desvinculación de los campesinos del sistema de haciendas, convirtiendo a la industria del tejido en una alternativa productiva.[2] Según algunos autores, el éxito de esa industria se debió a la flexibilidad y practicidad de los otavalos, quienes "sustituyen una producción manual artesanal por una producción en serie de artesanía exótica".[3] El *boom* del tejido coincide con el incremento del turismo a finales de los años 1960 y a principios de 1970, acoplándose así la producción a la demanda de los turistas. Al saturarse el mercado local, para los años 1980, los otavalos buscaron mercados en Europa y Estados Unidos, convirtiéndose además, para los 1990, por ejemplo en músicos ambulantes.[4] Hasta la actualidad, los mercados textiles indígenas en Otavalo, cercanos a la capital ecuatoriana, son motivo de atracción turística internacional.

---

1. Aníbal Buitrón y John Collier, *El Valle del amanecer*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), 1971.

2. Rudolf Colloredo-Mansfeld, "Architectural Conspicuous Consumption and Economic Change in the Andes", en *American Anthropologist*, No. 4, vol. 96, 1994, pp. 845-865; Frank Salomon, "Weavers of Otavalo", en Daniel R. Gross, edit., *Peoples and cultures of native South America. An Anthropological Reader*, Garden City, Natural History Press, 1973, pp. 460-493.

3. Gina Maldonado, citada en Andrea Ruiz Balzola, "Estrategias, inversiones e interacciones de las mujeres migrantes kichwa-otavalo", en Alicia Torres y Jesús Carrasco, edits., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008, p. 55.

4. Jeroen Windmeijer, "Crisis? Whose Crisis? Conflicting views on the Crisis in the Artisan Economy Otavalo, Ecuador", en Tom Salman y Annelies Elisabeth Bernhardine Zoomers, edits., *Imagin the Andes. Shifting Margins of a Marginal World*, Amsterdam, Aksant Academic Press, 2003, p. 76; Lynn Meisch, *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*, Austin, University of Texas Press, 2002.

La región de Otavalo se caracteriza por la alta densidad de población indígena,[5] tanto en la zona rural como en la urbana, lo cual ha despertado interés en las ciencias sociales debido a las continuas experiencias migratorias de su población y los procesos de transformación social, resultantes del éxito nacional e internacional de sus productos artesanales y textiles. El proceso llama la atención en los debates antropológicos debido a que varias teorías de modernización –influenciadas por una tradición "agrarista" representada por Foster–[6] asumían que los aspectos culturales específicos de los campesinos (después llamados indígenas) desaparecerían en el proceso de expansión del mercado. Dicha línea teórica ha sido cuestionada desde el análisis de la resistencia cultural y el resurgimiento de organizaciones campesinas e indígenas con demandas de corte étnico en las últimas décadas.[7] El enfoque sobre la relación entre procesos mundiales de homogenización cultural, vistos como aspecto de la globalización, y el creciente surgimiento de grupos étnicos que articulan demandas culturales, goza de una gran acogida en los debates de las ciencias sociales desde finales de la década de los 1980. Mientras que anteriormente existía un gran interés científico en las transformaciones sociales y socioeconómicos en la región,[8] estudios más recientes se centran en los

---

5. El porcentaje de población indígena en Ecuador varía fuertemente de acuerdo a la fuente, representando sin embargo uno de los más altos en Latinoamérica. Las cifras del último Censo Nacional determinan un 7,1%. La Confederación de Nacionalidades de Indígenas del Ecuador (CONAIE) considera que asciende a 40%. Los estudios científicos hablan de entre 20 y 30%. Otavalo tiene la población indígena más extensa de la provincia de Imbabura: 57,24% de los 104.874 otavaleños se identifica como tales. Unas 45.000 personas viven en áreas urbanas y 65.000 en las más de 75 comunidades rurales que rodean el Lago San Pablo. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), "Censo Nacional 2010", en [http://www.inec.gov.ec]; Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), "Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo", Quito, Tincui/CONAIE, 1989; Amalia Pallares, *From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*, Norman, University of Oklahoma Press, 2002, p. 6; Municipio de Otavalo, "Situación geográfica. Datos generales del cantón Otavalo", en [http://www.otavalo.gob.ec/pagina.php?varmenu=3].

6. George Foster, edit., *La comunidad rural: el mundo tradicional en las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1989.

7. Carola Lentz, "La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana", en Andrés Guerrero, edit., *Etnicidades*, Quito, FLACSO Ecuador, 2000, pp. 201-233; Amalia Pallares, *From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century.*

8. Elsie Parsons, *Peguche. Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador; a Study of Andean Indians*, Chicago, University of Chicago Press, 1945; Aníbal Buitrón y John Collier, *El Valle del amanecer*; Gladys Villavicencio Rivadeneira, *Relaciones interétnicas en Otavalo. ¿Una nacionalidad india en formación?*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1973; Frank Salomon, "Weavers of Otavalo"; Andrés Guerrero, *De la economía a las mentalidades. Cambio social y conflicto agrario en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 1991;

aspectos culturales del desarrollo económico ligados a procesos migratorios, enfocándose en el "ser indígena" de estos fenómenos. En este sentido, se asume frecuentemente una fuerte "conciencia étnica" de los kichwa-otavalo y se los presenta como una cultura ejemplar que ha conservado sus "tradiciones", al tiempo que ha sido capaz de innovar para mercados emergentes, llamados nichos económicos.[9]

Si bien es cierto, el ser kichwa-otavalo se ha convertido en una importante estrategia para la obtención de beneficios, a la que, por ejemplo, la población pobre mestiza no tendría acceso, en especial con respecto a la venta de artesanías en el extranjero, pero también en algunos casos incluso para lograr el acceso a programas estatales e internacionales de desarrollo.[10] Además, comerciantes exitosos han poblado la ciudad de Otavalo, especialmente desde 1970, dominando un significativo espacio de políticas locales que históricamente estuvieron en manos de élites mestizas.[11] Actualmente se promueve una identificación étnica desde los gobiernos locales y la política nacional, impulsados por las demandas de los movimientos indígenas de los últimos 20 años.[12]

Desde 1970 la mercantilización de la producción musical, artesanal y textil ha generado una fuerte tendencia migratoria a otras ciudades y, principalmente, a otros países y continentes, lo que ha llevado a varios autores a asumir que

---

Peter Meier, "Los artesanos textiles de la región Otavalo. Resumen de una investigación", en *Sarance: Revista del Instituto Otavaleño de Antropología*, Otavalo, No. 10, 1985, pp. 127-147.

9. Lynn Meisch, *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*; Elsie Parsons, *Peguche. Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador; a Study of Andean Indians*; David Kyle, "Transnational Peasants", en *Migrations, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000.

10. Este fenómeno de "etnización" de los proyectos de desarrollo, lo muestra de manera general Bretón, con el caso del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), financiado por el Banco Mundial y llevado a cabo en el Ecuador en la Sierra central. Ver Víctor Bretón, *Los paradigmas de la "nueva" ruralidad a debate: el proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador, 2005*.

11. Édison Hurtado, "Una participación en busca de actores: Otavalo 2000-2002", en [http://www.ecuatorianistas.org/encuentro/ponencias/hurtado.pdf].

12. A diferencia de décadas anteriores, donde el kichwa y el "ser indígena" eran motivo de discriminación, actualmente, el kichwa y la vestimenta "tradicional" son promovidos en las escuelas y las instituciones públicas. Por ejemplo, en algunas escuelas rurales, las niñas deben usar su vestimenta "típica" como uniforme. Cabe recalcar que a diferencia del gobierno local, centrado en fomentar el turismo en la región y la mercantilización de la "tradicionalidad", las demandas de corte étnico en los movimientos sociales enfocan reivindicaciones sociales, como la redistribución de la tierra, el control de los recursos naturales, la demanda de recursos estatales para la agricultura, entre otras. Ver, por ejemplo, "Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente", Quito, CONAIE, 2007.

los kichwa-otavalo representan un caso de "transnacionalismo empresarial".[13] Portes ha utilizado este caso, incluso, para ejemplificar el concepto de capital social y sus tipologías.[14] Además, según algunos autores, los lazos entre los comerciantes migrantes y su región de origen los lleva a categorizar estas comunidades como "transnacionales".[15] Los vínculos con la producción local, las redes familiares y de parentesco han creado fuertes relaciones con sus comunidades de origen, lo cual se evidencia en un constante retorno. Especialmente en los debates sobre migración transnacional se ha ligado el tema de la *etnicidad* con el capital social de los migrantes, concibiendo las redes sociales dentro de la "comunidad *étnica*" como fuente de recursos.

Capital social y migración

El capital social es visto como un bien o recurso central para los migrantes y para los procesos migratorios en sí. Básicamente, el término capital social implica una perspectiva particular de la sociología que acentúa lo social en lo económico, pero también lo económico en lo social. Pierre Bourdieu define el capital social como "el conjunto de recursos actuales y potenciales ligados a la posesión de una *red durable de relaciones*".[16] Según Bourdieu, esta red se basa en la mutualidad y la pertenencia. Como explica Lin, se trata de una "inversión en relaciones sociales con beneficios esperados",[17] lo que puede ser perseguido consciente o inconscientemente.[18] De este modo, el capital social se evidencia a través de los beneficios –económicos o de otro tipo– que los contactos personales le proporcionan al individuo. Para demostrar la

13. David Kyle, "La diáspora comercial de Otavalo: capital social y empresa transnacional", en Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt, edits., *La globalización desde abajo. Transnacionalismo inmigrante y desarrollo la experiencia de Estados Unidos*, México, Miguel Ángel Porrúa/FLACSO México, 2003, p. 317.

14. Alejandro Portes, "Transnational Communities: Their Emergence and Significance in the Contemporary World-System", en Roberto Patricio Korzeniewicz y William C. Smith, edits., *Latin America in the World-Economy*, Westport/Londres, Greenwood Press, 1996, pp. 151-283.

15. Angélica Ordóñez, "Migración transnacional de los kichwa-otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi", en Alicia Torres y Jesús Carrasco, edits., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008, p. 69.

16. Pierre Bourdieu, "Le Capital Social", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, No. 31, 1980, p. 2. Las cursivas constan en el original. Traducción de las autoras.

17. Nan Lin, "Building a Network Theory of Social Capital", en *Connections*, No. 1, vol. 22, 1999, p. 30.

18. Robert D. Putnam, "The Prosperous Community. Social Capital and Public Life", en *The American Prospect*, vol. 13, 1993, pp. 4-6; Pierre Bourdieu, "Le Capital Social".

existencia del capital social empíricamente se suele aplicar la metodología de análisis de redes que evidencia la inclusión (*embeddedness*) de un individuo en estructuras sociales.

La idea del capital social, como lo conceptualizan Bourdieu y Coleman, parte del individuo y, por tanto, radica en una aproximación micro-analítica,[19] mientras que la metodología de análisis de redes enfoca la inclusión del individuo en un colectivo estructurado de manera específica a través de relaciones interpersonales. Esta metodología se localiza en un nivel meso-analítico.[20] A partir de los 1990, la expansión del concepto de "comunidad" fortalece la perspectiva colectiva en el concepto del capital social, el cual es adoptado por otras disciplinas y analizado a nivel macro-estructural.[21] Mientras que Bourdieu y Coleman aplicaban la noción de capital social para resaltar el beneficio que obtiene un individuo por sus enlaces comunitarios,[22] Putnam convierte el capital social en un atributo de comunidades enteras, incluso de naciones, como una característica del orden social, basada en los valores de solidaridad, confianza y reciprocidad.[23] Es decir, se supone que existe confianza[24] entre personas que mayoritariamente se desconocen, siguiendo el concepto de "comunidades imaginadas",[25] las cuales se caracterizan por no tener contacto personal entre todos sus miembros.

El capital social sirve, según Putnam, para afianzar la acción colectiva y volverla más eficiente, lo que se manifiesta en el bien común, el sentido de responsabilidad colectiva y el buen gobierno en grupos políticos.[26] De ahí

---

19. James Coleman, "Social Capital in the Creation of Human Capital", en *The American Journal of Sociology*, vol. 94, 1988, pp. 95-120.

20. Sonja Haug y Sonja Pointner, "Sozialkapital und Migration", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, No. 47, 2007, pp. 367-396.

21. Para evitar la confusión alrededor del término capital social se distinguen los niveles de análisis del individuo y de la comunidad. Nos referiremos al capital social "individual" entendido como "capital social" y usaremos el término "capital social colectivo", cuando se refiere a comunidades enteras.

22. James Coleman, "Social Capital in the Creation of Human Capital".

23. Robert D. Putnam, "The Prosperous Community. Social Capital and Public Life".

24. Es necesario problematizar la supuesta solidaridad, confianza y reciprocidad no solo en las redes y cadenas de migrantes, como se hará a continuación del texto, sino también en el capital social, ya que puede ser que un contacto personal facilite el acceso a un bien, sin que esto implique que exista solidaridad, confianza y reciprocidad entre quien lo proporciona y quien lo recibe. El que proporciona una prestación espera un servicio a cambio, la que puede ser exagerada o darse en relaciones de explotación, cuando hay una relación de poder desigual entre el prestador de servicio y el usuario.

25. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 2006 [1983].

26. Alejandro Portes, "The Two Meanings of Social Capital", en *Sociological Forum*, No. 1, vol. 15, 2000; Robert D. Putnam, "The Prosperous Community. Social Capital and Public Life".

que el capital social colectivo ha sido relacionado con la democracia y el desarrollo económico,[27] como ideas normativamente deseables, lo que explica por qué el concepto ha sido adoptado por las ciencias sociales y las organizaciones de desarrollo.[28]

Los intentos de generar índices para medir el supuesto capital social colectivo[29] evidencian la dificultad de demostrarlo empírica y estadísticamente. Demostrar que un alto índice de capital social colectivo sea causa de un gobierno exitoso ha sido criticado por Portes por el intento de explicar la causa (el alto o bajo capital social colectivo) por el efecto (el gobierno exitoso o no).[30]

Esto nos advierte sobre otro problema del capital social colectivo: la integración de la dimensión política, más allá de la vinculación previa de la dimensión social en la económica, aumenta la complejidad y falta de esclarecimiento del concepto. Por esta razón, preferimos hacer un análisis crítico del capital social, dejando a un lado la dimensión normativa en lo político y enfocándonos en los valores sociales que se supone construyen el concepto: solidaridad, confianza y reciprocidad.

Estos supuestos valores inherentes al concepto del capital social se encuentran frecuentemente en los debates sobre la migración transnacional cuando se conceptualizan las redes y/o cadenas migratorias, a través de las cuales se organiza el apoyo necesario para el emprendimiento de un viaje

---

27. J. N. Pieterse, "Social Capital and Migration: Beyond Ethnic economies", en *Ethnicities*, No. 1, vol. 3, 2003, pp. 29-58.

28. Por ejemplo, en el proyecto de desarrollo PRODEPINE, financiado por el Banco Mundial y destinado a las poblaciones indígenas del Ecuador, se usó el término "culturas ancestrales" para referirse a los trabajos comunitarios o a "tupidas redes sociales", las que fueron contempladas como valiosas y propicias para el desarrollo económico (el incremento de la productividad agrícola y la gestión comunitaria de determinados recursos) y social; no fueron vistas como taras al progreso o la modernización. Sin embargo, Bretón evidencia que bajo este justificativo, se usa la capacidad organizativa de los colectivos como condición preferencial para implementar los proyectos. Así, las organizaciones políticas locales (organizaciones de segundo grado) se ven repetidamente beneficiadas si previamente trabajaron con Organizaciones no Gubernamentales, lo que genera conflictos internos. Víctor Bretón, *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*, p. 23. Ver también Luciano V. Martínez, "Capital social y desarrollo rural", en *Íconos*, No. 16, 2003, pp. 73-83.

29. Por ejemplo Ben Fine, "The Social Capital of the World Bank", en Ben Fine, Costas Lapavitsas y Jonathan Pincus, edits., *Development Policy in the 21st Century. Beyond the Post-Washington Consensus*, pp. 135-154, Londres/Nueva York, Routledge, 2001, pp. 135-154.

30. En este sentido se evidencian problemas de distinción entre causa y efecto, ya que nociones tales como "altruismo cívico y político" y "responsabilidad colectiva" pueden ser presentadas como partes del capital social colectivo, y, por tanto, como causas del buen gobierno, pero valdrían igualmente ya como parte del buen gobierno mismo y, por lo tanto, como efectos del capital social colectivo. Alejandro Portes, "The Two Meanings of Social Capital", 2000.

desde el lugar de origen hacia un nuevo entorno, así como para instalarse en él. En este contexto, la noción del capital social se utiliza para explicar "redes y enlaces de solidaridad"[31] necesarios para adaptarse y progresar en la sociedad de llegada. Mientras que la idea de "cadena" se refiere a la ayuda necesaria para la ejecución del proceso de traslado del individuo, la idea de "red" hace más bien referencia a la ayuda necesaria para la inserción del mismo en la sociedad de llegada. Central a la perspectiva expuesta y cuestionada en este artículo es la suposición de la existencia de solidaridad étnica en las cadenas y redes migratorias, sobre lo que Pedone advierte, citando a Robert Harney, que la solidaridad en las redes y cadenas migratorias se contrapone a la explotación que se da en el "comercio de la emigración".[32] Es decir, se advierte de no legitimar el trabajo informal como "nichos étnicos" a costa de invisibilizar la precarización de las condiciones de trabajo de los migrantes. Los autores proponen analizar la distribución del poder en las relaciones sociales al interior de las cadenas. También la literatura sobre el "negocio étnico" ha cuestionado la solidaridad que se ha asumido en conceptos alrededor del "puesto de trabajo coétnico protectivo" y se ha demostrado que dentro de los nichos económicos hay desigualdades y sueldos más bajos que en el mercado laboral mayoritario,[33] mientras que otros autores problematizan la caracterización de lo "étnico" de estas economías.[34] Otro tipo de capital social que emerge del análisis de procesos migratorios y que merece ser mencionado es el capital social transcultural (*cross-cultural*). Nederveen Pieterse parte del concepto de economías transculturales para desarrollar la noción de capital social transcultural, con la que apunta a que las llamadas "economías étnicas" suelen incluir cooperación, solidaridad y reciprocidad entre gente que no se categorizaría dentro del mismo grupo étnico.[35]

---

31. *Ídem*, p. 5.

32. Claudia Pedone, *Tú siempre jalas a los tuyos. Cadenas y redes migratoria de las familias ecuatorianas hacia España*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003, p. 104.

33. Jimy Sanders y Victor Nee, "Limits of Ethnic Solidarity in the Enclave Economy", en *American Sociological Review*, No. 6, vol. 52, 1987, pp. 745-773; María Cristina Morales, *Ethnic niches, pathway to economic incorporation or exploitation? Labour market experiences of Latinos/as*, Texas, Texas A&M University, 2004, en [http://repository.tamu.edu/ bitstream/ handle/1969.1/3287/etd-tamu-2004C-2-SOCI-Morales.pdf?sequence=1].

34. Por ejemplo Alberto Riesco Sanz, "Inmigración y trabajo por cuenta propia: economías inmigrantes en Lavapiés (Madrid)", Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2010, en [http://eprints.ucm.es/11412/1/T32358.pdf].

35. J. N. Pieterse, "Social capital and migration: Beyond ethnic economies". También Kyle habla de "redes transculturales (*cross-cultural*) de comercio" pero, sin que él lo explicite, la caracterización de "transcultural" para Kyle es más bien una condición de los actores migrantes, kichwa-otavalo en este caso, que hacen negocio fuera de su lugar de origen, interactuando con otras sociedades en los lugares de destino; David Kyle, "The Otavalo

Debido a que en general, el concepto de capital social, y sobre todo la manera cómo se entiende "etnicidad" en estos debates, suele ser distinta y a nuestro parecer muy difusa, discutiremos, a continuación, su surgimiento en el caso de los kichwa-otavalo.

Capital social, etnicidad y desigualdad en el caso de los kichwa-otavalo

Es problemático que desde los años 1980 se perciba "etnicidad" como una estrategia central para explicar los éxitos económicos de migrantes "transnacionales" de la región.[36] Muy pocos estudios se han realizado sobre las diferenciaciones internas en la población kichwa-otavalo[37] y menos aún sobre los conflictos "interétnicos" en las comunidades rurales.[38] La agricultura para el autoconsumo así como la capacidad de invertir capital fueron relevantes para la inserción de los kichwa-otavalo en el mercado internacional. Las diferencias socioeconómicas determinaron el éxito económico y la posibilidad de migrar para comerciar. Se explica así que las élites políticas y económicas actuales provengan de comunidades como Quichinche o Peguche, donde la producción se orientó a la demanda internacional de la llamada "etnoproducción".[39] Solo unas pocas familias kichwa-otavalo mejoraron sus condiciones socioeconómicas a partir de los años 1970,[40] aprovechándose del nicho de mercado global a través de artesanías de bajo costo. Korovkin señala que desde la acelerada modificación de las artesanías y los procesos migratorios, surgieron nuevas formas de organización social:

Trade Diaspora: Social Capital and Transnational Entrepreneurship", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, 1999, p. 443.

36. *Ídem*; Alicia Torres, "De Punyaro a Sabadell… La emigración de los kichwa-otavalo a Cataluña", en Alicia Torres y Jesús Carrasco, edits., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008.

37. David Kyle, "Transnational peasants", p. 146; Angélica Ordóñez, "Migración transnacional de los kichwa-otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi".

38. David Atienza de Frutos, *Viaje e identidad. La génesis de la élite kichwa-otavaleña en Madrid-España*, Quito, Abya-Yala, 2009, p. 41.

39. Rickard Lalander, "Dilema Intercultural y lucha indígena en Otavalo, Ecuador", en *Anales Nueva Época*, No. 12, 2009.

40. Cabe recalcar que el Estado también influyó en este proceso porque desde la década de 1960 fueron desarrollados varios programas estatales, con el objetivo de integrar a la población indígena al proyecto nacional como "pequeños productores", a través de programas para la modernización y el "progreso". "Rosa Lema y la misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo".

> La desaparición del intercambio laboral recíproco y del gasto en fiestas y ceremonias llevó a la erosión de mecanismos comunales redistributivos, facilitando el surgimiento de una nueva élite económica. Todavía unidos por lazos familiares, sus miembros trataron de redefinir sus relaciones con la comunidad y su parentesco más lejano. Contemplando estas obligaciones recíprocas como agobiantes e irrelevantes para su ascenso social ellos se alejaron en cuerpo y espíritu de sus comunidades, construyendo laboriosamente nuevas redes sociales y religiosas orientadas a sus negocios. Sin embargo, irónicamente, fueron las nuevas educadas generaciones, quienes desarrollaron una nueva identidad étnica.[41]

Las nuevas élites indígenas en Otavalo han fomentado discursos políticos y sociales revalorizando un origen común y el orgullo de ser kichwa-otavalo que se ha fortalecido con el auge del mercado artesanal y textil desde 1980.[42] Familias de comerciantes pudientes han enviado a sus hijos a estudiar o a expandir sus mercados en el extranjero. Carola Lentz enfatiza en este fenómeno de nuevas élites educadas y su papel en la formulación de demandas étnicas de los movimientos indígenas.[43] Esos jóvenes, que experimentaron racismo y discriminación social, idealizaron sus orígenes indígenas y sus comunidades como un lugar seguro donde podrían alcanzar logros políticos y sociales colectivos.[44] El hecho es digno de estudio cuando asumimos etnicidad[45] como un proceso histórico de categorización social inmersa en dinámicas de desigualdad social, referida a la distribución desproporcional de los recursos en una sociedad.[46] Si

---

41. Tanya Korovkin, "Commodity Production and Ethnic Culture: Otavalo, Northern Ecuador", en *Economic Development and Cultural Change*, vol. 47, 1998, p. 148.

42. *Ídem*; Tanya Korovkin, Vidal Sánchez y José Isama, *Comunidades indígenas, economía de mercado y democracia en los Andes ecuatorianos*, Quito, Centro de Investigaciones de los Movimientos Sociales del Ecuador/IFEA/Abya-Yala, 2002; David Kyle, "Transnational peasants"; Lynn Meisch, *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena;* Amalia Pallares*, From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century.*

43. Carola Lentz, "La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana".

44. E. H. Frank, "Geschichte und Utopie. Die Indianistische Bewegung in Ecuador", en *Lateinamerika Analysen und Berichte*, No. 16, 1992, pp. 48-65.

45. Etnicidad, de acuerdo a la concepción de Gabbert, se entiende como el "método de clasificación de personas, a través de marcadores culturales o fenotípicos, que incluyen individuos de ambos sexos y todos los grupos etarios organizados dentro de varios grupos de parentesco usando un origen común construido como su referencia primaria". Wolfgang Gabbert, "Concepts of Ethnicity", en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, No. 1, vol. 1, 2006, p. 90. Traducción de las autoras.

46. Wolfgang Gabbert, "Vom (internen) Kolonialismus zum Multikulturalismus. Kultur, Ethnizität und soziale Ungleichheit", en Cornelia Klinger, Gudrun-Axeli Knapp y Birgit Sauer, edits., *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*, Fránkfort, Campus, 2007, p. 122.

se considera una comunidad étnica como preestablecida, aparecen conclusiones no fundamentadas de la existencia de una casi implícita cohesión social cuando se trata de etnicidad. Es así que, independientemente de la medida en que la disolución de estructuras sociales en el ámbito rural se haya manifestado, Korovkin demuestra que la etnicidad también puede emerger en donde los lazos sociales son "débiles" o donde no existe necesariamente una "cohesión social".[47] Las categorías étnicas se vuelven más flexibles, o menos rígidas, dependiendo de sus articulaciones con otras categorías como clase, género, edad y religión. La etnicidad inmersa en condiciones de desigualdad social en Otavalo ha sido analizada por Kyle y Torres, quienes se enfocan en cómo las élites instrumentalizan la idea de una comunidad étnica kichwa-otavalo.[48] En lo que concierne al capital social colectivo, Kyle nota la histórica reputación colectiva de los kichwa-otavalo como "inteligentes, trabajadores, educados, ordenados y limpios", que proviene del siglo XIX y se mantiene hasta hoy: "a partir de los 1960 era claro que la capacidad principal de los otavalos no era tejer y cubrir una demanda preexistente, sino más bien su identidad cultural más amplia de un Otro exótico, algo que pudo ser comercializado en el mismo sentido que los 'image-makers' de 1892 lo tenían en mente".[49] Los productos y la mercancía de los comerciantes fueron destinados a clientes foráneos y desde 1970 los otavalos usaron diseños internacionales, introducidos por organizaciones extranjeras a través de proyectos de desarrollo y por familias pioneras que viajaban al extranjero; lo cual demuestra que los comerciantes otavalos utilizan un aspecto de la percepción de su etnicidad como parte de la imagen del producto que venden. Sin embargo, sus productos no forman parte de sus prácticas de consumo;[50] la ropa que venden es producida para la demanda turística pero la ropa "típica" o propia es otra. Obviamente, mantienen una exotización de sus productos debido a que deben mantenerse "extranjeros" o "exóticos" para satisfacer la demanda que surge en los nichos emergentes del mercado.[51]

---

47. Tanya Korovkin, "Commodity Production and Ethnic Culture: Otavalo, Northern Ecuador".

48. David Kyle, "La diáspora comercial de Otavalo: capital social y empresa transnacional"; Alicia Torres, "De Punyaro a Sabadell… La emigración de los kichwa-otavalo a Cataluña".

49. David Kyle, "The Otavalo Trade Diaspora: Social Capital and Transnational Entrepreneurship", p. 431. Traducción de las autoras.

50. Tovar García analiza las prácticas de consumo en Torrejón de Ardoz (a 20 km de Madrid), con el objetivo de estudiar el caso de los kichwa-otavalo, pero, según refirió el autor, con un método que no caiga en nacionalismo ni sea esencialista, por lo que los kichwa-otavalo aparecen como un grupo migrante entre muchos otros. Luis A. Tovar García, "Inmigración: comercio, trabajo y consumo en Torrejón de Ardoz" (inédito), Madrid, 2006, pp. 1-66.

51. David Kyle, "La diáspora comercial de Otavalo: capital social y empresa transnacional", p. 347.

Kyle también advierte que el esfuerzo de empresarios exitosos para evadir las demandas de apoyo por parte de otros kichwa-otavalo tendría relación con el cambio de religión del catolicismo al evangelismo, siendo esta una manera de evitar entregar prestaciones.[52] Kyle constata asimismo que: "el capital social proviene tanto de relaciones sociales diádicas positivas con extranjeros como de redes sociales intragrupales, además que de familias",[53] asumiendo la efectividad del capital social también en la vertiente transcultural, en el sentido de Nederveen Pieterse. Además, habla del abuso perpetrado tanto por actores ajenos al grupo como por élites dentro del mismo grupo, escondido bajo el manto de la imaginada comunidad étnica. De esa manera, nos advierte Kyle, que más allá de categorizaciones étnicas existen relaciones de poder decisivas que no se detienen debido a fronteras étnicas, y así como etnicidad, relacionada a la pertenencia de migrantes a sus colectividades de "origen", puede significar inclusión y solidaridad; puede también, en contextos específicos, impedir el acceso a recursos repartidos por las redes sociales. En resumen, se tiende a ver el proceso de la revalorización e identificación étnica como fuente de beneficios y estatus para un número significativo de familias kichwa-otavalo. Sin embargo, existen procesos mucho más complejos de exclusión e inclusión social, que no han sido analizados en profundidad y pueden tener consecuencias tanto para los migrantes como para los "no migrantes", tal como lo ejemplificaremos a continuación.

Jóvenes "viajeros" entre La Compañía y Colombia[54]

La homogenización y esencialización de la cultura indígena otavaleña, vinculada a un capital social inherente al correspondiente grupo étnico, trae consigo consecuencias en la explicación de conflictos dentro y entre las comunidades. Este problema se evidencia especialmente en la falta de estudios sobre conflictos generacionales; los pocos que existen se enfocan en la identidad cultural de los jóvenes migrantes por sobre los fenómenos socioeconó-

52. David Kyle, "The Otavalo Trade Diaspora: Social Capital and Transnational Entrepreneurship", p. 425.

53. *Ídem*, p. 443. Traducción de las autoras.

54. La investigación de campo de Daniela Célleri fue de carácter etnológico, es decir, se centró en la observación participante, entrevistas abiertas y semiestructuradas y, especialmente, en ser parte de la vida cotidiana de los jóvenes en la comunidad. Tuvo la valiosa oportunidad de compartir durante cinco intensivos meses actividades y experiencias, especialmente con los jóvenes de la comunidad La Compañía, en 2011 y desde febrero hasta julio de 2012.

micos de transformación en los respectivos lugares. Los jóvenes viajeros son considerados pues, tanto en estudios actuales como en el discurso de algunos líderes comunitarios, como un problema latente dentro de las comunidades debido a su "pérdida de identidad indígena".[55] Sin embargo, existe poca investigación sobre las realidades de jóvenes rurales y sus dinámicas de exclusión e inclusión al interior de las comunidades.

Los jóvenes kichwa-otavalo han tenido que adaptarse a los acelerados procesos de urbanización y migración en la región de Otavalo. De acuerdo a varios autores, a partir de 1980, el viaje es concebido como una especie de rito de iniciación hacia la adultez.[56] La diversificación de los destinos en los años 1990 y la fuerte crisis posterior a la dolarización en el Ecuador en el año 2000, aumenta las cifras de la migración internacional en general[57] y obliga, a su vez, a buscar nuevos destinos a los jóvenes kichwa-otavalo que intentan evitar la exigencia de una visa. Sin embargo, en muchos casos, sobre todo en familias con suficientes posibilidades económicas, viajar para negociar a pequeña y mediana escala ha sido una estrategia aprendida desde la generación de sus padres o, incluso, abuelos.[58]

Por ejemplo, la comunidad La Compañía está ubicada en la parte baja del lago San Pablo, cuenta con 5.200 habitantes y un 40% de la población está conformada por jóvenes y adolescentes de entre 13 y 29 años de edad. En esta comunidad uno de cada dos jóvenes varones ha tenido experiencias migrato-

---

55. A nivel de Latinoamérica, ver Germán Guaygua, Máximo Quisbert, Ángela Riveros, "The presence of Aymara traditions in urban youth culture: tales about the multiculture of El Alto, Bolivia", en Tom Salman, Annelies Elisabeth y Bernhardine Zoomers, edits., *Imaging the Andes. Shifting margins of a marginal world*, Amsterdam, Aksant Academic Press, 2003, pp. 288-300; Andrés Bello, "Los espacios de la juventud indígena. Territorio y migración en una comunidad purépecha de Michoacán, México", en Maya Lorena Pérez Ruiz, edit., *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008; Máximo Quisbert, Florencia Calisaya y Pedro Velasco, *Líderes indígenas. Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria*, La Paz, PIEB, 2006.

56. David Kyle, "Transnational peasants", p. 456; Gina Maldonado, "Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes otavalos", en *Íconos*, No. 14, 2002, pp. 46-55; Jeroen Windmeijer, "Crisis? Whose Crisis? Conflicting views on the Crisis in the Artisan Economy Otavalo, Ecuador; Carola Lentz, " 'In Guayaquil arbeite ich nur, in Schamanga lebe ich'. Fallstudie zur Transformation einer indianischen Dorfgemeinde im ecuadorianischen Hochland durch Migration", en *Entwicklungsperspektiven*, tomo 22, 1986.

57. Alberto Acosta Espinosa, Susana López Olivares y David Villamar Cabezas, *La migración en el Ecuador. Oportunidades y amenazas*, Quito, UASB/Corporación Editora Nacional, 2006; Gioconda Herrera, "Ecuatorianos/as en Europa: de la vertiginosa salida a la construcción de espacios transnacionales", en Gioconda Herrera y Jacques Ramírez, edits., *América Latina migrante: Estado, familias, identidades*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008, pp. 189-216.

58. Según familias migrantes de La Compañía, Colombia es un destino comercial desde la década de 1960.

rias temporales, habiéndolas tenido las mujeres en menor medida. La mayoría de los jóvenes viaja a países como Colombia, Chile, México y Brasil. Muchos de estos jóvenes migrantes temporales, también conocidos como "viajeros", retornan para las festividades comunitarias y religiosas: Carnaval (febrero), San Juan e Inti Raymi (junio). En las temporadas de ventas altas (diciembre y marzo, por ejemplo) regresan a sus actividades comerciales en sus respectivos países de migración. Es importante señalar que no todos se dedican a la venta de tejidos y artesanías producidos en Otavalo; una gran parte de ellos compra y vende textiles de la frontera con Perú y Colombia o revende artículos de China y la India.

En general, los adultos, los líderes del cabildo y las organizaciones religiosas[59] tienen la expectativa de que los jóvenes migrantes cumplan con la normativa de ser auténticos "indígenas kichwa-otavalo". Los discursos de etnización y pertenencia indígena se imponen con más fuerza en las mujeres que en los hombres y, de entre ellas, existe más flexibilidad para las solteras que para las casadas. Además, durante el retorno muchos jóvenes enfrentan conflictos con las comunidades y sus propias familias, especialmente por el control social relacionado con los permisos de salida y el uso de determinada vestimenta. En el caso de las mujeres, el control social es mucho más estricto, frecuentemente no se les permite viajar o retornar solas.[60] Los trabajos de las jóvenes que migran temporalmente, en la mayoría de casos, están relacionados con quehaceres domésticos,[61] lo que limita su posibilidad de establecer una red de contactos fuera del ámbito familiar, vecinos o conocidos, así como también sus perspectivas de estudio o de otras actividades laborales a futuro. Es así que la forma en que las categorías de diferenciación social son construidas por los actores puede también limitar la posibilidad de ampliar sus redes. En algunos casos las mujeres jóvenes cortan intencionalmente sus vínculos familiares para ganar independencia personal. A continuación, aunque la perspectiva de ambos géneros es vital para entender jerarquías de poder y procesos de diferenciación étnica, se enfoca solamente en los hombres jóvenes viajeros, en los que se visibilizan más claramente las divisiones entre viajeros y no viajeros.

La respuesta común a la pregunta: ¿cuál es el mayor problema existente en la comunidad? consiste en que: "los jóvenes están perdiendo su identidad". La mayoría de las veces los argumentos van ligados a los viajeros y a la adop-

---

59. En La Compañía existen organizaciones religiosas que impulsan el reencuentro del "origen indígena" con creencias católicas.

60. Andrea Ruiz Balzola, "Estrategias, inversiones e interacciones de las mujeres kichwa", en Alicia Torres y Jesús Carrasco, edits., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, FLACSO Ecuador, Quito, 2008, pp. 47-65.

61. Cuando los padres viajan o trabajan fuera de la comunidad dejan a sus hijos a cargo de los abuelos, que en su mayoría no dominan el español. Esto obliga a las hermanas mayores o menores a hacerse cargo del cuidado y de la orientación escolar de sus hermanos.

ción de "nuevas modas" (por ejemplo, el estilo "emo"). En respuesta a estas afirmaciones, Jorge, de 23 años, viajero a Colombia, responde:

> Cuando me corté la trenza mi papá me dijo que estoy perdiendo mis costumbres indígenas, pero yo quiero seguir nuestra cultura, por más que estamos cambiados de moda, así, pero siempre tenemos en el fondo, en el corazón, sabemos y sentimos que somos indígenas, más que nada lo vivimos en nuestros viajes. La gente nos respeta porque somos orgullosos de ser indígenas.[62]

Según este testimonio y la investigación de Maldonado,[63] es evidente que los jóvenes viajeros no se consideran "menos indígenas" porque dejen su vestimenta o consuman productos occidentales. Sin embargo, la diferenciación entre "no viajeros" y "viajeros" al retornar a sus comunidades, sí se concreta y visualiza a través de las formas de consumo, las cuales no se pueden atribuir solamente a fenómenos tales como la "globalización", sino que como Buitrón ya lo observó en los 1940, están estrechamente vinculadas a una forma de demostración de estatus social.[64]

Lo "nuevo" de estos fenómenos, podría estar configurado alrededor de un acelerado proceso de diferenciación socioeconómica, articulado con un discurso de re-etnización en la región que coinciden con el incremento de flujos migratorios en Otavalo desde los 1970-1980. Esto se refleja en la articulación del discurso de "ser indígena" y las diferencias socioeconómicas existentes, que se constituyen como fronteras reales entre "viajeros" y "no viajeros". Esto provoca divisiones entre jóvenes rurales de La Compañía. Por ejemplo, Carlos, de 26 años, comenta:

> Ha habido conflictos en las comunidades porque hay jóvenes que migran, entonces, cuando ellos regresan, especialmente en las fiestas que realizamos, forman un grupo en que ellos se sienten los superiores a los que están por aquí, entonces siempre hay una rivalidad, y va a haber también una rivalidad porque los jóvenes que están aquí forman otro grupo. Pero conociendo muy bien la realidad tienen un nivel igual, solo que ellos [los jóvenes migrantes] ideológicamente ya piensan que porque han migrado y regresan ya son superiores a los que están acá.[65]

Profundizando en este aspecto, los argumentos sobre los cambios e influencias no se refieren solamente a una "pérdida de identidad indígena"

---

62. Testimonio de Jorge, realizado en La Compañía, marzo de 2011. Por motivos de anonimización, los nombres de todos los entrevistados han sido modificados por las autoras.

63. Gina Maldonado, "Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes otavalos".

64. Buitrón escribe sobre este fenómeno en la década de 1940: "En las comunidades cercanas a los pueblos, el sombrero de fieltro europeo empieza a predominar entre los hombres jóvenes". Aníbal Buitrón y John Collier, *El Valle del amanecer*, p. 84.

65. Testimonio de Carlos, líder indígena, La Compañía, abril de 2012.

referida a transformaciones culturales sino que, también son producto de diferenciación o estratificación social, articulada con el sentimiento de "superioridad" y reconocimiento social. La competencia entre estos hombres jóvenes se evidencia tanto en la dinámica comunitaria como en el mercado matrimonial. Muchos de los jóvenes viajeros de La Compañía y Camuendo, una comunidad aledaña, son vistos por las jóvenes que no viajan como "los más guapos" y, por lo tanto, son más cotizados como parejas potenciales. Algunos de ellos son catalogados como "emos" por su vestimenta llamativa (pantalones apretados, zapatos de marca, camisetas o camisas coloridas) y su corte de cabello (cerquillo que cubre la mitad de su rostro y maquillaje para blanquearlo), por lo cual resultan repudiados por hombres jóvenes rurales que cuentan con menos recursos económicos, sobre todo, de comunidades aledañas (Ilumán, por ejemplo) quienes los catalogan como "maricas" e indeseables, porque –según ellos– no son verdaderos (hombres) indígenas. Incluso jóvenes que defienden un discurso alrededor de su "identidad cultural", por ejemplo jóvenes urbanos y líderes comunitarios o de organizaciones religiosas, coinciden en que estos jóvenes "emos": "nos hacen quedar mal a los (hombres) indígenas".[66] De acuerdo a esto, la etnicidad puede ser vista como un recurso que no necesariamente ayuda al migrante a fortalecer sus redes sino que, también puede tener efectos contradictorios a su retorno. Los jóvenes viajeros pudientes o "exitosos" regresan con dinero o bienes como camionetas o autos llamativos con los que pasean en Otavalo, por lo que pueden obtener un mayor reconocimiento social, pero no son necesaria ni automáticamente "reintegrados" a la comunidad sino que se enfrentan con los estereotipos vinculados al ideal normativo étnico articulado a diferencias de género y edad. Por ejemplo, con frecuencia se asocia el ser joven con ser "vago"; pese a que la mayoría de viajeros retornan a descansar y tomar vacaciones antes de dejar el país y salir de nuevo a trabajar, los jóvenes son catalogados frecuentemente de esa manera en la comunidad, lo que no sucede con los adultos o personas casadas que realizan actividades similares. Este atributo puede, también, otorgar a jóvenes viajeros en la comunidad menos posibilidades de tomar decisiones dentro de las organizaciones o de las familias a comparación de jóvenes residentes. Sin embargo, las expectativas económicas por parte de la comunidad o colectivos dentro de ella frente a "los viajeros", puede ser mayor que frente a los jóvenes residentes debido a su capacidad económica para financiar fiestas, por ejemplo.

En conclusión, la etnicidad no puede ser analizada solamente como una fuente de "capital social" o como un contenedor de "cohesión social" sino que es, más bien, un proceso de negociación que puede provocar conflictos de

66. Testimonio de Fabián, joven indígena de Ilumán, Otavalo, abril de 2012.

interés dentro de un mismo grupo étnico, debido a diferenciaciones socioeconómicas y a su articulación con jerarquías y/o diferencias de género y de edad.

Incluso, más allá de las divisiones mencionadas entre los jóvenes que viven en la comunidad y los que viajan, se visibilizan fracciones dentro de los mismos grupos de viajeros. Pablo, de 26 años, viajero temporal hacia Colombia y Chile, lo menciona abiertamente:

> […] en el sentido del viaje, entre nosotros, somos muy egoístas […] y bueno después cuando estamos aquí [Otavalo] todos nos saludamos… allá [en Colombia y Chile] no nos ayudamos y mejor que no sepan las ferias donde voy yo, pero ya cuando estamos aquí, nos preguntamos: ¿cuándo llegaste, cómo te ha ido? Eso, o sea, aquí somos más unidos, pero saliendo afuera somos muy diferentes, o sea somos egoístas, más que todo el negocio nos hace separar […]. Otavalo ha surgido mucho en los últimos diez años, pero todo mundo vive de competencia, si uno compra ese carro yo compro otro mejor, ese es el sentido más que nada de los viajeros. Aquí, los que no viajan yo creo que piensan de hacer juntos las cosas o más unidos, pero los que salen afuera ya vienen con esa mentalidad de que quiero ser el mejor. El viajero mismo piensa que tienen una mentalidad superior a los que no viajan porque ya vive y se abre a otras cosas que no viven los que se quedan aquí.[67]

La competencia comercial entre los migrantes lleva a romper vínculos con su "propia gente" en el extranjero, pero las festividades crean un ambiente armónico donde todos bailan y se relacionan distendidamente, a su regreso. Esto explicaría por qué otros vínculos entran en juego a través de relaciones familiares, compadrazgos e intereses sociales como la búsqueda de pareja y/o de reconocimiento social. Una percepción integral de las relaciones sociales, laborales y comerciales también vuelve necesaria una mirada hacia los países de destino.

Comerciantes en Lavapiés, Madrid[68]

El barrio de Lavapiés, en Madrid, es un lugar central para comerciantes de mercadillos de España al que acuden negociantes de origen italiano, desde las Islas Baleares, o de origen otavalo, que llegan desde Noruega, para comprar mercancía en los numerosos negocios al por mayor. Lavapiés funciona como

---

67. Testimonio de Pablo, joven viajero de La Compañía, Otavalo, junio de 2012.

68. La investigación de campo de Lara Jüssen en Madrid, realizada entre abril y julio de 2011, y entre marzo y junio de 2012, le permitió hacer entrevistas en profundidad y observaciones participativas con gente de Otavalo en sus puestos de trabajo, en sus casas o en sus fiestas, como en el Inti Raymi, en Torrejón de Ardoz.

un centro de distribución de productos y como lugar de vuelta periódica para muchos comerciantes que venden en ferias y mercados de ese país y el extranjero, entre los que se mezclan los kichwa-otavalo,[69] reconocibles por la ropa típica de las mujeres y por el pelo largo de los hombres. Los kichwa-otavalo integran los mercados y mercadillos en las ferias de pueblos y ciudades españolas que recorren en los meses de verano. Por esta especialización laboral vuelven regularmente a Lavapiés para comprar nueva mercancía y reabastecerse de productos, de donde parten nuevamente después de pocos días hacia algún otro mercado.

La mezcla de internacionalidad y creatividad en Lavapiés lo hace un lugar popular e inspirador para artistas, músicos, escritores, integrantes del movimiento *okupa* y turistas. Hay una alta tasa de desempleo en la zona, aunque se puede detectar una tendencia hacia la gentrificación.[70] Se estima que el 50% de su población corresponde a inmigrantes pero no hay datos exactos debido a que Lavapiés no constituye una unidad administrativa, sino un barrio o vecindad, en un sentido social y geográfico.[71] Los orígenes heterogéneos de los habitantes de Lavapiés se reflejan en la variedad de oferta del barrio; des-

---

69. En los últimos diez a quince años un número creciente de kichwa-otavalo llegó a España con el propósito de negociar en mercadillos de ese país o del resto de Europa. Su situación administrativa se volvió irregular al acabarse el plazo de presencia como turista, por lo cual debieron aceptar trabajos en la agricultura, en quehaceres domésticos o en la construcción. El trabajo formal (con aportes a la seguridad social) era una de las vías centrales para regularizar su situación. Por esta problemática y los altos costos del viaje muchos no volvieron a Otavalo en largas temporadas.

70. Matthew I. Feinberg, "Lavapiés, Madrid as Twenty-First Century Urban Spectacle", disertación doctoral, Kentucky, Universidad de Kentucky, 2011, en [http://uknowledge.uky.edu/gradschool_diss/216]. El término "gentrificación" describe el proceso de revaloración de espacios urbanos. Este proceso incluye cambios tanto sociales como físicos, debido a renovaciones en la infraestructura que conducen hacia precios elevados de las viviendas y en el área en general. Anne Diekjobst, Alice Froidevaux, Lara Jüssen, "Gentrification", en *Online Dictionary Social and Political Key Terms of the Americas: Politics, Inequalities, and North-South Relations*, version 1.0, 2012, en [http://elearning.uni-bielefeld.de/wikifarm/fields/ges_cias/field.php/Main/Unterkapitel74].

71. Lara Jüssen y Eva Youkhana, "Local Responses to Transnational Migration: Citizenship, Belonging and the Case of Latin American Migrants in Madrid", en Sarah Albiez, Nelly Castro, Lara Jüssen y Eva Youkhana, edits., *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales. Ethnicity, Citizenship and Belonging: Practices, Theory and Spatial Dimensions*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2011, p. 295. La unidad administrativa que contiene Lavapiés, el barrio Embajadores en el distrito Centro, es uno de los cinco barrios con la mayor tasa de inmigrantes en Madrid. Observatorio de las migraciones y de la convivencia intercultural de la ciudad de Madrid, "Informes distritales: Centro. Dirección general de inmigración y cooperación al desarrollo", 2011, p. 3, en [http://www.madrid.es/UnidadesDescentralizadas/CooperacionEInmigracion/Inmigracion/EspInformativos/MadridConvive/Observatorio/Publicaciones/Informe%20Distrito%20Centro.pdf].

taca la alta concentración de locutorios y numerosas tiendas de alimentación, generalmente administrados por gente de Bangladés; restaurantes de comida bangladesí, india, senegalesa o el Döner Kebab turco-árabe, se mezclan con los bares de tapas típicos españoles y con lugares de fiesta y juerga; también existen tiendas de ropa, bisutería y juguetes que se venden al por mayor y son administrados por comerciantes de Otavalo, Marruecos, Bangladés, China y España.

Luego de una fuerte disminución en el sector de empresas familiares, los inmigrantes en Lavapiés han revitalizado el lugar abriendo numerosos comercios y tiendas, como una opción de trabajo por cuenta propia.[72] Hoy, Lavapiés ha vuelto a ser un importante centro de distribución de mercancía (*hub*). Riesco Sanz muestra que con 1.725 establecimientos dedicados al comercio por mayor y por menor, en el barrio Embajadores se concentra el 82,3% de empresas comerciales del distrito Centro. Las empresas suelen ser de pequeña escala y familiares, la mayoría cuenta con solamente uno o dos trabajadores.[73]

En Lavapiés hay cinco tiendas de ropa al por mayor manejadas por otavalos que venden mercancía producida y comprada en su región natal, pero que también llega de Perú; quienes llevan estos negocios profesan la religión evangélica, lo cual, según Kyle, les facilita el deshacerse de los compromisos comunitarios.[74] Los clientes de las tiendas son comerciantes otavalos y españoles que, en su mayoría, viajan de feria en feria recorriendo pueblos y ciudades de España. También hay clientes que tienen sus propias tiendas de ropa y/o artesanía en diferentes ciudades de España o distintas partes de Europa, como Portugal y Bélgica. Mientras que algunos clientes compran las mercancías personalmente en Lavapiés otros hacen encargos a las tiendas; algunos comerciantes se juntan para un encargo desde Francia o Bélgica pero también hay tiendas de otras ciudades que hacen pedidos: Valencia, Sevilla o Lisboa; la mercadería es llevada por otavalos y "no otavalos". Así, Lavapiés se convierte en el nudo logístico por el que pasa la mercancía otavaleña y peruana antes de llegar a los mercados y mercadillos de Europa, debido a su buena conexión con Ecuador por el aeropuerto de Barajas.

Algunos de los encargados en las tiendas constatan que desde hace unos cinco años las ventas han disminuido, atribuyéndolo a la crisis y la disminución de consumo en general pero también a la tendencia de los comerciantes

---

72. Juan A. de Cebrián Miguel y María Bodega Fernández, "El negocio étnico, nueva fórmula de comercio en el casco antiguo de Madrid, el caso de Lavapiés", en *Estudios Geográficos*, Nos. 248-249, vol. 63, 2002, pp. 559-580.

73. Alberto Riesco Sanz, "Inmigración y trabajo por cuenta propia: economías inmigrantes en Lavapiés (Madrid)", pp. 222-225.

74. David Kyle, "The Otavalo Trade Diaspora: Social Capital and Transnational Entrepreneurship", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, 1999.

otavalos de sustituir su mercancía tradicional por otra más barata o más en boga, proveniente de China u otras partes del mundo. Se percibe como otra razón para la disminución de la venta en las tiendas otavaleñas la existencia de una mayor competencia entre los comerciantes, debido al aumento del número de tiendas con este tipo de mercancía en los últimos diez años. Los comerciantes de las ferias también registran más competencia por la cantidad de migrantes de Otavalo en España, lo cual refuerza la tendencia de reemplazar la mercancía otavaleña por otra.

Al acompañar a una pareja que llegó de Otavalo para hacer un recorrido de compras en Lavapiés, antes de seguir a Noruega, donde venden en ferias, se observó que su red social era muy diversa. Una vez adquirida la mercancía –juguetes en una tienda de bisutería llevada por un bangladesí, bisutería en una tienda de originarios de China, 'atrapa sueños' en una tienda de españoles, pipas y tabaco de shisha en una tienda marroquí– llenaron dos grandes paquetes y los enviaron por correo a una mujer de nombre noruego en Oslo. Como se puede apreciar, más allá de los kichwa-otavalo, otras personas constituyen contactos importantes en el negocio, como los encargados de las tiendas a los que la pareja pedía ayuda para la logística del envío. En Noruega, en donde según ellos solo habitan unos 15 otavalos, tenían una camioneta con más mercancía. La pareja era bastante exitosa en sus actividades microempresariales, sin embargo, habían experimentado, como la mayoría de migrantes, situaciones económicas precarias en España, cuando, por ejemplo, la mujer acudía a la Cruz Roja para pedir ayuda alimentaria. En ese país empezaron su negocio con una cobija en el suelo, en la entrada del metro. El empeño de la mujer por asistir a cursos de inglés mientras cuidaba a sus dos niños les abrió un espacio para ir más allá del mundo hispanohablante.

En el caso concreto de Amalia, una mujer otavaleña, su capital social era tan reducido que se defendía sola. Al realizarse con ella un análisis de red egocentrado[75] mostró grandes dificultades en nombrar a personas que le apoyaran en tareas cotidianas como también en casos de emergencia, evidenciándose a su vez que para obtener información sobre trámites administrativos, en lo concerniente a salud o la escuela de sus hijos, ella averiguaba directamente

75. El método del análisis de red egocentrado permite averiguar sobre los contactos personales (los *alteri*) de una persona (el *ego*). Para recoger los *alteri* se aplican preguntas que puedan ser de tipo: ¿quién te ayuda/informa/apoya/acompaña con el proyecto migratorio/cuando tienes que tramitar procesos administrativos/cuando necesitas ayuda con una mudanza/cuando necesitas dinero/cuando estás enfermo y necesitas apoyo/cuando vas a pasear, tomar algo, a la iglesia o a pasar tiempo juntos, etc.? Michael Schnegg y Hartmut Lang, "Netzwerkanalyse. Eine praxisorientierte Einführung", en *Methoden der Ethnographie*, No. 1, 2002, pp. 2-55; Claire Bidart y Johanne Charbonneau, "How to Generate Personal Networks: Issues and Tools for a Sociological Perspective", en *Field Methods*, No. 3, vol. 23, 2011, pp. 266-286.

en las oficinas correspondientes. De esa manera, se convirtió en una fuente de información para los clientes que pasaban por su tienda, otavalos o no. Su falta de capital social de apoyo hizo que se manejara sola hasta cuando dio a luz:

> Si yo siempre, hasta estando embarazada, hasta el último día de dar a luz he estado aquí, por la mañana, trabajando aquí [en una tienda de ropa otavaleña], a estas horas me empezaba el dolor y la noche me he ido al hospital, a dar a luz, con la Nidia [nombre cambiado] me pasó eso. Siempre estaba sola con mis hijas, siempre he estado sola, de embarazada, después de dar a luz, siempre he estado sola, al hospital me he ido cogiendo un taxi yo sola, y salí yo del hospital con las nenas en el brazo a coger un taxi y venirme yo sola. […] No he tenido ningún reposo en la casa, nada, yo no sé nada de esas cosas. Cuando me dan de alta vengo, llego a la casa, a la recién nacida le dejo dándole al pecho pero vengo a trabajar. Es que si no hago yo, ¿quién, quién hace?[76]

Su pareja no le brindaba ninguna ayuda sino que, más bien, impedía su desarrollo personal y sus posibilidades de progresar; aunque ella llevó el negocio prácticamente sola durante unos doce años, él no regularizó su situación administrativa, es decir, no ayudó a conseguir su permiso de residencia y trabajo. De acuerdo al testimonio de Amalia:

> Nunca se ha interesado de que yo tenga papeles, no, nunca se ha preocupado en eso, de ahí, de poder sí que podía, cualquier persona, cualquier abogado me dice: él podía haberte hecho el contrato […] a lo mejor pensaría que teniendo los papeles me iba a ir de aquí porque en una discusión me dijo eso; es que yo siempre le decía: yo soy la que trabajo más, yo soy la que siempre trabajo pero no tengo ni siquiera los papeles. Estoy trabajando para ti, estoy en tu tienda, y por lo menos tienes que hacerme los papeles y me respondió que teniendo los papeles me iba a ir, que por eso no me hacía [los papeles].[77]

El ejemplo de Amalia demuestra que se dan situaciones precarias que se intensifican por falta de apoyo y solidaridad en la red. Por otro lado, Ruiz Balzola muestra como un número importante de mujeres otavalas está en contacto con instancias estatales, representadas por trabajadores sociales, como apoyo para el manejo de sus vidas cotidianas en Orduña.[78]

Otro caso que ejemplifica conflictos dentro de las cadenas y redes migratorias es el de Joaquín, un joven otavalo que llegó a Europa por medio de la familia de una comunidad vecina. Ellos ofrecieron pagarle el pasaje y

---

76. Testimonio de Amalia, Madrid, julio de 2011.

77. *Ídem.*

78. Andrea Ruiz Balzola, "Estrategias inversiones e interacciones de las mujeres kichwa", en Alicia Torres y Jesús Carrasco, edits., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008, pp. 47-65.

un sueldo de 100 euros mensuales. Sus condiciones de trabajo y vida eran extremadamente precarias: trabajaba de comerciante en las ferias o producía bisutería en la casa de sus jefes, no tenía permisos de salida y dependía de la familia para su alimentación y vivienda, ya que el sueldo se le pagaba directamente a su familia en Otavalo. Vivía bajo la amenaza de que si se iba le causaría problemas a su familia en Otavalo:

> […] ellos a veces me amenazaban. Diciendo que le harían problemas allá a mi familia. Me amenazaban diciendo que no sé qué cosas, que la casa, que el terreno, que me han pagado ellos el vuelo y tienen que recuperar eso, pero eso se recuperaba trabajando en la feria, se recuperaba en cuatro días el billete de avión. Me amenazaban con eso: que tienes que recuperar el pasaje, que le vamos a hacer algo a tu familia allá en Ecuador. Yo, como quiero a mi familia mucho, y aquí estuve solo y no tenía ni libertad ni nada, yo me quedé asustado [...], no podía hacer nada mejor dicho. No pude hacer nada. Aquí hay muchos así. Había otra persona así mismo, igual maltratado. El hermano de mi jefe igual le trataba así, o sea que toda la familia de mi jefe era mala. Y hay otros, muchos, muchos. No solo yo, no solo dos, porque aquí hace diez años la venta era muy, pero muy, muy, buena. Por eso traían empleados, trabajadores, pagando el pasaje y teniéndolos explotados solo trabajando, trabajando, sin libertad, sin darles la comida ni nada. Traían así.[79]

De más está decir que la relatividad de la solidaridad, confianza y reciprocidad en los contactos personales se da dentro de cualquier grupo o sociedad, a diferentes escalas, contextos y situaciones. Sin embargo, estos casos demuestran que del hecho de definirse o ser definido como miembro del mismo grupo étnico no puede derivarse automáticamente un capital social entendido como recurso para la vida cotidiana, sino que este ha de ser analizado considerando las relaciones de poder dentro de las redes sociales.

Conclusiones

La pregunta central de este artículo "¿Solidaridad étnica como capital social?" fue elegida con dos objetivos en mente: a) poner en duda ideas subyacentes a la "etnicidad" o a "colectivos migrantes", construidas a partir de visiones homogeneizantes que no consideran de manera analítica las relaciones de poder dentro de grupos ocasionadas por diferenciaciones socioeconómicas y diferencias de edad y género; y b) poner en cuestión el optimismo que carga la noción del capital social en los debates migratorios. Este optimismo es a veces incongruente con la interacción de los actores y surge de la vinculación del "capital social" con valores como la solidaridad, el altruismo y la

79. Testimonio de Joaquín, Madrid, mayo de 2011.

responsabilidad colectiva. Nuestra intención no es deslegitimar procesos de identificación colectiva, por el contrario, entendemos que es una base de organización social y las personas disponen y disfrutan de redes sociales útiles, que suelen basarse en principios de solidaridad y confianza. No obstante, en nuestro rol como investigadores en las ciencias sociales, las realidades y fenómenos contemporáneos complejos nos obligan a buscar herramientas conceptuales sin caer en la trampa de hacer conclusiones homogeneizantes sobre la construcción de un "origen común" o la "etnicidad" del "otro" migrante. Si siempre enfocamos nuestra mirada hacia grupos migrantes de "origen común" encontraremos solidaridad entre ellos, pero esta visión puede no permitirnos encontrar solidaridad más allá de ellos.

Fecha de presentación: 23 de julio de 2012
Fecha de aceptación: 11 de septiembre de 2012

Bibliografía

Acosta Espinosa, Alberto, Susana Mercedes López Olivares y David Villamar Cabezas, *La migración en el Ecuador. Oportunidades y amenazas*, Quito, UASB/Corporación Editora Nacional, 2006.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 2006 [1983].

Atienza de Frutos, David, *Viaje e identidad. La génesis de la élite kichwa-otavaleña en Madrid-España*, Quito, Abya-Yala, 2009.

Bello, Andrés, "Los espacios de la juventud indígena. Territorio y migración en una comunidad purépecha de Michoacán, México", en Maya Lorena Pérez Ruiz, edit., *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.

Bidart, Claire, y Johanne Charbonneau, "How to Generate Personal Networks: Issues and Tools for a Sociological Perspective", en *Field Methods*, No. 3, vol. 23, 2011.

Bourdieu, Pierre, "Le Capital Social", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 31, 1980.

Bretón, Víctor, *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, 2005.

Buitrón, Aníbal, y John Collier, *El valle del amanecer*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), 1971.

De Cebrián Miguel, Juan, y María Isabel Bodega, "El negocio étnico, nueva fórmula de comercio en el casco antiguo de Madrid, el caso de Lavapiés", en *Estudios geográficos*, Nos. 248-249, vol. 63, 2002.

Diekjobst, Anne, Alice Froidevaux y Lara Jüssen, "Gentrification", en *Online Dictionary Social and Political Key Terms of the Americas: Politics, Inequalities, and North-South Relations*, version 1.0, 2012, en [http://elearning.uni-bielefeld.de/wikifarm/fields/ges_cias/field.php/Main/Unterkapitel74].

Coleman, James, "Social Capital in the Creation of Human Capital", en *The American Journal of Sociology*, vol. 94, 1988.

Colloredo-Mansfeld, Rudolf, "Architectural Conspicuous Consumption and Economic Change in the Andes", en *American Anthropologist*, No. 4, vol. 96, 1994.

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), "Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo", Quito, Tincui/CONAIE, 1989.

_____, "Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente", Quito, CONAIE, 2007.

Feinberg, Matthew Isaiah, "Lavapiés, Madrid as Twenty-First Century Urban Spectacle", disertación doctoral, Kentucky, Universidad de Kentucky, 2011, en [http://uknowledge.uky.edu/gradschool_diss/216].

Fine, Ben, "The Social Capital of the World Bank", en Ben Fine, Costas Lapavitsas y Jonathan Pincus, edits., *Development Policy in the 21st Century. Beyond the Post-Washington Consensus*, Londres/Nueva York, Routledge, 2001.

Foster, George, edit., *La comunidad rural: el mundo tradicional en las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1989.

Frank, E. H., "Geschichte und Utopie. Die Indianistische Bewegung in Ecuador", en *Lateinamerika Analysen und Berichte*, No. 16, 1992.

Gabbert, Wolfgang, "Concepts of Ethnicity: Latin American and Caribbean Ethnic Studies", en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, No. 1, vol. 1, 2006.

_____, "Vom (internen) Kolonialismus zum Multikulturalismus. Kultur, Ethnizität und soziale Ungleichheit", en Cornelia Klinger, Gudrun-Axeli Knapp y Birgit Sauer, edits., *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*, Fráncfort, Campus, 2007.

Guaygua, Germán, Máximo Quisbert y Ángela Riveros, "The Presence of Aymara Traditions in Urban Youth Culture: Tales About the Multiculture of El Alto, Bolivia", en Tom Salman, Annelies Elisabeth y Bernhardine Zoomers, edits., *Imaging the Andes. Shifting Margins of a Marginal World*, Amsterdam, Aksant Academic Press, 2003.

Guerrero, Andrés, *De la economía a las mentalidades. Cambio social y conflicto agrario en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 1991.

Haug, Sonja, y Sonja Pointner, "Sozialkapital und Migration", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, No. 47, 2007.

Herrera, Gioconda, "Ecuatorianos/as en Europa: de la vertiginosa salida a la construcción de espacios transnacionales", en Gioconda Herrera y Jacques Ramírez, edits., *América Latina migrante: Estado, familias, identidades*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008.

Hurtado, Édison, "Una participación en busca de actores: Otavalo 2000-2002", en [http://www.ecuatorianistas.org/encuentro/ponencias/hurtado.pdf].

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), "Censo Nacional 2010", en [http://www.inec.gob.ec].

Jüssen, Lara, y Eva Youkhana, "Local Responses to Transnational Migration: Citizenship,

Belonging and the Case of Latin American Migrants in Madrid", en Lara Jüssen, Sarah Albiez, Nelly Castro y otros, edits., *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales. Ethnicity, Citizenship and Belonging: Practices, Theory and Spatial Dimensions*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2011.

Korovkin, Tanya, "Commodity Production and Ethnic Culture: Otavalo, Northern Ecuador", en *Economic Development and Cultural Change*, vol. 47, 1998.

Korovkin, Tanya, Vidal Sánchez y José Isama, *Comunidades indígenas, economía de mercado y democracia en los Andes ecuatorianos*, Quito, Centro de Investigaciones de los Movimientos Sociales del Ecuador/IFEA/Abya-Yala, 2002.

Kyle, David, "The Otavalo Trade Diaspora: Social Capital and Transnational Entrepreneurship", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, 1999.

_____, "Transnational peasants", en *Migrations, networks, and ethnicity in Andean Ecuador*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000.

_____, "La diáspora comercial de Otavalo: capital social y empresa transnacional", en Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt, edits., *La globalización desde abajo. Transnacionalismo inmigrante y desarrollo la experiencia de Estados Unidos*, México, Miguel Ángel Porrúa/FLACSO México, 2003.

Lalander, Rickard, "Dilema intercultural y lucha indígena en Otavalo, Ecuador", en *Anales Nueva Época*, No. 12, 2010.

Lentz, Carola, " 'In Guayaquil arbeite ich nur, in Schamanga lebe ich'. Fallstudie zur Transformation einer indianischen Dorfgemeinde im ecuadorianischen Hochland durch Migration", en *Entwicklungsperspektiven*, tomo 22, 1986.

_____, "La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana", en Andrés Guerrero, edit., *Etnicidades*, Quito, FLACSO Ecuador, 2000.

Lin, Nan, "Building a Network Theory of Social Capital", en *Connections*, No. 1, vol. 22, 1999.

Maldonado, Gina, "Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes otavalos", en *Íconos*, No. 14, 2002.

Martínez, Luciano, "Capital social y desarrollo rural", en *Íconos*, No. 16, 2003.

Meier, Peter, "Los artesanos textiles de la región Otavalo. Resumen de una investigación", en *Sarance: Revista del Instituto Otavaleño de Antropología*, Otavalo, No. 10, 1985.

Meisch, Lynn, *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*, Austin, University of Texas Press, 2002.

Morales, María Cristina, *Ethnic Niches, Pathway to Economic Incorporation or Exploitation? Labour Market Experiences of Latinos/as*, Texas, Texas A&M University, 2004, en [http://repository.tamu.edu/ bitstream/handle/1969.1/3287/etd-tamu-2004C-2-SOCI-Morales.pdf?sequence=1].

Municipio de Otavalo, "Situación geográfica. Datos Generales del cantón Otavalo", en [http://www.otavalo.gob.ec/pagina.php?varmenu=3].

Observatorio de las migraciones y de la convivencia intercultural de la ciudad de Madrid, "Informes distritales: Centro. Dirección general de inmigración y cooperación al desarrollo", 2011, en [http://www.madrid.es/UnidadesDescentralizadas/CooperacionEInmigracion/Inmigracion/EspInformativos/MadridConvive/Observatorio/Publicaciones/Informe%20Distrito%20Centro.pdf].

Ordóñez Charpentier, Angélica, "Migración transnacional de los kichwa-otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi", en Alicia Torres y Jesús Carrasco, edits., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008.

Pallares, Amalia, *From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*, Norman, University of Oklahoma Press, 2002.

Parsons, Elsie Clews, *Peguche. Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador; a Study of Andean Indians*, Chicago, University of Chicago Press, 1945.

Pedone, Claudia, *Tú siempre jalas a los tuyos. Cadenas y redes migratoria de las familias ecuatorianas hacia España*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003.

Pieterse, J. N., "Social Capital and Migration: Beyond Ethnic Economies", en *Ethnicities*, No. 1, vol. 3, 2003.

Portes, Alejandro, "Transnational Communities: Their Emergence and Significance in the Contemporary World-System", en Roberto Patricio Korzeniewicz y William C. Smith, edits., *Latin America in the World-Economy*, Westport/Londres, Greenwood Press, 1996.

_____, "The Two Meanings of Social Capital", en *Sociological Forum*, No. 1, vol. 15, 2000.

Putnam, Robert D., "The Prosperous Community. Social Capital and Public Life", en *The American Prospect*, vol. 13, 1993.

Quisbert, Máximo, Florencia Calisaya y Pedro Velasco, *Líderes indígenas. Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria*, La Paz, PIEB, 2006.

Riesco Sanz, Alberto, "Inmigración y trabajo por cuenta propia: economías inmigrantes en Lavapiés (Madrid)", Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2010, en [http://eprints.ucm.es/11412/1/T32358.pdf].

Ruiz Balzola, Andrea, "Estrategias, inversiones e interacciones de las mujeres migrantes kichwa-otavalo", en Alicia Torres y Jesús Carrasco, edits., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008.

Salomon, Frank, "Weavers of Otavalo", en Daniel R. Gross, edit., *Peoples and Cultures of Native South America. An Anthropological Reader*, Garden City, Natural History Press, 1973.

Sanders, Jimy, y Victor Nee, "Limits of Ethnic Solidarity in the Enclave Economy", en *American Sociological Review*, No. 6, vol. 52, 1987.

Schnegg, Michael, y Hartmut Lang, "Netzwerkanalyse. Eine praxisorientierte Einführung", en *Methoden der Ethnographie*, No. 1, 2002.

Torres, Alicia, "De Punyaro a Sabadell… La emigración de los kichwa-otavalo a Cataluña", en Alicia Torres y Jesús Carrasco, edits., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008.

Tovar García, Luis Antonio, "Inmigración: comercio, trabajo y consumo en Torrejón de Ardoz" (inédito), Madrid, 2006.

Villavicencio Rivadeneira, Gladys, *Relaciones interétnicas en Otavalo. ¿Una nacionalidad india en formación?*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1973.

Windmeijer, Jeroen, "Crisis? Whose Crisis? Conflicting Views on the Crisis in the Artisan Economy Otavalo, Ecuador", en Tom Salman y Annelies Elisabeth Bernhardine Zoomers, edits., *Imagin the Andes. Shifting margins of a Marginal World*, Amsterdam, Aksant Academic Press, 2003.

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA
II semestre 2012, Quito
ISSN: 1390-0099

LAS NARRATIVAS MISIONERAS Y LA EMERGENCIA DE UNA CONCIENCIA-MUNDO EN LOS IMPRESOS JESUÍTICOS ALEMANES EN EL SIGLO XVIII

Galaxis Borja González*
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

RESUMEN

El artículo discute el papel de las narrativas jesuíticas alemanas en la construcción de una conciencia-mundo en el contexto del orden colonial durante la segunda mitad del siglo XVIII. Para ello aborda las prácticas de significación y representación por parte de editores, autores y lectores de textos misioneros, así como la formulación de discursos identitarios en la confluencia de los conceptos de nación, imperio e imaginarios de lo global.
PALABRAS CLAVE: misiones jesuitas, informes impresos, mercado de libros, prácticas culturales, imaginarios, construcción de identidad, conciencia mundial.

ABSTRACT

This paper discusses the role of the German Jesuits' printed reports in the formation of a world consciousness within the colonial order during the second half of the 18th century. For this purpose, the paper addresses the cultural representations and signifying practices of editors, authors and readers of missionaries' reports, as well as the building of identity discourses on nation, empire and interlinked global imaginaries.
KEYWORDS: Jesuits missionaries, printed reports, book market, cultural practices, imaginaries, identity construction, world consciousness.

---

* El presente artículo se basa en gran parte en los resultados obtenidos durante la elaboración de la tesis de doctorado "Las noticias jesuitas sobre el Nuevo Mundo: edición, difusión y recepción de la literatura jesuítica americana en el mercado de libros alemán durante la Ilustración", publicada en alemán en el 2010. Gracias al apoyo de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, el trabajo se editará próximamente en castellano. Las reflexiones aquí expuestas dialogan, sin embargo, también con los aportes desde la historiografía latinoamericana y especialmente ecuatoriana. Proponen, en ese sentido, explicaciones y espacios de debate que complementan y amplían la investigación realizada. Quiero, finalmente, manifestar mi profundo agradecimiento con el profesor Juan Maiguashca, de cuyos valiosos aportes este trabajo es deudor.

Introducción

En 1726 apareció en Graz –la segunda ciudad más importante y segundo centro de la provincia jesuítica austriaca– la publicación *Der Neue Welt-Bott*, cuyo título puede transcribirse como "El nuevo mensajero del mundo".[1] Se trataba de la primera revista misionera en idioma alemán, en la que se recogían cartas, noticias e informaciones de diversa índole, enviadas desde las misiones en América, Asia y África por jesuitas adscritos a las casas alemanas de la Orden. Durante un lapso de 35 años, si bien de forma irregular, la revista publicó un total de 812 textos, los mismos que completaron 40 números o "partes", compilados a su vez en 5 volúmenes.

La primera pregunta que se plantea el investigador al encontrarse con este corpus de documentos, es la concerniente a la motivación del impreso: ¿cómo entender el empeño de los jesuitas alemanes por difundir noticias sobre el mundo no europeo, si las Coronas a las que pertenecían no poseían territorios en ultramar y, por lo tanto, no desempañaban un rol manifiesto en el mapa de las reparticiones coloniales? Como veremos a continuación, el *Neue Welt-Bott* no fue un caso individual y menos aún, aislado. Por el contrario, un recuento de las publicaciones alemanas con noticias y relatos del mundo no europeo permite afirmar que los impresos jesuíticos formaron parte integral del horizonte cultural de los lectores alemanes de los siglos XVII y XVIII, y aportaron de esta manera, a la construcción discursiva de lo que Enrique Dussel ha denominado el "paradigma mundial", es decir, la concepción de un sistema mundo, organizado sobre la base de relaciones asimétricas entre un *nosotros* colonizador y un *otros* colonizado.[2]

En este proceso de emergencia de una "conciencia global", la tarea literaria de los jesuitas alemanes fue decisiva en dos sentidos: en primer lugar porque permitió a los lectores alemanes acceder a noticias sobre el continente, sin necesidad de traductores y/o intermediarios culturales; en segundo lugar, porque posibilitó a los jesuitas alemanes actuar como interlocutores en un

---

1. Joseph Stöcklein, Peter Probst y Franz Keller, edits., *Der Neue Welt-Bott oder Allerhand so Sehr als Geistreiche Brief/Schrifften und Reisbeschreibungen, welche von denen Missionaris der Gesellschaft Jesu aus Indien und andern weit-entfernen Ländern […] zum ersten mal Theils aus handschriftlichen Urkunden, theils aus denen französischen Lettres edifiantes*, 5 tomos, Augsburgo y Graz, 1726-1736; Viena, 1748-1761. A continuación se usará el título abreviado de *Neue Welt-Bott* para referirse a la revista misionera.

2. Enrique Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo Lander, edit., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, FACES-UVCIESALC, 2000, pp. 59-79; Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, vol. I, México, Siglo XXI, 1999.

proceso de "circulación de cuerpos, prácticas, saberes e imaginarios",[3] que transgredía fronteras idiomáticas, confesionales y culturales y que formaba parte de una red de comunicación e información transcontinental.[4] Es en este contexto que aparecieron las obras clásicas de la narrativa misionera alemana, escritas antes de la expulsión de la Orden en 1767. Se encuentran entre ellas, los relatos de viaje del jesuita tirolés Anton Sepp sobre las misiones de Paraguay (primera edición en 1696, a la que le siguen cinco reediciones en latín y alemán entre 1696 y 1712, además de la publicación de una segunda parte del relato misionero en 1709 y 1710),[5] la obra póstuma del Dominikus Mayr sobre las misiones de Moxos en Alto Perú (1747)[6] y las cartas del arriba mencionado *Neue Welt-Bott* (1725-1761).

Las representaciones e imaginarios sobre América han sido objeto de un sinnúmero de estudios y debates historiográficos que han girado alrededor de la pregunta, si las categorías eurocentristas con las cuales los europeos apre(h) endieron las realidades americanas permitieron el acercamiento intelectual a las mismas, o por el contrario, si solo dieron lugar a su desfiguración e incomprensión. Mientras que para Tzvetan Todorov (1982) la cosmovisión judeo-

---

3. Serge Gruzinski, "Passeurs y élites católicas en las cuatro partes del mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización", en Scarlett O'Phelan Godoy, edit., *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva Agüero, p. 15.

4. Al respecto, confrontar sobre todo los aportes de Steven J. Harris, "Confession-Building, Long-Distance Networks, and the Organization of Jesuit Science", en *Early Science and Medicine*, vol. 1, 1996, pp. 287-318. *Ídem*, *Jesuit ideology & Jesuit science: scientific activity in the Society of Jesus, 1540-1773*, Madison, University of Wisconsin, 1988. *Ídem* "Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge", en John W. O'Malley *et al.*, edits., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, 1999, pp. 212-240. Ver también John Correia-Afonso, *Jesuit Letters and Indian History*, Bombay/Nueva York, Oxford University Press, 1969; Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

5. Anton Sepp y Anton Böhm, *Reisebeschreibung; im dieselben aus Hispanien in Paraquarien kommen, und kurtzer Bericht der denckwürdigstenn Sachen selbiger Landschaft, Völckern und Arbeitung der sich alldort befindeten PP Missionarium*, Brixen, Bolzano 1696. Otras ediciones aparecen en Núremberg 1696, 1697 y 1698; en Passau 1698 e Ingolstadt 1712. La segunda parte del relato misionero se publicó en latín y alemán, bajo el título: Anton Sepp, *Continuatio laborum apostolicorum quos R.P. Antonius Sepp. Soc. Jesu missionarius apostolicus in Paraquaria ab anno Christi 1693 usque ad annum 1701 exantlavit. Ubi describuntur illius barbarae gentis mores, ingenium et docilitas in rebus practicis & mechanicis & contra in speculativis & metaphysicis ruditas, aliaque plurima Europaeis admiranda*, Ingolstadt, 1709 y 1710.

6. El relato de la misión de Moxos, publicado por su sobrino Bernhard H. Mayr, lleva el título: *Dominikus Mayr, Neu-aufgerichteter Americanischer Mayerhof. Das ist: Schwere Arbeiten und reiffe Seelen-Früchten Neuerdings gesammelt*, Augsburgo, 1747.

cristiana significó un impedimento para el entendimiento del *otro* americano, Anthony Pagden (1991) y Stephen Greenblatt (1993) sostienen en cambio, que fue justamente el recurso de la tradición lo que posibilitó a los colonizadores traducir esa alteridad en modelos inteligibles para los lectores europeos.[7] Este debate empero apenas si consideró la relación entre narrativas americanas, prácticas de lectura y la condición material del impreso: ¿Qué papel jugaron las bibliotecas públicas y privadas, las librerías y editoriales y de manera general el mercado de libros en la construcción de imaginarios sobre la América colonial?, ¿cómo incide la condición material del impreso en la forma cómo los lectores imaginaron las realidades americanas?, ¿es posible plantear una correspondencia entre forma y contenido en las narrativas misioneras y cómo afecta esta relación a la difusión y consumo de noticias sobre América? Han sido los aportes básicamente de Robert Darnton (1995) y Roger Chartier (1989), quienes desde un abordaje culturalista de la Revolución francesa, han abogado por trasladar la mirada del mundo de las ideas al mundo de los objetos (en este caso al mundo de los impresos) y pensar la lectura como una práctica de creación de sentido por parte de los sujetos, es decir, concebir a los lectores no como receptores pasivos de ideas transmitidas por medio de la hoja impresa, sino como creadores de significado sobre la base de un acumulado común de experiencias, intereses y valores en un contexto histórico y social determinado.

Las siguientes reflexiones se inscriben en esta propuesta que invita a repensar la importancia de las condiciones materiales para la construcción de imaginarios sociales y a la lectura como una práctica de apropiación y re-significación. Un concepto fundamental es el de "comunidades de sentido",[8] que hace referencia a espacios de interacción social, en donde los sujetos vincula-

---

7. Durand Echeverría, *Mirage in the West. A history of the French image of American society to 1815*, Princeton, Princeton University Press, 1957; John Elliot, *The Old World and the New: 1492-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, París, Su Seuil, 1982; Stephen Greenblatt, *Marvelous possessions, the wonder of the New World*, Chicago, University of Chicago Press, 1991; Anthony Pagden, *European encounters with the New World: from Renaissance to Romanticism*, New Haven, Yale University Press, 1993, Karen O. Kupperman, edit., *America in European Consciousness 1493-1750*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.

8. Roger Chartier, "Texts, Printing, Readings", en Lynn Hunt, edit., *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 154-175; Robert Darnton, "Diffusion vs. Discourse: Conceptual Shifts in Intellectual History and the Historiography of the French Revolution", en Carlos Barros, edit., *Historia a debate. El retorno del sujeto*, tomo 2, Santiago de Compostela, Historia a Debate, 1995, pp. 179-192; "What ist the History of Books", en Kenneth E. Carpenter, edit., *Books and Society in History: papers of the Association of College and Research Libraries Rare Books and Manuscripts Preconference*, Nueva York/Londres, Bowker, 24-28 de junio de 1983, pp. 3-26.

dos al impreso comparten un conjunto de categorías, conceptos y significados con los cuales dotan de sentido al texto, establecen relaciones de identificación y oposición y actúan en el mundo social. A continuación intentaré explicar cómo operan estas prácticas de significación compartidas al interior de las *comunidades de sentido*, qué tipo de identidades crean y recrean y en qué medida estas construcciones identitarias posibilitaron a los escritores y lectores alemanes de noticias misioneras posicionarse en el orden colonial y pensar el mundo. Con este objetivo, voy a trazar un recorrido que nos invite a pensar las narrativas jesuíticas en la intersección entre tres escenarios: un mercado de libros en expansión, que ofrece una creciente oferta de impresos sobre el mundo no europeo; un corpus de relatos misioneros que funge como espacio discursivo y simbólico desde donde posicionar identidades, y finalmente, un conjunto de prácticas de lectura, que presupone operaciones de traducción, de intervención en la materialidad de los textos y de re-significación de sus contenidos.

Impresos americanos en el contexto del movimiento de la Ilustración

Tal como lo han demostrado los historiadores del libro,[9] entrado el siglo XVIII el mercado de libros alemán no solo se había recuperado completamente de la crisis provocada por la guerra de los Treinta Años (1618-1648), se hallaba sobre todo en un momento de expansión y unificación territorial, impulsado a su vez, por procesos de monetarización y capitalización de las relaciones mercantiles. El establecimiento de un mercado de libros unificado, cuyos centros eran Fráncfort y Leipzig,[10] ha sido señalado como una de las fuerzas históricas que impulsaron la construcción de una "*comunidad imaginada*" alemana al interior de los territorios imperiales. Este proceso estuvo acompañado por la desaparición del latín como medio de comunicación, la implantación del alemán como lengua impresa y la creación de comunidades

9. Friedrich Kapp y Johann Golfriedrich, *Geschichte des deutschen Buchhandels*, 4 tomos, Leipzig, Verl. d. Börsenvereins d. Dt. Buchhändler, 1913 y 1923, pp. 1886-1913. Una nueva edición en Mark Lehmstedt, edit., *Geschichte des deutschen Buchwesens*, Digitale Bibliothek, tomo 26, Berlín, Directmedia Public, 2000; Reinhard Wittmann, "¿Hubo una revolución en la lectura a finales del siglo XVIII?", en Guglielmo Cavallo, dir., *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 495-538.

10. Las ferias del libro en Fráncfort y de manera especial en Leipzig fungían como centros de intercambio suprarregional a donde concurrían impresores y libreros procedentes de diferentes espacios étnicos, lingüísticos y religiosos europeos.

de lectores anónimos, conscientes de sí mismos e inmersos en una noción de tiempo simultáneo y secular.[11]

El crecimiento del mercado de libros alemán implicó, además, el aumento sostenido del número de impresos con temas americanos. El cotejo entre la oferta de literatura americanista del Sacro Imperio con la de otros territorios europeos permite observar que entre 1726 y 1750 el mercado alemán ocupaba el tercer lugar después de Inglaterra y España, superando en ese lapso a la oferta de los Países Bajos y Francia.

1621-1650		1726-1750	
Territorio	Total títulos	Territorio	Total títulos
Inglaterra	1.271	Inglaterra	2.827
Provincias Unidas	1.227	España	1.483
Francia	736	Sacro Imperio	750
España	701	Provincias Unidas	680
Sacro Imperio	499	Francia	512

Fuente: Alden, European Americana.[12]

Este aumento en el número de títulos americanos sucedió además, de la mano con otras transformaciones. Si durante el siglo XVII la literatura americanista había abordado sobre todo temáticas religiosas, jurídico-teológicas y de intención evangelizadora, en el transcurso del siglo siguiente y bajo el signo de la Ilustración, la oferta de libros americanos se reconfigura tanto a nivel temático

11. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres/Nueva York, Verso, 1991, pp. 1-47; Elizabeth L. Eisenstein, "From Scriptoria to Printing Shops: Evolution and Revolution in the Early Printed Book Trade", en Kenneth E. Carpenter, edit., *Books and Society in History: papers of the Association of College and Research Libraries Rare Books and Manuscripts Preconference*, Nueva York/Londres, Bowker, 24-28 de junio de 1983, pp. 29-42; Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, *L'Apparition du livre*, París, Michel, 1958; Donald F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 7-75; James van Horn, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, Cambrigde, Cambridge University Press, 2001.

12. John Alden, edit., *European Americana: a Chronological Guide to Works Printed in Europe Relating to the Americas. 1493-1776*, Nueva York, Readex Books, 1997. Si se cotejan las cifras correspondientes a los impresos sobre América con el total de títulos registrados en los catálogos anuales de las ferias del libro en Fráncfort y Leipzig se evidencia, sin embargo, que la literatura americana representa una mínima parte del conjunto de los impresos ofertados en los territorios alemanes. Los catálogos de libros aparecieron entre 1564 y 1860, en dos ocasiones por año en la feria de libros de Semana Santa en Fráncfort y la de otoño en Leipzig. Según las estadísticas trabajadas en base a estos registros por el historiador alemán Goldfriedrich, entre 1610 y 1619 se ofertó un promedio anual de 1.587 títulos; entre 1746 y 1756 estas cifras ascienden a 1.765 títulos en promedio por año. Mientras que la literatura americanista alcanza apenas la cifra de 750 títulos entre 1726 y 1750.

como en lo que respecta a los centros, los autores y empresarios del libro. Los lectores optarán por temas seculares y modernos, como por ejemplo los relatos –reales o ficticios– de viajeros, los tratados de filosofía, historia natural y las noticias sobre las guerras en las colonias británicas y del Caribe. A esto se suman las reediciones de las obras clásicas de la llamada *leyenda negra*, las mismas que reciben especial atención por parte de los lectores ilustrados, de tradición humanista y confesión protestante; y finalmente, las traducciones al alemán de los textos imperiales y triunfalistas promocionados durante la dinastía de los Habsburgo.[13]

Un factor necesario al momento de analizar la dinámica del mercado de libros americanos es el desarrollo del comercio colonial, al constituir este un aspecto que preocupaba especialmente a aquellos lectores que actuaban también como mediadores culturales y agentes de negocios en el espacio atlántico. En el mapa del mercado de libros alemán, los principales centros de literatura americana coincidían con las ciudades que participaban activamente en el comercio transatlántico. El caso de Augsburgo, al sur de la actual Alemania, ejemplifica bastante bien esta situación: si hasta mediados del siglo XVIII la ciudad había sido uno de los centros más importantes tanto para el comercio con las colonias hispanoamericanas como en lo que respecta a las publicaciones sobre el Nuevo Mundo, durante la segunda mitad del siglo los intereses económicos augsburgueses se desplazan en dirección al Asia, sobre todo hacia la India y China, con lo cual la ciudad se convierte en una de las principales localidades donde adquirir literatura sobre *Oriente*. En el mismo período Hamburgo y Leipzig, dos ciudades con creciente importancia en las redes transatlánticas, se posicionan como los nuevos centros de producción y distribución de libros y noticias de prensa sobre América.[14] Los desplazamien-

---

13. La literatura especializada que aborda la oferta de impresos americanistas en el mercado de libros alemán es fragmentada y dispersa. Se citan a continuación algunos títulos en inglés y castellano: Paul Ben Baginsky, *Americana Germanica-Bibliography of German Works Relating to America (1493-1800)*, Nueva York, New York Public Library, 1994; Galaxis Borja González, *Die jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt*, Maguncia, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, pp. 41-53; Horst Dippel, *Germany and the American Revolution 1770-1800*, Wiesbaden, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978; Ulrike Schmieder, "América Latina a través de la prensa de las regiones alemanas de Prusia, Sajonia y Turingia. Alemania en la prensa iberoamericana de la época colonial y del período de la Independencia, 1760-1850", en Michael Zeuske y Ulrike Schmieder, edits., *Regiones europeas y Latinoamérica (siglos XVIII y XIX)*, Madrid/Fráncfort, Vervuert, 1999, pp. 235-256.

14. Mark Häberlein, "Monster und Missionare: Die außereuropäische Welt in Augsburger Drucken der frühen Neuzeit", en Helmut Gier y Johannes Janota, edits., *Augsburger Buchdruck und Verlagswesen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997, pp. 353-380; Jörg Ludwig, "Literatur über Lateinamerika in Deutschland 1760-1830. Das Beispiel Sachsen", en Michael Zeuske, Bern Schröter y Jörg Ludwig, edits., *Sachsen und Lateinamerika. Begegnungen in vier Jahrhunderten*, Madrid/Fráncfort, Vervuert, 1995, pp. 80-118; Galaxis Borja González, *Die jesuitische Berichterstattung*, pp. 70-83.

tos aquí mencionados dejan entrever en qué medida las relaciones comerciales que mantenían estas tres ciudades con los territorios americanos estimulaban el interés por informaciones sobre el Nuevo Mundo; mientras que el comercio colonial proporcionaba los capitales necesarios para financiar los costos de traducción de los impresos americanos, su publicación y comercialización.

EL IMPRESO MISIONERO COMO MEDIO DE PROPAGANDA Y DE VINCULACIÓN ENTRE AUSENTES

La creciente oferta de impresos americanos precisa, no obstante, la aclaración de que una buena parte de los mismos no era sino adaptaciones al alemán de textos escritos por autores extranjeros. Esta situación cambió a partir de la segunda mitad del siglo XVII, al permitir la Corona española la presencia de jesuitas de las casas alemanas de la orden en los territorios coloniales.[15] El arribo de misioneros provenientes de las provincias de Bohemia, Germania Superior y Austria dio lugar a la escritura, en un inicio en latín y luego en alemán, de textos que trataban sobre la América hispana (especialmente sobre los territorios de frontera) y que propiciaron la producción y difusión de un serie de conocimientos cartográficos, medicinales y lingüísticos pensados desde y para la empresa misionera. El gusto por lo exótico por parte de las sociedades europeas, independientemente de su participación, directa o no, en la empresa colonial, y que se manifestó en la creación de gabinetes de curiosidades, museos de historia natural y jardines botánicos, es uno de las prácticas culturales, en la que se vincula exotismo con producción de conocimiento, y que merece ser mencionado en este contexto. Durante la Modernidad Temprana los jesuitas fueron proveedores importantes de objetos coloniales para las cortes

15. Si bien los jesuitas se encontraban bajo el mandato directo del Papa, era la Corona española la que, según las facultades otorgadas por el Patronato Regio, reglamentaba la presencia misionera en América y Asia. Por obvias razones, Madrid mostró poco interés en la participación de sujetos extranjeros en las colonias, incluso de aquellos que provenían de territorios adscritos a la dinastía de los Habsburgo, pero que no eran súbditos del rey de España, por ejemplo los misioneros de Bohemia, Moravia, Silesia y Hungría. La política restrictiva de la Corona cambió de dirección durante la segunda mitad del siglo XVII. En 1664 se dispuso que el envío de jesuitas no españoles podía corresponder a un cuarto del total de misioneros de la Orden. Diez años más tarde este porcentaje ascendió a un tercio. La Guerra de Sucesión española implicó empero la prohibición del envío de misioneros extranjeros a territorios coloniales, disposición que se mantuvo después de 1714 para los jesuitas provenientes de Nápoles, Milano y Austria. En 1734 el número de jesuitas no españoles podía corresponder a un cuarto del total de misioneros, en 1750 se amplió esta cifra, para ser prohibida nuevamente en 1760. Ver Pedro Borges Morán, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977, pp. 35-127.

reales y actuaron, en algunos casos, también como fundadores de los llamados *cuartos de maravillas*, como fue el caso de Athanasius Kircher en el Collegio romano de la Orden.[16] También las relaciones de viaje y narrativas misioneras se inscriben en este campo de interés (y consumo) de objetos curiosos o desconocidos, la mayoría de ellos provenientes de las colonias extraeuropeas.[17]

Durante las primeras décadas de las actividades jesuíticas los lectores europeos tuvieron acceso a las narrativas misioneras gracias a las llamadas *cartas annuas*. Originalmente estos informes circularon en forma manuscrita, pero al aumentar la demanda de noticias sobre los territorios extraeuropeos, pasaron a ser difundidos de forma impresa. En los territorios alemanes, las cartas y relatos llegados desde Asia y América se publicaron principalmente en los centros universitarios, ubicados al sur del Sacro Imperio Germano Románico y, en donde los empresarios católicos del libro habían adquirido una posición hegemónica. Con respecto al tema que nos ocupa, es importante mencionar que las *cartas annuas* sirvieron como modelo para las narrativas alemanas. Estos textos iniciaban por lo general con un relato detallado del viaje a tierras americanas, al que seguía la descripción de la naturaleza, los accidentes topográficos, las condiciones climáticas y los recursos naturales de la región. El relato continuaba con un examen de las características físicas de los aborígenes, de sus (in)capacidades sociales, cualidades morales y características culturales; enfatizaba además en la facultad y disposición del misionero para enfrentar el clima adverso, las enfermedades tropicales y la soledad cultural; y desembocaba, por lo general, en la manifiesta intención del informante por hacer de ese espacio americano, considerado salvaje e inferior, un espacio organizado según las leyes de la civilización cristiana. En no pocos casos, los textos incluían además informaciones de índole más práctica, como eran la enumeración de objetos inexistentes pero necesarios para la cotidianidad en la misión, las virtudes y conocimientos que debían exigirse a los potenciales candidatos, y *last but not least*, noticias sobre la muerte y enfermedad de los compatriotas misioneros residentes en las Américas. Así por ejemplo, la carta del jesuita Heinrich Richter, escrita en Popayán en junio de 1685, en la que se informa sobre la muerte de tres colegas suyos durante la travesía.[18] El relato

16. Los relatos misioneros contienen repetidas referencias al envío de objetos exóticos por parte de los jesuitas, por ejemplo: la codiciada "piedra bezoar", plumas de aves, especialmente del papagayo, muestras de minerales preciosos, y de plantas como el cacao y cortezas de cascarilla.

17. Bernd Hausberger, "El padre Joseph Stöcklein o el arte de inscribir el mundo a la fe", en Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco, edits., *Desde los confines de los imperios ibéricos*, México, Vervuert, 2007, pp. 631-662.

18. "Carta de Heinrich Richter de 16 de junio de 1685", en *Neue Welt-Bott*, tomo 1.1, carta 20, Graz y Augsburgo, 1726, pp. 56-60.

de Richter, elaborado en forma de diario de viaje, se publica recién en 1726, es decir 41 años más tarde de su escritura. Es evidente que el propósito de su aparición en la revista no era el de proveer a los lectores alemanes con noticias de actualidad, pero sí el de movilizar materiales simbólicos para la construcción de una memoria ignaciana.

Como ya lo han indicado varios autores, y en el caso de las narrativas alemanas tampoco fue distinto, los informes misioneros permitieron esgrimir un discurso triunfalista sobre la labor apostólica de la Iglesia católica y fortalecer, en el contexto de la Contrarreforma, las identidades confesionales de los públicos lectores. La intención de estos relatos consistía por tanto en difundir noticias sobre las experiencias, condiciones y posibilidades favorables para la empresa misionera en Hispanoamérica, subrayando no tanto el "avance moral" de los indígenas misionados, cuanto más la voluntad de sacrificio del sujeto misionero. En este sentido, las narrativas jesuíticas alemanas se inscriben en lo que Bolívar Echeverría denominara "el proyecto de modernidad católica",[19] en cuanto dejan traslucir el esfuerzo discursivo de los autores por hacer de las realidades indígenas espacios de salvación y civilización. Los combates del cuerpo, tanto por parte de los jesuitas como de los indígenas, contra la precariedad, el sufrimiento y la tentación, son por tanto tópicos recurrentes en los textos analizados. Otros aspectos mencionados repetidamente en las cartas y relatos de misión, como por ejemplo la reglamentación de las horas de trabajo y de tiempo libre, la disposición sobre el espacio físico, la cuantificación de los sujetos y de sus recursos, más que reflejar (y problematizar) una realidad, denotan un deseo: hacer de los territorios nativos espacios "cultivados", o como reza el juego de palabras inscrito en título alemán del epistolario augsburgués de Dominikus Mayr, sembrar "un jardín" americano.

A las intenciones propagandísticas y de carácter pragmático de la Compañía de Jesús, se sumaron los esfuerzos de las comunidades alemanas por difundir a través del texto impreso noticias sobre las tareas apostólicas emprendidas por sus compatriotas en ultramar. Estos esfuerzos se objetivaron en una serie de prácticas que comprendían el envío al futuro editor de los textos manuscritos, la reproducción de sus contenidos sea en forma impresa o por medio de recursos visuales, e incluso, la puesta en práctica de iniciativas comunitarias con el fin de juntar los recursos necesarios con los cuales financiar la publicación.[20] De esta manera, prácticas, objetos y discursos adquieren y dan sentido a un campo de interacción social, al interior del cual el misionero, su círculo de amigos y familiares y los lectores, comparten no solamente noticias sobre la

19. Bolívar Echeverría, "La Compañía de Jesús y la primera Modernidad de la América Latina", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 9, II semestre 1996, pp. 21-37.

20. Galaxis Borja González, *Die jesuitische Berichterstattung*, pp. 94-96.

América indígena, sino sobre todo valores, representaciones y categorías con las cuales imaginar al otro no europeo, pero también, imaginarse a sí mismos.

De especial importancia para la construcción de estas *comunidades de sentido* fueron las vírgenes, los santos y mártires europeos, cuyas iconografías y relatos acompañaron a los jesuitas con el propósito de servir de amuletos de protección. En la América colonial estas imágenes fueron alojadas en santuarios y capillas de los pueblos de misión, patronizaron comunidades y bautizaron poblaciones. Un ejemplo de ello es la estampa de la Virgen de Alt-Oetting de Baviera que cruza el océano junto al jesuita tirolés Anton Sepp. Durante la travesía atlántica la virgen ofrece sus servicios espirituales a los distintos grupos de viajeros, entre ellos a comerciantes protestantes, esclavos, mujeres y soldados. Al llegar a las misiones guaraníes la virgen se convierte en protectora del pueblo de San Juan y se alberga en un altar construido al estilo de la localidad de origen alemana. De igual manera obraron los mártires y santos europeos: sus milagros demarcaron límites, legitimaron jerarquías y construyeron vínculos transatlánticos. Un ejemplo de lo expuesto lo encontramos en el culto propagado al santo bohemio Juan Nepomuceno, cuyas huellas pueden rastrearse todavía hoy en diversas localidades guaraníes del Paraguay y en Brasil. El testimonio del misionero bohemio Johann Ginzl en 1741 da cuenta sobre los inicios de la presencia del santo en América colonial. En una carta dirigida al rector del colegio jesuítico en Praga, Ginzl informa sobre la fundación en Bahía de una cofradía dedicada al culto a Juan Nepomuceno, en imitación a la ya existente en Lisboa.[21]

Si las iconografías peregrinas construyeron territorios y trayectorias, los libros impresos en cambio materializaron el vínculo, fortaleciendo los lazos morales al interior de la comunidad de devotos en ambos lados del océano. En palabras de Sepp:

> Si Dios me conserva la vida, ojalá encuentre en algunos años el tiempo de reunir en un librito todos los buenos servicios que la Digna Virgen dispensó a mis indios, para enviárselo a los adoradores de Oetting. Mi imagen de Nuestra Señora de Oetting ya ahora es visitada y venerada en la iglesia por los indígenas bautizados. Incluso he mandado copiar por un pintor indiano dos cuadros que salieron bastante bien. Le di los retratos al Padre Antonio Böhm para su misión. Con los mismos logró tanto entre sus salvajes pueblos paganos, llamados yaros, que expusieron públicamente uno de ellos en una capillita de paja y adobe.[22]

---

21. "Carta de Johann Ginzl del 21 de junio de 1741", en *Neue Welt-Bott*, tomo 5.2, carta 787, Viena 1761, pp. 21-22. Ver también Bernd Hausberger, *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko. Eine Bio-Biliographie*, Viena, Verlag für Geschichte und Politik, 1995, pp. 32-33.

22. Anton Sepp, *Relación de viaje a las misiones jesuíticas. Edición crítica de las obras del padre Antonio Sepp S. J. misionero en la Argentina desde 1691 hasta 1733 a cargo de Werner Hoffman*, tomo I, Buenos Aires, Ed. Universitaria, 1971, p. 145.

De igual manera pero en la dirección opuesta, los relatos misioneros permitían el retorno de las vírgenes y santos locales a sus comunidades de origen, para informar sobre los milagros y favores perpetrados en la distancia. Este es el caso del ya nombrado Dominikus Mayr, misionero en Mojos entre 1716 y 1741, cuyo retrato se publicó en forma de imagen grabada en la edición post mórtem de sus cartas misioneras. El grabado sirvió a su vez de modelo para la reproducción de cuatro retratos pintados del misionero, los mismos que fueron expuestos en las paredes de conventos e iglesias de la región de Suabia de donde provenía Mayr.[23] Las representaciones visuales del misionero ausente invitaban a los espectadores a imaginar el lugar donde actuaba el compatriota, a identificarse emocionalmente con su tarea evangelizadora y civilizadora, y sentirse de esa forma, parte de ese espacio misionado, distante pero que, gracias a la narración, resultaba ahora inteligible.

A diferencia del texto manuscrito, el impreso permitió por otra parte, el acceso a lectores que sin pertenecer al círculo cercano del misionero, podían por medio de la lectura, recrear mentalmente las trayectorias extraeuropeas de sus compatriotas alemanes y compartir con ellos sus reflexiones, sentimientos y deseos. En este sentido se manifiesta Sepp:

> […] estamos convencidos de que el Señor misericordioso, por la intercesión de la Digna Madre de Altoetting, convertirá este país en brevísimo tiempo a la fe cristiana. Pero a los reverendos Padres y carísimos Hermanos les ruego […] que se acuerden diariamente, en su Santo Sacrificio de la Misa y oración, de estos innumerables pueblos paganos, que se encuentran en la oscuridad de la muerte eterna. De ese modo también ellos serán en Europa verdaderos misioneros, puesto que su santa oración obrará a través del océano hasta aquí.[24]

El impreso planteó por tanto, la posibilidad de transgredir lo local y hacer de la experiencia misionera un espacio común de interpretación y de apropiación, al que accedían lectores anónimos, independientemente de su adscripción confesional y territorial.[25] Dicho de otra manera: si bien las noticias misioneras respondían al esfuerzo del príncipe católico y de la jerarquía eclesial por fortalecer las identidades confesionales de sus lectores, para las comunidades locales constituyeron además, la posibilidad de tejer vínculos simbólicos con los compatriotas que habían partido y sentirse así parte de

---

23. Karl-Heinz Stadelmann, *P. Dominicus Mayr S. J.-Terra Amazonum oder Landschaft der streitbaren Weiber*, Constanza, Isele, 2002, pp. 232-238; Galaxis Borja González, *Die jesuitische Berichterstattung*, pp. 109-123.

24. Antonio Sepp, *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, p. 146.

25. De hecho, al referirse a los potenciales lectores de sus cartas misioneras, Anton Sepp se los imagina en términos genéricos, como lectores europeos; mientras que él mismo se adscribe al espacio identitario alemán.

una empresa colonial, a la cual en términos de política imperial, los súbditos alemanes propiamente no pertenecían.

El impreso sin embargo abarcó más que eso, fue, como veremos a continuación, la posibilidad de pensar la relación entre las partes y el todo, entre lo local y lo global.

Ejercicios ignacianos para leer: imaginar lo local para comprender lo global

Un aspecto fundamental al abordar la literatura misionera está en el carácter inminentemente moderno de la red jesuítica de comunicación, que, como apunta Steven J. Harris, comprendía la circulación transcontinental de personas, textos y objetos, y que fue necesaria no solo para la transferencia de informaciones y la producción de conocimientos, sino sobre todo para la construcción de una identidad corporativa al interior de la Compañía de Jesús.[26] El intercambio de noticias y experiencias permitía el funcionamiento de la Orden como un todo orgánico y jerárquico, a pesar de la diversidad cultural de sus miembros y de las distancias geográficas entre los distintos establecimientos jesuíticos. Este entramado comunicativo, que al momento de la expulsión vinculaba a más de 22 mil sujetos en 39 provincias en los cuatro continentes hasta ese momento conocidos,[27] respondía al principio de movilidad de la Compañía de Jesús. Y es que a diferencia de las órdenes de origen medieval, la renovación espiritual planteada por Ignacio de Loyola y sus compañeros fundadores de la Orden, exigía abandonar los muros del claustro e insertarse en todos los ámbitos de la vida temporal. Con el fin de *salvar al mundo con las herramientas del mundo* se buscaba emprender una labor militante, comparable a la de los primeros apóstoles, y que se encontraría bajo el exclusivo y directo mandato del Papa.[28] Desde el momento de su creación, la Compañía de Jesús se concibió a sí misma, como una orden de misioneros itinerantes, que estarían dispuestos a partir a aquellas regiones y sociedades en las que la religión católica era desconocida o se encontraba bajo amenaza de la herejía reformista, y en donde concentrarían sus esfuerzos en la educación de las élites y la conversión de paganos e idólatras.

---

26. Steven J. Harris, "Confession-Building", pp. 287-318.

27. Estas cifras se encuentran en el prólogo de un tratado sobre las misiones del Paraguay publicado en Hamburgo en la segunda mitad del siglo XVIII. Ver *Neue Nachrichten von den Missionen der Jesuiten in Paraguay*, Hamburgo, 1768, s. p.

28. Santiago Arzubialde, *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*, Bilbao, Mensajero, 1993.

La revista misionera *Neue Welt-Bott* (1726-1761), mencionada al inicio de este artículo, es precisamente producto de este entramado comunicativo. En ella podemos identificar tres elementos que funcionaron como dispositivos cohesionadores de una identidad corporativa y que, además, sirvieron para construir una *comunidad de sentido* entre lectores que no necesariamente pertenecían a las filas jesuíticas: a) la estandarización en la presentación material y composición visual de los folios impresos; b) la unificación de la estructura temática en cada tomo; y c) el uso del idioma alemán como lenguaje de comunicación impresa. A continuación se discutirán los dos primeros elementos, mientras que el tercero será abordado en el acápite cinco.

La mayoría de los 812 textos publicados en el *Neue Welt-Bott* son cartas enviadas por los jesuitas alemanes a sus instructores, colegas y familiares en Europa desde las misiones en el Lejano Oriente (256), las Américas (203), el subcontinente índico (112) y las islas del Pacífico (65); en la revista se incluyen además escritos remitidos desde las fronteras del mundo católico, como eran los territorios en el Cercano Oriente y aquellos en el norte de Europa (164). La revista contiene también 28 mapas de los territorios no europeos, tablas explicativas, gráficos y listas al final de cada una de las *partes* o tomos. De esta manera se ofrece una compilación de datos, noticias e informaciones sobre prácticamente todos los territorios jesuíticos de misiones, así como una gama de distintos tipos de textos que, por un lado, actúan complementariamente, y por el otro reflejan un orden en el mundo de las cosas, establecido desde el primer número de la publicación periódica y que se mantendrá hasta el cierre de la misma.

Este proyecto editorial, iniciado por el jesuita bávaro Joseph Stöcklein, en la década de los 20 del siglo XVIII no constituía en realidad ninguna novedad en el mercado de libros europeo. Ya a inicios de siglo los jesuitas franceses Charles LeGobien y Pierre du Halde habían emprendido una tarea similar, las llamadas *Lettres édifiantes et curieuses* en la que se publicaron textos enviados desde las misiones de la China e India.[29] De hecho, el padre Stöcklein no pretendía sino emular la experiencia editorial de sus colegas parisinos, y una buena parte de las cartas en el *Neue Welt-Bott* consistía justamente en traducciones al alemán de los relatos franceses. Posiblemente, este fue un factor decisivo al momento de plantear la iniciativa; la misma que, en palabras del

29. La revista misionera *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus* se publicó en París entre 1701 y 1776 bajo la dirección editorial de los jesuitas franceses Charles LeGobien y Pierre du Halde. En este contexto es importante mencionar las *Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, publicadas también en París, entre 1715 y 1755. En 1754 apareció una versión en castellano de esta última. Ver Bernd Hausberger, "El padre Joseph Stöcklein", pp. 631-662.

editor, tuvo una amplia acogida tanto por parte de sus colegas como de la jerarquía de la Orden. Al respecto manifiesta Stöcklein que la cantidad de textos enviados por sus hermanos misioneros para la elaboración del primer tomo fue tan abundante, que se vio obligado no solo a seleccionar los más valiosos, sino también a fusionar contenidos repetitivos, a resumir y recortar algunas cartas.[30] La afirmación del editor se corrobora si tomamos en cuenta que los dos primeros tomos del *Neue Welt-Bott* contaron con una segunda tirada (en 1728 y 1729, respectivamente), lo que permite suponer una demanda exitosa de la revista al interior del público lector alemán. A esto se suma el hecho de que mientras los trabajos de edición de la revista se realizaban en Graz, la impresión de los respectivos folios corría a cargo de los poderosos empresarios del libro: la dinastía Veith, en Augsburgo, quienes a su vez actuaban a nivel supraterritorial, y contaban entre sus clientes tanto a órdenes religiosas en el sur del Imperio, como a bibliotecas reales ubicadas en los territorios protestantes del norte.[31]

Durante los 35 años de su existencia, el *Neue Welt-Bott* apareció de manera irregular; entre 1736 y 1748 la revista debió incluso ser interrumpida por causa de la guerra de Sucesión Austriaca, lo que a su vez provocó su traslado a Viena y el cambio de dirección en la impresión y venta de la misma. Aún a pesar de ello, la revista misionera mantuvo una continuidad tanto a nivel de sus características materiales y su composición visual, como de su estructura temática. Esto suponía, en primer lugar, una cantidad uniforme de folios en cada tomo, un formato visual homogéneo, y una materialidad estandarizada, de tal forma que los 4.467 folios del *Neue Welt-Bott* fuesen reconocibles a primera vista, independientemente del año de su publicación, de su contenido o incluso, si se encontraban o no encuadernados con otros relatos misioneros.

A diferencia de los impresos alemanes anteriores, el *Neue Welt-Bott* recoge en una sola publicación noticias y experiencias de distintas regiones, culturas y sociedades. La diversidad y particularidad de lo relatado conjuraba, sin embargo, el peligro de que el lector se pierda en la abundancia de los datos y no logre ver lo que había detrás de las narrativas locales, es decir, no comprenda el sentido sugerido por los editores jesuitas. Creemos que el empeño de Stöcklein y sus seguidores por mantener una estructura temática regular en los 40 tomos de la revista actuó como una de las estrategias de significación, a través de las cuales los editores jesuitas buscaron suscitar en el lector una manera de leer los relatos misioneros y de comprender el orden de las cosas, que desde estas narrativas se buscaba imponer. Con pocas excepciones, cada *parte* de la

30. Las intervenciones en el texto por parte del editor Stöcklein tampoco consideraron las respectivas autorías de los relatos. Ver Stöcklein, "Prólogo", en *Neue Welt-Bott*, tomo 1.1, Augsburgo y Graz, 1726, p. XI.

31. Galaxis Borja González, *Die jesuitische Berichterstattung*, pp. 140-145.

revista inicia con un capítulo dedicado a las cartas enviadas desde las islas del Pacífico: Filipinas, Marianas y Carolinas; a este le suceden los textos provenientes de las misiones en China y Japón, para continuar en el siguiente acápite con los relatos llegados desde tierras americanas. Le sigue un capítulo que contiene relatos del subcontinente índico y finalmente otro, sobre Turquía, Grecia, Tierra Santa e incluso Suecia. La estructura unificada de contenidos sugiere así un recorrido imaginario que va de oeste a este: de los territorios misioneros en ultramar a los territorios fronterizos del mundo cristiano.[32]

La organización y jerarquización discursivas de los territorios de misión en el *Neue Welt-Bott* marcan así el itinerario para la lectura, es el editor, sin embargo, quien sugiere el modo de leer, el cómo ejecutar las operaciones de inteligibilidad e interpretación que implican la práctica de la lectura. En el prólogo del primer número Joseph Stöcklein invita a sus lectores a recorrer los textos misioneros como quien transita por un mapa, y al hacerlo, visualizar con el *ojo interno* los paisajes, el clima, la naturaleza de los territorios relatados, así como la cotidianidad de sus habitantes, sus costumbres e idiomas. La forma de leer recomendada por el editor no era otra cosa sino poner en práctica los ejercicios espirituales consignados por Ignacio de Loyola.[33] En ellos el fundador de la Orden invitaba a sus hermanos a ver más allá de la diversidad de las realidades locales y reconocer el carácter universal de la existencia humana; humanidad que se caracterizaba por distintos grados y niveles de civilización, pero que en cada uno de ellos llevaba la esencia de lo divino. Mientras las cartas misioneras redundaban en narrativas locales, la homogenización discursiva, visual y material le permitía al lector reconocer no solo el carácter jesuítico de las mismas, sino, sobre todo, le recordaba la interdependencia entre las partes y el todo, y de esta manera la universalidad del proyecto católico.

En las 120 páginas que contenía cada tomo de la revista y en palabras de Stöcklein: "sin necesidad de abandonar el confort de la butaca de lectura",[34] el lector podía circunvalar de occidente a oriente los territorios de aquella geografía misionera evocada por los editores, y convertirse de esta manera, en un peregrino que transitaba por las hojas impresas, de la misma forma como los jesuitas iban por tierras de misiones. Durante este recorrido imaginario, él podía instruirse sobre los pueblos no europeos, visualizar las condiciones físicas y sociales, en las que los misioneros realizaban su tarea evangelizadora, y reconocer en no pocos relatos a sus compatriotas y con ellos a las vírgenes, mártires y santos peregrinos. La geografía moral de la misión construida en las

32. *Ídem*, pp. 145-149.
33. Steven Harris, "Jesuit ideology", p. 68.
34. Joseph Stöcklein, "Prólogo", en *Neue Welt-Bott*, tomo 1.1, p. V.

páginas de la revista misionera le permitía finalmente participar de los debates sobre la otredad esgrimidos en teorías más complejas, como las de los grandes jesuitas José de Acosta y Matteo Ricci. El lector del *Neue Welt-Bott*, empero, no necesitaba conocerlas para imaginar las distancias, diferencias y asimetrías entre los pueblos cristianos y no cristianos, además de contraponer estas representaciones con las de los *otros* europeos: los campesinos, las mujeres y los protestantes. Es importante mencionar además, que en este viaje el lector no estaba solo; sino que contaba con el acompañamiento de los editores de la revista, quienes, como ya se ha mencionado anteriormente, ponían a su disposición un conjunto de gráficos, mapas, registros y aclaraciones al pie de página, con el fin –explícitamente manifestado– de apoyar la lectura y hacer de los realidades lejanas y desconocidas, representaciones de lo imaginable, lo conmensurable y lo colonizable. Al final de este recorrido imaginario por las páginas de la revista, el lector alemán regresaba a su entorno cultural, consciente de la diversidad de la creación divina, pero confiado de su superioridad religiosa y moral. De esta manera la revista jesuítica ofrecía no solamente noticias de todos los continentes conocidos por los europeos hasta ese momento, sino que sobre todo proponía una comprensión de lo global como un territorio organizado y jerárquico, en donde cada cultura y región tenían su lugar, y los jesuitas, especialmente los adscritos a las casas alemanas de la Orden, una tarea fundamental en la construcción del orden colonial.

Imaginarios de "nación"
la construcción católica de lo alemán

A diferencia de los otros imperios de la Edad Moderna, el Sacro Imperio Romano Germánico no participó directamente en el mapamundi de las posesiones coloniales. Esto no significa, sin embargo, que las élites políticas y comerciales alemanas carecieran de intereses propios en los territorios americanos. Los ejemplos más conocidos son posiblemente, los proyectos colonizadores de la familia Welser en las costas atlánticas de las actuales repúblicas de Venezuela y Colombia (1528-1545), y la participación de la casa de Brandenburgo-Prusia en las últimas décadas del siglo XVII en el comercio de esclavos en la isla caribeña de Santo Tomás, propiedad en ese entonces de la Corona danesa. De manera general, las casas comerciales en Augsburgo, Núremberg, Leipzig y Hamburgo, por citar solo algunas ciudades, se mantuvieron vinculadas de manera regular a la América hispana. Desde 1714 la Corona inglesa se hallaba además en posesión de la casa de Hannover, situación que durante la Guerra de los Siete Años (1756-1763) fue de particular interés para el mundo colonial. Vale finalmente mencionar el cortísimo lapso, cuando en

1698 al fallecer Carlos II, la dinastía de los Wittelsbach abrigó la esperanza de llevar al trono español al príncipe elector, el niño José Fernando de Baviera.[35]

Si durante el gobierno de los Habsburgo, los príncipes alemanes habían jugado con la posibilidad de acceder a los territorios coloniales, con la llegada al trono español de los Borbones, las aguas imperiales se separaron definitivamente. El nuevo mapa geopolítico que se configura a raíz de la Guerra de Sucesión Española (1701-1714), caracterizado por la creciente hegemonía francesa e inglesa, la reorganización administrativa del imperio español y reorientación por parte de la corte en Viena hacia la frontera este de sus posesiones, implicó también para los sujetos alemanes un replanteamiento, en términos comerciales pero también a nivel discursivo y simbólico, del carácter de su vinculación colonial con América y Asia. Es en este contexto internacional que se publica la revista misionera *Neue Welt-Bott*, la misma que, como hemos visto, alimenta una conciencia de pensar el mundo al interior del público alemán. Se trata, sin embargo, de un imaginario ligado a la memoria de la dinastía de los Habsburgo, cuyos soberanos fungieron como puntales políticos de la Contrarreforma y principales aliados de la Compañía de Jesús. La considerable presencia en las páginas de la revista de relatos provenientes de las islas del Pacífico, llamadas así justamente en honor de los soberanos españoles de la casa de Habsburgo,[36] pone de manifiesto el reconocimiento por parte de los editores jesuitas a las acciones de conquista, colonización y evangelización realizadas durante este período y cuyo propósito no era otro sino el de demostrar el aporte de la dinastía a la construcción de un orden colonial.[37]

---

35. El infante José Fernando de Baviera había sido previamente nombrado por Carlos II como heredero de todos los reinos, estados y señoríos de la Monarquía Hispánica. Su temprana muerte en 1699 desencadenó la Guerra de Sucesión Española y el ascenso de la casa Borbón al trono español.

36. Ulrike Strasser, "A case of empire envy? German Jesuits meet an Asian mystic in Spanish America", en *Journal of Global History*, vol. 2, 2007, pp. 23-40. Las islas Leyte y Sámar fueron descubiertas en 1542 por el explorador español Ruy López de Villalobos quien bautizó las islas "Felipinas" en honor a Felipe de Asturias, hijo del emperador Carlos V. Las Islas Marianas se denominaron así en honor a reina Mariana de Austria, esposa de Felipe IV, quien fue la patrocinadora del envío de misioneros jesuitas a finales de 1660 a la isla. Las Islas Carolinas recibieron su nombre en 1668 en honor del rey de España Carlos II.

37. La yuxtaposición de soberanías en los territorios de Europa central y del sur durante la primera mitad del siglo XVIII, debido a la doble condición de los Habsburgo como emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico y soberanos de Austria, Hungría, Croacia y Bohemia, significó que un buena parte de los jesuitas pertenecientes a las casas alemanes fueran a la vez súbditos de las dos coronas: la imperial y la austriaca. Este era el caso de los miembros de la orden adscritos a las provincias jesuíticas de Austria, Bohemia, Moravia y Silesia. No así en cambio, los jesuitas de las provincias de Germania Superior y Renania, que solo debían obediencia al emperador alemán. Como veremos a continuación,

Pero si las continuas referencias a la monarquía de los Habsburgo remiten a un pasado glorioso, el énfasis en la identidad alemana de los misioneros, así como el uso del idioma alemán en la revista y los esfuerzos de Stöcklein y sus seguidores por difundir la revista misionera más allá de las fronteras confesionales, sugieren en cambio un esfuerzo por formular desde el mundo católico alemán (liderado en ese momento por Viena) un imaginario político que sirva de contrapeso a las pretensiones hegemónicas de la Prusia protestante en el proceso de construcción nacional. La formulación de *lo alemán*, su caracterización y precisión se constituyen por tanto en elementos de disputa entre proyectos de nación divergentes, que si bien no se enunciaban desde la premisa de una comunidad política, planteaban sin embargo la existencia de elementos compartidos, entre ellos el lenguaje, la literatura, las costumbres, virtudes morales, y naturalmente la tradición y los cimientos cristianos de "la gran familia alemana".[38] El *Neue Welt-Bott* se inscribe, por tanto, en los esfuerzos de las élites letradas de la primera mitad del siglo XVIII por formular los criterios, valores y características culturales de una incipiente identidad nacional, en el contexto de un mercado de libros unificado territorialmente, y cuya emergencia, como hemos mencionado anteriormente, constituye uno de los factores en el proceso de construcción de la comunidad política imaginada.[39]

El uso del idioma alemán en la revista misionera no es entonces fortuito, sino por el contrario una estrategia político-cultural, que además contemplaba un propósito comercial. Y es que, a diferencia del latín que fue hasta finales del Antiguo Régimen el idioma impreso de eruditos y teólogos, los libros escritos en lenguas vernáculas estaban, por el contrario, dirigidos a un público lector menos exclusivo. Como hemos visto, también este fue el caso de las narrativas misioneras, que, con pocas excepciones, se publicaron mayormente en alemán. Los editores del *Neue Welt-Bott*, empero, no solo optaron por la lengua vulgar, sino que además se propusieron estandarizar el idioma alemán en las páginas de la revista, que en las primeras décadas del siglo XVIII diferenciaba todavía entre la variante católica y la luterana.[40] Con ello pretendían transgredir las fronteras confesionales al interior de la república de las letras germanohablante, acceder a un grupo mayor de lectores que el católico y me-

---

las construcciones identitarias en los impresos jesuíticos sobre América transitan entre estos dos polos: por un lado, la idea de sujeción política y cultural al programa imperial, y por el otro, la de un conjunto de valores, sentimientos y actitudes compartidos que configuran la noción de "lo alemán".

38. Ver Susanne Zantop, *Colonial Fantasies: Conquest, Family, and Nation in Precolonial Germany, 1770-1870*, Durham, Londres, Duke University Press, 1997.

39. Creemos necesario recalcar que se trata aquí de imaginarios de nación construidos a partir de la idea de una cultura e idiomas compartidos, pero que no incluían un proyecto político común.

40. Joseph Stöcklein, "Prólogo", en *Neue Welt-Bott*, tomo 1.1, pp. XI-XII.

jorar las posibilidades de comercialización de la revista. La cooperación entre los editores jesuitas en Graz con los empresarios Veith en Augsburgo apuntaba justamente en esta dirección.

Redactadas en alemán y dirigidas a un público lector interesado en noticias exóticas y de sus compatriotas en ultramar, las narrativas misioneras incluían además una serie de reflexiones sobre lo que, a criterio de los autores y editores jesuitas, caracterizaba (o debía caracterizar) la forma de ser de los misioneros alemanes. Las cartas y relaciones en el *Neue Welt-Bott* proyectan así la imagen de un sujeto arquetípico que, aparte de sus virtudes religiosas, sobresale también por sus cualidades seglares como son la laboriosidad, diligencia y entrega, además de poseer habilidades artístico-artesanales y distinguirse por sus conocimientos medicinales, lingüísticos y de índole práctica. Es preciso anotar además que esta representación se construye como contrapunto (negativo) de "lo español", y desde una perspectiva de superioridad frente a los habitantes de la América colonial. Aunque con menor intensidad, también los textos de Anton Sepp y Dominikus Mayr, enfatizan en aspectos culturales y étnicos de los jesuitas alemanes en contraste con las otras nacionalidades jesuíticas y sugieren, por tanto, una estrategia discursiva que, más allá de la adscripción confesional e independientemente de las fragmentaciones territoriales al interior del Imperio, plantea la construcción de un *nosotros alemán*, contrapuesto, en términos morales y civilizatorios, a un *otro no alemán*.[41] Las narrativas misioneras jesuíticas se insertan, de esta manera, en los esfuerzos de las élites letradas alemanas por definir una temprana identidad nacional, que se construye desde la idea –o en realidad el deseo– de poseer un idioma común y de compartir un determinado canon de virtudes, actitudes y valores. Fue posiblemente este manejo positivo y transconfesional de las nociones de "lo alemán", la razón por la cual los autores ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII se interesaron por los textos misioneros y se refirieron a ellos al abordar, desde distintas posturas y con acentos diferentes, el tema de la nación. Entre ellos podemos citar a los hermanos Alexander y Wilhelm von Humboldt y al teólogo y filósofo Johann Gottfried von Herder.[42]

---

41. Estas idealizaciones de lo alemán pueden interpretarse también como evidencia de los conflictos entre las distintas nacionalidades al interior de la Compañía de Jesús y que podrían ser leídos a contraluz al cotejar, por ejemplo, las narrativas de jesuitas españoles con las alemanas o italianas.

42. Las referencias a la literatura jesuítica se encuentran por ejemplo en la famosa obra de J. G. von Herder, *Reflexiones sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, publicada entre 1784 y 1791.

América en el Neue Welt-Bott

Si hasta aquí hemos abordado al *Neue Welt-Bott* como un espacio discursivo desde donde los autores jesuitas y sus lectores alemanes en el marco de un orden colonial crean y recrean identidades diversas y en algunos casos, hasta mutuamente excluyentes, queda aún pendiente la pregunta sobre cuál fue el papel de la América imaginada en la configuración de una conciencia jesuítica global. Un repaso del *Neue Welt-Bott* permite observar que las cartas americanas constituyen el segundo grupo de los relatos publicados: 203 de un total de 811 textos. El investigador puede, además, identificar las regiones mayormente representadas; estas son Paraguay (41), Mainas (40) y los territorios novohispanos (33), mientras que apenas 15 textos provienen de las misiones en el actual Brasil. Finalmente, la mayoría de los autores pertenece a las casas austriacas, bohemias y bávaras de la Orden.

La preeminencia de noticias sobre las misiones paraguayas se debe, en parte, al interés que entre los lectores alemanes habían despertado relatos previos, como por ejemplo los ya referidos textos de Anton Sepp. Otro ejemplo lo constituye la *Relación historial de las misiones que llaman Chiquitos*, atribuida al jesuita español Juan Patricio Fernández y que fue publicada en varias ciudades europeas, incluidas Viena y Augsburgo.[43] Sin embargo, entre 1744 y 1757 la atención prestada por parte de los editores jesuíticos a Paraguay aumenta considerablemente. Dos sucesos explican este interés: la Guerra de Sucesión Austriaca (1740-1748) y la llamada Guerra Guaranítica (1750-1756) en los territorios fronterizos de la América hispana y lusitana. Es preciso además recordar que desde inicios de la década de 1740 la revista misionera se había trasladado a Viena. En esta delicada coyuntura, en la que Austria y España disputaban no solo la corona imperial sino también los ducados italianos de Parma y Plascencia, los jesuitas austriacos se encontraban en medio del fuego cruzado: por un lado, eran súbditos de María Teresa de Austria, y por el otro, no podían, ni de lejos, poner en duda su lealtad con el monarca español. Las noticias e informes enviados desde las misiones paraguayas adquieren por tanto un tono legitimador, con el que se pretendía no solo justificar la presencia jesuítica en la zona de conflicto, sino sobre todo dejar en claro que los misioneros en ningún momento habían atentado contra la autoridad de Felipe V de Borbón y, por tanto, no representaban ningún factor de inestabilidad, tal como lo argüían los sectores ilustrados cercanos al príncipe.

---

43. El relato misionero de Juan Patricio Fernández fue publicado en latín en Augsburgo en 1733 y 1735 bajo el título *Historica Relatio de apostolicis missionibus Patrum Societatis Jesu apud Chiquitos Paraquariae populus*. Originalmente el texto se publicó en castellano (Madrid, 1726), luego en alemán (Viena, 1729) y en italiano (Roma, 1729).

Por el contrario, los autores jesuitas insistían en su rol como garantes de la estabilidad y continuidad colonial. En este sentido se expresaba el jesuita Joseph Xaver Überacker en una carta dirigida a su hermano, el Conde de Überacker, el 12 de mayo de 1754:

> Un mercader neerlandés partirá de aquí hacia Alemania y se ha ofrecido para entregar debidamente estas pocas líneas. Su contenido es muy aflictivo: mis indios se han levantado en armas y no contra mí, lo que me causaría mucho menos dolor, sino contra nuestro amado Rey y Señor. Desechando todos nuestros argumentos y nuestras representaciones ellos se resisten firmemente a las reales órdenes. [Aprobó S.M.] ceder al Rey de Portugal siete de las reducciones colindantes con el Brasil y cambiar estas por otras tierras. Este trueque ha disgustado a estos bárbaros hasta el punto de que para conservar sus tierras se han juntado sediciosamente, dispuestos a repeler la fuerza por la fuerza y eso olvidando por entero la obediencia debida al soberano. Que Dios se apiade de nosotros y mueva los corazones de estos salvajes, pues de lo contrario la hoguera de la subversión se hará más general.[44]

Para Überbacker, como para muchos de sus colegas jesuíticos, el carácter desobediente y sedicioso de los indígenas guaraníes era la fuente del conflicto. En contraposición, los misioneros se presentan a sí mismos como súbditos leales de la monarquía absolutista, que cumplen no solamente con una labor evangelizadora sino también como garantes del orden social. Esta autorrepresentación va a persistir en la literatura jesuítica posterior a 1767, por ejemplo en la obra clásica de Martin Dobrizhoffer sobre los indios abipones en la zona del Gran Chaco,[45] como también en el menos conocido relato de Wolfgang Bayer sobre el Perú en el umbral de las rebeliones panandinas.[46] La imagen será además retomada en los círculos ilustrados en Berlín, París y Edimburgo con el propósito de dilucidar el carácter y destino de los territorios americanos, pero también el de las sociedades de Antiguo Régimen.[47] Así, por

---

44. "Carta de Xaver Überacker del 12 de mayo de 1754", en *Neue Welt-Bott*, tomo 5.2, Carta 803, Viena 1761. La traducción al castellano ha sido tomada de Mauro Matthei y Rodrigo Moreno Jéria, edits., *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2001, p. 87.

45. Martin Dobrizhoffer, *Geschichte der Abiponer, einer berittenen und kriegerischen Nation in Paraguay*, 3 tomos, Viena, 1783-1784. En el mismo año y lugar se publica la obra también en latín.

46. Wolfgang Bayer, "Reise nach Peru", en Christoph Gottlieb von Murr, edit., *Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Literatur*, No. 3, Núrenberg, 1776, pp. 114-326.

47. David Brading, *De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1991; Renate Dürr, "Paraguay als Argument. Die europäische Debatte über Freiheit und Gehorsam im 18. Jahrhundert", en Dagmar Bussiek y Simona Göbel, edits., *Kultur, Politik und Öffentlichkeit: Festschrift für Jens Flemming*, Cassel, Kassel University Press, 2009, pp. 68-83; Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo, Historia de una polémica*, México, FCE, 1982.

ejemplo, el filósofo de la Revolución francesa, Guillaume Thomas François Raynal en su famosa *Histoire des deux Indes* delibera sobre la influencia jesuítica en el carácter de los americanos y en sus capacidades para alcanzar la independencia de España. Sin haberlo pretendido, los impresos jesuíticos se insertan de esta manera, en los debates antiamericanistas y anticoloniales de los ilustrados del Atlántico norte y se suman así a las lecturas revolucionarias que cuestionan el poder del príncipe absolutista.

Conclusiones

En el marco de la expansión europea, en donde el Sacro Imperio Romano Germánico no juega, en el estricto sentido de la palabra, ningún protagonismo como fuerza política colonizadora, las narrativas misioneras funcionan como uno de los espacios discursivos, desde donde los sujetos católicos buscan posicionarse en el debate sobre el lugar que ocupan –o deberían ocupar– los miembros de la comunidad alemana en la jerarquía de las sociedades humanas. Los textos jesuíticos alimentaron una conciencia-mundo al interior del público letrado, que fue de la mano con la producción y reproducción de una serie de representaciones de alteridad, en base a las cuales los autores, lectores, editores y empresarios del libro podían posicionarse en el mundo social, construir identidades, formular distancias, jerarquías y asimetrías entre un *nosotros alemán* y los *otros no alemán*. Este debate ocurre en un contexto de reconfiguración real y simbólica de las posesiones y hegemonías imperiales, pero también como parte de un proceso de formulación de una identidad nacional, emergente al interior de la república de las letras y que tuvo como escenario la rivalidad entre Viena y Berlín por asumir la hegemonía política e ideológica dentro de los territorios alemanes. Tal como lo han propuesto varios investigadores, este proceso de construcción identitaria no implicó en sus inicios la formulación de una comunidad política, sino más bien la búsqueda de elementos culturales, lingüísticos y religiosos comunes, sobre cuya base plantear la idea de una comunidad nacional. La territorialización de un mercado de libros al interior de las fronteras del Sacro Imperio, la emergencia del idioma alemán como lengua impresa y la idea de que más allá de las fronteras confesionales, existía un legado cultural, étnico y lingüístico común entre los súbditos alemanes fueron algunos de los elementos constitutivos de este proceso.

El impreso jesuítico misionero adquiere así un papel protagónico, al aportar con dos operaciones fundamentales para la emergencia de una "conciencia-mundo". La construcción por una parte, de una memoria, que enfatiza en el protagonismo de los representantes del mundo católico: misioneros,

vírgenes, mártires, indígenas evangelizados y sujetos coloniales adscritos al imperio de los Habsburgo y, por otra parte, la legitimación de un orden social en términos de la modernidad ignaciana, que supone a la vez, de virtudes y atributos morales de carácter secular. De esta manera, aun cuando el Sacro Imperio no participaba directamente de la empresa colonial, los lectores alemanes podían tener la certeza de que el aporte de *su* nación consistía en el avance moral, de costumbres y civilización entre los pueblos no europeos, pueden imaginar "un antes" y "un después", así como "un aquí" y "un allá" en el escenario global.

Fecha de recepción: 8 de agosto de 2012
Fecha de aceptación: 11 de septiembre de 2012

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA
II semestre 2012, Quito
ISSN: 1390-0099

DOCUMENTO

MEMORIAS DE LA GUERRA DE 1941

Carlos Alberto López

NOTA INTRODUCTORIA

Conocemos poco sobre la invasión peruana y la guerra de 1941. La bibliografía que existe fue escrita fundamentalmente por los altos jefes militares y políticos que, más que otra cosa, tenían como objetivo tratar de explicar el desastre o justificar sus actuaciones personales. Sus combatientes narraban episodios en forma oral, pero muy pocos fueron rescatados con garantías de credibilidad. Los documentos que existen en el Ministerio de Defensa con los testimonios de las acciones de los "héroes del 41" tienen escasa confiabilidad, ya que fueron recogidos como requisito para pagarles una pensión mensual, simplemente a base de su declaración y la de testigos, que eran amigos del interesado. Se dice que en un momento había en la lista de los "héroes" pensionados tres veces más nombres de los que en total participaron en las acciones del 41.

No se intentó nunca un rescate sistemático de los testimonios con fines de investigación. Y ahora ya es demasiado tarde. Por ello resulta importante publicar estas "memorias" del sargento Carlos Alberto López, quien narra su experiencia del mes de septiembre de 1941, cuando la unidad a la que estuvo asignado enfrentó a los invasores en la localidad de Panupali en la provincia de El Oro.

Como se sabe, el 23 de julio de 1942 el ejército peruano atacó varios puestos fronterizos ecuatorianos en la frontera sur, defendida por escasas tropas ecuatorianas, mal armadas y desorganizadas. Pese a ello, los invasores no lograron sino penetrar unos pocos kilómetros. El 26, la acción de varios países mediadores logró que se dé un "cese de hostilidades", que el Ecuador respetó. Pero los mandos peruanos no lo acataron y lo aprovecharon para seguir atacando y avanzando. El 31 de julio se logró otra vez cesar las hos-

tilidades y el compromiso de los países mediadores de enviar misiones para separar las fuerzas. Pero aún bajo estas circunstancias, las operaciones bélicas continuaron y las tropas peruanas siguieron ocupando territorios en El Oro, Loja y el Oriente. En octubre se firmó el llamado "Acuerdo de Talara" y solo así terminaron las acciones militares.

La población de Panupali, en el cantón Piñas (El Oro), fue ocupada por los peruanos el 7 de septiembre, luego de que la víspera fueron rechazados en Platanillos por las tropas ecuatorianas. Pocos días después, el 18 de septiembre, la acción combinada en que se destacó una treintena de miembros del Grupo de Caballería Febres Cordero, permitió el desalojo de las tropas invasoras de Panupali. A este hecho se refiere el testimonio del sargento López, que aquí se recoge. Esta versión indica que el papel de la Caballería Febres Cordero fue de menor impacto y que también participó la segunda compañía del Batallón Tulcán, al que el narrador pertenecía.

El testimonio de López fue proporcionado a *Procesos* por su hijo, Marco R. López, quien creyó que la narración de su padre debía ser publicada. Se trata de dos textos manuscritos. El primero, de diez páginas, es una relación manuscrita original del sargento Carlos López sobre sus experiencias en la guerra de 1941, en especial del combate Panupali-Platanillos. El segundo, de tres páginas, es un "Informe de la Guerra del 41", en realidad, un resumen del mismo tema, también original del sargento López, escrito poco antes de su muerte. Ambos textos están escritos en forma coloquial, con una ortografía muy deficiente. El estilo de ambos documentos es realmente el mismo. Esto hace presumir su autenticidad, corroborada por el señor Marco López. Aunque se refieren al mismo tema, no son secuenciales, fueron escritas con años de diferencia. Se los transcribe aquí sin alteraciones, pero con un ajuste ortográfico.

Carlos Alberto López fue otavaleño. Nació en 1919 y se enroló en el ejército desde muy joven. Se casó con Delia María Orquera, de Ibarra. Ascendió en el ejército desde soldado. Se retiró de Sargento Primero, a los 15 años de servicio. En una de las administraciones de Velasco Ibarra se le designó guarda de aduanas. Luego trabajó como guardia de seguridad, hasta que se jubiló. Participó como dirigente de los militares retirados. Se calificó como ex combatiente del 41 y recibió la pensión correspondiente. Murió en Quito, el 5 de noviembre de 1998. Dejó escritos sus testimonios de la guerra con la esperanza de que fueran publicados. Al insertarlos en este número de *Procesos* hemos cumplido su deseo.

Enrique Ayala Mora

Trascripción

RELACIÓN DEL COMBATE PANUPALI-PLATANILLOS

Yo, ex sargento del Ejército Ecuatoriano, Carlos López, después de licenciarme de conscripto del Batallón de Infantería Tungurahua en Ibarra, decidí darme de alta de soldado en el Batallón de Infantería Carchi No. 10. Con fecha 12 de agosto de 1940 salió en la Orden General mi alta en calidad de soldado.

En medio de hombres maduros, conocedores de la vida y de las guerras, conversaban sus hazañas, sus tragedias en los golpes de Estado, cuando las unidades, unas gritaban a favor de la dictadura y otras a favor de la Constitución. Todas estas conversas significaban para ellos una hazaña, un regocijo; mientras para mí significaba una resignación más, que debía enfrentar en cualquier momento. De esta situación de vida, en el devenir del tiempo, me fui acostumbrando.

Foto 1. Sargento Carlos Alberto López, con uniforme del ejército.

En ese entonces había la institución de los Carabineros, lo que hoy es la Policía Nacional de Tránsito. Con esta Institución teníamos nuevos roces, ya que a ellos trataban de armarles como al ejército. Esta fue orden del Presidente de la República, en ese entonces Carlos Arroyo del Río.

Por los meses de mayo y junio de 1941 comenzaban los rumores que los peruanos combaten con las tropas ecuatorianas en la frontera, y en el mes de julio en los primeros días hubo una orden que decía que se incorporen los ex conscriptos, los ex soldados. A todos los que han sido clases, serán devueltos sus grados.

Fue así que al Batallón Carchi No. 10 nos dividieron. La mitad fuimos a formar el Batallón Tulcán No. 9. En este ascendí a Cabo 2o. Para esto, la mayor parte fue gente civil incorporada, con que se forma el Batallón Tulcán No. 9, acantonado en el Sanatorio; hoy Hospital Militar. El día anterior y la noche entraba gente que decían ser ex militares. A estas unidades los incorporaron a un grupo de oficiales carabineros, los cuales fueron a diferentes compañías y pelotones.

Salimos a la frontera por la mañana, habiendo salido el día anterior al Batallón Carchi. Salimos desfilando con la Banda de Guerra y la Banda de soplo. Para esto, en la estación del tren nos estaban esperando el jefe de zona coronel Borja y otros oficiales superiores. Una vez que llegamos a la estación, ordenaron que por compañías entren a los vagones, mientras otros repartos ocuparon la cubierta de los vagones.

Mientras se procedía a la organización y se recibía órdenes del jefe de nuestra unidad, no dejaban de impresionar los lamentos, gritos que los hacían las madres, hijos, esposas y amistades. En este lapso de tiempo la banda de músicos tocaba música que acentuaba el dolor por la despedida de sus seres queridos que quizá no vuelvan a verles.

Al fin pitó el tren varias veces. Había orden de salida. Seguía la ruta el tren y en cada recinto, pueblo o ciudad nos recibían con aplausos, con los pañuelos en alto. Algunos nos botaban flores. Como también lloros, esto no dejaba de impresionarnos con una tristeza y amargura. Pero por el pundonor de sentirnos soldados ecuatorianos, y la causa que estábamos encomendados de defender nuestro territorio, mi corazón se llenaba de júbilo al ofrendar mi vida en defensa de mi Patria y de mi familia. Durante el trayecto hasta llegar a Durán se botaban los soldados del tren en marcha, desertándose. Esto era ya que muchos voluntarios entraban como inconscientes borrachos, se despertaban y se veían que estaban uniformados. Entonces lloraban acordándose de su esposa, de sus hijos.

Una vez llegado a Durán dieron orden de embarcarse en el barco que se encontraba listo. Seguimos el viaje por la noche y al día siguiente llegamos a Puerto Bolívar. Todo se hacía con urgencia ya que nuestras tropas en la frontera eran atacadas con todas las fuerzas, en armas y en número de hombres. Según las naciones que intervinieran, daban a conocer que el combate era muy desigual y que el Ecuador estaba perdiendo como contra diez.

Nos embarcamos en el tren hasta llegar a Arenillas, pues en este lugar hicimos un descanso para tomar rancho. Pero a eso de las 13h00, en el momento tomábamos el rancho, hubo orden de armarse y equiparse y seguir adelante, ya que los peruanos seguían invadiendo territorio ecuatoriano y se encontraban muy cerca.

Salimos de Arenillas a Piedras y de Piedras a Panupali, en donde comenzó a oscurecer y la marcha comenzaba con mucha dificultad, ya que el camino a seguir era de herradura. Entonces teníamos que seguir en columna de hileras, mientras en nuestra mente teníamos presente a qué hora teníamos una descarga de fuego y nos matan a todos. Era la noche y que esto al suceder hubiéramos sido una unidad suicida. Es por esto: primero, porque no conocíamos el terreno a dónde seguir. Segundo, la falta de

seguridad adelantada y como también a los flancos, carecíamos de medios de enlace.

La segunda Compañía del Batallón Tulcán era comandada por el capitán Naranjo, quien tenía orden de llegar a Buenaventura, en la provincia de El Oro, a 20 km de Piñas, en la casa del Sr. Pancho Carrión. Este lugar constituía un lugar "estratégico" para taponar la entrada de las tropas peruanas, que para ese entonces se tomaban Santa Rosa, Arenillas y todos los puestos de frontera.

Organizado el servicio de seguridad era el siguiente: la garganta a un kilómetro de Buenaventura Cuartel General en donde se encontraba la 2a Compañía. Allí hacían el servicio un cabo, dos soldados con una ametralladora ZB y 2 soldados de enlace entre los centinelas de la garganta y el distrito de Buenaventura. Otro puesto fue el puente las curvas, en donde las novedades se las transmitía por teléfono de manivela. Seguían los días y pasaban los refugiados, hombres, mujeres, niños, ancianos, llorosos, hambrientos, enfermos y golpeados, ya que esta gente salía dejando todas sus pertenencias. Esto lo hacían por sentirse ecuatorianos y no ser peruanófilos.

Otro puesto de control fue en Moros. En todos estos puestos habían hombres patrullando. Mientras salían los refugiados, nosotros en Buenaventura les facilitábamos la comida y más aún las curaciones. Yo fui dado el pase a Cuevas en donde tuve que comer cosas desconocidas del monte, como el mono, por falta de víveres. Al mismo tiempo se podía oír el ruido de los disparos de morteros, artillería, fusilería y los bombardeos. En pocos días tuve orden que baje a incorporarme al pelotón que iba comandando el teniente Yanes. Me ordenaron que vaya llevando una mula de municiones. Una vez que llegamos al Placer se organizó el servicio de seguridad. Para esto ya no pasaba por este lugar gente particular. Ya para ese entonces los peruanos se encontraban en Panupali.

En forma sorprendente, la mejor Caballería peruana No. 5 se encontraba en Panupali, haciendo preparativos para avanzar por Buenaventura. Según las declaraciones de los refugiados, informaban que los peruanos decían que en Piñas desayunaban, almorzaban en Loja y merendaban en Cuenca. Mientras seguían los peruanos sus preparativos, nuestros hombres en forma heroica les robaron los caballos. En esta comisión fui nombrado para reforzar la seguridad de la conducción de la Caballería hasta Buenaventura.

Llegamos a este lugar con suerte y mientras los peruanos ya no podían movilizarse por falta de acémilas, en cambio los oficiales del Febres que se encontraban en Buenaventura, procedían a elegirse los caballos que les gustaba, preocupados de esto primero.

Para ese entonces nosotros ya no teníamos Comandante de la Compañía que esté al frente de todo, ya que el capitán Naranjo que era, había sido arrestado por orden superior en Zaruma. Esto haya sido debido a que las asignaciones del rancho que enviaban, él se las llevaba y esperaba que nos regalen los moradores del sector los víveres para darnos de comer. Yo y un soldado Orquera fuimos nombrados para irnos a Moromero, Palosolo para pedir que nos regalen yuca, papa china y panela. Esto lo hacíamos en una mula coja. A esto hay que indicar que la Compañía Minera de Portobelo nos enviaba víveres, cigarrillos nacionales y extranjeros. Por los moscos que habían nos repartían los mazos de cigarrillos que contenían 8 y lo demás dizque vendían. La ropa se encontraba muy rota. Nosotros mismos teníamos que lavar y coser. Jabón nos regalaba la Compañía.

Mientras en otro punto el personal seguía enfermándose con el paludismo, nosotros teníamos que hacer doble servicio. Y para nuestra mala suerte, en este lugar siempre se encontraba lloviendo y con la neblina permanente. Pero al mismo tiempo damos gracias a Dios, que hacía que soportemos aguas y neblina; ya que por este obstáculo no pudieron los peruanos bombardearnos. Vinieron a incursionar pero, por la neblina, no pudieron localizar el distrito.

Por disposición del Ministerio de Defensa Nacional, según se dijo, el subteniente Meneses, reconocido por muchas cualidades brillantes, vino como jefe. Era un conductor de tropas frente al enemigo. Durante mucho tiempo había militando en el Batallón Montecristi. Después que observaron en la persona del teniente Meneses valentía, inteligencia, convicción y compromiso, se presentó en la Compañía como reemplazo del capitán Naranjo.

A poco tiempo de estar frente a la Compañía, fue designado para que baje con un pelotón al Placer a relevar a la Caballería de a pie. Pero una vez que llegamos, yo fui designado con mi escuadra a ocupar el margen derecho del río Saracay en Platanillos. Los demás hombres ocuparon de lado a lado el camino que conduce a Platanillos. O sea que se encontraban a unos 200 metros de la loma de Platanillos, siendo así distribuidos con un fuego cruzado. El servicio lo hacíamos desde las 13 horas hasta la una de la mañana (santo y seña Calderón). Para esto, los peruanos conocían que nosotros carecíamos de víveres y entonces traman en una noche mandar un toro envenenado y por este proceso trataban matar a las tropas nuestras.

En vista que disponían de armas y hombres, con mucha tranquilidad, como si estuvieran en su casa, empiezan a desfilar para tomar el rancho. Para entonces ya estábamos de acuerdo con la Compañía Febres Cordero, en la que intervinieron los oficiales capitán Oliva, teniente Holguín, teniente Plaza, subteniente Zurita. En este momento se abrió fuego y todo fue una confusión para ellos. Mientras un reparto de la Caballería tomaron la loma del frente al mando del subteniente Zurita, en el combate hubo una confusión, ya que las ametralladoras ZB también las tenían ellos y por esto creíamos que nuestras tropas se encontraban adelante; pero fue mentira. Allí en loma frente a Panupali recibió una ráfaga el cabo Vaca, el sargento Draún y el cabo Sánchez. Esto fue el saldo del combate de Panupali.

Hasta la tarde y la noche fue un silencio, pero al otro día fue una sorpresa al observar que una columna de hombres montados en mulas y con las armas a la espalda se iba acercando. Entonces hubo orden de abrir fuego cuando se encuentren a distancia de tiro preciso y fue así. Abrimos fuego pero de parte de ellos no respondieron. Esto fue a las 14h00 y a las 5h00 nos ordenaron que realicemos el reconocimiento del lugar. En este lugar encontramos el suelo lleno de sangre, en las guruperas sacamos tres mosqueteros, dos cobijas, un sable una caja de municiones de las nuestras y una pierna de puerco cruda. Para ese entonces recogían los cadáveres, borrando así que ellos eran los invasores, ya que los delegados de los gobiernos garantes recorrían y las tropas peruanas abandonaban Panupali.

Todas estas prendas fuimos llevando al Placer para que lo envíen de allí a Zaruma al jefe de frontera. Mientras, mi teniente Meneses recibe orden de salir a Panupali para ver si se encontraban tropas en Panupali. Entonces me ordena que lleve una ametralladora ZB y un cajón de municiones, pero después de caminar unas pocas cuadras, en una forma violenta, se asoman dos aviones, el uno nos ametralló y los casquillos

cayeron a poca distancia y mientras el otro soltaba bombas. Pero de todo esto nos libramos por milagro, ya que nos encontrábamos en un terreno descubierto y tuve que quedarme parado. La pieza la puse en medio de las piernas, como también el cajón de municiones. Luego de que ya pasaron los aviones salí corriendo al monte que estaba más cerca, y ese momento pude verle a mi teniente Meneses cerca a mí, sano y salvo con la pistola.

Nos quedamos unas horas más, sin que hasta el momento haya ninguna novedad y todo era silencio, ya que seguramente se habían retirado las tropas invasoras. Luego resolví regresarnos al Placer y con sorpresa al llegar vimos que conducían a un prisionero que se había identificado como sargento, capturado en la bóveda del cementerio. Luego fue enviado amarrado, mientras nosotros salimos al otro día. Cuando llegamos a Buenaventura conocimos que en Piñas se encontraban el general Baquero, coronel Mancheno y el coronel Abarca, quienes se decía que estaban preparando el contraataque. Para esta acción solo contaban con unos 900 hombres, ya que muchos se encontraban enfermos. Pero al mismo que hacían los planes, hubo una orden de los gobiernos garantes de cese del fuego y quedaba en zona desmilitarizada las zonas invadidas por los peruanos. Los gobiernos garantes andaban recorriendo.

Tal vez por darnos descanso a las tropas, había orden superior de salir a Loja. Para entonces hacíamos nuestros preparativos para salir a Piñas. Sabíamos que el Batallón Azuay venía a relevarnos. Al fin llegan y nosotros ya estábamos listos. Para esto vinieron carros y gente de Piñas con carros alegóricos. Comités de mujeres, trayendo banderas y flores para hacernos homenajes. También se hicieron presentes autoridades civiles y eclesiásticas de Piñas y Zaruma.

En medio de una caravana de carros llegamos a Piñas. Entre vivas, gritos y la bulla de los pitos de los carros, llegamos a la plaza. Entonces fuimos felicitados por nuestros superiores. Nos ordenaron que allí mismo descansáramos y como estábamos con la ropa desgarrada y sin zapatos, nos daba mucha vergüenza y todos nos quedaban viendo como si fuéramos unos hombres raros. Para esto, el Comité Femenino se había puesto de acuerdo para obsequiarnos ropa interior. A unos nos tocaba pijamas y a otros unos calzoncillos, junto con una panela. Después de recibir ordenaron que nos fuéramos al río para asearnos y cambiarnos de ropa. Allí tuvimos que botar el sucio del cuerpo, la ropa harapienta, los piojos. Al otro día salíamos a Loja al mando del señor teniente Carlos H. Meneses. A los pocos días de estar en Loja, salió en la Orden General mi ascenso a Cabo 1ero. Felicitando por acción de armas frente a las tropas invasoras peruanas.

Desde esa fecha, todos los días en la Orden General salía la baja de 30, 40 y hasta 50 soldados. Unos salían por haberlo solicitado y otros por indisciplinados, mientras otros desertaban; esperando nuevamente que pasen estas novedades, para luego organizar las Compañías. Nuevamente me toca en la 3a. Compañía salir a Buenaventura al mando del capitán Grijalva y de allí pasamos muchas cosas más.

Foto 2. Retrato del sargento Carlos Alberto López.

RESUMEN DEL COMBATE PANUPALI-PLATANILLOS

Miércoles 17 de septiembre de 1941. Llegan los muertos y heridos de Balao, Tenguel y Tendales por los bombarderos peruanos.

7 de septiembre ocupan los peruanos Platanillos y Panupali. La Caballería No. 5 del Perú ocupa Panupali y Platanillos, exploración que manda el Coronel Ureta que se encontraba en Piedras. Los hombres se encontraban para conquistar territorio ecuatoriano.

Las noticias llegaban que los peruanos avanzan y dicen que desayunaban en Piñas, almorzaban en Loja y merendaban en Cuenca. Ante esta noticia escogen al personal del teniente Yanes y bajamos a ponernos frente a los peruanos. Una vez localizados los peruanos en el puesto en que estaban tomando rancho, dio orden el teniente Yanes para que rompan los fuegos. De este modo no hubo contrataque; ya que todos murieron de inmediato. Arreamos a los caballos y los llevamos a Buenaventura.

Para esto ya había llegado la Caballería Febres. Los oficiales eran capitán Oliva, capitán Plaza y subteniente Zurita. Al ver llegar los caballos empezaron a escogerse. A las

7 de la mañana atacan los peruanos a las tropas ecuatorianas con todas las armas y en especial la aviación. Ametrallan y bombardean. A las 5 del mismo día cesan los fuegos y procedimos al reconocimiento y encontramos pedazos de cuerpos humanos, cobijas, toldos, carpas, un sable, un cajón de municiones y una pierna de puerco cruda.

Una vez que llega la Caballería a Buenaventura tiene la orden de salir enseguida con dirección a Platanillos. Bajamos un pelotón de hombres de la 3a. Compañía al mando del teniente Humberto Meneses, encargado de la 3a. Compañía en reemplazo del capitán Naranjo, quien nos dejó solos. Desertó y le cogieron en Zaruma.

Una vez que llegamos a Platanillos los señores oficiales ya habían tenido conocimiento que tropas peruanas se encontraban posesionadas en Panupali y Platanillos.

Viernes 19 de septiembre a las 2h45 nos atacan los peruanos. Para esto el personal nos encontrábamos atrincherados en espera que nos ataquen los peruanos. Nuestra acción fue muy brava. Atacamos con todo valor y decisión. Los peruanos fueron replegando hasta reunirse con el grueso de tropas que se encontraban en Piedras. Luego ocupamos Panupali y Platanillos. En esta acción murió un cabo Vaca por una ráfaga que recibió. Un sargento Gracín (¿?) también recibió un disparo en el talón y se internó en la montaña, y le cae gangrena y muere.

El subteniente Zurita en una misión de combate que tenía se pierde frente al cementerio. En búsqueda del oficial cogimos dos peruanos que se encontraban en las covachas del cementerio. Luego fueron llevados amarrados presos para entregarlos en Zaruma ante el coronel Batallas jefe de frontera. Después del combate seguimos atrincherados en espera de nuevos ataques… pero nada y nada.

La aviación no pudo hacer blanco, en vista de que en los sectores que nos encontrábamos había una montaña muy elevada y prolongada, la misma que servía de obstáculo para que la aviación no pueda hacer las picadas para ametrallar y bombardear.

Al medio día del 18 de septiembre de 1941 se produjo el ataque con el siguiente combate con la fuerza peruana. El Regimiento No. 5 de Caballería producida la sorpresa que cobró una treintena de muertos, un sinnúmero de heridos y 7 prisioneros y captura de la caballería, municiones y equipos y más medios de vida de combate. La derrota peruana fue total. Presa del pánico y completo desorden los invasores corrieron hacia Piedras.

Esta situación duró hasta las 5 pm. Nuestras bajas fueron limitadas. De parte de la radio del Perú el enemigo declaró que las bajas que tuvieron de Panupali y Platanillos fueron de 82 muertos, entre heridos y muertos (sic); captura 2 ametralladoras ZB, 1 carabina, 2.400 cartuchos, 3 cascos y 3 caballos y una mula.

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA
II semestre 2012, Quito
ISSN: 1390-0099

OBITUARIO

GRECIA VASCO DE ESCUDERO (PÍLLARO, 13 DE NOVIEMBRE DE 1932- QUITO, 12 DE ABRIL DE 2011)

Jorge Moreno Egas
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Si alguna persona merece recibir reconocimiento de parte del gremio de historiadores nacionales, de los investigadores y estudiosos extranjeros que han trabajado sobre temas del pasado ecuatoriano, y de instituciones vinculadas con la conservación y administración del Patrimonio Cultural del país, es Grecia Vasco de Escudero, funcionaria del Archivo Nacional desde 1972, y su directora entre 1989 y 2010. Casi cuatro décadas al servicio de esa institución y colaboradora incondicional de todo estudioso, ecuatoriano y de fuera, que acudía por su ayuda y orientación para localizar documentos e informaciones dentro del repositorio documental más importante con que cuenta el Ecuador. Y es precisamente desde la perspectiva del investigador, y no de otra, que evoco la memoria de Grecia, otros podrán evaluar, con mayor autoridad, desde el punto de vista de sus logros como archivera y administradora.

Conocí a Grecia en la década de los setenta del siglo anterior, en los días en que se incorporó como funcionaria del Archivo Nacional de Historia, hoy Archivo Nacional. A esta entidad entregó con admirable lealtad los mejores años de su vida y sus permanentes esfuerzos para lograr su desarrollo. Instituciones de esa naturaleza necesitan constantemente ponerse a la par de sus similares de otros países para preservar la memoria de los pueblos y atender mejor a los usuarios. La modernización y tecnificación en el manejo de los repositorios documentales exige mucho, y no siempre se encuentra eco y comprensión de los poderes públicos para respaldar y fomentar la inversión en recursos humanos, tecnológicos y físicos para alcanzar esas metas. Desgraciadamente en el Ecuador no han existido proyectos del Estado que promuevan políticas de recuperación, protección y difusión de todo aquello que constituyen el registro de nuestro pasado y garantizar de esta manera la posibilidad permanente de la recuperación de nuestra Historia a través de la actividad de los historiadores y estudiosos. Nuestro país no tiene una tradi-

ción que lo identifique con aquellos que han sabido conservar su patrimonio documental con miras a la práctica académica para redescubrir y entender el pasado. El deterioro por el descuido y la demanda del coleccionismo privado han contribuido y aún se suman para su depredación.

Las oportunidades de formación profesional que ofrecía el país a la generación a la que perteneció Grecia Vasco de Escudero respondían a su tiempo. Eran limitadas y más todavía para la profesionalización de la mujer. Concluidos los estudios en contabilidad y por las necesidades que se presentaban en su desempeño laboral buscó capacitarse en la administración de archivos administrativos. Y al trabajar en el Archivo-Biblioteca de la Función Legislativa se le abrió un nuevo horizonte de inquietudes dentro del campo de la archivística: el de los archivos permanentes o históricos, área sobre la que desarrolló su labor más destacada y tesonera.

Al poco tiempo de haber ingresado como funcionaria del Archivo Nacional de Historia, se presentó la oportunidad de adquirir conocimientos y capacitarse en las técnicas para la gestión de archivos históricos en los cursos promovidos por la OEA a través de la Escuela de Archiveros de la Universidad de Córdoba (Argentina) y con la colaboración de la Escuela de Documentalista de Madrid. En esa ciudad del sur del continente funcionaba también el Centro Iberoamericano de Formación de Archiveros, organismo que promovía la capacitación en ese campo. Esa primera instrucción técnica en el manejo de archivos históricos permitió que Grecia, con la autorización del Director del Archivo Nacional de Historia, diese los primeros pasos en la organización sistemática de la documentación acumulada en ese acervo que había permanecido por décadas sin ordenarse. Además, y como un proyecto personal, emprendió la elaboración de una Guía de Archivos, información indispensable para todo país y que para la época solamente los países más adelantados disponían. Producto de ese empeño fue la publicación en 1977 de *Los archivos quiteños*, cuyo contenido se circunscribe a los repositorios, públicos, administrativos, históricos y religiosos, existentes para la época en la ciudad de Quito.

Desde entonces la autora se vinculó con al Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH) que años más tarde le auspiciaría otras publicaciones. En 1979 elaboró *El Directorio Ecuatoriano de Archivos* que contiene la información referente a nivel nacional para la época. Con estas dos publicaciones el Ecuador vino a ser el primer país de América Latina que contaba con ese inventario. Al haberse presentado este trabajo en Lima, dentro del I Seminario de Intercambio de Tecnología Archivística de los Países Integrantes del Convenio Andrés Bello, Grecia Vasco fue nombrada Socia Honoraria de la Asociación Peruana de Archiveros y en 1980, el Comité Panamericano de Archivos le encargó la realización del *Directorio Panamericano de Archivos*, lamentablemente este trabajo no fue suficientemente difundido.

En el caso de Grecia Vasco es interesante entender y, por lo tanto, valorar los efectos que trajo a su vida ese afán de superación y autoformación con los que supo suplir todo aquello que en su tiempo no ofrecía nuestro medio para la formación profesional de archiveros.

Desempeñando ya la dirección del Archivo Nacional, Grecia, a más de la clasificación técnica de los fondos documentales, se propuso dar a la institución una sede propia en donde desarrollar sus actividades y brindar de la mejor manera posible los servicios que necesitan los investigadores. Y la lucha por alcanzar ese objetivo fue tenaz, le tomó prácticamente una década enfrentando con constancia inquebrantable a muchos factores adversos pero sin desanimarse. Una suerte de obstáculos de toda clase iban apareciendo y se sumaban como fuerzas negativas que parecían conspirar para detener la realización de su proyecto: la inestabilidad política nacional de la última década del siglo XX, el desconocimiento de la importancia del papel de los archivos históricos, ofrecimientos que no se cumplían de parte de instituciones e instancias culturales que tenían la obligación legal o moral de respaldar y fomentar la vida y actividades del Archivo Nacional, indiferencia e incomprensión del Estado y de varias instancias del sector público frente a la urgente necesidad de garantizar la existencia del Archivo Nacional, desistimientos de convenios, limitaciones e incumplimientos presupuestarios, y una vez lograda la entrega del edificio en comodato, enfrentar inclusive hasta mezquinas críticas de quienes pretendían descalificar y empequeñecer todo el trabajo realizado, invocando inútiles y superficiales argumentos que hacían relación a la solidez del edificio y su ubicación. A todo esto resistió con valentía espartana sin dar espacio al desaliento y peor aún, cayendo en inútiles y estériles polémicas.

La señora Vasco de Escudero buscó un edificio para sede del Archivo Nacional y lo logró, meta que ninguno de los anteriores directores logró alcanzar. Obtuvo fondos para hacer las mejores adecuaciones que eran posibles, seguramente no todas perfectas, en un edificio que se había construido para un uso distinto al de un archivo. No obstante las resistencias y las críticas, la entidad cuenta en la actualidad para su desempeño con un lugar decente en donde los estudiosos son atendidos y pueden trabajar con comodidad. Los fondos documentales están conservados y custodiados de manera técnica conforme a parámetros modernos y gestionados por un equipo humano que ha ido capacitándose en el tiempo, uniendo la experiencia adquirida en la labor diaria con la instrucción recibida en instituciones formales de formación. En ese entrenamiento práctico y en la orientación de los funcionarios para su desempeño tuvo parte activa personalmente Grecia Vasco.

No podemos dejar de mencionar la utilidad que han tenido para los investigadores la elaboración, publicación y circulación de las *Guías de los Fondos Documentales* y los *Boletines del Archivo Nacional* a los que Grecia dio

también atención y a los que en los últimos años los difundió, también, por medios magnéticos. Las primeras para orientación sobre los distintos fondos existentes y sus contenidos y los segundos, siguiendo una vieja tradición de la entidad iniciada en la década de los cincuenta del siglo pasado, boletines que en una época tuvieron el nombre de ARNAHIS (Archivo Nacional de Historia), publicaciones en cuyas páginas se pueden encontrar transcripciones de documentos interesantes, artículos históricos de autores nacionales y extranjeros e índices de varios fondos documentales.

Con una hoja de vida tan rica en servicio, en la que se constata su dedicación para atender a los historiadores y para administrar de la mejor manera el Archivo Nacional, como gesto de justicia la Academia Nacional de Historia, en el año 2003, la incorporó como Miembro Correspondiente, reconocimiento muy merecido. Lo mismo hizo, en su momento, la Academia de Historia del Perú.

La última vez que visité a Grecia Vasco de Escudero, siendo todavía directora del Archivo Nacional, coincidió con las vísperas de presentar la dimisión a su cargo. Tuvimos una conversación larga compartiendo una taza de té. Hoy a distancia del tiempo me pregunto si por aquellos días conocía ya de la enfermedad que la llevaría a la tumba, relativamente poco tiempo después. No se quejó de su salud, se la veía bien, pero me manifestó que se sentía cansada y que deseaba acogerse a la jubilación. Quería descansar. Hizo un recorrido por su memoria de los años que había dedicado al Archivo Nacional, primero como funcionaria y luego como directora.

Por sus recuerdos pasaron los nombres de hombres y mujeres, personas aún vivas otras que ya han partido, con los que había compartido su vida en la institución como subalterna, compañera o directora, o a quienes había atendido en sus investigaciones. Me llamó la atención la valoración positiva que tenía de las personas evitando hasta en lo más mínimo expresiones negativas contra alguien aún sobre sus detractores o sobre aquellos que la habían desengañado. Al hacer un balance de su tarea como directora de la institución hizo un recuento de los logros, de los proyectos que estaban en curso y de todo aquello que no pudo alcanzar. Y con la sonrisa amable, muy personal de ella, en el trato con las personas me dijo: "He dado todo lo que he podido, he luchado por el Archivo Nacional con todas mis fuerzas porque ha sido mi vida, no he logrado todo, mucho queda todavía por hacerse. Pero ya es hora de que otra persona, y de una generación más joven, tome esto bajo su responsabilidad y siga adelante, y si encuentra algo que haya que corregir, que lo haga". Me permití sugerirle que tomara tiempo para la decisión definitiva pero me expresó que la resolución la había meditado y la tenía resuelta. Pocos días después de esta conversación se difundió la noticia que Grecia había renunciado a su cargo.

Grecia fue de las mujeres que sabía de sus potencialidades y de sus limitaciones, y las aceptaba. Y esa cualidad de autoconocerse fue una de sus fortalezas que la impulsó a dar en el trabajo lo mejor de sí y a estar dispuesta a capacitarse constantemente. Hay que reconocer que la autoformación fue parte de su proyecto de vida.

Su tenacidad contribuyó para que el Archivo Nacional arrancara en el siglo XXI con sede propia, con procesos de catalogación de sus fondos avanzados, líneas de publicación definidas y reconocido prestigio por el servicio que se brinda a los usuarios que acuden a consultar sus fondos. Su trayectoria por la institución ha quedado marcada por una impronta que trasciende más allá de sus espacios físicos, papeles conservados y publicaciones difundidas por la calidad humana con la que supo atender a todos.

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA
II semestre 2012, Quito
ISSN: 1390-0099

SANTIAGO CABRERA HANNA, EDIT., ***PATRIMONIO CULTURAL, MEMORIA LOCAL Y CIUDADANÍA***, QUITO, UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR/ CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL/CORPORACIÓN CIUDAD ALFARO, 2011, 246 PP.

"A veces me da miedo la memoria.
En sus cóncavas grutas y palacios
(Dijo San Agustín), hay tantas cosas,
El infierno y el cielo están en ella".
Jorge Luis Borges

Supongamos que en un momento dado debemos dejar la casa en la que hemos habitado durante toda nuestra vida. Tal mudanza implica una separación dolorosa del espacio físico y simbólico en el que, a más de objetos materiales –tangibles a partir de su textura, peso, dureza, etc., hemos ido guardando de alguna manera nuestras vivencias y experiencias en forma de recuerdos (historias, anécdotas, canciones, rimas, celebraciones, mitos familiares, etc.) intangibles, pero ligados a los distintos espacios de la casa: en este cuarto… en aquel salón… aquí en el patio... ¿Cómo elaborar una reflexión sistemática y por lo tanto significativa de qué deberíamos guardar y trasladar al nuevo espacio y qué no? ¿Cómo extrapolar este conjunto de ideas y debates a escala nacional, y así generar un diálogo con actores tan diversos como el mismo Estado y un determinado grupo de ciudadanos, por ejemplo?

Buena parte de las políticas públicas de gestión del patrimonio de las últimas dos décadas han dado por sentado determinados presupuestos que han desembocado en fórmulas archivísticas y de recuperación y reconstrucción. Debates más recientes en torno a las políticas del patrimonio cultural han desarrollado una determinada manera de entender el tiempo –el pasado-presente-futuro como una secuencia lineal estrechamente interconectada– como concepto central para desarrollar dos ejes centrales en la elaboración de sus estrategias públicas. Por un lado están las políticas de recuperación (incluyendo la restauración/regeneración si hiciera falta) de aquello que existió y ha dejado de existir o aquello que está por desaparecer; por el otro lado están las políticas de prevención y preservación anticipada, aquellas que intentan decidir con anterioridad qué puede ser significativo para la ciudadanía actual y para las generaciones venideras en los complejos procesos de construcción

de memoria como elemento potencial para la construcción de las identidades.

En ambos casos, el elemento central del debate es la pregunta en torno a ¿cómo permitirle a generaciones futuras que conozcan determinada práctica cultural? Las prácticas culturales son ante todo prácticas humanas para dotar de sentido a la vida y están ligadas a dos ámbitos fundamentales: los objetos materiales y las prácticas intangibles que devienen en huellas históricas. En el primer caso se trata de artefactos tangibles –en tanto provistos de una materialidad determinada–, en el segundo en aquellas prácticas cuya naturaleza efímera (oralidad, corporalidad, etc.) les agrega una fragilidad adicional. Estas aproximaciones darían cuenta de un debate en torno a ¿qué debemos *patrimoniar*? mas no de quiénes tendrían derecho a participar en la toma de decisión de este *qué* a ser rescatado/preservado/recuperado. Hace muy pocos años apenas se incluyó la pregunta por una posible voz ciudadana en estas instancias que deciden qué será preservado y qué desaparecerá.

El libro *Patrimonio cultural, memoria local y ciudadanía*, editado por Santiago Cabrera, detona un debate articulado por la voz de una veintena de autores que propone una serie de reflexiones y debates que surgieron en el marco del "I Encuentro Memoria Local, Patrimonio Cultural y Ciudadanía", realizado en 2010 en Montecristi, Ecuador. El libro está estructurado en tres capítulos con sus determinados ejes temáticos. Así, el primer capítulo centra su atención en el ámbito de los patrimonios culturales subdivididos a su vez en cinco acápites (patrimonio documental, patrimonio inmaterial, cultura inmaterial, patrimonio arqueológico y patrimonio inmueble). Este capítulo rastrea, a través de ensayos de distintos autores como Lucía Chiriboga (fotógrafa y socióloga), Franklin Cepeda (historiador), Juan Mullo Sandoval (etnomusicólogo), Guillermo Bustos (historiador), Galo García Idrovo (pensador y educador) y Paulina Moreno Peralta (investigadora) la pregunta en torno a la materialidad de los repositorios fotográficos, bibliográficos, sonoros y archivísticos (documental) y los fines a partir de los cuales estas fuentes han sido rescatadas/preservadas. En ese sentido, los autores de esta sección reflexionan sobre distintos hallazgos y los complejos modos para que los mismos fueran sistematizados en relación con la materialidad misma de aquello que deviene en patrimonial. Parece irrumpir así la pregunta central que se desprende de estas aproximaciones: ¿qué memoria material hemos podido recuperar, por qué y con qué metodología?

La segunda parte del libro, titulado *Historia y memorias locales*, aproxima al lector a través de dos textos a las memorias y los imaginarios relacionados con la Revolución liberal del Ecuador. Bajo el presupuesto que los acontecimientos políticos y sociales de una nación pueden devenir en lo que Maurice Halbwachs llamó "los marcos sociales de la memoria", entonces cabe preguntarse cómo la Revolución liberal del Ecuador de fines del siglo XIX pudo

haber operado como marco social de la memoria local. Así, mientras en uno de los textos de este capítulo, Ángel Emilio Hidalgo revisa la figura del General Eloy Alfaro Delgado desde la perspectiva de la memoria colectiva y los distintos imaginarios sociales que de la misma se desprenden; Tatiana Hidrovo desarrolla su reflexión en torno a la idea de una memoria compartida que, en el caso de la Revolución liberal, deviene en "memoria emblemática nacional" en tanto representación social de un acontecimiento histórico.

¿Quién debe asumir la gestión del patrimonio y en qué términos y condiciones? ¿Qué rol deben asumir respectivamente el Estado y la ciudadanía? ¿Cómo mediar estas dos instancias? Bajo el título *Ciudadanía, patrimonio y políticas culturales*, la tercera parte de esta compilación aborda desde los textos de Germán Fierro y Monserrath Tello las complejas tensiones inscritas en la mediación que las distintas políticas culturales intentan articular entre el ciudadano y su patrimonio cultural. Mientras Fierro indaga en la noción del árbol como elemento del espacio público y, por lo tanto, del orden de lo público, es decir, como parte de la esfera en la que el ciudadano de la polis puede y debe hacer el ejercicio de la memoria individual/colectiva, Tello se pregunta por la relación entre la memoria –objetual, experiencial, vivencial– y la identidad nacional. El acto de guardar deviene para la autora en la compleja selección de elementos para la trascendencia –material y simbólica– frente a lo temporal, una estrategia para guardar aquello que deviene en *depositario a priori* de los distintos elementos que pretenden contener y configurar la identidad nacional.

Este libro opera en dos niveles. Por un lado se propone a sí mismo como una hoja de ruta de lo dicho –en tiempo pasado– en el marco del "I Encuentro Memoria Local, Patrimonio Cultural y Ciudadanía", y por el otro se insinúa audazmente como un documento que se propone generar nuevos debates en torno a las frágiles relaciones epistémicas, políticas y metodológicas que surgen y deben surgir en el entrecruzamiento de Patrimonio cultural, memoria local y ciudadanía, importantes elementos de un debate postergado.

Alex Schlenker
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

José Murilo de Carvalho, ***A Formaçao das Almas. O imaginário da República no Brasil,*** São Paulo, Companhia das Letras (1990) 2012, 165 pp.

El objetivo de esta obra es comprender la configuración imaginaria de la nación brasileña mediante una aproximación a la elaboración de la simbo-

haber operado como marco social de la memoria local. Así, mientras en uno de los textos de este capítulo, Ángel Emilio Hidalgo revisa la figura del General Eloy Alfaro Delgado desde la perspectiva de la memoria colectiva y los distintos imaginarios sociales que de la misma se desprenden; Tatiana Hidrovo desarrolla su reflexión en torno a la idea de una memoria compartida que, en el caso de la Revolución liberal, deviene en "memoria emblemática nacional" en tanto representación social de un acontecimiento histórico.

¿Quién debe asumir la gestión del patrimonio y en qué términos y condiciones? ¿Qué rol deben asumir respectivamente el Estado y la ciudadanía? ¿Cómo mediar estas dos instancias? Bajo el título *Ciudadanía, patrimonio y políticas culturales*, la tercera parte de esta compilación aborda desde los textos de Germán Fierro y Monserrath Tello las complejas tensiones inscritas en la mediación que las distintas políticas culturales intentan articular entre el ciudadano y su patrimonio cultural. Mientras Fierro indaga en la noción del árbol como elemento del espacio público y, por lo tanto, del orden de lo público, es decir, como parte de la esfera en la que el ciudadano de la polis puede y debe hacer el ejercicio de la memoria individual/colectiva, Tello se pregunta por la relación entre la memoria –objetual, experiencial, vivencial– y la identidad nacional. El acto de guardar deviene para la autora en la compleja selección de elementos para la trascendencia –material y simbólica– frente a lo temporal, una estrategia para guardar aquello que deviene en *depositario a priori* de los distintos elementos que pretenden contener y configurar la identidad nacional.

Este libro opera en dos niveles. Por un lado se propone a sí mismo como una hoja de ruta de lo dicho –en tiempo pasado– en el marco del "I Encuentro Memoria Local, Patrimonio Cultural y Ciudadanía", y por el otro se insinúa audazmente como un documento que se propone generar nuevos debates en torno a las frágiles relaciones epistémicas, políticas y metodológicas que surgen y deben surgir en el entrecruzamiento de Patrimonio cultural, memoria local y ciudadanía, importantes elementos de un debate postergado.

Alex Schlenker
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

José Murilo de Carvalho, ***A Formaçao das Almas. O imaginário da República no Brasil,*** São Paulo, Companhia das Letras (1990) 2012, 165 pp.

El objetivo de esta obra es comprender la configuración imaginaria de la nación brasileña mediante una aproximación a la elaboración de la simbo-

logía nacional. Esta entrada permite a José Murilo de Carvalho[1] describir los entresijos de una batalla política de dimensiones simbólicas, cuyo propósito fue el de "(…) apoderarse de la imaginación del pueblo" (p. 11) [2] por medio de unas imágenes destinadas al consumo de quienes, antes súbditos, serían ciudadanos.

La formación de la nación brasileña, en términos generales, puede ser apreciada en dos momentos: en primer lugar, el esfuerzo de manufactura de un proyecto nacional de tipo monárquico (1822-1889), vinculado a la fundación del Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), en 1838, animado por la necesidad de establecer un proyecto de Historia Nacional –como lo ha identificado Manoel Luís Salgado Guimaräes–,[3] de corte elitista y disciplinar encaminado a definir el "lugar" de Brasil, recientemente independizado, en el contexto internacional, consolidando, al mismo tiempo, el Estado nacional.

El segundo momento, en el que se inscribe la obra que suscita esta reseña, es el del esfuerzo de constitución nacional impulsado por los republicanos, que puede ser considerado como un empeño de "refundación de la nación brasileña" revestida, esta vez, de la indumentaria republicana, en la que la apelación a los imaginarios provenientes de los referentes de la Revolución francesa, la Iglesia positivista, el catolicismo y el ejército; sumados a las apelaciones heroicas de las revueltas regionales y locales en la época colonial, y a los consumos propios de la cultura popular, transfigura el escenario de la formación del Estado republicano brasileño en una guerra de imágenes e imaginarios.

Tal como la Revolución francesa produjo una serie de piezas artísticas, símbolos, liturgias, mitos y calendarios que consolidasen los cultos cívicos que reemplazarían a los rituales monárquicos, las élites políticas brasileñas las acuñaron también para "conquistar el alma del pueblo", legitimar el naciente proyecto republicano y que funcionasen en un triple registro: como economía del recuerdo del pasado, como herramientas simbólicas que al evocarse definiesen una comunidad de destino, y como justificativo de la participación de los estamentos militar, ideológico y político en su configuración.

La manipulación de los símbolos alcanzó singulares proporciones en la lucha política por la significación de la naciente república, que urdió la trama

---

1. Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de Stanford, posdoctorado por la Universidad de Londres y profesor titular de Historia del Brasil en la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ).

2. La traducción de los todos apartados citados textualmente de *A formaçao das Almas…* corresponde al autor de la reseña.

3. Ver Manoel Luís Salgado Guimaräes, "Naçao e Civilizaçao nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional, en Estudos Históricos, 1889/1, pp. 5-27.

de su proyecto de patria en base a dos modelos: Francia y los Estados Unidos. En esa lucha de imágenes, de acuerdo con Murilo, los positivistas ortodoxos tuvieron un papel protagónico: "Portadores de una visión del mundo integrada, que incluía un código operacional de una táctica política bien definida, los ortodoxos fueron los que mejor entendieron la importancia de la manipulación simbólica en la reconstrucción del imaginario social" (p. 15).

Seis capítulos y un apartado conclusivo comprenden *A formaçao das Almas*...[4] El primero, "Utopías Republicanas" (pp. 17-33), dibuja una trayectoria entre dos modelos de republicanismo: el francés (de carácter corporativo) y el estadounidense (de tipo individual). Esta discusión tuvo por epicentro el tipo de ciudadanía que se establecería con la caída de la monarquía y las nociones de libertad que se abrirían paso en el Brasil: la libertad "de los antiguos", propugnada por los jacobinos (basada en los modelos clásicos de Atenas, Roma y Esparta), la libertad del "hombre público"; y la libertad "de los modernos", "del hombre privado, la libertad de los derechos de ir y venir, de propiedad, de opinión, de religión" (p. 17).

Estas nociones, anota Murilo, enfatizaron el papel del Estado en la construcción del andamiaje político, dadas las restrictivas condiciones de participación e incorporación, propios de la sociedad esclavócrata. Estrechez que condujo a que los sectores sociales formados alrededor de la estructura monárquica primero, y republicana después, pusiesen sus ojos en el Estado como mecanismo de inserción y participación. Lo que el historiador brasileño llama "estadania" (pp. 29-33).

Enseguida el libro atiende las luchas por la construcción de una versión oficial de la proclamación. "As proclamaçoes da República" (pp. 34-54). Los hechos del 15 de noviembre de 1889 fueron evocados mediante elaboraciones imaginarias y discursivas que amplificaban la participación de determinados personajes, en desmedro de la comprensión de sus causas (p. 35). Actores magnificados y acontecimientos reducidos.

Tres versiones sobre la proclamación son identificadas por Murilo: la "república militar", promovida por los altos oficiales del Ejército, veteranos de la guerra contra el Paraguay y cercanos al mariscal Deodoro da Fonseca. Los deodoristas afirmaron la idea de la proclamación como una acción impulsada por el sector armado, con exclusión de las demás fuerzas en disputa (pp. 38-40).

La "república sociocrática" era enarbolada a su vez por quienes reivindicaban el papel de Benjamin Constant en el 15 de noviembre y esgrimían una

---

4. Originalmente, el capítulo 1, con modificaciones, se publicó bajo el título "Entre a liberdade dos antigos e a dos modernos: a república no Brasil", en *Dados. Revista de Ciencias Sociais*, vol. 32, No. 3 (1989), pp. 265-280; el capítulo 2, "As proclamaçoes da República, a su vez, apreció en *Ciencia Hoje*, No. 59, noviembre de 1989, pp. 26-33; y el capítulo 3, en versión resumida, en *Jornal do Brasil*, vol. 2, No. 12, 1989.

imagen espiritual sobre el acontecimiento. Su intervención como un apóstol o evangelizador de los valores positivistas convertía a la Proclamación en un acto espiritual en el que los militares fueron solo sus ejecutores (pp. 40-48).

La "República liberal", en cambio, animada por los republicanos o históricos pretendía insertarlos en el imaginario de unos acontecimientos impulsados por el estamento castrense y al margen de la clase política. Quintino Bocaiúva, jefe del Partido Republicano Brasileiro encabezó dicho esfuerzo que decantó en un intento de alianza entre los históricos y el ejército, para interpretar las acciones de la proclamación como una acción militar aupada por los históricos y, por lo tanto, de inspiración civil, lo que alimentaría el imaginario de una República liberal (pp. 48-54).

"Tiradentes: um herói para a República" (pp. 55-73) se dedica, a su vez, al estudio de las formas en las que el relato histórico sobre este prócer fueron apeladas para fabricar un héroe que concitase en su derredor las expresiones más variadas y amplias del culto cívico. La poca densidad de los acontecimientos del 15 de noviembre y un conjunto diverso de protagonistas con poca profundidad histórica obligó la búsqueda de otro personaje: "Ante las dificultades en promover a los protagonistas del 15, quien al poco tiempo se reveló capaz de atender las exigencias de la mitificación fue Tiradentes" (p. 57). Su imagen de rebelde contra el régimen colonial, su historia revestida de heroísmo y su martirio *cristificado*, proveyeron la plasticidad necesaria para devenir en parte del mito fundante de la República, amén de su amplia aceptación popular. La elaboración mitológica de este héroe fue posible debido a la ambigüedad que encarnaba un personaje ajeno a las disputas políticas del Segundo Reinado y la República. "El secreto de la vitalidad del héroe está, tal vez, al final, en esa ambigüedad, en su resistencia a los continuos esfuerzos de descuartizamiento de su memoria" (p. 73).

En "República-mulher: entre Maria y Marianne" (pp. 75-108) se expone la discrepancia política y visual sobre la representación femenina de la nueva República. Siguiendo los patrones franceses, ella fue plasmada como una guerrera armada con lanza, escudo y gorro frigio; como una doncella joven y virtuosa opuesta a la efigie de una monarquía anciana, o como una madre protectora de sus hijos.

La caricatura de la época es el ejemplo más claro de aquella contienda. En la sátira intitulada "15 de Novembro", dos ancianas de ásperos gestos intercambian un frío diálogo, son la República y la Monarquía. Otra viñeta muestra cómo una joven virtuosa y aplomada se transfigura en una dama disipada con un cigarro entre los labios, gesto desenfadado y un amplio escote. La primera evoca a la República en 1889 y la segunda en 1902. En otro dibujo, la Patria es representada como una tísica que no logra levantarse de la cama. Ha nacido enferma.

La creación de la bandera y el himno nacional se discuten en "Bandeira e Hino: o peso da tradiçao" (pp. 109-128). Si bien los tricolores a la norteamericana, junto a las notas de la Marsellesa eran del consumo de los políticos republicanos (y ellos mismo aspiraban a la instalación de modelos emblemáticos para el Brasil siguiendo estas dos balizas), la bandera "marca cometa", diseñada por el positivista Villares, se impuso como símbolo de la nueva República a pesar de los cuestionamientos que la señalaban como sospechoso invento de una secta religiosa.

En relación al himno nacional, Murilo señala que su adopción tuvo como antecedente el uso de la Marsellesa, símbolo no solo la Revolución francesa, sino también de todos los revolucionarios y sus luchas. Durante los acontecimientos del 15 de noviembre, las notas del himno francés fueron entonadas sin suscitar reacción alguna entre el pueblo. Casi de inmediato fue interpretado un antiguo himno de amplia difusión popular. Se desató el furor cívico y el himno nacional fue escogido (pp. 122-128).

Finalmente, "Os positivistas e a manipulaçao do imaginario" (pp. 129-141) evalúa su influencia en el moldeamiento de los símbolos y rituales cívicos republicanos. El resultado de las batallas por el imaginario de la nación estuvo decisivamente intervenido por ellos, quienes lograron influir en la confección de buena parte de dichos símbolos y dejar instaladas sus propias ideas, creando en su derredor el halo de espiritualidad propio del culto positivista.

Pero un espectro ronda las páginas de la obra de Murilo. El repaso de la contienda por los símbolos nacionales brasileños y la configuración de la nación decanta en un argumento recurrente en sus trabajos: la idea de un proyecto nacional aún desplegándose, inacabado, en ciernes; y el trazo historiográfico de distinción (casi excepción) de la formación de la República brasileña en América conseguida, aparentemente, sin la fragmentación, inestabilidad y guerras que caracterizaron el origen republicano hispanoamericano.[5] ¿Es el brasileño un proyecto nacional inacabado? ¿Dónde reside su excepcionalidad en relación con la experiencia republicana hispanoamericana? ¿Pueden entenderse los experimentos republicanos luso e hispanoamericanos separadamente?

Estas ideas, que han ido imbricándose en el canon historiográfico brasileño, son desde hace algunos años interrogadas por un conjunto de trabajos que ponen en evidencia, no solo la articulación y semejanzas que existen entre los procesos de independencia luso e hispanoamericanos, ambos atravesados por una profunda crisis de carácter regional, conflictos entre el poder central y los poderes locales, desarticulación de los enlaces internos, tradiciones políticas

5. Ver José Murilo de Carvalho, "As Marcas do Período", en José Murilo de Carvalho, edit., *A Construçao Nacional, 1830-1889*, Sao Paulo, Objetiva, 2012.

semejantes, desmontaje y readaptación de los aparatos administrativos, de acuerdo con las realidades regionales…; sino, además, en las relaciones entre liberalismo, ciudadanía y esclavitud; procesos de formación de los mercados y la intervención de la cultura popular en el moldeamiento de las percepciones de ciudadanía en el Brasil (Stella Bresciani, Cecilia Helena de Salles Oliveira, María Sylvia de Carvalho Franco, Izabel Andrade Marson, Joao Fragoso, Rafael de Bivar Marquese, por citar solo algunos investigadores).

La obra de José Murilo de Carvalho, *A Formaçao das Almas…* es, no obstante, un trabajo de historiografía cultural y política de notable importancia. Se trata de una obra minuciosa de estudio de las implicaciones imaginarias de la lucha política, de narrativa ágil, argumentación clara y lectura impecable que debe ser leída con interés por los historiadores hispanoparlantes y preocupados por el estudio de la formación de las repúblicas hispanoamericanas, en un ejercicio de diálogo historiográfico.

*Santiago Cabrera Hanna**
Universidade de São Paulo (USP)

Plutarco Naranjo, ***Mitos, tradiciones y plantas alucinantes***, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/ Corporación Editora Nacional, 2012, 205 pp.

Plutarco estuvo atento a la publicación de este libro que, recientemente, han puesto en circulación la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y la Corporación Editora Nacional. Fue, incluso, el tema de conversación de las dos últimas ocasiones en las cuales lo visité al mes de su partida. Y no pretendo opinar sobre su trabajo como si fuera una obra póstuma, porque su producción bibliográfica siempre estará presente para contribuir en el aprendizaje cotidiano de todos nosotros.

El historiador norteamericano Christopher Lloyd afirmó que la prueba fundamental de la validez de la investigación reside en su capacidad de dirigir la atención teórica y empírica, con la finalidad de estudiar de qué manera la acción de los hombres, el pensamiento y las estructuras interactúan causalmente en el tiempo.

Esta idea me conduce, sin dilaciones, al complejo tramado de las concatenaciones entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo material y lo espiritual –aquello que prefiero denominar el mundo de la subjetividad humana y hacia

* Becario del sistema CAPES PEC-PG 2012. Estudiante del programa de doctorado en História Social de la Universidade de São Paulo (USP), 2012-2017.

semejantes, desmontaje y readaptación de los aparatos administrativos, de acuerdo con las realidades regionales…; sino, además, en las relaciones entre liberalismo, ciudadanía y esclavitud; procesos de formación de los mercados y la intervención de la cultura popular en el moldeamiento de las percepciones de ciudadanía en el Brasil (Stella Bresciani, Cecilia Helena de Salles Oliveira, María Sylvia de Carvalho Franco, Izabel Andrade Marson, Joao Fragoso, Rafael de Bivar Marquese, por citar solo algunos investigadores).

La obra de José Murilo de Carvalho, *A Formaçao das Almas…* es, no obstante, un trabajo de historiografía cultural y política de notable importancia. Se trata de una obra minuciosa de estudio de las implicaciones imaginarias de la lucha política, de narrativa ágil, argumentación clara y lectura impecable que debe ser leída con interés por los historiadores hispanoparlantes y preocupados por el estudio de la formación de las repúblicas hispanoamericanas, en un ejercicio de diálogo historiográfico.

*Santiago Cabrera Hanna**
Universidade de São Paulo (USP)

Plutarco Naranjo, ***Mitos, tradiciones y plantas alucinantes***, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/ Corporación Editora Nacional, 2012, 205 pp.

Plutarco estuvo atento a la publicación de este libro que, recientemente, han puesto en circulación la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y la Corporación Editora Nacional. Fue, incluso, el tema de conversación de las dos últimas ocasiones en las cuales lo visité al mes de su partida. Y no pretendo opinar sobre su trabajo como si fuera una obra póstuma, porque su producción bibliográfica siempre estará presente para contribuir en el aprendizaje cotidiano de todos nosotros.

El historiador norteamericano Christopher Lloyd afirmó que la prueba fundamental de la validez de la investigación reside en su capacidad de dirigir la atención teórica y empírica, con la finalidad de estudiar de qué manera la acción de los hombres, el pensamiento y las estructuras interactúan causalmente en el tiempo.

Esta idea me conduce, sin dilaciones, al complejo tramado de las concatenaciones entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo material y lo espiritual –aquello que prefiero denominar el mundo de la subjetividad humana y hacia

* Becario del sistema CAPES PEC-PG 2012. Estudiante del programa de doctorado en História Social de la Universidade de São Paulo (USP), 2012-2017.

el antiguo y no bien resuelto problema del rol de los grupos humanos con características sociales y culturales propias, frente a los procesos estructurales de la sociedad.

Cuando se trata de aproximarnos a la figura y al pensamiento de Plutarco Naranjo Vargas, es inadmisible tratar respecto de su obra sin convalidar la circunstancia de que su producción intelectual y académica devienen de un entorno histórico y conceptual específicos y que, de retorno a este mismo contexto, su producción ha sido capaz de favorecer tanto al desarrollo de las ideas como a la dinámica de los procesos sociales en marcha.

Con la finalidad de acercarnos a este nuevo libro de Plutarco Naranjo, se vuelve impostergable ubicar un par de señalamientos por los cuales transitó este académico, respecto de quien, las circunstancias de la vida, me pusieron cerca de él desde hace dos décadas a propósito de nuestras actividades en la Universidad Andina Simón Bolívar, en cuyo entorno fui descifrando su talento –a la par de su modestia– aprehendiendo su razonamiento crítico frente a los más variados sucesos en el mundo y ante las diversas circunstancias ocurridas en el país; y, porque de primera mano, además, pude advertir su producción académica y su ininterrumpida investigación en diversas áreas del conocimiento.

En efecto, el Área de Salud de nuestra UASB-E se constituyó en el lugar desde el cual Plutarco Naranjo propició los espacios necesarios para que las medicinas andinas y las alternativas, como expresión de las culturas de nuestros pueblos, tuvieran el escenario adecuado para su difusión, en el marco de un comportamiento que expresó el reconocimiento de la profunda diversidad de nuestro país y del mundo y que, incluso en su momento, confrontó con las visiones del Estado que había puesto prelaciones ante la variedad de saberes dedicados a interpretar la trilogía salud-enfermedad-curación.

Por ello, Plutarco impulsó cursos abiertos, encuentros académicos regionales y continentales de medicina tradicional, de etnomedicina y de medicinas comparadas, en cuyo contexto la medicina popular, la etnobotánica, el conocimiento de los ritos de algunas de nuestras culturas y el rol de los chamanes, por señalar algunos temas, se constituyeron en los insumos del reconocimiento a los demás, a los otros, a nuestras raíces.

Para impedir cualquier mirada oblicua sobre nuestra realidad histórica en la salud individual o en la colectiva, a fin de conocer las cosmovisiones de la enfermedad y los tratamientos de ella, Plutarco fundó y dirigió el espacio denominado Taller de Historia de la Salud, en cuyo entorno se preocupó, adicionalmente, en generar la reflexión sobre las ideas que han incidido en la construcción del pensamiento médico, lo cual nos ha demandado, hoy por hoy, el que nos hallemos trabajando para comprender, en periodos específicos de nuestra historia, las diversas circunstancias que en materia de salud

han caracterizado al Ecuador, así como al desarrollo de la salud colectiva en el país y en la región.

Cabe en este punto preguntarnos ¿por qué el afán de Plutarco Naranjo para estudiar los mitos y tradiciones y las culturas de la diversidad, particularmente del Ecuador y de América? En relación a esta interrogante no propongo hipótesis alguna, pues hay constataciones que si pueden, por el contrario, contribuir a que comprendamos la inquietud planteada.

Plutarco tuvo, en el Colegio Nacional Bolívar de Ambato, al científico Alfredo Paredes como uno de sus profesores quien, cuando Naranjo cursaba el quinto año, le designó su asistente para que pusiera en limpio los escritos referentes, entre otras cosas, a los textos de botánica que aquél había preparado.

Cuando Plutarco cursó en Quito sus estudios Universitarios, el propio Alfredo Paredes, quien entonces dirigía el Instituto Botánico, le llevó como su ayudante de laboratorio, encaminándole de esta manera, y certeramente, en la investigación. Su vinculación con el Instituto Botánico le ofreció las posibilidades para comenzar a estudiar las plantas medicinales de uso popular. Entonces apareció, su primer libro: *Necrosis fría de las plantas*. Plutarco, luego, sería director del mismo instituto desde donde fundó y dirigió la revista *Ciencia y Naturaleza*.

A partir de este entorno Plutarco pudo advertir y valorar de cerca que nuestros pueblos andinos, así como los diversos pueblos y culturas del mundo, cuentan con su propia medicina alternativa; popular, construida en las tradiciones y en los mitos y que, adicionalmente, sus terapias colectivas expresan también formas complejas en las relaciones de poder comunitarias y en la construcción de formas sociales particulares.

De allí que el libro *Mitos, tradiciones y plantas alucinantes* no solamente nos explica los modelos de enfermedad y de curación que tuvieron y tienen nuestros pueblos, sino que contribuye a la divulgación de un sistema de salud y de alimentación que, adicionalmente, desde la conquista de las metrópolis a nuestro continente, se fue estructurando en una doble vía, en esa especie de *transpolación* a la que Plutarco llamaba "el trueque entre los dos mundos".

Entonces, aquello de adentrase en el comportamiento de las culturas regionales y locales, el de preocuparse por los procedimientos sanatorios que involucran, asimismo, especificidad en los cultivos y en la producción de la Pacha Mama, fue una preocupación constante en Plutarco Naranjo, cuyos estudios sobre estas realidades expresaron su apertura a otras fuentes del conocimiento, y aún de fricción con los modelos científico-occidentales que, hasta no hace mucho, pospusieron la aprehensión de los conocimientos ancestrales sobre salud, enfermedad, terapias y alimentación, porque los habían encasillado, perversamente, en los logicismos de la racionalidad mecanicista o

los habían reducido en aquello que se llamó el idealismo fisiológico, más allá, incluso, de haberlos denostado a causa de los vericuetos del mercantilismo.

El mundo al que nos condujo Plutarco, a propósito de sus estudios y de sus publicaciones, no debe explicarse en una especie de *tareismo* por dilucidar el mundo circundante. Su rigurosidad de investigador se encuentra atravesada, sustantivamente, en una razón que quiero insistir: en su adhesión epistemológica al pensamiento crítico, y no a las fórmulas reduccionistas o de percepción única que convergen en los dogmatismos; por ello, para reiterar esta realidad transcribo lo que en 1949, afirmara Plutarco Naranjo Vargas:

> En el mejor de los casos las teorías se preocupaban de investigar los motivos ideales que presidían la actuación histórica de los hombres, sin pararse a indagar de dónde nacían estos motivos, sin ahondar en las leyes objetivas que rigen el sistema de las relaciones sociales y su desarrollo, *sin penetrar en las raíces de estas relaciones […] Las viejas teorías hacían caso omiso de las masas de la población, de sus culturas y de sus actos* […]".[1]

En estas palabras hay una definición clara sobre su valoración respecto del rol de la investigación, la misma que debe supeditarse, además, al accionar de los colectivos sociales y a sus propias especificidades o particularidades.

Esta forma de comprender el mundo por parte de Plutarco Naranjo se acrisoló con el uso de las categorías del materialismo histórico y del materialismo dialéctico, que no es lo mismo que relacionarse con los manuales prefabricados desde el poder que, también en la búsqueda de una forma de pensamiento único, construyeron un arquetipo conceptual que ignoraba el mundo subjetivo de los pueblos, a propósito de interpretar, únicamente, sus características económicas.

Plutarco estuvo lejos de estas imposturas como fue diametralmente opuesto con las corrientes positivistas en todas sus variantes –incluidas las neopositivistas– a más de ser cuidadoso de la metodología de la interdisciplinaridad desordenada y ecléctica.

Optó, a contrapelo, por el comportamiento analítico de las estructuras de clase y de sus diversidades, así como de los componentes que construyen la idea totalizadora del hombre, usando para ello los caminos de la dialéctica científica para llegar a conclusiones y a aportes que, como en el libro que comentamos, son invalorables en el mundo de las ideas; en el arte de la bibliografía sobre las culturas de nuestros pueblos y en la comprensión de las conductas de los pueblos indoamericanos, no obstante el recuento de comportamientos similares en las civilizaciones euroasiáticas a las cuales también se refiere este texto.

---

1. La cursiva es mía.

Fue, por todo lo afirmado, un activo adherente, por decirlo de alguna manera, con aquello que llamó el húngaro-alemán Georg Lukács el pensamiento totalizador definido por él de la manera siguiente: "La tarea del pensamiento totalizador consiste en expresar lo subjetivo en su conexión con lo que llamamos racional". Plutarco no forzó aquella conexión: su libro *Mitos, tradiciones y plantas alucinantes* constituye el mejor ejemplo.

El Área de Salud de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador tuvo en Plutarco no solo al lúcido investigador que animó todos los proyectos académicos, de formación continua y de investigación; tuvimos, en él a un amigo y compañero que nos impulsaba en todas las utopías, partiendo de la concepción que afirma que el mundo debe ser el espacio no solo de la ciencia y la investigación, "sino de las gaviotas, de los montes y de los mares", al decir de Mario Benedetti, pero, fundamentalmente, del género humano.

Su pensamiento y su ejemplo siempre formarán parte de las coordenadas que el Área de Salud trazará para construir el presente y el futuro, en su variada actividad académica, docente, investigativa y de relación y aprendizaje con la colectividad; esto es con nuestros pueblos.

Germán Rodas Chaves
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA
II semestre 2012, Quito
ISSN: 1390-0099

ALFARO, ELOY, ***Narraciones históricas,*** estudio introductorio de Malcolm Deas, Quito, Corporación Editora Nacional, 2012, 3a. ed., 368 pp.

Este libro reúne los trabajos escritos en clave histórica por el Viejo Luchador. Se incluyen la narración de las luchas montoneras, sus experiencias personales en el ejercicio del Poder Ejecutivo (como presidente y como jefe supremo), además de su "historia del ferrocarril". Esta colección de documentos está precedida de un estudio introductorio preparado por el historiador Malcolm Deas.

ANTÓN SÁNCHEZ, JHON, ***El proceso organizativo afroecuatoriano, 1979-2009***, Quito, FLACSO Ecuador, 2012, 269 pp.

En esta obra, el autor postula la existencia de un movimiento social afroecuatoriano, el cual no es ni emergente ni está en proceso de construcción. Más bien, partiendo de las distintas escuelas analíticas sobre los movimientos sociales, propone que los afrodescendientes desarrollan acciones colectivas y contiendas de larga duración, con perspectivas globales, fundamentados en referencias transafricanas y con una agenda histórica de lucha por la libertad, la ciudadanía y la inclusión social. La publicación de esta obra coincide con la declaratoria que hiciera las Naciones Unidas de 2011 como el Año Internacional Afrodescendiente.

CAGIAO VILA, PILAR, Y JOSÉ MARÍA PORTILLO VALDÉS, COORDS., ***Entre imperio y naciones. Iberoamérica y el Caribe en torno a 1810***, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2012, 518 pp.

El libro reúne las veintiún ponencias presentadas, en el marco del III Congreso "Entre imperio y naciones, Iberoamérica y el Caribe en torno a 1810" organizado en el verano de 2010 por la Cátedra Juana de la Vega de la Universidad de Santiago de Compostela de la Coruña. La obra estudia los procesos de la independencia de los países latinoamericanos, a propósito de los Bicentenarios, y evalúa de manera histórica la situación de la monarquía española durante la crisis ibérica.

CRUZ ZÚÑIGA, PILAR, ***Caciques, astutos y machinosos, resistencia y adaptación indígena en Quisapincha,***

El libro presenta una reconstrucción de la trayectoria de la autoridad étnica en el cacicazgo de Quisapincha (provincia de Tungurahua, Ecuador) en el siglo XVII, como un ejemplo específico del proceso de

siglo XVII, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2011, 219 pp.

desestructuración y adaptación cacical en la Audiencia de Quito. Este cacicazgo estuvo ubicado en uno de los núcleos obrajeros coloniales y fue liderado por autoridades pertenecientes a una sola familia: los Punina. Mediante el análisis de litigios y registros fiscales, se da cuenta de la situación del cacicazgo y sus líderes entre 1599 hasta 1706, cuya gestión ha sido escasamente estudiada por la historiografía. La indagación logra identificar los mecanismos y las estrategias desplegadas por los caciques para contrarrestar las imposiciones coloniales, mantenerse como autoridades y propiciar la reproducción comunitaria.

Durán Barba, Rocío, ***Tengo algo que decir... 1868-2008***, Quito, Editorial Allpamanda, 2008, 220 pp.

Nueva obra de la escritora quiteña residente en Ginebra. El comentarista literario francés Claude Couffon escribe en la contraportada: "Con esta nueva obra Rocío Durán Barba demuestra, una vez más, su talento de escritora trayendo un enfoque original sobre los acontecimientos de mayo de 1968. *Tengo algo que decir…*, parte de la descripción del ideal revolucionario que anima a la juventud a lo largo de la Historia para comentar los movimientos de protesta que se dieron en el mundo durante el decenio de los años sesenta. El tema central está dedicado evidentemente a la explosión del 68 cuyo eco no ha dejado de resonar durante cuarenta años. Pero además la autora tiene el acierto de ubicar los acontecimientos de mayo dentro del contexto de la época en Francia, Europa, los Estados Unidos y América Latina".

García León, José María (transcripción, comentarios y notas) y Juan Paz y Miño (introducción), ***Epílogo de un revolucionario: testamento de José Mejía Lequerica***, Cádiz, Ayuntamiento de Cádiz, 2012, 103 pp.

El testamento del diputado a las Cortes de Cádiz, José Mejía Lequerica, junto a un estudio introductorio, aparece publicado en este libro. El trabajo de transcripción del documento ha sido realizado por José María León, y el estudio introductorio es obra de Juan Paz y Miño. En él se ubica la revolución de Quito (1808-1812) en el contexto del proceso independentista hispanoamericano, enfocando, especialmente, el papel de Mejía en las discusiones parlamentarias que culminaron con la expedición de la Constitución de Cádiz, en marzo de 1812.

Mancero, Mónica, ***Nobles y cholos: raza, género y clase en Cuenca 1995-2005***, Quito, FLACSO, 2012, 379 pp.

Este libro analiza el tránsito de un proyecto hegemónico regional en la historia política del Ecuador contemporáneo. La investigación, localizada en Cuenca, entre fines e inicios de un nuevo siglo,

muestra cómo el patrimonio, la descentralización, la participación y la identidad regional apuntalaron el carácter predominante del proyecto político estudiado. La investigación pretende cuestionar los estudios tradicionales que analizan la construcción del Estado desde el centro del poder. Se examinan, además, eventos, procesos, lenguajes, símbolos e instituciones en ese juego entre la hegemonía obtenida y la resistencia que se ha desplegado para contenerla.

Mares, David, y David Scott Palmer, ***Poder, instituciones y liderazgo en la paz y en la guerra, aprendizajes de Perú y Ecuador (1995-1998)***, Quito, FLACSO, 2012, 229 pp.

Relato de la larga y compleja historia de la disputa fronteriza entre Ecuador y Perú. El estudio aborda algunos elementos relevantes, internos y externos, que se combinaron para lograr una solución definitiva. El estudio se funda en investigaciones de campo durante y después de la Guerra del Cenepa, con entrevistas a altos oficiales, diplomáticos y militares ecuatorianos, peruanos y de otros países. El trabajo vincula otras teorías de conflicto y analiza cómo se pueden aplicar los aprendizajes –sobre todo aquellos relacionados con el poder, las instituciones y el liderazgo– a otros casos de disputas y conflictos fronterizos no resueltos que se encuentran entre casi todos los países del hemisferio. En las "nuevas" democracias de América Latina, establecidas en los últimos años, entre los sesenta y noventa, la memoria histórica juega un papel importante en la configuración del contexto de las disputas, lo que dificulta su solución.

Ortiz, Santiago, ***¿Comuneros kichwas o ciudadanos ecuatorianos? La ciudadanía étnica y los derechos políticos de los indígenas de Otavalo y Cotacachi (1900-2009)***, Quito, FLACSO, 2012, 372 pp.

En las últimas décadas se modificó la configuración de la ciudadanía en Ecuador, por ejemplo, se amplió el voto en el marco de la democracia representativa. En este marco, el libro examina la acción del movimiento indígena de Otavalo y Cotacachi por ciudadanía y derechos, teniendo como punto de partida las prácticas comuneras, el acceso al mercado y el desarrollo de la artesanía, pero también la formación de un movimiento cultural y una intelectualidad que formuló un discurso de reivindicación étnica e identitaria. Al momento, el movimiento indígena de esta zona del país ocupa espacios públicos mediante acciones colectivas, al tiempo que logra ejercer los derechos políticos de elegir, ser elegido y gobernar el poder local. Esto ha permitido mejorar sus condiciones de vida y el acceso a los servicios

públicos pese a que aún subsisten situaciones de inequidad y brechas sociales, étnicas y territoriales.

Paladines Escudero, Carlos, ***Breve historia del pensamiento ecuatoriano***, Quito, Corporación Editora Nacional, 2011, 167 pp.

La obra ofrece un resumen amplio del desarrollo de las ideas en el Ecuador, desde el período colonial tardío (con especial énfasis en el aporte intelectual de Eugenio Espejo) hasta la actualidad. Se presenta, además, una mirada al desarrollo de las ideas en relación con los indígenas incorporando sus aportes intelectuales al devenir histórico del pensamiento ecuatoriano.

Ramírez G., Jacques, edit., ***Ciudad-Estado, inmigrantes y políticas-Ecuador, 1890-1950***, Quito, Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2012, 289 pp.

El interés por estudiar la inmigración en Ecuador es reciente. Se trata de un país que a lo largo de la primera década del siglo XXI vivió la mayor estampida migratoria de su historia, que invisibilizó los flujos en contracorriente; es decir, de extranjeros que llegaban a nuestro territorio. Pese a que Ecuador no es un país que ha tenido flujos considerables de inmigrantes, el libro se adentra en un período poco analizado a partir de una investigación histórica etnográfica sobre la presencia de extranjeros, principalmente en Quito y las políticas migratorias –tratados, acuerdos, discursos, debates, decretos, normas, leyes, constituciones– que se dictaron en aquella época. La obra busca contribuir al debate y la producción de conocimiento en materia de migración, historia y políticas sobre el tema.

Rodas Chaves, Germán, edit., ***Revolución juliana y salud pública***, Quito, Corporación Editora Nacional/UASB, 2012, 257 pp.

Este libro recoge varios estudios sobre los avances, en salud individual y colectiva, que se produjeron en la segunda década de los años veinte del siglo pasado –en el período conocido como revolución juliana–, luego de las primeras modificaciones emprendidas por este campo por la revolución alfarista. El trabajo es el resultado de los debates y reflexiones, para la comprensión de tan importante período histórico, realizados por un conjunto de académicos –médicos, historiadores, sociólogos, periodistas y antropólogos– dentro del Taller de Historia de la Salud de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Terán Varea, Benjamín, ***Memorias***, Quito, Ediciones del San Lázaro, 2006, 239 pp.

Recuento autobiográfico de la dilatada vida pública de un político de derecha que ocupó cargos importantes en la vida nacional, desde los años cuarenta

hasta finales del siglo XX. Terán Varea, miembro de una familia de origen latacungueño que tuvo un importante lugar en la clase política tradicional, cuenta sus experiencias familiares y burocráticas en forma directa y destacando su conocida habilidad para solucionar conflictos y juntar voluntades. El texto permite conocer el ambiente social y político en que se desenvolvió su protagonista, aunque tiene una marcada orientación apologética de sus actuaciones. Se publica con el prólogo de Blasco Peñaherrera y un epílogo de Sixto Durán Ballén.

Torres Dávila, Víctor Hugo, ***Estado e industrialización en Ecuador, modernización, fricciones y conflictos en los años cincuenta***, Quito, Universidad Politécnica Salesiana, 2012, 167 pp.

El libro estudia el surgimiento de la industrialización ecuatoriana en la segunda mitad de la década de los años cincuenta del siglo XX, vista como consecuencia de la nueva fase de vinculación del país al sistema capitalista mundial y no como respuesta al sector industrial que, cobijado de un "proteccionismo accidental", funcionaba a manera de apéndice de la economía hacendaria, agroexportadora y comercial. Se argumenta que fue el Estado y no el estamento industrial el que impulsó la racionalidad necesaria para la industrialización, desmitificando las virtudes atribuidas a la industria como creadora de bienestar, modernización y dinamización social.

PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA
II semestre 2012, Quito
ISSN: 1390-0099

VIII Congreso Ecuatoriano de Historia 2012

INFORME DE ACTIVIDADES

SIMPOSIO PRINCIPAL:

Historia Constitucional
Bicentenario de la Primera Constitución de 1812

Montecristi, del 11 al 14 de julio de 2012

PRESENTACIÓN

Desde hace una década, el Congreso Ecuatoriano de Historia se ha constituido en un espacio privilegiado de reflexión, debate y divulgación de la disciplina histórica en el Ecuador. Se realiza periódicamente desde 1993, con sede en distintas ciudades del país (Quito, 1993, 1995, 1998, 2002 y 2009; Guayaquil, 2002; Cuenca, 2004; e Ibarra, 2006). En su octava edición, realizada del 11 al 14 de julio, tuvo como sede las instalaciones de la última Asamblea Constituyente, en Montecristi (Manabí).

En esta ocasión, se dieron cita 51 investigadores (historiadores, estudiosos de las ciencias sociales y del patrimonio documental y profesores universitarios), quienes debatieron sus ponencias durante cuatro días.

Los expositores participantes en el Congreso, así como buena parte de sus asistentes, tienen como adscripción académica los siguientes centros de estudios superiores del país: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (UASB-E), Universidad Central del Ecuador (UCE), Universidad San Francisco de Quito (USFQ), Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), Escuela Politécnica del Litoral (ESPOL) y Universidad de Cuenca.

Los investigadores extranjeros provinieron de las universidades de York y Western Ontario (Canadá); Jaume I y Pablo de Olavide (España); Universidad de Turín (Italia); Universidad de París I (Francia); Truman State University, Notre Dame y Willamette University (Estados Unidos); y Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil).

Además, contribuyeron al encuentro estudiosos de la Asociación de Historiadores Ecuatorianos (ADHIEC), el Taller de Estudios Históricos (TEHIS), la Sección de Geografía e Historia de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, la Academia Ecuatoriana de Historia, el Archivo Nacional de Historia, el Centro Cívico Ciudad Alfaro, la Dirección Nacional de Registro de Datos Públicos (DINARDAP), entre otros.

El Centro Cívico Ciudad Alfaro fue el anfitrión del Congreso y tuvo a su cargo las tareas logísticas inherentes a la realización de este encuentro académico, que fue posible mediante el componente "Foros de pensamiento para abordar el tema de las memorias sociales", del proyecto *Difusión de la memoria emblemática, revolucionaria y fortalecimiento de la cohesión e identidad nacional.*

Lucía Moscoso Cordero
Secretaria Ejecutiva VIII Congreso de Historia 2012

Estructura general del Congreso

SIMPOSIO PRINCIPAL

- *Historia Constitucional*. Organizado por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, UASB-E. Coordinadores: Enrique Ayala Mora y Ramiro Ávila Santamaría.
- El Congreso se llevó a cabo entre el miércoles 11 y el sábado 14 julio, con jornadas matutinas y vespertinas. Durante la mañana se realizaron los Simposios Paralelos y Mesas de Trabajo, y por la tarde el Simposio Principal. En el marco de este último evento se presentaron dos conferencias magistrales:
- "El Constitucionalismo Español del Siglo XIX", Manuel Chust Calero (Universidad Jaume I, Castellón).
- "Historia marxista latinoamericana: nacimiento, caída y resurrección", Juan Maiguashca (UASB-E, Universidad de York).

SIMPOSIOS PARALELOS

- *Liberalismo y Alfarismo*. Organizado por el Taller de Estudios Históricos, TEHIS. Coordinadora: María Elena Porras.
- *Los archivos: continentes de la Memoria Individual y Colectiva de los Ecuatorianos*. Organizado por el Programa de Especialización en Gestión Documental de la UASB-E. Coordinadoras: María Fernanda Lovato y Paulina Moreno Peralta.

MESAS DE TRABAJO

Coordinación: Secretaría Ejecutiva del Congreso

- Historia del siglo XIX
- Historia del siglo XX
- Etnohistoria del Ecuador
- Historia de las mujeres en el siglo XX
- Milicias y Ejércitos
- Historia del Arte.

ACTIVIDADES COMPLEMENTARIAS

Responsable: Centro Cívico Ciudad Alfaro

- Noche cultural
- Visita al sitio arqueológico Cerro de Hojas-Jaboncillo.
- Feria del Libro (organizada por Abya-Yala y Corporación Editora Nacional).

Organización

El Comité organizador del VIII Congreso Ecuatoriano de Historia 2012 estuvo integrado por Enrique Ayala Mora y Guillermo Bustos, de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (UASB-E); Sonia Fernández Rueda, del Taller de Estudios Históricos (TEHIS); y Tatiana Hidrovo Quiñónez, del Centro Cívico Ciudad Alfaro.

APOYO ACADÉMICO

Asociación de Historiadores del Ecuador (ADHIEC), Ramiro Ávila Paredes.

Colegio de América, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, Juan Marchena Fernández.

Sección de Geografía e Historia de la Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión", Quito, Jorge Núñez Sánchez.

Secretaría Ejecutiva

Desempeñó las tareas de organización y ejecución del Congreso, así como la presentación de los informes de actividades de avance del Congreso ante el Comité Organizador:

- *Secretaria Ejecutiva*: Lucía Moscoso Cordero
- *Asistencia y coordinación general*: Romina Ordóñez
- *Coordinación de comunicación*: Kepler Rivadeneira
- *Apoyo académico*: Área de Historia, UASB-E
- *Coordinación logística*: Centro Cívico Ciudad Alfaro

Simposio principal

Historia Constitucional

coordinadores: Enrique Ayala Mora
y Ramiro Ávila Santamaría (UASB-E).

La actividad central del Congreso estuvo dedicada a la Historia Constitucional, con el propósito de aportar a la reflexión sobre los procesos constitucionales en el mundo andino y con ocasión de la conmemoración del Bicentenario de la expedición del "Pacto Solemne de Sociedad y Unión de las Provincias que integran el Estado de Quito" (conocido como Constitución Quiteña de 1812). El simposio abrió un espacio para la exposición de avances investigativos y el debate sobre diversas experiencias en la evolución constitucional del Ecuador e Hispanoamérica. Fueron presentadas ponencias relacionadas con el caso ecuatoriano, perspectivas generales en cuanto al constitucionalismo hispanoamericano y abordajes comparativos.

PONENCIAS Y EXPOSITORES

"Visión Histórica del Desarrollo Constitucional del Ecuador", *Enrique Ayala Mora* (UASB-E).
"La Constitución de Cádiz y su impacto en América", *Juan Marchena Fernández* (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla).
"La Constitución de 1906 y el Estado laico", *Jorge Núñez Sánchez* (Academia Nacional de Historia).
"Las primeras constituciones de Nueva Granada", *Isidro Vanegas* (Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne).
"Evolución de los Derechos Humanos en el constitucionalismo ecuatoriano", *Ramiro Ávila Santamaría* (UASB-E).
"La Constitución quiteña de 1812", *Federica Morelli* (Universidad de Turín).
"El constitucionalismo social desde los años 20", *Julio César Trujillo* (UASB-E).
"La perspectiva de género en el constitucionalismo del Ecuador", *Judith Salgado*.
"Evolución histórica del control constitucional en el Ecuador", *Agustín Grijalva* (UASB-E).

Simposios paralelos

Liberalismo y Alfarismo

COORDINADORA: *María Elena Porras*
(Taller de Estudios Históricos, TEHIS)

El objetivo de este encuentro fue avanzar en la reflexión académica sobre la especificidad del ideario Alfarista dentro del universo de tendencias y posiciones que se desprenden de la matriz del liberalismo, considerando que, a lo largo de la historia republicana, el liberalismo se ha presentado como un eje vertebrador de la cultura política. Se buscó profundizar su carácter, matices, tensiones y contradicciones internas, con la idea de profundizar en el análisis del liberalismo, más allá de oposición con la tendencia conservadora.

PONENCIAS Y EXPOSITORES

"Una temprana experiencia liberal: el gobierno de José María Urvina en el contexto andino (1851-1859)", Galaxis Borja González (UASB-E).

"Liberalismo radical en Colombia (1863-1885) y Ecuador (1895-1912)", Carlos César Cueto Vásquez (UASB-E).

"Manabí en Tiempos de la Revolución: 1864-1895", Tatiana Hidrovo (Ciudad Alfaro).

"Quito, cambio urbano y Revolución liberal", Wilson Miño Grijalva (UASB-E).

"Educación y laicismo en la época liberal: preceptores ecuatorianos y misiones alemanas", Rosemarie Terán Najas (UASB-E).

"La Revolución liberal y la transformación de las artes visuales", Ángel Emilio Hidalgo (UASB-E).

"Eloy Alfaro y la definición del Escudo de armas del Ecuador", Rex Típton Sosa (UASB-E).

"Fuentes para el estudio de las relaciones internacionales del Ecuador durante el período liberal 1896-1912", María Soledad Castro (UASB-E).

Los archivos: continentes de la memoria individual y colectiva de los ecuatorianos

COORDINADORAS: *Fernanda Lovato Zamora*
y *Paulina Moreno Peralta* (UASB-E).

El propósito del simposio fue presentar una panorámica general del patrimonio documental en el Ecuador y del ámbito archivístico en general. Las ponencias abordaron temas como los procesos de democratización y transparencia en el acceso a la información, la descripción archivística y las normati-

vas vigentes en cuanto al manejo de los repositorios públicos, los acervos históricos como lugares de la memoria, los archivos y los derechos humanos, así como casos de procesos de preservación y rescate del patrimonio documental.

PONENCIAS Y EXPOSITORES

"Construcción de política pública del patrimonio documental del Ecuador", Tatiana Sánchez (Ministerio de Cultura del Ecuador).

"Acciones en torno al rescate y recuperación del patrimonio documental", Ángel Emilio Hidalgo (UASB-E).

"Intervención de emergencia para la recuperación de soportes en unidades de documentación", Paulina Moreno Peralta (UASB-E).

"El Archivo de la Revolución", Rodolfo Alcívar Vallejo (Ciudad Alfaro).

"Ley de Víctimas, Comité de Víctimas y Familiares. El Archivo de la Comisión de la Verdad", Rodrigo Garzón.

"Memoria histórica, pedagogía política y ciudadanía", Rocío Pazmiño (Archivo Nacional del Ecuador).

"El Archivo Histórico del Guayas: Una experiencia particular", Mariela García Caputti (ESPOL).

"Historia de la Transformación de los Registros Mercantiles y de la Propiedad, de Privados a Públicos", Williams Saud (Dirección Nacional de Registro de Datos Públicos, DINARDAP)

"La ley de transparencia y el acceso a la información pública", Marco Navas Alvear, (UASB-E).

"Políticas de Estado para la conservación, desarrollo y difusión del patrimonio documental en América Latina", Jorge Enríquez Vivar (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS).

Mesas de trabajo

COORDINACIÓN: Secretaría Ejecutiva del Congreso.

Historia del siglo XIX

PONENCIAS Y EXPOSITORES

"El legado de Cádiz: ciudadanía y cultura política en la Gobernación de Cuenca y territorios de la Audiencia de Quito 1812-1814", Ana Luz Borrero Vega (Universidad de Cuenca).

"Los orígenes jurídicos del Sistema Político Imperial Español y su influencia en las Américas", Aurelio E. Valarezo Dueñas (Universidad de Notre Damme).

"La República Católica de García Moreno y la Constitución de Pío IX en Roma. ¿Una modernización comparada?", Rosa Bianca Guarda (UASB-E).

"El papel de intermediarios en la negociación de conflictos entre indígenas y el mundo occidental en América Latina", Marc Becker (Truman State University).

"Nación y escritura de la historia en el siglo XIX", Guillermo Bustos (UASB-E).

Historia del siglo XX

PONENCIAS Y EXPOSITORES

"Dimensiones espaciales en la historia del servicio de sanidad en la Sierra 1910-1945", Kim Clark (University of Western Ontario).

"Los terratenientes urbanos de Quito y la urbanización de La Mariscal, 1900-1950", John F. Uggen (University of Willamette).

"Los artesanos quiteños en la huelga general política del 29 y 30 de agosto de 1933", Fernando López (UASB-E).

"Contención social y Eclesiastés (Azuay 1920-1950)", Juan Fernando Regalado.

"La Constitución perdida, una aproximación al proyecto Constituyente de 1938 y su derogatoria", David Gómez López (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO).

"El Partido Comunista del Ecuador: una reconstrucción documental", Daniel Kersffeld (Instituto de Altos Estudios Nacionales, IAEN).

"Reflexión sobre el ensayo político del Ecuador a partir de la *Nueva Historia del Ecuador*", Carlos Arcos (IAEN).

Etnohistoria del Ecuador

PONENCIAS Y EXPOSITORES

"Malqui-Machay, un descubrimiento desde la etnohistoria para la arqueología", Tamara Estupiñán (Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA).

"Arquitectura y urbanismo en la Sierra Nevada de Santa Marta: la aplicación del concepto andino de horizonte vertical", Nayibe Gutiérrez Montoya (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla).

"La Arqueología como fuente de la Historia: Marshall Saville y Manabí", Benjamín Rosales Valenzuela (Academia Nacional de Historia).

Historia de las mujeres en el siglo XX

PONENCIAS Y EXPOSITORES

"Mujeres y Teología de la Liberación en los contextos sociales de Riobamba y Quito Sur, durante las décadas de 1970 y 1980", Carmen Pineda González (UASB-E).

"El acceso al voto de las mujeres alfabetizadas: una lectura crítica", Katerinne Orquera (UASB-E).

"Memorias de la toquilla: el violento oficio de las tejedoras y trabajadores del sombrero y la peste blanca en la región austral: 1940-1960", Cecilia Méndez (Universidad de Cuenca).

"La infectada: visión médica de la prostituta, en la primera mitad del siglo XX", Sophia Checa (UASB-E).

Milicias y ejércitos

PONENCIAS Y EXPOSITORES

"El rol de la milicia en el Ecuador a inicios de la República (1830-1860)", Marisol Aguilar Echeverría (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla).

"¡Peligro en el Pacífico! La real armada del mar del sur frente a la amenaza extranjera", Sabrina Guerra Moscoso (Universidad San Francisco de Quito).

Historia del arte

PONENCIAS Y EXPOSITORES

"Tres momentos de la representación épica del indio en el Ecuador, durante el siglo XIX", Nadya Pérez López (UASB-E).

"Representaciones de mujer en la publicidad moderna, Ecuador 1917-1930", Marilú Vaca (UASB-E).

DOSSIER DE LA REVISTA *MALAIDEA* SOBRE EL PENSAMIENTO DE ALEJANDO MOREANO

La revista *Malaidea, cuadernos de reflexión* presentó su tercer número, dedicado al pensamiento crítico de Alejandro Moreano, el jueves 14 de junio, en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Central del Ecuador. En el conversatorio participaron: el escritor Francisco Proaño Arandi; Alicia Ortega, docente de la Universidad Andina Simón Bolívar; Natalia Sierra, de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; Paola Sánchez y David Chávez, miembros de Comité Editorial de la revista; Luis Macas, director del Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI); así como el propio Alejandro Moreano, quienes compartieron sus criterios sobre el trabajo intelectual del sociólogo ecuatoriano y su compromiso con los movimientos sociales.

PROFESOR JUAN MARCHENA DICTÓ TRES CHARLAS EN QUITO

Entre el miércoles 25 y el viernes 27 de julio, Juan Marchena, profesor y director del Máster y Doctorado en Historia Latinoamericana de la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla), dictó tres charlas en Quito. La primera estuvo referida a "La guerra de la Independencia como guerra naval en los orígenes de la Armada ecuatoriana, 1800-1830", sobre la decisión de la Corona española de reprimir la sublevación de la América colonial, la captura de sus embarcaciones por parte de los patriotas y cómo esos buques constituyeron el embrión de la armada de guerra del Ecuador. La segunda, llamada "De historias mínimas y grandes historias. El descubrimiento de la cotidianidad", hizo referencia a la relación entre los pequeños acontecimientos y los grandes episodios históricos. La tercera, "De libros que salvan vidas y otros prodigios de las bibliotecas en tiempos de guerra", versó sobre la forma en que se usaron los libros de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid cuando se convirtió en un frente de combate de la Guerra Civil española. Las conferencias se ilustraron con imágenes y gráficas referidas a cada época histórica.

CONFERENCIA SOBRE HISTORIA DE LA ESCUCHA

El miércoles 1 de agosto, en el marco del *Coloquio Avances de Investigación*, el Área de Historia y el Doctorado en Literatura Latinoamericana de la

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador presentaron la conferencia "La voz en la letra del siglo XIX en Colombia", a cargo Ana María Ochoa Gautier, doctora en etnomusicología y folklore por la Universidad de Indiana, profesora asociada del Departamento de Música y directora del Centro de Etnomusicología de la Universidad de Columbia, Nueva York. Durante la conferencia se exploraron distintas prácticas vocales en el siglo XIX, en Colombia, mediante la escucha de registros de prácticas vocales, documentos sonoros que revelan las diversas formas de concebir la relación entre lo acústico-corporal, las nociones de persona y las de naturaleza en el cruce de caminos de lo colonial y poscolonial. Se contrastaron estas formas de escucha y comprensión de la materialidad acústica, la voz y sus implicaciones para pensar la historia.

Presentación de libro sobre políticas económicas de Eloy Alfaro

El Ministerio Coordinador de Política Económica y la Academia Nacional de Historia presentaron el libro *Eloy Alfaro. Políticas económicas*, del historiador Juan J. Paz y Miño Cepeda, el miércoles 22 de agosto, en el Centro de Convenciones Eugenio Espejo. La obra presenta un estudio introductorio sobre las políticas económicas y sociales de los gobiernos de liberales presididos por Eloy Alfaro en los períodos 1895-1901 y 1906-1911 y luego se anexan los Mensajes originales emitidos por el Presidente al Congreso Nacional, así como los Registros Oficiales donde se expresaron las políticas de su Gobierno.

Exposición de fotografía histórica

En 14 de noviembre se inauguró, en el Parque Museo del Agua, la exposición "Un viaje al espíritu del glaciar. Ecuador, a fines del siglo XIX", una selección del registro fotográfico del *Leibniz-Institut für Lánderkunde*, Lipsia (Alemania), sobre los nevados del Ecuador, registrados entre fines del siglo XIX e inicios del XX. La colección de imágenes fue localizada hace una década y puesta en exhibición por el Instituto Metropolitano de Patrimonio. En este acto también se presentó el catálogo de la exposición, realizado por Taller Visual y la Fundación Museos de la Ciudad, con la participación de los institutos de investigación del Ministerio de Defensa Nacional. El evento fue auspiciado por la Embajada de Alemania.

JORNADAS DE ESTUDIO POR EL BICENTENARIO DE LA CONSTITUCIÓN DE CÁDIZ

La Pontificia Universidad Católica del Ecuador y la Embajada de España organizaron, con la colaboración de las universidades Central del Ecuador y San Francisco de Quito, las "Jornadas de estudio conmemorativas: Bicentenario de la Constitución de Cádiz de 1812. Perspectivas españolas y ecuatorianas. Constitución de Quito de 1812", realizadas los días miércoles 24 y jueves 25 de octubre, con la participación de varios ponentes, entre los que estuvieron: Juan Pablo Aguilar, Alejandro Carrión, Carlos Freile, Sabrina Guerra, Carlos Landázuri, Carlos Paladines y José María Portillo, quienes expusieron sus investigaciones sobre los hechos sucedidos hace dos siglos a ambos lados del Atlántico y su trascendencia histórica.

IAEN REALIZÓ ENCUENTRO SOBRE LAS IZQUIERDAS EN EL ECUADOR

El Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN) realizó el "Primer Encuentro de Historia de las Izquierdas del Ecuador", del martes 13 al jueves 15 de noviembre, con la presencia de historiadores y académicos de diferentes países, entre los que se contaron estudiantes del Área de Historia de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, quienes participaron con ponencias relacionadas con el 15 de noviembre y la dinámica de la protesta de los movimientos sociales en el país. Por su parte, el profesor Juan Maiguashca presentó una de las conferencias magistrales sobre la evolución de la historiografía marxista en América Latina.

PRESENTACIÓN DE LIBRO SOBRE NELA MARTÍNEZ

Rosemarie Terán Najas, docente de las áreas de Historia y Educación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, participó en el lanzamiento del libro *Insumisas. Textos sobre las mujeres*, de la escritora y militante marxista Nela Martínez Espinosa, el viernes 23 de noviembre, en el Teatro Prometeo, de la ciudad de Quito, junto a María Fernanda Espinosa, ministra de Patrimonio; y Raúl Pérez Torres, presidente de la Casa de la Cultura. La obra recoge un conjunto de textos inéditos y publicados de Nela Martínez sobre diversas coyunturas políticas, denuncia y crítica social, historia de mujeres y retratos

femeninos, desarrollados en los años sesenta del siglo pasado. La profesora Rosemarie Terán Najas escribió el estudio introductorio de este volumen, dedicado a contribuir a la historia de las mujeres en el Ecuador, que tiene como editor al Ministerio Coordinador de Patrimonio.

Seminario sobre Gestión Documental

Del miércoles 28 al viernes 30 de noviembre se realizó el Seminario Internacional "Archivos: gestión, accesibilidad y preservación documental", organizado por el Área de Historia de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador y la Dirección Metropolitana de Gestión Documental y Archivos del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito. El evento se constituyó en un espacio de reflexión, debate y propuesta en torno a la realidad archivística de los gobiernos locales, donde participaron como ponentes expertos nacionales y de otros países, entre ellos: Joaquín Borrás, director del Sistema de Archivos del Ayuntamiento de Barcelona (España); Julio Parra, subdirector del Sistema Distrital de Archivos (Colombia); Myriam Loaiza, coordinadora del Sistema Integrado de Conservación, Bogotá (Colombia); Mary Caleño, directora Metropolitana de Gestión Documental y Archivos; Jorge Yépez, coordinador de la Especialización de la Gestión Documental y Archivos de la UASB-E; Hugo Carrión, docente del mismo posgrado; y María Elena Porras, responsable de Relaciones Interinstitucionales de la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI).

Los autores

Tobias Schwarz. Investigador posdoctoral en la *Red de Investigación sobre América Latina*, en Colonia, Alemania. Estudió Antropología Cultural y Sociología en Berlín y Londres, con énfasis en la política de inmigración, identidad nacional y racismo; investigó la administración de extranjeros y el discurso alemán contemporáneo de expulsión. Actualmente participa en un proyecto de investigación comparativa sobre pertenencia nacional y exclusión jurídica de extranjeros en América Latina. Correo electrónico: wt.schwarz@uni-koeln.de

Jochen Kemner. Dr. Phil, investigador en el Departamento de Historia Latinoamericana en la Universidad de Bielefeld, afiliado al Centro de Investigación Cooperativa "La Política como espacio de comunicación en la historia". Estudia la política de la etnicidad y de su institucionalización de los procesos de negociación transnacional (1970-2007), también trabaja la globalización de la movilización política indígena a través de instituciones como las Naciones Unidas. Pertenece al grupo de trabajo sobre Pueblos Indígenas y organizaciones como el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas. Su tesis de doctorado versó sobre la "gente libre de color" en Santiago de Cuba entre 1850 y 1886, publicada en 2010. Se interesa particularmente en cuestiones relativas a la raza y la etnicidad en América, historia indígena y los afroamericanos, el lugar de la esclavitud en la historia; el colonialismo y la descolonización, el Caribe, y Cuba, en los siglos XIX y XX. Correo electrónico: jkemner@uni-bielefeld.de

Marc-André Grebe. Doctor en Historia por la Universidad de Bielefeld e investigador de la misma Universidad. Becario del DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico) en la Universitat de Barcelona y en la Fundación Fazit. Sus líneas de investigación son identidad étnica y procesos de formación de la nación en los Andes, archivo y administración en la modernidad temprana, historia hispana de la modernidad temprana (siglos XVI y XVII) e historia colonial de Latinoamérica. Entre sus publicaciones se cuentan "Simancas-Ein Archiv um die Welt zu regieren? Archivwissen und Verwaltungshandeln zur Zeit Philipps II", en Anja Horstmann, Vanina Kopp, edits., *Archiv-Macht-Wissen. Organisation und Konstruktion von Wissen und Wirklichkeiten in Archiven* (2010); "¿Actas, archivos, absolutismo? El archivo real de Simancas en la estructura de poder de los Austrias (1540-1598)", en *Anuario Escuela de Archivología*, No. 2 (2010); "*Littera Scripta Manet*: formas y funciones del archivo en el Imperio de los Austrias. Simancas, Roma, Quito y Cuenca", en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 35, I semestre (2012). Correo electrónico: mgrebe@uni-bielefeld.de

Eva Youkhana. Antropóloga social con un doctorado en Sociología focalizado en Latinoamérica y África. Sus ámbitos de interés son los estudios interdisciplinarios en las áreas de migración y el manejo de recursos naturales. Trabajó como investigadora en el Centro de Desarrollo Interdisciplinario de la Universidad de Bonn. Desde 2011 pertenece a la Red de investigación sobre Latinoamérica: etnicidad, ciudadanía y pertenencia. Actualmente trabaja en los procesos de construcción de espacio y la significación de sus diferentes concepciones para la reconstrucción de etnicidades, la articulación de ciudadanía y la producción de pertenencias, como es el caso de los inmigrantes latinoamericanos en Madrid. Correo electrónico: eva.youkhana@uni-bonn.de

Lara Jüssen. Estudió Ciencias Regionales de Latinoamérica en Colonia (Alemania) y Buenos Aires. Es investigadora de la Red de Investigación sobre América Latina y estudiante de doctorado del Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Bonn, Alemania. Su interés científico está enfocado en procesos migratorios y dinámicas laborales, emplea un acercamiento interdisciplinario que combina ciencias sociales y antropología. Actualmente trabaja temas de ciudadanía y pertenencia en el caso de latinoamericanos en Madrid. Correo electrónico: lara.juessen@gmail.com

Daniela Célleri. Estudió una maestría en Ciencias Sociales, con especialización en Antropología Social, Estudios Latinoamericanos y Género. Actualmente es candidata a PhD en Sociología en Universidad Leibniz de Hanover. Es docente de pregrado y miembro de *Red de Investigación sobre América Latina*. Sus líneas de interés son etnicidad, migración y desigualdad social; así como movimientos indígenas y su relación con el Estado-nación en América Latina. Su tesis de doctorado trata el tema de clase, género y etnicidad en las decisiones de retorno de jóvenes kichwa-otavalo provenientes de La Compañía (Ecuador). Correo electrónico: danicelleri@gmx.de

Galaxis Borja. Es profesora agregada del Área de Historia de la Universidad Andina Simón Bolívar. Se desempeñó como docente en el departamento de Historia de la Universidad Católica del Ecuador entre 2010 y 2012. Fue profesora en las Universidades alemanas de Kassel (2008 y 2010) y Hamburgo (2007-2008). Cuenta con los títulos de PhD en Historia y magíster en Historia y Antropología, otorgados por la Universidad de Hamburgo. Entre sus publicaciones recientes se encuentran "The German Circumnavigation of the Globe: Missionary Writing and Colonial Identity Formation in Case of Joseph Stöcklein's Neuer Welt-Bott", en colaboración con Ulrike Strasser y *Die jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt. Zur Veröffentlichungs-, Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte jesuitischer Americana auf dem deutschen Buchmarkt im Zeitalter der Auflärung* [Las noticias jesuíticas sobre el Nuevo Mundo: edición, difusión y recepción de la literatura jesuítica americana en el mercado de libros alemán durante la Ilustración], editado en Maguncia, en 2010. Correo electrónico: galaxis.borja@uasb.edu.ec

FRONTERAS de la HISTORIA

REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA

Volumen 17-1 / 2012 ISSN 2027-4688

FRANCISCO A. ORTEGA: La publicidad ilustrada y el concepto de opinión pública en la Nueva Granada

ANEL HERNÁNDEZ SOTELO: Sobre la especulación *duendina*. Los argumentos de Antonio de Fuentelapeña en *El ente dilucidado* (1676)

SANTIAGO ROBLEDO PÁEZ: El *Quinquenio sacro* (1712) de José Ossorio Nieto de Paz: comunicación de estructura retórica y medio impreso

YOER JAVIER CASTAÑO PAREJA: "Estorbos de la república": los reos y desertores del regimiento fijo de Manila, 1775-1804

DIANA PAOLA HERRERA ARROYAVE: La Revolución del cura Botero en Antioquia (Colombia). Una aproximación microhistórica a la disputa por las fuentes del derecho, 1835-1848

JUAN SEBASTIÁN GÓMEZ GONZÁLEZ: Contra un *enemigo infernal*. Argumentos jesuíticos en defensa de la Amazonia hispánica: provincia de Maynas, 1721-1739

GRACIANA PÉREZ ZAVALA y MARCELA TAMAGNINI: Dinámica territorial y poblacional en el Virreinato del Río de la Plata: indígenas y cristianos en la frontera sur de la gobernación intendencia de Córdoba del Tucumán, 1779-1804

Precio $ 20.000 (U$9,00)
Volúmenes anteriores $14.000 (U$7,00)
$8.000 (U$4,00)

Correo electrónico: *fronterasdelahistoria@gmail.com*
Página web: http://www.icanh.gov.co/frhisto.htm

PUNTOS DE VENTA
Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Librería)
Calle 12 nº 2-41, Bogotá, Colombia
Tel: (571) 4440544, ext. 118.
www.icanh.gov.co
Principales librerías colombianas

Colonial Latin American Historical Review (*CLAHR*)

Anunciamos nuestra Segunda Serie Vol. 1 (2013)

Anunciamos nuestra Segunda Serie Vol. 1 (2013)

Énfasis: *ÉPOCA COLONIAL EN AMÉRICA LUSO-HISPANA*

SOLICITAMOS SU PARTICIPACIÓN CON
estudios originales, máx. 25-35 págs. con notas a pie de página. Envíe 3 copias impresas o por correo electrónico un archivo creado en Microsoft Word en inglés o español

---

Órden de suscripción:

Nombre: _____
Dirección: _____
Teléfono _____

Individual $40 Institución $50 Estudiante $35 Un ejemplar $14
(Agregue $5.00 para franqueo fuera de EE UU, México o Canadá)

Cheque a nombre de la *Colonial Latin American Historical Review*
VISA MasterCard Tarjeta # _____ Caduca en _____

Nombre y firma de persona autorizada _____

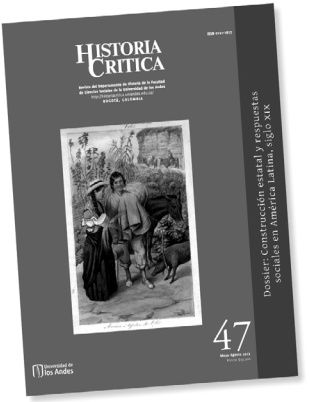
Dirección de facturación_____

Envíe esta forma con el pago apropiado al Dr. Joseph P. Sánchez, editor:

Correo postal:
Spanish Colonial Research Center, NPS
MSC05 3020
1 University of New Mexico
Albuquerque NM 87131-0001 USA

Dirección física/envíos de paquetería:
Spanish Colonial Research Center, NPS
Zimmerman Library
1 University of New Mexico
Albuquerque NM 87131-0001 USA

Teléfono (505)277-1370 / Fax (505)277-4603



HISTORIA CRITICA

47

Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes

Carta a los lectores

Artículos

Dossier: *Construcción estatal y respuestas sociales en América Latina, siglo XIX*
Luz Angela Núñez Espinel, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
Presentación del dossier "Construcción estatal y respuestas sociales en América Latina, siglo XIX"
Gabriel Cid, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile
Ritos para una nueva legitimidad: ceremoniales constitucionales y republicanismo en Chile (1812-1833)
Juan Carlos Vélez Rendón, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia
"Desconductadas costumbres" y "semillas de la discordia". Prácticas de oposición y resistencia a los jefes políticos en el nordeste de Antioquia (1821-1843)
María Lucrecia Johansson, ISES-CONICET, San Miguel de Tucumán, Argentina
Paraguay contra el monstruo antirrepublicano. El discurso periodístico paraguayo durante la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870)
Yolanda de Paz Trueba, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, Argentina
Alimento, techo, educación y... ¿maltrato? La preocupación por los niños y niñas pobres en el centro bonaerense a finales del siglo XIX y principios del XX

Espacio estudiantil
Wilson Ferney Jiménez Hernández, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
El Papel Periódico Ilustrado y la configuración del proyecto de la Regeneración (1881-1888)

Tema Abierto
Manolo Florentino, Universidad de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Una lógica demográfica elástica: El abolicionismo británico y la plantación esclavista en Brasil (1789-1850)
Adrián Serna Dimas, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia, *y*
Diana Gómez Navas, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia
El Carmelo: Historia de una antigua barriada bogotana en la cuenca del río Arzobispo (1900-1934)
Fabio Moraga Valle, CELA-UNAM, México D.F., México
El Congreso de Estudiantes Latinoamericanos de Santiago. Antiimperialismo e indoamericanismo en el movimiento estudiantil chileno (1935-1940)

Reseñas
Renán Silva, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
Schmitt, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. París: Gallimard, 2008.
Óscar Barrera, El Colegio de México, México D.F., México
Böttcher, Nikolaus, Bernd Hausberger y Max. S. Hering Torres, coordinadores. *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. México: El Colegio de México, 2011.
Julio César Zuluaga, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
Palacios, Marco. *¿De quién es la tierra? Propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930*. Bogotá: FCE/Universidad de los Andes, 2011.

Notilibros
Acerca de la revista
Normas para los autores

Informes
Conmutador:
339 4949 ext. 2525 – 3716
Teléfono directo y fax:
332 4506
Cra 1ª # 18A-10
Bogotá, Colombia
hcritica@uniandes.edu.co

Tarifas en Colombia
Ejemplar
$30.000
Librería Uniandes y librerías nacionales
Para suscripción nacional e internacional ver:
http://www.libreria.uniandes.edu.o

malaidea
cuadernos de reflexión

Revista cuatrimestral
de Ciencias Sociales No. 3

abril 2012

malpensando

pensamiento crítico de Alejando Moreano

Reflexiones alrededor de la Teología de la Liberación
Alejandro Moreano

Leyendo la globalización desde el Ecuador: una lectura comparada de *Imperio* y *El Apocalipsis perpetuo*
Michael Handelsman

Alejandro: un compromiso fraguado por el pensamiento crítico y la literatura
Entrevista a Abdón Ubidia

Encuentros en la negatividad: Marx y América Latina. La interpretación de Alejandro Moreano
David Chávez

Discurso crítico en la producción teórica de Alejandro Moreano: un acercamiento fragmentario
Tomás Quevedo

Barroco: alcances y límites de una categoría cultural
Wladimir Sierra

Moreano: la continuidad histórica del pensamiento crítico latinoamericano
Entrevista a Napoleón Saltos

La Literatura: eje central en la obra ensayística de Alejandro Moreano
Francisco Proaño

La fatalidad del paraíso
Carol Murillo

El Alejo: radicalmente vigente
Entrevista a Natalia Sierra

Breves pinceladas al pensamiento de Alejandro
Entrevista a Alejandro Moreano

américa latina

Agustín Cueva: profundamente humano, radical y latinoamericano
Entrevista a Raquel Sosa

espacios

Síndrome de Ulises
Huilo Ruales Hualca

colonialidad

Simulacro mestizo en "El Chulla Romero y Flores"
Boris Jaramillo

género y violencia simbólica

Modelos comunicativos de las manifestaciones masculinas en la publicidad: desodorante *AXE*
Juan Pablo Trujillo Heredia

producción ecuatoriana

Dobles y únicos: Joaquín Gallegos Lara y Pablo Palacio.
Pablo Yépez Maldonado

Contactos:
malaidea.reflexion@gmail.com
facebook: malaidea cuadernos

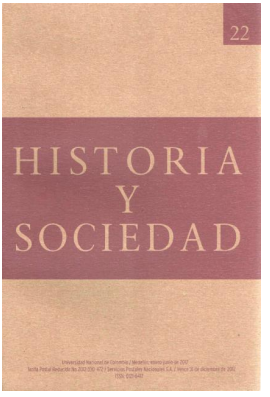
Suscripción anual $20
(3 números)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE MEDELLÍN
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y ECONÓMICAS

Revista Historia y Sociedad

Facultad de Ciencias Humanas y Económicas

Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín



ISSN: 0121-8417
Publicación semestral producida por el Departamento de Historia

Edición No. 22 (enero-junio de 2012)

A R T Í C U L O S

- **Progreso y precaución**
Dominique Lecourt

- **Ideología y realidad de la Guardia Colombiana, 1863-1885**
Armando Martínez Garnica

- **Política, heterodoxia e Inquisición**
Diana Luz Ceballos Gómez

- **Los pueblos Makú y las misiones católicas en la frontera de Colombia y Brasil, 1900-1990**
Gabriel Cabrera Becerra

- **Preámbulo de una lectura de la tradición literaria latinoamericana: en torno a la complejidad de los sistemas literarios**
Alfredo Laverde Ospina

- **Aproximaciones a la historia del derecho en Colombia**
María Virginia Gaviria Gil

- **El 8 de junio y las disputas por la memoria, 1929-1954**
José Abelardo Díaz Jaramillo

R E S E Ñ A S Y D O C U M E N T O S

C A N J E

Facultad de Ciencias Humanas y Económicas
Departamento de Historia
Autopista Norte Calle 59 A N° 63 – 20 Bloque 46 Piso 4
Teléfono: (574) 430 92 46
Fax: (574) 260 44 51
E-mail: revhisys@gmail.com
Medellín, Colombia, Sur América
Sitio web: http://
www.revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/issue/archive

S U S C R I P C I Ó N

- Colombia: $20.000 (dos ejemplares por año) más $20.000 de correo
- Américas: 14 dólares (dos ejemplares por año) más 20 dólares de correo
- Europa y resto del mundo: 10 euros (dos ejemplares por año) más 30 euros de correo.

Normas para colaboradores de
Procesos: revista ecuatoriana de historia

- El artículo que se presente debe ser inédito.
- El artículo debe seguir las normas de extensión y citado que se indican a continuación.
- El trabajo debe ser enviado al editor de la revista para que sea considerado por el Comité editorial, el cual resolverá sobre su aceptación y publicación. El autor debe remitir su trabajo a la siguiente dirección:
  Guillermo Bustos, editor de *Procesos: revista ecuatoriana de historia.*
  gbustos09@uasb.edu.ec
  Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Área de Historia.
  Toledo N22-80 (Plaza Brasilia) Quito, Ecuador
  Telf.: (593 2) 322 8084, ext. 1329, 1340
  En caso de que el envío del trabajo se realice mediante correo electrónico, deberá incluirse como archivo adjunto en formato Word compatible con PC.
  Todos los trabajos deben estar precedidos de un RESUMEN de entre 100 y 120 palabras.
- Al presentar un artículo a *Procesos,* el autor declara que es titular de su autoría y derecho de publicación; este último lo cede a la Corporación Editora Nacional y a la Universidad Andina Simón Bolívar, manteniendo, desde luego, su derecho de autoría. Si el autor ha presentado el mismo artículo a otra publicación, debe notificarlo al editor al momento de la presentación.
- Los artículos propuestos para la sección ESTUDIOS deben ser presentados a espacio y medio, con un límite máximo de veinte páginas de texto (un promedio de 474 palabras por página), sin contar notas y anexos.
- Todas las referencias bibliográficas deben presentarse en notas de pie de página, en numeración consecutiva. Para citar una obra por primera vez debe seguirse el siguiente ejemplo:
  Juan Maiguashca, "La cuestión regional en la historia ecuatoriana (1830-1972)", en Enrique Ayala, edit., *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 12, Quito, Corporación Editora Nacional/ Grijalbo, 1992, p. 180. En citas ulteriores de la misma obra, la referencia en nota de pie de página debe aparecer de forma abreviada: Juan Maiguashca, "La cuestión regional", p. 197. Si las referencias son inmediatamente consecutivas, entonces, basta con escribir, por ejemplo: *Ídem*, p. 197. Todas las notas de pie de página deben presentarse, preferiblemente, al final del texto de manera corrida.
- La Bibliografía debe contemplar la siguiente disposición:
  Vilar, Pierre, "El tiempo del Quijote", en Carlo Cipolla y otros, *La Decadencia económica de los Imperios,* Madrid, Alianza Editorial, 1973.
  _____, *Historia de España*, Barcelona, Crítica, 1980.
  _____, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Crítica, 1980.
- Las citas textuales que excedan de cinco renglones deben escribirse con una sangría diferente del resto del texto. Cualquier añadido dentro de la cita por parte del autor debe ir entre corchetes.
- Todo material referido como tablas, cuadros, gráficos, mapas o fotografías, será presentado en una serie única bajo el título de ANEXOS, en forma numerada al final, con el fin de facilitar la labor editorial. Si es necesario que alguno de estos materiales vaya dentro del texto, debe indicárselo, caso contrario se lo incluirá al final como anexo.

PROCESOS

REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA

II semestre 2012, Quito

Dossier: Etnicidad, ciudadanía y pertenencia

¿Eran ciudadanos los afrodesciendientes libres en las sociedades esclavistas? Cuba, Brasil y Estados Unidos en el siglo XIX
JOCHEN KEMNER

Políticas de inmigración en América Latina: el *extranjero indeseable* en las normas nacionales, de la Independencia hasta los años de 1930
TOBIAS SCHWARZ

Ciudadanía, constituciones y relaciones interétnicas en la Sierra ecuatoriana (1812-1830)
MARC-ANDRÉ GREBE

Formas de pertenencia religiosa y procesos de construcción del espacio en la migración latinoamericana
EVA YOUKHANA

Solidaridad étnica y capital social. El caso de los comerciantes migrantes kichwa otavalo en Madrid y La Compañía
DANIELA CÉLLERI Y LARA JÜSSEN

Las narrativas misioneras y la emergencia de una conciencia-mundo en los impresos jesuíticos alemanes, siglo XVIII
GALAXIS BORJA GONZÁLEZ

Informe del
VIII Congreso Ecuatoriano de Historia 2012

DOCUMENTO • OBITUARIO • RESEÑAS • REFERENCIAS • EVENTOS

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador
20 años

Tehis
TALLER DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL

ISSN: 1390-0099