

Ecuador Racista

FLACSO - Biblioteca

Imágenes e Identidades

Emma Cervone

Fredy Rivera

EDITORES

7 0 8 9 1

3 0 0

© 1999, **FLACSO, Sede Ecuador**

Páez N19-26 y Patria, Quito - Ecuador

Telf.: (593-2) 232030

Fax: (593-2) 566139

Página Web: www.flacso.org.ec

Registro derecho autorral: 013 528

ISBN: 9978-64-048-3

Editores: Emma Cervone y Fredy Rivera

Edición: Alicia Torres

Diseño de portada: Antonio Mena

Diseño y diagramación: Rispergraf

Quito, Ecuador, 1999

INDICE

PARTE I:

Introducción 11
Emma Cervone

Las artistas del Racismo 19
Fredy Rivera

Conferencia magistral
Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo:
La formación de los conceptos de las "razas" y las transformaciones
del racismo 45
Norman Whitten, Jr.

PARTE II:

Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?:
representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991 73
Jean Rahier

La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de
los indios serranos en el Ecuador (1920-1940) 111
Kim Clark

Sobre razas, esencialismos y salud 127
Diego Quiroga

Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica 137
Emma Cervone

PARTE III:

Construcciones raciales, reforma agraria y movilización
indígena en los años 70 159
Amalia Pallares Ayala

Ciudadanos vs. caníbales: la construcción de la identidad 'mestiza'	173
<i>Lourdes Endara Tomaselli</i>	
Entendernos	185
<i>Carlos Viteri Gualinga</i>	

Conferencia magistral
**Los paradigmas mentales de la conquista
 y el nacionalismo:
 La formación de los conceptos de las “razas” y
 las transformaciones del racismo¹**

Norman Whitten, Jr., Ph.D.

Agradecimientos y Comentarios Preliminares

La conferencia magistral que ofrezco trata sobre un tema que no es de mi agrado. Es un tema que personas muy inteligentes que viven en pueblos de varias partes de Ecuador me han enseñado desde mi primera visita a San Lorenzo, Esmeraldas en 1961, hasta mis últimas conversaciones con personas dinámicas que hablan runa shimi, achuar y español en la zona de Puyo y Canelos en 1998. En varios lugares de Esmeraldas, Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua y Pastaza, donde los ecuatorianos enfrentan el poder de la discriminación, la exclusión y

1 Parte del material de esta conferencia fue desarrollado mientras trabajaba con Arlene Torres en dos volúmenes titulados *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*. Posteriormente las ideas se enriquecieron al trabajar con Rachel Corr en un capítulo titulado “Imagery of ‘Blackness’ in Indigenous Myth, Discourse, and Ritual” que forma parte del libro editado por Jean Matebu Rahier, *Representations of Blackness and the Performance of Identities*. La constante colaboración con Dorothea Scott (Sibby) Whitten me ayudó a clarificar mis perspectivas a lo largo de todo este recorrido. Quiero agradecer a Arlene, Rachel, Jean, y Sibby por su colaboración, aunque me reservo todos los errores en conceptualización y presentación. Angelina Cotler y Jalh Dulanto tradujeron gran parte de la ponencia presentada en Quito el 20 de noviembre y posteriormente trabajaron conmigo en editar el capítulo para publicación. Quiero agradecerles a Angelina y Jalh por su innumerable clarificación y convincente consejo.

el racismo, frecuentemente me preguntan, en mi rol de extranjero invitado en Ecuador, porqué a estas personas se les trata con tanto desprecio. En más ocasiones de las que puedo contar, me han preguntado, “¿porqué me llaman de maneras que me hacen menos humano?” “Yo soy un ser humano, pero me llaman indio”; “de pura gana me dicen longo, pero yo soy gente, como usted”; “vienen los mishus serranos para engancharnos y siempre dicen que somos negros o negritos”. Estos comentarios, y muchos otros más, son ejemplos de lo que uno escucha diariamente entre algunos grupos de ecuatorianos cuando viene a estudiar cualquier tema. Este tipo de comentarios refleja un profundo conocimiento sobre la organización cognitiva del carácter excluyente del lenguaje ecuatoriano, un lenguaje que debe ser analizado dentro de marcos históricos y contemporáneos.

Frecuentemente me dicen, “usted es una persona que viene de la universidad, ¿puede analizar para nosotros por qué, siendo ciudadanos ecuatorianos, nos tratan sin respeto?” En algunas de mis etnografías, especialmente en los *Pioneros Negros*, *Sacha Runa* y *Sicuanga Runa*, he tratado de llevar a cabo un conjunto de análisis en regiones específicas de la costa noroccidental, del centro y norte de la sierra, así como del centro oriente, ligando mis análisis con desarrollismos nacionalistas. Sin embargo, cuando recibí la invitación para participar en este seminario para presentar un comentario final, decidí reflexionar más allá de las situaciones especiales de específicas regiones en Ecuador y ver si podía aplicar métodos analíticos de la antropología y destrezas interpretativas a las continuas preguntas planteadas por ciudadanos de esta República. Estas preguntas no son “¿quién soy yo?”, sino, por el contrario, “¿porqué soy tratado con desprecio?”. El problema no se refiere a identidades individuales o colectivas, sino a representaciones peyorativas, por consiguiente, en esta conferencia deseo reflexionar sobre temas que pertenecen a la terminología racista de las Américas, centrándome de vez en cuando, y en mis conclusiones, en la República del Ecuador.

Obviamente, se puede ver cada estado-nación de las Américas como único, una postura que muchos de los panelistas de este seminario adoptan de manera entusiasta. Sin embargo, el particular surgimiento de estados-naciones americanos en el siglo XIX acarreó algunas poderosas y dominantes proposiciones sobre los linderos imaginados de ‘razas’ que creó una unidad de exclusión sobre la cual debemos prestar atención. Esta unidad proposicional-que forcejeó por surgir a las superficies sociales de la mentalidad cultural de la exclusión nacionalista de personas no híbridas de un país-se manifestó en múltiples conquistas y colonizaciones político-económicas.

En breve propondré que reflexionemos sobre estos macro procesos. De esta manera, esta conferencia ofrece un modelo de transformaciones de los principios culturales exclusionarios basados sobre supuestos modelos biológicos de contrastes fundamentales. Contrario a lo que uno esperarí encontrar en una na-

ción con significativas y dinámicas nacionalidades indígenas y negras, los contrastes fundamentales no reflejan respeto a las diferencias culturales. Por el contrario, los contrastes fundamentales reflejan persistentes estereotipos peyorativos proclamados por las perspectivas culturales de los dominantes.

Para poder tratar los temas propuestos utilizo meta-comentarios sobre procesos históricos. Estos meta-comentarios generan abstracciones, que de vez en cuando, parecen estar afuera de las proximidades del racismo. Sin embargo, me parece que mencionar algo sobre la cultura de dominación, en la cual el racismo existe, es mencionar algo sobre el racismo que muchos ciudadanos ecuatorianos confrontan cotidianamente.

En 1974 publiqué en inglés –y en 1992 en español gracias al Centro Cultural Afro-Ecuatoriano– esta breve conclusión sobre mis estudios locales en Ecuador y Colombia:

El problema blanco de la gente negra, un problema que tuvo su origen en el comercio de esclavos patrocinado por los europeos y dirigido a las colonias [de las Américas], todavía es el problema fundamental.

Cuando los desarrollistas hablan del ‘problema negro’ y/o del ‘problema indio’ no es nada más que una inversión del problema blanco. Como ustedes pueden ver ahora, mi conclusión no ha cambiado mucho.

Quiero agradecer a ecuatorianos en varias regiones de Esmeraldas, Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua y Pastaza que no están aquí esta noche. Ellos me alentaron a analizar los rasgos del paradigma mental del racismo en las Américas, para de esta manera, iluminar, si es posible, lo que tanto a mí como a ellos nos desagrada.

La Conquista Europea de las Américas y la Primordial Mentalidad Racista

Permítanme iniciar esta presentación con una cita que retomaré en breves minutos:

*“The naming of Relationships marks the beginnings of moral sanctions.”
 (“La calificación de las relaciones sociales marca el inicio de las sanciones morales.”)*

(Sir Edmund Leach 1982:107)

El origen y la calificación de los pueblos coinciden frecuentemente con las maneras en que concebimos quienes somos y, lamentablemente también, quienes

son, fueron o pueden ser los otros. Cuando esta distinción introduce en nuestro discurso conceptos tales como 'blanco', 'indio', 'negro', o paradójicamente, 'mestizo', invocamos y evocamos inconscientemente el fuerte paradigma mental de la Conquista que se originó entre 1450 y 1500 -primero en la Península Ibérica y después en las Américas. La tesis que quiero presentar ahora es que entendiendo nuestro presente, nuestro pasado reciente y el destino de los pueblos en nuestro futuro inmediato, nosotros debemos retroceder en la historia, desde las recientes estructuras conceptuales neocoloniales características de los Estados Unidos, y a través de las estructuras coloniales de América Latina, hasta el paradigma de 'las razas' que se creó en el crisol de la mentalidad de la Conquista europea. Para hacer esto debemos comenzar por Portugal y la categorización de los pueblos africanos a mediados del siglo XV, pasar al Caribe y de allí en adelante a través de la Sudamérica de inicios del siglo XVI. Mi mensaje es que el racismo es muy antiguo, pero tiene un origen específico en la mentalidad occidental, y que está ligado de manera intrincada a la mentalidad de Conquista transnacional.

Para ayudarme a estructurar mejor mi discurso, permítanme mencionar dos afirmaciones, la primera formulada por uno de los más prominentes ideólogos del mundo occidental, y la segunda, que es la misma con que inicié esta presentación, formulada por el recientemente fallecido antropólogo británico de manifiesta orientación estructuralista:

Todo debe ser cosa provechosa.

(Cristóbal Colón, 1492-1493)

*La calificación de las relaciones sociales marca el inicio
de las sanciones morales.*

El primero de estos epígrafes fue escrito, o al menos atribuido a Cristóbal Colón entre 1492 y 1493, abreviado por Fray Bartolomé de las Casas en los 1530's y dado a conocer en el mundo académico y político en 1790 por Martín Fernández Navarete, quién lo publicó en 1825 [1989: 134,135]. El segundo fue escrito por Sir Edmund Leach de la Universidad de Cambridge en Inglaterra para un inusual texto de antropología social que llama nuestra atención sobre la persistente presencia de la economía capitalista en nuestros paradigmas mentales. De esta manera, es a través del despliegue de estos paradigmas que, al otorgar 'categorías raciales', nosotros situamos a los seres humanos -seres sociales, seres culturales- en 'espacios naturales', imponiendo consecuentemente lo que llamamos 'sanciones morales'.

En el curso de esta presentación quiero iluminar el poder del paradigma mental de contrastes 'raciales' que se creó en el crisol de la Conquista europea de América, y como la economía de utilidad y la caracterización de las categorías de

relaciones morales constituyen la base de una mentalidad que todavía necesitamos trascender reflexivamente. Esta transcendencia reflexiva está iluminada particularmente en los discursos multivocales de aquellos que han sido estigmatizados por el paradigma de la Conquista. Propongo que debemos buscar trascender y subvertir el racismo prestando constante atención a las reflexiones de pueblos negros y pueblos indígenas sobre categorías peyorativas generadas por aquellos que se encuentran en posiciones de poder en la madre patria, el país (más adelante volveremos sobre esta propuesta).

Perspectivas, Problemas y Conceptos

Como un antropólogo relacionado con historiadores, quiero hacer una observación sobre mi profesión. Las perspectivas académicas sobre 'raza' y 'cultura' encierran algo de la propia imagería de antropólogos e historiadores. La mayoría de los antropólogos culturales tratan 'raza' como una construcción profundamente cultural, como algo que es socialmente escindido y discriminatorio. Los antropólogos físicos, por el contrario, definen 'raza' a partir de criterios genéticos. En los dos casos, sin embargo, es común descubrir que los académicos dedicados al estudio de la cultura y biología proyectan sus propios conceptos vernáculos de raza y cultura a otros pueblos del mundo.

Por ejemplo, mis colegas me preguntan a menudo si soy 'realmente' un especialista en estudios afroamericanos o en estudios sobre indígenas de las Américas. Esta pregunta refleja un sistema conceptual de seria orientación académica en la cual los tratados históricos y etnográficos sobre pueblos indígenas o negros excluyen totalmente situaciones alternativas de indudable importancia analítica. De hecho, algunos académicos debaten aún si los seminolas del sur de los Estados Unidos, los miskitus de Honduras y Nicaragua, o los garífunas de Honduras, Nicaragua, Belice y Guatemala deben ser clasificados como 'indios' o 'afroamericanos'.

Volvamos ahora a la época formativa del paradigma racista de la Conquista. Quinientos cincuenta años atrás, en el inicio del 'reconocimiento' moderno de Africa, los negreros portugueses dirigidos por el príncipe Enrique el Navegante desde su castillo en Sagres en la Costa Atlántica de Portugal, comenzaron a designar como 'negros' a la gente que trasladaban desde Africa a la Península Ibérica para venderlos como esclavos a cambio de una ganancia (Moreno 1983, 1997, 1999; Russell-Wood 1995). En 1444 una compañía de comercio de esclavos había sido establecida en Lagos bajo el patrocinio del príncipe Enrique. El príncipe nunca abandonó los alrededores de su castillo. Esta práctica cultural de amalgamar a todos los pueblos de un continente (anteriormente conocidos por su

diversidad –Jelof, Biafara, Berbesí, Mandinga, Baól, Cazanga, Fula, Zape y muchos más– mediante el monocromático término de ‘negro’, coincide, quizás irónicamente, con el inicio de conversiones masivas de africanos al cristianismo en la región del Congo (Russell-Wood 1995; Thornton 1995, 1998). Estamos hablando de la época de 1450, hace mucho, mucho tiempo atrás. El sistema de comercio de esclavos, anteriormente difuso en sus códigos de color, comenzó a ser identificado con ‘lo negro’ como una categoría humana de bien mercantil europeo o ganancia comercial. A medida que este proceso se desarrollaba, aquellos que eran ‘oscuros’ o ‘negros’ en España, designados generalmente como ‘ladinos’, pasaron a ser recategorizados como ‘bozales’, negros en cautiverio, aún cuando eran considerados libres (Moreno 1999).

Cincuenta años después, hace quinientos seis años, un hombre que decía ser genovés y a quien llamaban Cristóforo Colombo, también conocido como Cristóbal Colón o Christopher Columbus, sostuvo que podía llegar a los mercados de Asia navegando hacia el oeste a través del Mare Ignotum. Colón llevó a cabo su hazaña y se convirtió en el primer europeo en lucrar por el tráfico de esclavos en América. Colón había sido testigo y había aprendido de la expansión del comercio de esclavos africanos promocionado por Portugal. Cristóbal Colón marca el inicio de las sanciones morales en América al calificar como ‘indios’ a todos los pueblos de América, y al establecer la hegemonía europea sobre todas sus tierras, creando de esta manera un sistema que ha sido denominado “esclavitud de la tierra” (encomienda y repartimiento) (Wynter 1995). En 1493, cuando Colón escribe su “Carta al Príncipe” (Luis de Santángel), que se difunde rápidamente gracias al desarrollo de la imprenta en Europa Occidental, el mundo de la Conquista ya había denominado como ‘negro’ e ‘indio’ a los dos principales grupos que iban a servir a las ambiciones de riqueza de aquellos que no eran estigmatizados.

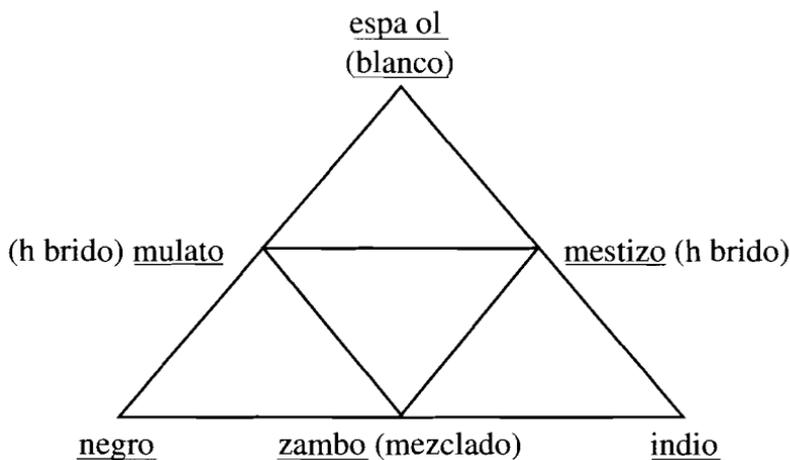
Mientras las historias occidentales continúan celebrando la genialidad del Príncipe Enrique el Navegante y los ‘descubrimientos’ de don Cristóforo (portador de Cristo y Almirante del Mar Océano), la escisión de las dos poblaciones continentales que Colón y sus discípulos denominaron como ‘negros’ e ‘indios’ continúa. Esta polaridad cultural de razas antípodas, de diseño europeo, representa un código de colores simplificado para la organización y explotación de mano de obra barata. El código proporciona al mundo capitalista y, a sus académicos, dos razas principales que, a veces parece, estarán separadas para siempre, como pueblos cultural e históricamente distintos, sujetos al escrutinio académico (práctico, abstracto, aplicado) polarizado en tanto son mundos culturales que tienen poco o nada que ver uno con el otro.

La calificación y la consecuente generación de ‘sanciones morales’ que se inició en el sudoeste de Europa hace cinco siglos y medio, persiste marcadamente en el medio académico norteamericano (Estados Unidos) y se manifiesta espe-

cialmente en la existencia de disciplinas académicas centradas en estudios 'afroamericanos' o 'indígenas'. Esta concepción es parte de un paradigma con raíces en la opresión de africanos e indígenas.

Veamos ahora la cultura de la Conquista que generó los conceptos que influyen de manera tan persistente nuestro discurso sobre seres humanos. El concepto occidental europeo de 'raza' surgió de 'oscuras raíces' en el español (así como en el italiano, francés, portugués e inglés) alrededor del 1500. Durante esta época, la idea de distintos sistemas de 'seres' bioculturales -blanco (español), negro, indio- generó un vasto sistema de valores culturales de supremacía blanca y subordinación negra e india. En las ideologías latinoamericanas de la época colonial, republicana y de estado-nación, se sostuvo y se mantiene aún que este sistema de polaridades étnicas es mediado por el concepto de 'mestizaje', inclusive hasta el punto de crear una 'raza cósmica' a través de las transformaciones biológicas y culturales de 'negros' en 'mulatos' e 'indios' en 'mestizos' (Carballo 1989:13-16; Vasconcelos 1989: 31-52, 93-99). La ideología del mestizaje es tan poderosa que se convirtió en parte del conjunto de reglas éticas y morales y regulaciones de las Fuerzas Armadas de los Estados Unidos para que el personal militar pudiese 'entender' a los latinoamericanos, en caso de ser destacados a una república latinoamericana.

Los rasgos claves de un paradigma de dominación, y a veces de hegemonía, que han sido de importancia primordial en el hemisferio occidental desde alrededor del 1500 se puede representar de la siguiente manera:



Así, de acuerdo a ciertas conceptualizaciones dominantes, genes blancos combinados con genes indígenas producen una raza de 'mestizos'. Genes blancos 'mezclados' con genes de negros africanos producen 'mulatos', un análogo de la mula que resulta del cruce de caballo y burro (Forbes 1993:131-220). Ambas mezclas eran controladas a través de la construcción racista de 'hibridez', en la cual la posición más alta en el rango racial (el español, o el blanco) aporta una carga genética superior a la posición más baja (indio y negro) para servir así como un factor cultural 'civilizador' (Forbes 1993). La mezcla de negros e indios produce al 'zambo', o 'indio negro', una categoría que abunda en las referencias coloniales como gente peligrosa. El peligro resulta de la ausencia de mediación genética de lo blanco, y consecuentemente, de la mixtura de salvajismo y barbarismo que resulta de la conjunción de antípodas étnicas.

Evidentemente, dado que este conjunto de símbolos surgió en América hace más de quinientos años, los estereotipos culturales y las formaciones étnicas se reflejan y rechazan mutuamente durante toda la época moderna de Occidente. El conjunto de símbolos que genera imágenes de una humanidad segregada y sus intrínsecas polarizaciones se convierte en paradigma. A través de este paradigma, la evocación de un símbolo, o de una faceta de un símbolo, implica a los otros en cambiantes aunque discernibles patrones de significación.

Esto nos lleva a temas relacionados con el concepto de cultura, el concepto central de mi disciplina académica. Es en el concepto de cultura -y con ello quiero significar el conjunto de símbolos que perduran a través del tiempo- donde reside nuestro discurso de 'raza' y donde se encuentran sus propiedades simbólicas generativas. Trabajar con el concepto de cultura tal vez requiera de una definición paradigmática como la de Clifford Geertz (1983:2): "los fenómenos culturales... deben ser considerados como sistemas significativos que plantean preguntas expositivas". Tales sistemas conllevan significación y plantean preguntas. Constituyen lo que uno necesita saber para entender el pensamiento individual y colectivo de quienes viven de una manera particular.

Es a través de la aplicación, a los discursos sobre raza o 'razas', de un concepto paradigmático de cultura que debemos iniciar el largo proceso de deconstrucción de las raíces racistas que nos llevan a formular polarizaciones entre pueblos que han coexistido durante mucho tiempo. Tengo, entonces, esta pregunta: ¿Con qué frecuencia hemos estudiado, en sus propias lenguas, los significados de 'lo negro' y 'lo blanco' entre poblaciones designadas como negras e indígenas? Y, asimismo, ¿con qué frecuencia hemos estudiado, en sus propias lenguas, los significados de 'lo indio' y lo 'blanco' entre poblaciones indígenas y afro-latinoamericanas? Llevar a cabo tal estudio de reflexividad indígena y reflexividad afro-latinoamericana en contraposición a sus antítesis de diseño propio y europeo, debería contribuir a nuestra propia reflexividad, permitiendo, de esta ma-

nera, una deconstrucción crítica de nuestras propias categorías patrocinadas por la Conquista.

Desde hace algún tiempo he estado involucrado en un estudio etnológico para comprender como toman forma los conceptos de 'lo negro' y 'lo blanco' entre las culturas indígenas de Sudamérica, y de esta manera, he comenzado a entender mejor como los conceptos de 'lo indio' y 'lo blanco' forman parte de los discursos y representaciones de pueblos afrolatinoamericanos. Ahora me parece evidente que existe un paradigma de la Conquista profundamente enraizado en estos discursos y representaciones que se refleja en varias transformaciones del diagrama anteriormente ilustrado.

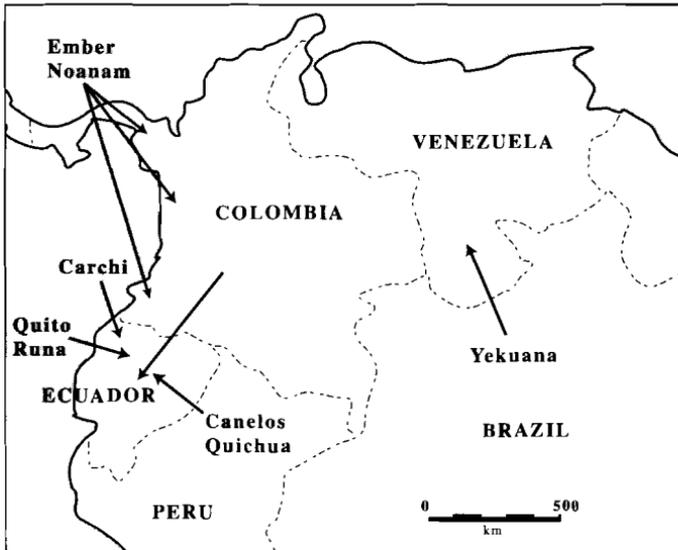
Veamos este diagrama más de cerca. En oposición a las relaciones de clase y status que emanan de la riqueza y la blancura del color de la piel hacia los pobres, están representadas aquellas personas que en el norte de Sudamérica son consideradas 'negras' en un extremo o 'indias' en el otro. La literatura sobre conceptos de 'indianidad' en la narrativa histórica, ritual y mitológica negra es conocida por muchos especialistas en estudios afroamericanos. Sin embargo, no se conoce muy bien la información sobre la influencia recíproca del concepto de 'lo negro' en el saber popular y en las prácticas ceremoniales indígenas. La razón de este desconocimiento puede residir en que los especialistas en culturas indígenas de Sudamérica no manejan las mismas categorías de los pueblos, objeto de su estudio. En mi trabajo preliminar he recuperado, hasta la fecha, una gran cantidad de información sobre los paradigmas culturales de raza de los Yekuana, Noanam, Emberá, Chachi, Quito Runa, y Salasaca Quichua, así como sobre los conceptos de negritud que aparecen en la cosmología y cosmogonía de los Canelos Quichua. (!)

La literatura sobre conocimiento nativo nos permite inferir sistemas que tienen sus raíces históricas en espacios hispanos del norte de Sudamérica. Los conceptos que implican 'negritud', o 'juyungo', en el norte de Sudamérica incluyen conceptos de fenotipo -negro, zambo y mulato- conceptos como cimarronaje, palenquismo y liberación- y conceptos como levantamiento, alzamiento y sublevación. Esclavitud no existe en los paradigmas culturales indígenas. Las relaciones metonímicas y metafóricas entre los conceptos de fenotipo, de autoliberación y de trastorno social y político constituyen paradigmas culturales dinámicos y trascendentes de calidad étnica, espacio étnico, historia étnica, narrativa étnica y tensión étnica.

Mi deconstrucción, tanto de apreciadas categorizaciones académicas como de categorizaciones étnicas vulgares, parte del supuesto de que toda cultura es interétnica y que toda etnicidad es intercultural. De esta manera, los paradigmas de los dominantes pueden ser incluidos y transformados dentro de sistemas culturales históricamente situados en oposición, así como en el discurso antropológico e histórico de orientación científica o humanista.

Hasta ahora mi investigación ha incluido sistemas simbólicos que reflejan conceptos de 'lo negro' en el ciclo mítico de Watunna de los Yekuana del norte de Venezuela y en la topografía sagrada que estructura historicidad entre los Emberá y Noanam (Noanamá, Waunamá) del oeste de Colombia y Panamá. Además de estas dos áreas de tierras bajas de bosque tropical (una en la Amazonía y la otra en la costa del Pacífico), también he analizado información de los Quito Runa de esta capital, concierne al festival de Yumbada asociado a Corpus Christi (ahora Inti Raymi). Y dado que el concepto de 'esmeraldeños' (pueblo negro de las regiones de bosque tropical de la costa del Pacífico de la provincia de Esmeraldas, Ecuador; ver Rahier 1999) aparece tanto en la Yumbada como en diferentes representaciones de pueblos del Alto Amazonas (o montaña), también he analizado las estructuras simbólicas de los pueblos indígenas de Chachi de la provincia de Esmeraldas para indagar sobre sus ideas de 'negritud', desde perspectivas tanto históricas como contemporáneas.

También incorporo información del reciente trabajo etnográfico de Rachel Corr para entender algo de los paradigmas de los Salasaca Quichua del centro de Ecuador, y de cómo 'lo negro' se expresa en los festivales de Caporales y Carnaval. Finalmente, incluyo también información de mi trabajo entre los Canelos Quichua de la región amazónica para comprender la cosmogonía racial de los orígenes de seres humanos y espíritus, prestando especial atención al Wayalumba supai.



Ahora no presentaré los resultados de mi investigación, publicados en mayo de 1999 en un libro editado y compilado por Jean Rahier, y cuyo título es *Representations of Blackness and the Performance of Identities*. Lo que presento a continuación son más bien algunas generalizaciones, a modo de meta-comentario sobre el tema de las discusiones colectivas mantenidas a lo largo de esta Conferencia. Para esto, permítanme hacer nuevamente un auto-examen de mi disciplina académica, la antropología.

La imaginería profesional de la antropología es, tal vez con demasiada frecuencia, parte de un paradigma cultural profundamente enraizado y persistente originado en el pensamiento modernista temprano de los siglos quince y dieciséis, pensamiento en el que verdaderas mercancías humanas empezaron a ser conocidas y representadas mediante el uso de categorías raciales. En América, las mercancías más importantes fueron el 'negro', en el caso del comercio de esclavos, y el 'indio' en el caso de la esclavitud de la tierra (encomienda y repartimiento). Como resultado de esta polaridad, pocos estudios se han centrado en el carácter interétnico e intercultural de los paradigmas enraizados en los sistemas de conocimiento de los indígenas locales.

Para decirlo de otro modo, desafortunadamente los especialistas tienden a caer en el juego del propio paradigma al crear en la profesión una 'división del trabajo por razas'. Tal parecería ser que los notables paradigmas racistas de Enrique el Navegante en Portugal, y sus marineros y traficantes en Africa, y de Cristóbal Colón en Portugal, España y América, nos hubiesen vendido el sistema conceptual mediante el cual organizamos nuestras carreras alrededor del estudio de 'lo negro' o 'lo indio'. Esto nos proyecta en el pasado, más allá de la temprana era moderna, hasta los conceptos medievales de antípodas étnicas, culturales y raciales manifestadas en figuras, tales como el hombre con cabeza de perro, los cíclopes, los acéfalos y la gente tropical con pies de paraguas. Con el surgimiento de la modernidad capitalista estas antípodas medievales se transformaron en el 'indio' y el 'negro'.

Cuando estudiamos los sistemas culturales contemporáneos como los de los Yecuana, Emberá, Chachi, Quito Runa, Salasaca Quichua o Canelos Quichua, aún cuando la información sea limitada, nos encontramos cara a cara con nuestra historia y llegamos a comprender, de manera más compleja, la historicidad intercultural de los pueblos aborígenes de Sudamérica, cuyos legados y destinos se entrelazan con los de la negritud y la blancura. La búsqueda de esta historia, que Natalie Zemon Davis (sf.) ha denominado "tradiciones entrelazadas", nos lleva más allá del 'mestizaje' -del vulgar discurso político que caracteriza la auto-estilada hibridez- de prominentes ideólogos literarios y científicos (e.g. Canclini 1995; ver contra Canclini, Rosaldo 1995). Permítanme volver, entonces, a los temas de 'raza', 'cultura' y 'capitalismo'.

Sobre Raza, Cultura y Capitalismo

Los conceptos de 'raza' son profundamente culturales. En el siglo XVI, estos conceptos reflejaban postulados de la hegemonía de la Europa occidental. Originalmente inconscientes del significado de estos postulados, los pueblos indígenas de América adquirieron la etiqueta estigmática de 'indio' y el contra-concepto de 'negro' como categorías básicas de oposición, análogas a la posición dual en que los 'blancos' (o españoles) los habían colocado en las posiciones más bajas de las clases y jerarquías étnicas. Estas categorías fueron utilizadas originalmente por Cristóbal Colón en su reclamación de haber llegado a la India navegando hacia el oeste hasta alcanzar el Caribe, que creyó era 'Japón' (Cipango, la isla de Cuba), la puerta de entrada a los codiciados mercados asiáticos; y de abrir las puertas a la riqueza a través de la adquisición de oro, perlas y especias. Colón inició el sistema de esclavitud comercial en las Américas y trató de convencer a los ricos y poderosos de Europa de la posibilidad de burlar a los 'indios' y apropiarse de la riqueza de sus tierras y su fuerza de trabajo.

Estos pueblos -los habitantes originales de la América precolombina- no pudieron evadir los estigmáticos y peyorativos sistemas de significación asociados al paradigma hegemónico que los calificó como 'indios'. De hecho, los españoles organizaron sus colonias a partir de una marcada división entre una 'República de Españoles' y una 'República de los Indios'. Y aunque la población negra era abundante, incluyendo esclavos y hombres libres, estos solo existían en una condición liminal, sin una república que los incluyera, a excepción de las que ellos mismos construyeron. Ejemplos de estas repúblicas incluyen la República de Zambos en Esmeraldas, de Ecuador del siglo XVI (Cabello Balboa 1945, Phelan 1967), las varias Repúblicas de Cimarrones de Colombia y Venezuela (Guss y Waxer 1994, Friedemann 1974, 1988, 1993, Friedemann y Cross 1979), las Repúblicas de Zambos (Miskitu) de Nicaragua y Honduras, la República de Garífuna que se mudó desde la isla de San Vicente en las Antillas a América Central, y muchas otras (ver Price 1979, Whitten y Torres 1998a, 1998b, Torres y Whitten 1998).

A medida que se construía la división formal entre españoles e 'indios' en las colonias de América Central y Sudamérica, el tráfico de esclavos negros aumentó exponencialmente y en consecuencia, los movimientos de auto-liberación se aceleraron (marronaje, cimarronaje, palenquismo) (e.g., Price 1979, Guss y Waxer 1994). Mientras que el concepto de negritud no adquirió una construcción formal fuera de las leyes de esclavitud o la realidad del 'cimarronaje', la condición de negro, sea 'ladino' o 'bozal' (libre o esclavo; ver Moreno 1999) se consolidó en su separación de las condiciones de blanco o 'indio'.

La construcción cultural de un sistema 'racial' tripartito mediado por un mestizaje ideológico en la América colonial es paradigmática: la referencia a

cualquiera de los calificativos ('blanco', 'indio', 'negro') de la ideología hegemónica evoca automáticamente aspectos fundamentales de las otras dos categorías opuestas (e.g., Córdoba 1983:80-95, Whitten y Torres 1998a). Además, cada par de puntos de referencia significa un punto medio donde la 'mixtura racial' engendra poderosas categorías intermedias: 'mestizo', 'mulato' y especialmente 'zambo'. Las primeras dos categorías reflejan conceptos europeos de 'hibridez', mientras que la última los desafía. Analicemos brevemente el concepto de 'zambo'.

La categoría 'zambo' es importante porque en las teorías racistas de hibridez se asume que el mestizaje es la 'mezcla' de 'rasgos civilizados' de lo 'blanco' con rasgos salvajes o bárbaros de 'indios' o 'negros'. La categoría 'zambo', por el contrario, implica la 'mezcla' de rasgos que no son ni europeos ni civilizados y que por consiguiente engendran gente inherentemente poderosa y peligrosa con orientación al desorden y al disturbio. La categoría de 'zambo' no tenía cabida en las teorías de hibridez de las colonias europeas en América, que vieron la mezcla de lo civilizado y salvaje como la creación de una 'raza' dócil de 'mestizos' ('criollos', subclasificados en 'castas') nacidos en el Nuevo Mundo. Sin embargo, históricamente, se trata de una de las más poderosas categorías de auto-definición para aquellos que se resistieron a la autoridad colonial, que fundaron 'palenques' y atacaron -y hasta comerciaron con- las plantaciones, pueblos y caseríos responsables de la producción de ganancias en las colonias.

En este sistema paradigmático de representaciones culturales racializadas que fue construido históricamente, los pueblos indígenas colocaron a quienes fueron clasificados como 'negros' (también como 'mulatos' y 'zambos') en lugares específicos dentro de la historia, identidad y topografía de diferentes regiones y épocas. Los conceptos que provienen de tal historia, identidad y topografía son representados en rituales, narrados en mitos y utilizados en un sinnúmero de discursos sobre el cosmos, donde se incluyen la naturaleza, los seres humanos, los animales así como lo etéreo y ambiguo. ¿Por qué, me pregunto entonces, no estudiamos los mensajes transmitidos a través de los rituales, mitos y discursos de los pueblos indígenas y afro-latinoamericanos? Después de todo, tales mensajes son parte del ámbito de los conceptos fundacionales.

Tengo, entonces, otra inquietud: hasta donde sé, nunca se han llevado a cabo estudios comparativos de topografía racial sobre conceptos de negritud en culturas indígenas y de indianismo en culturas afro-latinoamericanas. El propósito de mis investigaciones más recientes llama la atención sobre algunos de los primeros indicios de una vasta topografía moral de paradigmas y procesos culturales entrelazados que los etnógrafos de 'indios sudamericanos' y de 'estudios afroamericanos' suelen ignorar, y que muchos de los especialistas en estudios de diáspora de afroamericanos parecen no reconocer. A través de tales estudios es

pero poder incrementar el interés en la hermenéutica indígena y afroamericana, para de esta manera expandir los horizontes de la etnografía seria, y la lectura crítica de los textos históricos recopilados hasta el momento.

Nacionalismo de las Américas y la Mentalidad de Liberación Racista

La idea del paradigma racial de la Conquista nos lleva finalmente al tema del ‘racismo’ en estados-naciones (países modernos -patrias- en raíces antiguas) contemporáneos. Dentro de este tema encontramos las ideologías de la madre patria y del padre país, que entrelazan los niveles más altos de estima y discurso reverencial con discursos más cotidianos y peyorativos sobre pueblos que parecen caer fuera de la retórica específica del blanqueamiento. El historiador Benedict Anderson (1991) en su libro *Imagined Communities (Comunidades Imaginadas)* nos dice,

El nacionalismo se conceptualiza en términos de destinos históricos, mientras que el racismo sueña con eternas contaminaciones que son transmitidas desde los orígenes de los tiempos a través de una interminable secuencia de abominables copulaciones: fuera de la historia. (Anderson 1991:149)

Pasemos ahora rápidamente de los discursos paradigmáticos sobre gente que cae fuera de la retórica de ‘mestizaje-blanqueamiento’ a la idea de Anderson sobre “eternas contaminaciones que son transmitidas desde los orígenes de los tiempos a través de una interminable secuencia de abominables copulaciones: fuera de la historia”. Pero en lugar de retroceder hasta los “orígenes de los tiempos”, regresemos a la península Ibérica del siglo XV, a 1492, cuando, como todos sabemos, culminó la Reconquista, la nación del Islam fue derrotada en Granada, y los estandartes reales del Reino de Castilla fueron desplegados en la fortaleza del Alambra; cuando los judíos fueron expulsados; los cristianos de complejión oscura, los ‘ladinos’, fueron colocados dentro del espectro de ‘negros’, y comparados como análogos a los ‘bozales’, los esclavos recién llegados de Africa; y cuando la primera gramática del español fue publicada por Antonio de Nebrija.

Después de 1492, a medida que Iberia era depurada étnicamente, América era más bien ‘contaminada’ de manera creciente por las intimidades compartidas por las diferentes ‘castas’ que dieron como resultado lo que el autor mexicano José Vasconcelos llamó ‘la raza cósmica’.

Existe un dicho popular en Ecuador y Perú, bien conocido en el ámbito intelectual y entre aquellos que conforman la ‘clase política’ que dice: “quién no tiene de inga tiene de mandinga”, o su variante, “lo que no tiene de inga tiene de

mandinga”. El Dr. Oswaldo Hurtado en su distinguido libro *El Poder Político en el Ecuador* (1980:325) indica que esta última variante se refiere a “aquello que está en la sangre”. Uno supera su ‘herencia sanguínea’ a través de un ‘blanqueamiento’ en sentido cultural. En el seminario en Quito, al inicio de las presentaciones sobre el tema “Entender el racismo: el caso de Ecuador”, escuchamos repetidamente con mucho gusto estas frases en el discurso presentado por el distinguido periodista ‘guayaco’, don Pancho Huerta.

Estas figuras del lenguaje, y muchas otras, vuelven ‘mestizo’ en sentido peyorativo el proceso de oscurecimiento de las historias nacionales. Esto es a lo que se refiere Anderson por “eternas contaminaciones que son transmitidas desde los orígenes de los tiempos a través de una interminable secuencia de abominables copulaciones: fuera de la historia”. De esta manera nos acercamos al tema del racismo, el tema del seminario.

Volvamos al primer viaje de Cristóbal Colón en 1492. Mientras Colón navega de las Bahamas a Cuba buscando las puertas de entrada a Asia, está a la espera de encontrar monstruos raciales, y pueblos verdaderamente inferiores. Pero no los encuentra. Es más, es cuidadoso en señalar que los habitantes del Caribe, (como se llegó a llamar el mar, a partir de una supuesta práctica antropofágica que sirvió de excusa para las “guerras justas” y esclavitud de los ‘indios’), eran bastante similares a pueblos ya conocidos. El almirante decía (según Las Casas) que los habitantes del Caribe eran muy parecidos a los habitantes de las islas Canarias, conocidos como Guanches. Afirmaba que eran biológicamente de la ‘generación’ de las Canarias. No eran negros, y consecuentemente, no eran ni antípodas, ni extraños. No eran diferentes de ‘nosotros’ pero tampoco eran iguales. Solo se convirtieron en ‘indios’ a medida que surgió la posibilidad de convertir su trabajo en ganancia y a medida que las técnicas de coerción de la ‘esclavitud del comercio’ se perfeccionaron en Africa, Iberia y América, y a medida que la ‘esclavitud de la tierra’ (e.g. el repartimiento, la encomienda) se consolidó y cristalizó en las Américas.

Las mismas similitudes y diferencias fueron notadas por Ramón Pané, el Fray catalán que Colón envió para estudiar etnográficamente a un grupo de indígenas Arawak de la Isla Española. Pané produjo la primera etnografía sobre aborígenes americanos, que a pedido del Almirante fue escrita en un idioma foráneo, castellano, para más tarde ser publicada en italiano. Pané trabajó duramente para entender la cosmología, organización social y economía de los Arawak, y aunque notó diferencias, no identificó ningún contraste fundamental en estas. Los pacíficos y cooperativos Arawaks solo se transformaron en los abominables ‘Caribes’ y ‘caníbales’ a los ojos de don Cristóforo una vez que expresaron su rechazo a servir como mano de obra no remunerada para el enriquecimiento de los europeos.

De acuerdo a lo que conozco, los pueblos del Caribe no fueron originalmente denominados como 'los otros' o como 'razas particulares' (e.g., Ramón Pané 1984:18-27), pero tampoco como 'nosotros', desde la perspectiva de los dominantes. Originalmente, fueron reconocidos por su 'diferencia', pero esa diferencia se transformó rápidamente en 'contraste fundamental'. Una vez que surge un paradigma construido a partir de contrastes fundamentales, los rasgos de una de las partes en oposición aparecen proyectados negativamente sobre el lado opuesto.

La comprensión de las similitudes y diferencias humanas es un proceso hermenéutico que revela y hace explícitas las múltiples maneras por medio de las cuales las culturas se entrelazan con la emergencia de sentimientos nacionalistas. Pero la transformación de la diferencia en contrastes fundamentales es un proceso profundamente hermético que excluye la posibilidad de comprensión de las diferencias, y que de hecho marca el inicio de la percepción de una profunda o radical alteridad. Con la aparición de estos contrastes fundamentales encontramos el resurgimiento de la mentalidad de conquista, que, en mi opinión, no es otra cosa que la génesis del racismo en las naciones modernas.

Con la manifestación del nacionalismo dentro de una mentalidad de conquista permanente, dos proposiciones fundamentales se combinan para formar una estructura de racismo. La primera es una proposición que surgió en Iberia y en América en el siglo XV: *las culturas tienen fronteras raciales*. La segunda es una proposición que surgió en América y Europa en el siglo XIX: *las culturas tienen fronteras nacionales*.

A partir de la formación de estas dos proposiciones en los últimos quinientos años, la primera en el crisol de la Conquista, la segunda en el crisol de la revolución criolla, se puede discernir la estructura retórica del racismo.

El mestizaje, la mezcla de razas, constituye la proposición fundamental de los lazos de sangre en el estado-nación. Sin embargo, la gente clasificada y calificada como 'indio' y 'negro' existe en esta misma retórica nacional: como manifestaciones biológicas -'imaginadas'-, en familias, viviendas, comunidades, regiones y a niveles nacionales de donde emanan afirmaciones y negaciones teleológicas de carácter ideológico y secular, que marcan las sanciones morales de racismo.

La transformación de 'las razas' antípodas en la mentalidad de la conquista se combinó con el hermetismo cultural de la soberanía e identidad nacional. La mentalidad de la conquista de las distintas razas se fusionó con la retórica nacionalista de una cultura circunscrita, de maneras imposibles aunque convincentes. El mestizaje, el cuerpo político de la modernidad nacionalista, se fusionó con la mentalidad de la conquista para crear distancias culturales dentro de un discurso de contrastes biológicos originales. La circunscripción y hermetismo cultural, o intimidad, -la estructura de un 'nosotros'-, como cimiento de una ideología na-

cionalista, se basa en la mentalidad de la conquista para generar nuevamente una persistente estructura cultural de diferencia biológica original, -la estructura de los 'otros'- y, de esta manera, encontramos nuevamente la retórica racista que representa a los calificados como 'indios' y 'negros' en oposición a la interminable generación del mestizo a través del proceso de blanqueamiento. Y es a través de este proceso, que todos los autocalificados como 'blancos' se perpetúan en la cima de un pernicioso paradigma que ha sido muy bien descrito y analizado a lo largo del seminario.

Es mediante la oscilación de una mentalidad colectiva entre distancia cultural e intimidad cultural, ambos expresados en términos biológicos, que encontramos la génesis contemporánea y el continuo renacimiento del racismo. Las diferencias existen a nuestro alrededor, resaltan en las voces de aquellos que son estigmatizados en los cuernos duales de la mentalidad de la conquista y en la vergüenza colonial y moderna de la mezcla. Esto está muy bien expresado por los líderes de ASONE en su tema del "*rescate de la dignidad nacional*", y nos recuerda lo que Michael Taussig dijo refiriéndose a Colombia: "de los representados vendrá aquello que derrumbe la representación".

Las voces que hablan de racismo en Ecuador son múltiples. Nos advierten que la calificación de las relaciones morales a través de violentos y persistentes conceptos como indio, mulato, mestizo, chagra, cholo, longo, mono, mocho (mitad mono y mitad longo), montubio e inclusive 'Moti y Pescao' (ver los escritos del periodista Pablo Cuvi), mantienen y refuerzan la estructura de racismo en este país, en tanto constituyen regionalismos politizados y racializados. Estos términos peyorativos y poderosos de calificación son confrontados en todas partes con epítetos ofensivos emitidos en auto-defensa étnica tales como: blanco mezuquinador, blanco enganchador, blancura basura, mishu manavali, mestizo de mierda, mashca pupu, cibulla sicucta, chupa sangres y muchos más. Aquí estamos en el dominio del discurso vulgar -las 'malas palabras'- el lenguaje de la calle, no de la casa. Cuando calificativos como los mencionados anteriormente, que van desde términos genéricos como 'indio' y 'negro' a términos raciales y politizados como 'Moti y Pescao', son usados para denominar a la gente que en realidad no forman parte de la élite, la clase alta-media o la clase política, reina la violencia estructural (epistemic violence).

Para poder llevar a cabo la transformación que se requiere de la etnografía y la historia, necesitamos prestar cuidadosa atención a los múltiples modos alternativos de conceptualización relacionados al poder, a la hegemonía, a la resistencia y a la oposición.

El paradigma de la conquista está siendo desafiado en todas partes y en diferentes esferas. Para concluir esta conferencia, mi sugerencia es que debemos encontrar los medios para poder percibir las múltiples voces que se levantan y re-

claman un mundo reestructurado en el cual las perspectivas culturales de multinacionalidad y multiculturalidad trasciendan las barreras racistas de las antípodas étnicas que una vez organizaron los sistemas de explotación del trabajo y ganancia basados en profundas construcciones culturales de separación racial. Seminarios como éste claramente nos permiten avanzar un paso más hacia esta dirección.

Quisiera concluir mi conferencia agradeciendo a los organizadores por la invitación para comentar sobre las dimensiones paradigmáticas del concepto de 'las razas' y de racismo. Espero que a partir de este seminario podamos entender el racismo en el caso de Ecuador como un microcosmos de uno de los problemas más incómodos y urgentes de las Américas modernas. Quiero agradecer a la gente ecuatoriana en varias regiones de Esmeraldas, Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua y Pastaza que no están aquí esta noche. Ellos me alentaron a analizar los rasgos del paradigma mental de racismo en las Américas para de esta manera iluminar, si es posible, lo que tanto a mí como a ellos nos desagrada.

Bibliografía

- Anderson, Benedict
1991 (1983) *Imagined Communities*. New York: Verso.
- Bermejo de C., Esther
1992 *Antonio Preciado, De Sol a Sol*. Estudio Introductorio. Quito: Editorial Libresa, Colección Antares.
- Cabello Balboa, Miguel
1945 [1582] *Obras*, Vol. 1 Quito: Editorial Ecuatoriana..
- Canclini, Nestor García
1995 *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Carballo, A.L.
1989 Prólogo. *José Vasconcelos*: Edición Justina Sarabia. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Chiriboga, Argentina
1997 *Diáspora: Por los Caminos de Esmeraldas*. Quito: Ardilla Editores.
- Civrieux, Marc de
1976 *Los Caribes y la Conquista de la Guayana Española*. Montalbán 5:875-1021.
1980 [1970] *Watunna: An Orinoco Creation Cycle*. Traducido y editado por David M. Guss. San Francisco: North Point Press.
- Columbus, Christopher
1989 (1492-1493) *The diario of Christopher Columbus's First Voyage to America, 1492-1493*. Abstracted by Fray Bartolomé de las Casas. Traducido al inglés, con notas por O. Dunn y J.E. Kelley, Jr. Norman: University of Oklahoma Press.
- Córdoba, Juan
1983 *Etnicidad y estructura social en el Chocó*. Medellín: Editorial Lealon.
- Davis, Natallie, Zemon
s.f. *Braided Traditions*. Manuscrito en preparación.
- Déluz, A.
1975 *L'initiation d'un chamane embera*. Bulletin de la Societé des Americanistes 39:511.
- Donoso Pareja, Miguel
1998 *Ecuador: Identidad o Esquizofrenia*. Quito: Eskeletra Editorial.
- Espinosa Apolo, Manuel
1997 *Los Mestizos Ecuatorianos y las Señas de Identidad Cultural*. Quito: Editorial Tramasocial.

Estupiñán Bass, Nelson

1997 *Bajo el Cielo Nublado*. Quito: Colección País Secreto, Sistema Nacional de Bibliotecas.

Forbes, Jack

1993 *Africans and Native Americans: The Origins of Race and the Evolution of Red-Black Peoples*. Urbana: University of Illinois Press.

Friedemann, Nina S. de

1974 *Minería, descendencia y orfebrería artesanal: Litoral Pacífico (colombiano)*. Bogotá: Universidad Nacional, Facultad de Ciencias Humanas.

1988 Cabildos negros: refugios de Africanía en Colombia. *Montalbán* 29:121-134

1993 *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Bogotá: Instituto de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana.

Friedemann, Nina S. de and Richard Cross

1979 *Ma Ngombe: Guerreros y Ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

García, Juan

1988 *Cuentos y Décimas Afro-Esmeraldeñas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books

1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

1995 *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge: Harvard University Press.

González, Nancie L

1988 *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garfuna*. Urbana: University of Illinois Press.

Guss, David M.

1993 The Selling of San Juan: The Performance of History in an Afro-Venezuelan Community. *American Ethnologist* 20:451-473.

Guss, David M., and Lise Waxer

1994 Afro-Venezuelans. *The Encyclopedia of World Cultures*. Boston: C.K. Hall & Co. 7:24-29.

Helms, Mary

1977 Negro or Indian? The Changing Identity of a Frontier Population. *Old Roots in New Lands: Historical and Anthropological Perspectives on Black Experiences in the Americas*. Editado por Ann Pescatello, Westport: Greenwood Press.

Herzfeld, Michael

1997 *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.

Hill, Johanthan D. editor

1996 *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Américas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press.

Hurtado, Osvaldo

1980 (1977) *Political Power in Ecuador*. Traducido por Nick D. Mills, Jr. Albuquerque: University of New Mexico Press.

1997 (1977) *El Poder Político en el Ecuador*. Quito: Editorial Planeta-Letra-viva.

Jaramillo Uribe, Jacinto

1963 *Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII*. Anuario Colombiano de Historial Social y de la Cultura I (1): 3-62.

Jijón y Chiluisa, Jacinto

1997 *Longos: Una Crítica Reflexiva e Irreverente a lo que Somos*. Quito: Abya-Yala.

Jurado Noboa, F.

1995 *Historia social de Esmeraldas: indios, negros, mulatos, españoles, y zambo del siglo XVI al XX*. Quito: Editorial e Imprenta Delta.

Kane, Stephanie J.

1994 *The Phantom Gringo Boat: Shamanic Discourse and Development in Panama*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Lane, Kris E.

1997 *Buccaneers and Coastal Defense in the Late-Seventeenth-Century Quito: The Case of Barbacoas*. CLAHR: Colonial Latin American Historical Review. 6 (2): 143-173

Leach, Edmund

1976 *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*. New York: Cambridge University Press.

1982 *Social Anthropology*. New York: Oxford University Press.

Losonczy, A.M.

1997 *Les saints et la forêt: rituel, société et figures de l'échange avec les Indiens Emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó*. Paris y Montreal: L'Harmattan.

Middleton, David

1997 *Reconnaissance of Africa. Oxford Atlas of Exploration*. London: Reed International Books Limited., George Philip Limited, pp. 34-35.

Moreno, Isodoro

1983 *Los cuadros de mestizaje*. Madrid: José Porrúa Editoriales.

1997 *La Antigua hermandad de los negros de Sevilla: Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de Historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla y la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

- 1999 Festive Rituals, Religious Associations, and Ethnic Reaffirmation of Black Andalusians: Antecedents of the Black Confraternities and Cabillos in the Américas. *Representations of Blackness and the Performance of Identities*, editado por Jean Matebu Rahier. Westport: Bergin & Garavey, pp. 3-17.
- Muñoz, A.G.
 1996 Handling Hungry Spirits: Shamanic Rituals of the Emberá. *Shamans Drum*, (Fall): 36-48.
- Ortiz, Adalberto
 1943 *Juyungo*. Historia de un negro, una isla y otros negros. Buenos Aires: Editorial Americalee.
- Ortiz, Fernando
 1960 *La Antigua Fiesta Afrocubana del Día de Reyes*. La Habana: Ministerio de Relaciones Exteriores. Departamento de Asuntos Culturales.
- Palencia-Roth, Michael
 1993 The Cannibal Law of 1503. Publicado en el libro editado por Jeremy M. Williams and Robert E. Lewis, *Early Images of the Américas*. Tucson: University of Arizona Press.
- Pané, Ramón
 1984 (1498?) The 'Relación' of Fray Ramón Pané. Publicado en la serie de libros editados por John H. Parry y Robert G. Keith, *New Iberian World*, Vol 1: The Conquerors and the Conquered. New York: Times Books and Hector & Rose, pp. 18-26.
- Parry, John H. and Robert G., Keith (editores)
 1984 The Conquerors and the Conquered. Vol I de la serie *New Iberian World: A Documentary History of the Discovery and Settlement of Latin America to the Early 17th Century*. New York: Time Books and Hector & Rose.
- Pérez, Berta
 1997 Pantera Negra: An Ancestral Figure of the Aripaños, Maroon Descendants in Southern Venezuela. *History and Anthropology* 10 (2-3):219-240.
 1998 Pantera Negra: A Messianic Figure of Historical Resistance and Cultural Survival among Maroon Descendants in Southern Venezuela. *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*, editado por Norman E. Whitten, Jr., y Arlene Torres. Vol. 1. Bloomington: Indiana University Press.
- Phelan, John Leddy
 1967 *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire*. Madison: University of Wisconsin Press.

Price, Richard, editor

1979 *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Quiroga, Diego

1994 *Saints, Virgins, and the Devil: Witchcraft, Magic, and Healing in the Northern Coast of Ecuador*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Rahier, Jean Matebu

1998 Blackness, the "Racial"/Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-1996. *American Anthropologist* 100 (2): 421-430.

1999 (editor) *Representation of Blackness and the Performance of Identities*. Westport: Bergin & Garvey.

Rangles Lara, Rodrigo

1995 *Venturas y Desventuras del Poder*. Quito: Carvajal

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1960 Notas etnográficas sobre los indios del Chocó. *Revista Colombiana de Antropología*, 11:75-158.

Rosaldo, Renato

1995 Foreword al libro de Nestor García Canclini. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Russell-Wood, A. J. R.

1995 Before Columbus: Portugal's African Prelude to the Middle Passage and Contribution to Discourse on Race and Slavery. *Discourse, and the Origin of the Americas*, editado por V. Lawrence Hyatt y R. Nettleford. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Salomon, Frank

1981 Killing the Yumbo: A Ritual Drama from North Quito. *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por Norman Whitten, Jr., Urbana: University of Illinois Press, pp. 162-208.

1983 Shamanism and Politics in Late Colonial Ecuador. *American Ethnologist* 10 (3): 413-428."

1986 *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms*. New York: Cambridge University Press.

Savoia, Padre Rafael

1988 El negro Alonso de Illescas y sus descendientes (entre 1553-1867). El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia. *Actas del Primer Congreso de Historia del Negro en el Ecuador y Sur de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, pp. 29-60.

- Stutzman, Ron
 1981 *El Mestizaje: An All Inclusive Ideology of Exclusion. Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por Norman Whitten, Urbana: University of Illinois Press, pp. 45-94.
- Taussig, Michael
 1978 *Destrucción y Resistencia Campesina: El Caso del Litoral Pacífico*. Bogotá: Punta de Lanza.
 1980 Folk Healing and the Structure of Conquest in Southwest Colombia. *Journal of Latin American Lore* 6 (2): 217-278.
 1986 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thornton, John
 1995 Perspectives on African Christianity. *Discourse, and the Origin of the Americas*, editado por V. Lawrence Hyatt y R. Nettleford Race, Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 169-198.
 1998 (1992) *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. New York: Cambridge University Press.
 1998 *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. New York: Cambridge University Press.
- Torres, Arlene and Norman E. Whitten, Jr. (editores)
 1998 *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*. Vol. II: Eastern South America and the Caribbean. Bloomington: Indiana University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph
 1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon.
- Vasco, L. G.
 1985 *Jaibanas: los verdaderos hombres*. Bogotá: Banco Popular.
- Wade, Peter
 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
 1995 The Cultural Politics of Blackness in Colombia. *American Ethnologist* 22 (2): 342-358.
- Whitten, Dorothea S. and Norman E. Whitten, Jr.
 1993 (editores) *Imagery and Creativity: Ethnoaesthetics and Art Worlds in the Americas*. Tucson: University of Arizona Press.
 1996 Poder y Fuerza Estética en la Amazonía Moderna. Publicado en el libro compilado por Fernando Santos Granero, *Globalización y Cambio en la Amazonía Indígena*. Vol 1. Quito: Abya-Yala, pp. 289-340.

Whitten, Norman E., Jr.

- 1994 (1974) *Black Frontiersmen: Afro-Latin American Culture of Ecuador and Colombia*. Prospect Heights: Waveland Press.
- 1981 (editor) *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- 1985 *Sicuanga Runa: The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- 1988 Historical and Mythic Evocations of Chthonic Power in South America. En el libro editado por Jonathan Hill, *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press.
- 1995 *Pioneros Negros: La Cultura Afro-Latino Americana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.
- 1996 The Ecuadorian Levantamiento of 1990 and the Epitomizing Symbol of 1992: Reflections on Nationalism, Ethnic-Bloc Formation, and Racialist Ideologies. En *Culture, Power and History: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, editado por Jonathan Hill. Iowa City: University of Iowa Press
- 1997 *Clase, Parentesco y Poder en un Pueblo Ecuatoriano: Los Negros de San Lorenzo*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.

Whitten, Norman E., Jr. and Rachel Corr

- 1999 Imagery of "Blackness" in Indigenous Myth, Discourse, and Ritual. En *Representations of Blackness and the Performance of Identities*, editado por Jean Matebu Rahier. Westport: Bergin & Garavey, pp. 213-134.

Whitten, Norman E., Jr. and Diego Quiroga

- 1998 "To Rescue National Dignity": Blackness as a Quality of Nationalist Creativity in Ecuador. En *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*, editado por Norman Whitten y Arlene Torres, Vol. 1. Bloomington: Indiana University Press, pp. 75-99.

Whitten, Norman E., Jr., and Arlene Torres

- 1992 Blackness in the Americas. *NACLA: Report 4 on the Americas* 25: 16-22, 45-46.
- 1998 (editores) *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*. Vol. I. Bloomington: Indiana University Press.

Whitten, Norman E., Jr., Dorothea S. Whitten and Alfonso Chango

- 1997 Return of the Yumbo: The Indigenous Caminata from Amazonia to Andean Quito. *American Ethnologist* 24 (2): 355-391.

Williams, Jeremy M., and Robert E. Lewis (editors)

1993 *Early Images of the Americas*. Tucson: University of Arizona Press.

Wynter, John

1994 *1492: A New World View. En Race, Discourse, and the Origin of the Americas*, editado por V. Lawrence Hiatt y R. Nettleford. Washington: Smithsonian Press, pp. 169-198.