

## LAS CONTRADICCIONES INELUDIBLES DEL «NO-RACISMO» ECUATORIANO: A PROPÓSITO DE *JUYUNGO* COMO ARTEFACTO DE LA DIÁSPORA AFROAMERICANA

---

Michael Handelsman

---

«The problem of the Twentieth Century is  
the problem of the color-line».

W.E.B. DuBois, *The Souls of Black Folk*

### INTRODUCCIÓN: LO AFROECUATORIANO EN UN CONTEXTO TRANSNACIONAL

Aunque el epígrafe con que se abre este estudio fue escrito en 1903, y que se refiere primordialmente a la situación de los Estados Unidos de aquel entonces, la visión de DuBois no fue solamente profética, según su contexto, sino que terminó trascendiendo fronteras geográficas y temporales. Con el advenimiento vertiginoso del siglo XXI, la vigencia del problema racial sigue afectando profundamente las relaciones humanas en todo el mundo, y más concretamente, en todo el continente americano. A través de todo el siglo XX (cuando no antes), ha habido mucha gente que ha pretendido limitar la cuestión de las razas y sus matices racistas a la situación particular de los Estados Unidos. En cuanto a América Latina, el mestizaje supuestamente ha creado una tolerancia y aceptación general de las diversas razas. Pese a esta retórica vasconceliana, una mirada detenida revela un sinnúmero de fisuras en aquella identidad latinoamericana tradicionalmente arraigada en dicho mestizaje. Es así como se ha observado en un reportaje acerca de «The Black Americas (1492-1992)», que fue preparado como aporte al análisis general del Quicentenario de las Américas: «Despite pervasive litanies about Latin America's colorblind 'racial democracy', 'blatant discrimination continues to plague descendants of the ten million African slaves who were brought to toil on the plantations and mines of the New World. Such discrimination is compounded by a nearly universal denial of black heritage and identity, that has effectively rendered blacks invisible» (NACLA 15).

Puesto que el Ecuador es un país andino en el cual prevalece la presencia indígena, y a la vez, tiene una provincia fundamentalmente afro (Esmeraldas), se reflejan allí muchas de las tensiones y contradicciones inherentes al debate general sobre el problema racial. De hecho, al mismo tiempo que la mayoría de los investigadores sobre el Ecuador y su composición nacional sigue concentrándose casi exclusivamente en los componentes indígenas y blanco-mestizos, el destino de los afroecuatorianos tiende a moverse en el olvido o las definiciones monolíticas que consideran la provincia de Esmeraldas (o el Valle del Chota de la Sierra) como una curiosidad aparte del verdadero ser nacional andino.<sup>1</sup>

La tendencia de eliminar lo afro de toda discusión seria y comprensiva acerca de la nacionalidad mestiza ecuatoriana es la consecuencia de lo que se podría categorizar como una tradición racista que se vislumbra, de un manera u otra, en todos los lugares de la diáspora africana. Richard Jackson ha puntualizado que «the concept of miscegenation or *mestizaje*, a process that, while loosely defined as ethnic and cultural fusion, is often understood to mean the physical, spiritual, and cultural rape of black people» (*The Black Image in Latin American Literature* 1). En un sentido más general, dentro de la construcción de un estado nacional, el mestizaje sirvió también de fuente aglutinadora y, por lo tanto, todo intento de resaltar diferencias culturales, raciales y étnicas se vio como una amenaza al orden y a la estabilidad. No sorprende que se haya puntualizado que

Ethnic, racial and cultural diversity came to be viewed as subversive, a challenge to the official nation defined by its supposed homogeneity: one mestizo people speaking a single tongue and believing in a single god. The Latin American Left, a creature of nationalism and anti-imperialism, has done little to challenge this basic tenet of identity. To varying degrees, the multi-faceted black struggle for liberation, ongoing since 1502, was subsumed in «class» struggle, white racism, previously an openly acknowledged characteristic of society, became a taboo subject, denied along with the people who suffered its effects (NACLA 15).

Respecto al Ecuador, Nelson Estupiñán Bass parece haber captado gran parte de los matices del problema racial frente al mestizaje y los conceptos de

1. Conciencia de lo problemático que ha sido una identidad nacional conceptualizada sin su componente afro se vislumbra en una reseña que Humberto Robles escribió sobre *El Chulla Romero y Flores* de Jorge Icaza: «La referencia a Ortiz es importante, además, porque subraya así que el carácter conflictivo del asunto raza no se limita al ámbito del cholo a la oposición entre lo indio y lo español, como parece sugerir Icaza..., sino que incluye el del mulato...» (721). Como punto aparte, me gustaría agradecer a Robles por haber leído un borrador de este estudio sobre *Juyungo*; muchos de sus comentarios me ayudaron a definir más claramente mis propósitos críticos.

nacionalidad al escribir el número inaugural del *Meridiano Negro* (1980), «una revista que constituyera la voz de la negritud ecuatoriana»:

Toda vez que por el Ecuador pasa un meridiano de la negritud universal, hecho innegable por la existencia de densas y crecientes comunidades negras en varias provincias del país, consideramos conveniente relevar nuestro pigmento, mediante la publicación de este órgano que hoy sale a la luz pública, seguro de aglutinar todas las voces negras de la Patria, y de convertirse por lo tanto, en el auténtico pregón de este gran segmento, marginado y aplastado, de nuestra nacionalidad, hasta hoy sin voz ni voto en las grandes decisiones nacionales. No preconizamos la odiosidad racial. Reclamamos, como suprema norma de convivencia, la fraternidad universal...

(*Este largo camino* 202)

Mientras que el mestizaje de reivindicación racial presentado por Estupiñán rompe con la tradición homogeneizadora del mestizaje oficial al destacar la exclusión sistemática padecida por los negros ecuatorianos, él insiste en expresarse en términos nacionales y, consecuentemente, su conciencia racial se ha de entender más bien como un intento de ampliar el concepto del mestizaje en vez de negarlo. Es de notar que a más de buscar una nacionalidad más amplia que la tradicional, Estupiñán también coloca como la cuestión racial en un contexto doblemente universal. Por una parte, se refiere al negro como miembro integral de todo el país; por otra parte, el vincula al afroecuatoriano con una comunidad transnacional: «por nuestra ubicación social y nuestro ancestro expresamos sistemáticamente nuestra solidaridad con los hermanos de otras naciones —¡sus luchas son nuestras!— donde las clases milenariamente dominantes mantienen aún al Hombre Negro bajo horrendas condiciones de sojuzgamiento» (203). Consciente o inconscientemente, con este doble discurso de ser negro y ecuatoriano (o ecuatoriano y negro), Estupiñán inserta al Ecuador dentro de la diáspora afroamericana e invita a los demás a reformular sus conceptos sobre la nacionalidad, el mestizaje y la negritud.

Las implicaciones del citado texto de Estupiñán van más allá de la cuestión puramente afroecuatoriana, sin embargo. Las inquietudes expresadas por Estupiñán, junto a todos los intereses políticos e ideológicos oficiales del país que siguen tergiversando y deslegitimando los esfuerzos por crear una nueva nacionalidad, caracterizada por un pluralismo y heterogeneidad visibles y abiertamente desafiantes a toda fuerza canónica o hegemónica, apuntan a un movimiento global, y más concretamente, latinoamericano. A nivel continental, muchos han denunciado el contenido represivo de los discursos del mestizaje tradicional al relacionar éste a una nueva forma de «monolithic ideology in which the problem of the marginalized Other can be solved by simple integration within dominant cultural, political, economic, and discursive practices, and not by a willingness to listen to the Other's 'voice' as truly oppositional and capable

of modifying hegemonic concepts of the nation and strategies of nation building» (Chanady xvi).

En efecto, una de las contribuciones más rescatables de los defensores de lo afro en América Latina trasciende los esquemas insulares y pertenece a un movimiento reivindicativo, propio de diversos grupos marginados de toda América Latina (especialmente ciertas comunidades indígenas y ciertos grupos de mujeres) que han difundido la noción de una cultura latinoamericana híbrida y eternamente abierta a modificaciones. A diferencia de la fusión esencialista y, por lo tanto, estática del mestizaje tradicional, limitado sobre todo a sus componentes blancos e indígenas, se ha propuesto una identidad cultural vista como un «constantly changing crucible of heterogeneous influences» (Chanady xxxv). Por consiguiente, «For an increasing number of intellectuals, there is no such thing as an ‘authentic’ Latin American culture, not even a mestizo synthesis» (Chanady xxxvi). Es así cómo el crítico peruano, Julio Ortega, ha constatado al comentar la situación de su país: «Crear [...] que la nación andina deberá marchar hacia un mestizaje nivelador es iluso y peligroso: una suerte de ‘destino manifiesto’ que no podemos sino rechazar» (215).

La insistencia en América Latina híbrida producida dentro de un proceso constante de contactos sociales que a su vez genera transformaciones evolutivas, es propia del pensamiento postcolonial de fines del siglo XX. Homi Bhabha ha puntualizado:

The postcolonial perspective forces us to rethink the profound limitations of a consensual and collusive ‘liberal’ sense of cultural community. It insists that cultural and political identity are constructed through a process of alterity. Questions of race and cultural difference overlay issues of sexuality and gender and overdetermine the social alliances of class and democratic socialism. The time for «assimilating» minorities to holistic and organic notions of cultural value has dramatically passed.  
(*The Location of Culture* 175)

No será una exageración sugerir que el propósito expresado por Estupiñán en aquel primer número de *Meridiano Negro*, ya citado arriba, ha de leerse como un reflejo de la medida en que algunos sectores del Ecuador están contribuyendo al discurso postcolonial (por lo menos, según Bhabha lo define). Pero, aunque se ha prestado bastante atención a las luchas indígenas, dedicadas a solidificar un reconocimiento general del Ecuador como un país plurinacional, pocos han visto en los grupos afroecuatorianos una fuerza medular dentro del debate postcolonial sobre la nacionalidad ecuatoriana. Huelga recordar que al poner de relieve lo afro como elemento nuclear de las diferencias raciales al tratar la identidad cultural del país, data desde los años cuarenta con la publicación de *Juyungo* (1943) de Adalberto Ortiz. Este texto, más que cualquier otro que se haya escrito en el Ecuador, encapsula la complejidad y la conflictividad inherentes al tema afro y el

lugar que éste ha de ocupar en la construcción teórica de la nacionalidad ecuatoriana.

## *JUYUNGO* COMO TESTIMONIO Y ARTEFACTO DE LA DIÁSPORA

Aparte de los elementos claramente afros de *Juyungo* (e.g., referencias a las costumbres, tradiciones y folklore de Esmeraldas), lo que más interesa en este estudio son las tensiones internas (textuales) y externas (contextuales) que problematizan el tema racial en el Ecuador y que establecen la novela de Ortiz como un artefacto sociocultural fundamental, dentro del proceso evolutivo e híbrido que sigue siendo la diáspora, tanto en el Ecuador como en el resto del mundo.<sup>2</sup> De hecho, la misma actitud ambivalente de Ortiz respecto a lo afro es testimonio de lo difícil que ha sido integrar la diáspora y conceptos de nacionalidad. Es así cómo su condición de mulato y su formación intelectual, realizada durante una época profundamente influida tanto por el realismo social como por el mestizaje tradicional, revelan contradicciones que todavía no se han resuelto. En una entrevista con Carlos Calderón Chico, publicada en 1991, Ortiz constató que «no soy un negro ciento por ciento; yo soy un mestizo y me he criado en un ambiente de blancos. Por un lado, tengo una influencia emocional de la cultura negrista, de los sentimientos negros...; porque la formación mía y de muchos hispanoamericanos, aunque lo quieran negar, es hispánica-española, la formación era netamente hispánica» (128). Tal aseveración sobre lo esencial de la hispanidad podría entenderse como una negación de lo afro, especialmente al reducirlo al plano puramente emocional. Además, la insistencia en su condición de mestizo en vez de mulato, no parece un mero giro semántico ya que recuerda la observación del antropólogo, Whitten: «El error usual de los latinoamericanos es asignar demasiado peso al concepto mestizaje, como si todos los ‘problemas’ de la negritud desaparecieran con la creciente mezcla racial de las regiones» (*Pioneros negros* 232).

En las misma entrevista con Calderón Chico citada arriba, Ortiz continuó hundiéndose en contradicciones al afirmar: «Uno pierde mucha energía pensando en la raza, en una raza que, perseguida o marginada, va creando el complejo:

2. Mi análisis de *Juyungo* se basa en una lectura más «cultural» que «literaria», y por lo tanto, mi intención crítica es más contextual que textual. Además, puesto que soy de la opinión de que una aprehensión cabal de lo afroecuatoriano se realizará solamente en el contexto global de la diáspora afroamericana, mi estudio sobre *Juyungo* se mueve continuamente entre fronteras disciplinarias (i.e., literatura, historia, antropología) y geográficas (el Ecuador y el resto de América). En poca medida, este trabajo marca mi acercamiento continuo como investigador a lo que suele llamarse cultural studies en las universidades de EE. UU.

pensar en negro, pensar en indio o pensar en judío. Aunque eso de pensar como un grupo racial marginado o perseguido, y perder mucha energía y mucho tiempo en eso, a la larga se convierte en un estímulo de superación» (127). La oscilación entre una supuesta futilidad, por una parte, y la posibilidad de una «superación» colectiva al «pensar en negro», por otra parte, parece ser producto de un conflicto interior, en el cual Ortiz quería ser aceptado como un miembro más de una sociedad ecuatoriana, utópicamente construida según el concepto decimonónico de «la nación homogénea», mientras que él seguía sintiendo la necesidad de cultivar una herencia distinta que fácilmente podría tergiversarse como un comportamiento separatista en contra del conjunto nacional. La tensión entre estos dos extremos también fue identificada como un rasgo central de *Juyungo* cuando Richard Jackson escribió:

The author never seems to be sure how to deal with Lastre's blackness in relation to his broader purpose. The strong black image he gives Lastre is so strong in fact that the psychological evolution from race to class that we are supposed to be witnessing in the novel never really comes off. Lastre never really puts aside ethnic memory; he certainly does not relegate it to a secondary position (*Black Writers in Latin America* 125).

La ambivalencia que patentiza, tanto en las declaraciones de Ortiz como en su *Juyungo*, obliga a que se vuelva a la época en que toda su obra se gestó, para así, descubrir algunas circunstancias e influencias que ayuden a explicar las actitudes contradictorias de Ortiz. De buenas a primeras, hay que reconocer que como escritor e intelectual, Ortiz se había formado dentro del realismo social ecuatoriano de los años treinta, una época intensamente progresista, en la cual la producción literaria clamaba por la justicia social y por un estado nacional auténticamente representativo de las mayorías del país. Según Fernando Tinajero, los principales escritores de la época expresaron la situación de una clase media emergente que «indaga los trasfondos de una cultura popular hasta entonces negada; crea los códigos necesarios para consolidarla en el mismo proceso de su comunicación...; *funda*, en una palabra, la posibilidad antes impensable de una cultura nacional-popular» (*De la evasión al desencanto* 53-54). Por su parte, Patricia Varas ha constatado que en lo que respectaba a la narrativa de los años treinta: «Las nuevas técnicas fueron adoptadas en función de un plan de integración nacional que adquirió una voz narrativa con claro contenido popular...» (*Narrativa y cultura nacional* 69-70).

De manera que Ortiz se formó dentro de un ambiente profundamente marcado por la reivindicación social y por un fuerte deseo de crear una nación a partir de una nueva consolidación de los diversos grupos campesinos y urbanos que hasta entonces habían sido marginados de los centros del poder. No estará demás señalar aquí que los principales exponentes intelectuales del proyecto

nacional-popular de la época fueron vinculados, directa o indirectamente, a los Partidos Socialista y Comunista y, por lo tanto, sus propuestas apuntaban a una nueva conciencia de clase, junto a una transformación radical de las bases económicas del país. Tal ha sido el caso de Joaquín Gallegos Lara, uno de los escritores y pensadores más destacados de la época. De hecho, Ortiz ha reconocido que Gallegos Lara «fue un gran hombre y en mi caso personal fue mi maestro» (Calderón Chico 113-114).

A partir de este reconocimiento que hace Ortiz sobre la influencia profunda que Gallegos Lara había ejercido sobre él, uno comienza a percatarse de los obstáculos que descarrilaban toda discusión acerca de la negritud ecuatoriana. La lucha de clases se consideraba un *sine qua non* y, por consiguiente, las cuestiones netamente raciales, étnicas, culturales y de género sexual se perdieron en los proyectos socioeconómicos de la época. En una reseña que Gallegos Lara había escrito sobre *Juyungo* en 1945, el mentor de Ortiz puntualizó: «Los negros sufren la civilización como trabajadores y como negros. Su liberación solo la conseguirán con la de todos los hombres. La causa del trabajo en rebelión es la suya propia, sin racismo a la inversa» (Guerra Cáceres 55). En efecto, la liberación solo sería posible mediante una lucha de «todos los hombres» ya que la insistencia en particularidades raciales, por ejemplo, solo conduciría a la fragmentación de la consolidación de las masas obreras.

La posición articulada por Gallegos Lara no ha de sugerir una indiferencia o una ignorancia del sufrimiento del negro como negro, sin embargo. En la reseña sobre *Juyungo*, se denuncia la discriminación y sus efectos nocivos. Pero, curiosamente, dentro del breve análisis que hace Gallegos Lara sobre la situación del negro se vislumbra un pensamiento contradictorio. Según él había observado: «Es cierto que en Ecuador, en América Hispana... el prejuicio discriminativo no domina... ¡Pero, aunque sea en América Hispana, ser negro, es ser negro!» (Guerra Cáceres 57). La frase final de esta última declaración no tendría sentido si la discriminación en América Hispana, o en el Ecuador, fuera tan benigna como se sugería en la primera frase de lo citado. En cierta manera, conclusión de «ser negro, es ser negro», contenía una tensión ideológica arraigada en una tendencia de reprimir lo que se dejaba ocultar, por completo. Es decir, la negación del racismo contra el negro y la búsqueda de un mestizaje armónico no coincidían con la verdadera situación que se vivía, y que se sigue viviendo tanto en el Ecuador como en toda América.

El dilema en aceptar el análisis de Gallegos Lara radica en su tendencia a simplificar la interrelación dinámica e inseparable que existe entre la clase/la raza/el género sexual. Para él, el racismo era producto primordialmente del capitalismo y de una mentalidad burguesa que supuestamente no existirían en un futuro socialista, un futuro que se realizaría siempre que hubiera una lucha común de las masas trabajadoras, tanto de las del campo como de las de la ciudad.

Volviendo de nuevo a la reseña de *Juyungo*, Gallegos Lara comentó la situación del mulato para concretar su mensaje revolucionario.

¿Cómo lograr que la unión sea no solo física sino psíquica?

¿Cómo encontrar la síntesis de las tendencias contradictorias?

Naturalmente solo por la rebelión socialista y humanista contra la diferenciación racial de la sociedad burguesa, la personalidad, la personalidad blanca y la negra, dentro del mulato, alcanzarán a fundirse, integrando la individualidad única... Cuando al mulato no le enorgullezca ser más claro que los demás negros, ni le avergüence ser menos blanco que los demás blancos, habrá llegado a ser un solo individuo, él mismo, eso que dicen nada más y nada menos que un hombre (Guerra Cáceres 56).

El drama tan patente en la descripción que hace Gallegos Lara del mulato despierta dudas sobre su estrategia de cómo cultivar la deseada unificación, puesto que parece minimizar los múltiples abismos que, quiéralo o no, separaban (y siguen separando a las razas en el Ecuador y en América Latina. De hecho, las diferencias y las contradicciones raciales no quisieron desaparecer y, por consiguiente, el mismo Gallegos Lara terminó concluyendo sus comentarios sobre la discriminación con aquella frase contradictoria ya citada arriba de «ser negro, es ser negro».

Esta misma tensión creada por las diferencias que salen a flor de piel, pese a una deseada fusión, sugiere una vez más la influencia de Gallegos Lara en la concepción misma de *Juyungo*. Al recordar el proceso de escribir la novela, Ortiz ha constatado que «nadie había escrito sobre el negro; entonces, esa fue mi idea, y hablamos con Gallegos Lara, estuvimos pensando en eso, discutíamos constantemente, cambiábamos ideas» (Calderón Chico 120).<sup>3</sup> De manera que, el compromiso con una revolución socialista basada en la lucha de clases, tal como Gallegos Lara lo había enseñado en el Ecuador de los años treinta y cuarenta, contribuyó a confundir los términos del debate. Es decir, el temor de desarticular un movimiento obrero contra las injusticias de un estado opresivo hizo difícil cualquier esfuerzo por desarrollar plenamente reflexiones sobre la situación particular afroecuatoriana. De hecho, el cuidado de no adoptar posiciones separatistas y, por lo tanto contrarrevolucionarias, sigue manifestándose cincuenta años después de la época en que Gallegos Lara defendió sus ideales. Ortiz ha comentado: «Yo no soy racista. El racismo bien canalizado conduce a tener conciencia de clase, por eso vemos en estados Unidos el racismo, que hay...

3. Aunque Ortiz ha exagerado al identificarse como el primero quien había escrito sobre el negro en el Ecuador, no cabe duda de que ninguna obra anterior a *Juyungo* había alcanzado su convergadura o calidad en lo que respecta a lo afroecuatoriano.



muchachos negros que odian al blanco porque sí..., hay que tener una conciencia de clase social...» (Calderón Chico 121-122).

No se pretende aquí negar la importancia de una conciencia de clase al tratar de realizar verdaderas transformaciones en el Ecuador, o en cualquier país del mundo en que las mayorías se encuentran atrapadas en sistemas injustos y explotativos. Inclusive, desde el punto de vista predominante de muchos intelectuales progresistas de los años treinta en el Ecuador, por ejemplo, poner de relieve el factor exclusivo de «clase social» frente al problema socioeconómico del país tenía su lógica y razón de ser. Pero, a estas alturas, cualquier revisión efectiva que se espere hacer acerca del pensamiento de los '30 y '40 y de sus textos más representativos —por lo menos, en lo que respecta al negro dentro del conjunto nacional ecuatoriano— ha de exigir criterios y lecturas que no solamente tomen en cuenta el horizonte de expectativas de la época (para usar la terminología de Hans Robert Jaus), sino que incorporen nuevos conceptos pertinentes que no circulaban mayormente en el pasado.<sup>4</sup> Por lo tanto, un análisis actual de lo afroecuatoriano ha de complementar las formulaciones sociales de clase de Gallegos Lara y de Ortiz y, sobre todo, las que aparecen en *Juyungo*, con los componentes culturales y raciales tan patentes en las contradicciones inherentes a todo pensamiento excesivamente unidimensional. En efecto, aquella frase de Gallegos Lara que ya se ha citado arriba («ser negro, es ser negro») cobra su verdadero sentido al leerla como un reconocimiento de lo racial frente al contexto socioeconómico. Norman Whitten ha sido contundente al recordar:

The majority of people in the nations of Ecuador and Colombia regard themselves as being of mixed racial ancestry. Yet, in spite of this, the *concept of color* is often used to state class, status, or power positions among those regarding themselves and others as racially mixed. In such ranking this rule holds: the higher the status of a person relative to another, the lighter he is regarded as being. (*Black Frontiersmen* 176)<sup>5</sup>

4. Wlad Godzich ha señalado en su introducción a *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics* de Jaus: «The public also serves as the mediator between an older work and a more recent one, and thus provides the basis for understanding the formation of the literary sequences which historiography will record... So that, for all practical purposes, each generation of readers must rewrite history. This is not a defect of the theory [i.e., the horizon of expectation] but is most liberating feature, for it ensures that each generation must read the text anew and interrogate them from its own perspective and find itself concerned, in its own fashion, by the work's questions» (xii-xiii).
5. Comprendo que hay personas que hacen una distinción marcada entre conceptos de color y raza. En lo que respecta a lo afro, concretamente, me parece que tal separación es una distorsión que ofusca el lugar que ocupa la diáspora en la formación de las naciones americanas. No estará de más, tampoco, recordar el racismo latente de los diversos discursos «somáticos» de nunciados hace más de veinte años por Jackson en su estudio seminal, *The Black Image in Latin American Literature*.

Desgraciadamente, el mero acto de reconocer lo racial como factor medular dentro de la composición nacional ecuatoriana no garantiza una aprehensión cabal de lo afroecuatoriano. Este es el caso de Justino Cornejo, importante antropólogo y folklorista del Ecuador, que escribió en 1973 un largo ensayo intitulado, «Los que tenemos de mandinga». Hacer referencia a este texto es pertinente aquí puesto que, junto a Gallegos Lara, Ortiz ha destacado a Cornejo como otros mentores: «Justino Cornejo, gran maestro; parte de mi formación intelectual se la debo a Cornejo» (Calderón Chico 108).

A primera vista, «Los que tenemos de mandinga» parece marcar un paso adelante en cuanto a la concepción de la negritud ecuatoriana. Cornejo que no era negro, propiamente, insistió en celebrar lo afro y denunció continuamente aquellas actitudes de denegación racial que durante la historia nacional habían convertido lo afro en motivo de vergüenza y burla. Por lo tanto, después de asistir a una función del Ballet del Senegal en Guayaquil en 1973, Cornejo explicó:

El estado de ánimo que tuve al salir de la función en que guerra y magia, trabajo y religión se hallan mezclados en cuadros de rica plasticidad, me pareció propicio para dar comienzo a un proyecto acariciado desde hacía muchos años. Bajo ese clima debía yo traer mis recuerdos, sacudir mis pensamientos, volcar mis emociones, ordenar mis lecturas, en homenaje —no importa que modesto— a la Raza Negra, en la no tan desdeñable porción de africanos que moran en tierras ecuatorianas, y como un llamamiento a los otros —*zambos* y *mulatos*— al cumplimiento de una obligación sagrada. (5-6)

Sin embargo, el entusiasmo por lo afro, tan patente en las palabras de Cornejo, pertenecen a la misma tradición de mestizaje que influyó a Gallegos Lara y a Ortiz. Según había afirmado Cornejo: «Población *americana* blanca no es población *americana*, como tampoco lo es india. Nuestro signo diferencial con respecto a otros continentes es el mestizaje total: la fusión de las cuatro razas principales» (12). En efecto, mientras que la intención primordial del discurso de Gallegos Lara y Ortiz pretendió integrar lo afro en lo socioeconómico y, de esta manera, su mensaje del hombre universal ayudó a soslayar los efectos nocivos del racismo en el Ecuador, Cornejo trató de asumir una perspectiva más afín con la antropología cultural que, también, llevó al prologoista anónimo de «Los que tenemos de mandinga» a concluir que en el Ecuador «no existe conflicto racial alguno» (1).

Ni el entusiasmo por el folklore afroecuatoriano, ni la insistencia en un mestizaje armónico, pudo librar a Cornejo de muchas de las contradicciones y sutilezas del racismo. Con un contenido hondamente biologista y paternalista, «Los que tenemos de mandinga» se pierde en generalizaciones y estereotipos que distorsionan y trivializan las vivencias y experiencias del negro ecuatoriano. El pensador africano, Kwame Anthony Appiah, ha constatado que «a biologically

rooted conception of race is both dangerous in practice and misleading in theory» (176). Por consiguiente, es preocupante leer en el ensayo de Cornejo tales afirmaciones como:

— ... tiene que haber habido plasma negro, lo que explica la sexualidad ardiente de Montalvo y su altanería incesante... (87)

— De los negros, que unieron sus cromosomas a los de los blancos —hombres y mujeres— los costeños del Ecuador heredamos la altanería irreflexiva, que en ocasiones nos pierden. El serrano, en cambio, es generalmente reposado y frío. (36-37)

— El negro es insolente, además de gritón y temerario. No creo que sea malo... Pero no perdona... Así es el negro, y mucho más, el mulato. (24).

Por más que Cornejo haya insistido en que «en el Ecuador no padecemos de sarna racista» (8), y a pesar de sus investigaciones incansables sobre el folklore de Esmeraldas, el concepto esencialista que él había empleado al tratar al negro en «Los que tenemos de mandinga» revela una actitud etnocéntrica perjudicial para el afroecuatoriano. Así lo es, también, una tendencia paternalista que puede convertir inconscientemente el contenido de su ensayo en un instrumento racista, especialmente después de leer: «Malo, muy malo insolentar al negro, bestializarlo al negro,...; pero siempre será sano y provechoso aleccionarlo sobre su historia y dignificarlo» (61). El mensaje de estas últimas palabras solo puede conducir a un concepto del negro pasivo ya que supuestamente les compete a otros a escribir su historia y a darle un sentido de identidad. Esta imagen del negro que necesita que otros lo representen —o peor aún, que lo dignifiquen— no lo reconoce como un agente efectivo de acción y de lucha. Henry Louis Gates, Jr., en cambio, ha puesto de relieve la originalidad y creatividad del negro al comentar: «The black person's capacity to create this rich poetry and to derive from these rituals a complex attitude toward attempts at domination, which can be transcended in and through language, is a sign of their originality, of their extreme consciousness of the metaphysical» (*The Signifying Monkey* 77). Y, finalmente, pese a sus buenas intenciones, el racismo tantas veces negado por muchos ecuatorianos a través de la historia, parece incidir una vez más en el pensamiento de Cornejo quien había escrito: «¡qué alma tan blanca la que lucen algunos morenos, capaces de acciones ejemplares aun en favor de los mismos que ayer gozaron torturándolos y aniquilándolos!» (74). La asociación que Cornejo hace entre el alma blanca y el negro heroico corrobora toda una tradición blanco-mestiza, en que no se le concedió nunca al negro un espacio digno de respeto y emulación generales.<sup>6</sup>

6. Le agradezco a Raúl Vallejo, escritor y catedrático del Ecuador, quien me ha recordado que en la cita de Cornejo se había empleado «morenos» de una manera eufemística ya que es el

De modo que, con el análisis que se ha propuesto en este estudio sobre algunos de los comentarios de Gallegos Lara y de Cornejo acerca de los afroecuatoriano, se espera haber sacado a la luz el contexto sociohistórico en el cual Ortiz había creado *Juyungo*, «perhaps the most widely acclaimed black novel to come out of Latin America» (Jackson, *Black Writers in Latin America* 122). La afirmación de Jackson sobre la importancia de *Juyungo* parece estar en contraposición con aquella noción de un Ecuador mestizo en que no hay racismo contra los negros. En un medio supuestamente caracterizado por tanta tolerancia y aceptación racial, resulta difícil comprender cómo Jackson podía haber llegado a la conclusión de que «Ortiz's story... is considered to be an achievement in prose that can be likened to Nicolás Guillen's poetry: both works stand as classic commentaries on the black experience in Latin America» (Jackson, *Black Writers in Latin America*, 122). En fin, la experiencia de ser negro, a la cual Jackson alude al referirse a *Juyungo*, surge de la tensión que existe entre un discurso oficial arraigado en una supuesta consolidación racial y una cultura afroecuatoriana que se niega a ser absorbida.

En cierta forma, el mestizaje nacional no ha podido apropiarse de los afro puesto que éste constituye una visión del mundo propia de la diáspora africana y, por lo tanto, rebasa fronteras puramente nacionales. Juan Maiguashca ha constatado que «la visión del mundo es trans-sistémica» (186); por su parte, Norman Whitten ha señalado que los habitantes afroamericanos del litoral lluvioso del Pacífico «comparten una cultura supranacional en común» (*Pioneros negros* 206); y finalmente, Paul Gilroy ha sugerido que «weighing the similarities and differences between black cultures remains an urgent concern. This response relies crucially on the concept of diaspora..., I want to state that diaspora is still indispensable in focusing on the political and ethical dynamics of the unfinished history of blacks in the modern world» (80). Estos mismos conceptos de los «trans-sistémico», «lo supranacional» y «la diáspora» están implícitos en aquella doble conciencia de ser ecuatoriano y negro que se ha comentado al mencionar arriba a Estupiñán Bass.

De manera que, en vez de un fenómeno biológico tan patente en algunas de las ideas de Cornejo, y más que un proceso de síntesis racial manifiesto en ciertos comentarios de Gallegos Lara y Ortiz, la experiencia de ser negro ha de comprenderse en toda su diversidad y complejidad. De hecho, al mismo tiempo que Kwame Anthony Appiah ha sido contundente al rechazar la noción de que exista un solo «African worldview», él también ha enseñado que «African writers share... both a social-historical situation and a social-historical perspective» (82). De ahí, se puede plantear que, en cuanto a los afroamericanos, lo sociohistórico

término que se suele utilizar socialmente en el Ecuador para «suavizar» la palabra «negro» que puede tener connotaciones peyorativas.

con sus raíces en la trata, la esclavitud y la diáspora trascienden fronteras geopolíticas y coloca la experiencia de ser negro en el centro mismo de toda discusión poscolonial. Vale recordar a Néstor García Canclini quien ha observado:

Las naciones y las etnias siguen existiendo. El problema clave no parece ser el riesgo de que las arrase la globalización, sino entender cómo se reconstituyen las identidades étnicas, regionales y nacionales en procesos de hibridación intercultural. Si concebimos las naciones como escenarios multideterminados, donde diversos sistemas simbólicos se intersectan e interpenetran, la pregunta es qué tipos de literatura, cine y televisión pueden narrar la heterogeneidad y la coexistencia de varios códigos en un mismo grupo y hasta en el mismo sujeto. («Narrar la multiculturalidad» 13)

En efecto, lo genial de *Juyungo* radica en el haber marcado un primer paso en lo que García Canclini ha identificado como la reconstrucción de una nacionalidad abiertamente intercultural. El haber insertado lo afro en el escenario nacional ecuatoriano abrió fisuras en el andamiaje blanco-mestizo y, aunque el problema racial todavía está lejos de resolverse en el Ecuador, Ortiz logró remover muchas de las tensiones y fuerzas sociales que siguen deteniendo la construcción de un estado unido a partir de sus múltiples particularidades. A diferencia de fórmulas tradicionales de asimilación como el mestizaje simplista a lo vasconceliano, Homi Bhabha ha puntualizado:

Postcolonial critical discourses require forms dialectical thinking that do not disavow or sublimate the otherness (alterity) that constitutes the symbolic domain of psychic and social identifications. The incommensurability of cultural values and priorities that the postcolonial critic represents cannot be accommodated within theories of cultural relativism or pluralism, (*The Location of Culture* 173)

A base de las reflexiones hechas hasta aquí (especialmente sobre el contexto sociohistórico en que se escribió *Juyungo*), es lógico que el mismo Ortiz no haya comprendido muchas de las implicaciones postcoloniales de su novela. Pero tal como lo afro no se ha dejado absorber dentro de las diferentes sociedades americanas (incluyendo a la ecuatoriana), las lecturas asimilacionistas tampoco han podido desarticular lo medular de la novela que sigue siendo la negritud del protagonista, Ascensión Lastre. Inclusive, muchos de los lectores mismos que han querido ver en Nelson Díaz la encarnación de un proyecto social que superara toda distinción racial/racista, también han terminado reconociendo la vitalidad del personaje en cuanto a su condición de negro. Es el caso del crítico Johnathan Tittler, por ejemplo. Por una parte, éste ha comentado que «Under the influence of mulatto Nelson Díaz, Lastre comes to see the racial issue as a blind alley, a false dichotomy and a barrier to class solidarity» (175). Por otra

parte, observa que las únicas dudas que caracterizan a Lastre «are in regard to racial hatred, and it is his uncertain flight from racism that rescues him from begin a cardboard figure» (175). O sea, lo logrado del personaje se define en términos de su conciencia de ser negro. Es así cómo por más que insista en el problema racial como un callejón sin salida, las experiencias de Lastre en *Juyungo* confirman lo acertado de lo que Gallegos Lara escribió en 1945, aunque con otro propósito: «ser negro, es ser negro».

Lo ineludible del problema racial de *Juyungo* también se patentiza al leer a Richard Jackson. Según este crítico,

The real strength in *Juyungo*, then, is found in Lastre's inability to put race aside even though Ortiz presents him as a black in evolution towards a consciousness of class.

This contradiction underscores the major ambiguity in the novel, one that has been overshadowed by Nelson's survival of the war—the only survivor from Lastre's contingent— ostensibly to continue to forth his message of class more than race. (*Black Writers in Latin America* 128-129)

Se debe suplementar el comentario de Jackson acerca de la ambigüedad de la novela con otra acotación. Si bien es cierto que se acostumbra a identificar el mensaje principal de la novela con Nelson Díaz y sus famosas palabras de «Ten siempre presente estas palabras, amigo mío: más que la raza, la clase» (88), es también cierto que pocos han tomado en cuenta que es Nelson quien cierra la novela con afirmación fundamentalmente racial: «el que no tiene de inga, tiene de mandinga» (277). De nuevo, lo racial sale a flor de piel. Por consiguiente, ni el personaje que más apunta a una sociedad sin razas, ni el autor que busca una reconciliación entre ser negro y ecuatoriano, puede borrar lo afro de sus interpretaciones sobre la identidad nacional.

Toni Morrison, Premio Nobel de Literatura, ha observado que «until recently, and regardless of the race of the author, the readers of virtually all of American fiction have been positioned as white. I am interested to know what that assumption has meant to the literary imagination» (xii). Aunque ella escribió lo citado desde otro rincón de la diáspora, sus implicaciones coinciden perfectamente con la situación del Ecuador y, más concretamente, con la de Ortiz y su *Juyungo*. Como ya se ha anotado en este estudio, los lectores originales de la novela eran mayormente blanco-mestizos, intelectuales urbanos de una clase media emergente, que llegaban al texto con un bagaje de determinados conceptos y nociones sobre la buena literatura y sobre lo que ésta debería representar. Aunque el mundo afroecuatoriano requería nuevas formulaciones para comprenderse cabalmente dentro del estado nacional, Ortiz —tanto como creador, como expositor de su propia creación— estaba supeditado a las expectativas de sus lectores. El desfase entre el referente afroecuatoriano y la

lectura blanco-mestiza de la novela es precisamente una de las razones principales por la cual *Juyungo* sigue siendo un texto vital.

## CONCLUSIÓN

En no poca medida, *Juyungo* y la situación general del afroecuatoriano desafían propuestas de una identidad nacional integracionista. Diego Iturralde ha recordado:

Al concepto político de estado corresponde el sociólogo [sic] de nación, como expresión de sociedad unitaria, construida sobre un amplio consenso cultural; pero la sociedad unitaria y consensual no existe, es una ficción construida y reproducida, simbólicamente, mediante el signo del estado nacional, sujeto de una supuesta cultura nacional. (13)

Aunque Ortiz trató de acomodar su novela dentro del proyecto nacional-popular de su época, y aunque muchos lectores se hayan aferrado a algunos episodios que parecen negar la preponderancia de lo racial en el esquema nacional, es la modernidad (la lucha de clases), simbolizada por Nelson Díaz, que se deja absorber por el postcolonialismo (el multiculturalismo) de Ascensión Lastre. En efecto, cuando el narrador de *Juyungo* se refiere a Lastre y dice que «Sentía que su odio racial flaqueaba» (79), el acercamiento del negro al blanco que esto implica, no ha de sugerir la eliminación de las diferencias raciales sino la creación de un espacio en el cual los diferentes grupos que forman un país plurinacional y multiétnico pueden negociar el sentido mismo de la identidad, recordando que «despite shared histories of deprivation and discrimination, the exchange of values, meanings and priorities may not always be collaborative and dialogical, but may be profoundly antagonistic, conflictual and even incommensurable» (Bhabha, *The Location of Culture*, 2).

En conclusión, Adalberto Ortiz escribió *Juyungo* durante una época en que se cuidaba de no despertar antagonismos entre los grupos marginados del país. A partir de un mestizaje utópico, muchos de los análisis de más resonancia acerca de la problemática del país tendían a eliminar de sus esquemas todo lo que no se definiría en términos de la tenencia de tierras o de la distribución injusta de los bienes nacionales. Por consiguiente, la mayoría de los intelectuales más influyentes de aquellos tiempos no realzó lo racial, lo étnico y lo pertinente al género sexual como problemas medulares de por sí. En lo que se refería concretamente a lo racial, la retórica oficial del no-racismo ecuatoriano fue suficiente para distorsionar lo afroecuatoriano, manteniéndolo en un plano primordialmente exótico y ajeno a la diáspora afroamericana. Aunque Ortiz trató de trabajar dentro de los parámetros establecidos, insistiendo en un mestizaje ilusorio, él no pudo dislocar

lo afro del centro mismo de su visión del mundo. En cierta forma, las contradicciones de Ortiz ratifican lo acertado del concepto de la «doble conciencia», según lo concibió W.E.B. DuBois:

It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his twoness,—an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder. (*The Souls of Black Folk* 3)

Si bien es cierto que DuBois reflexionaba fundamentalmente sobre el negro de los Estados Unidos, el sociólogo, Paul Gilroy, ha constatado que, además de expresar «the distinctive standpoint of black Americans», DuBois empleó su concepto de la «doble conciencia» para iluminar «the experience of post-slave populations» en general (126).

Lamentablemente, la amplitud de la cuestión racial todavía carece de suficientes interesados en el Ecuador. El peso de la tradición del supuesto no-racismo del país, junto con sus ineludibles contradicciones, sigue impidiendo la creación de una nueva aprehensión de los afroecuatorianos. Por una parte, los estereotipos de siempre ofuscan el mundo complejo y vital de lo afroecuatoriano; por otra parte, el silencio y la ignorancia que caracterizan la manera en que los medios de comunicación afroecuatorianas son culturalmente estáticas y que están irremediamente fragmentadas, sin interés en defender sus derechos y necesidades particulares. Aunque se esté lejos todavía de organizar en el Ecuador un movimiento afro parecido al indígena, Pachakutik-Nuevo País, que ganó siete diputados en las últimas elecciones de mayo de 1996, se espera que el análisis presentado aquí dé lugar a nuevas reflexiones capaces de insertar y de mantener lo afro en el centro del debate sobre la identidad plurinacional y multicultural del Ecuador, y del resto de América.<sup>7</sup> •

7. Coda final: La elección de Mónica Chalá, afroecuatoriana, como Miss Ecuador 1996 es una manifestación más reciente de la problemática del «no racismo» ecuatoriano. ¿Es su elección una señal de una verdadera aceptación de la negritud ecuatoriana? ¿O, confirma, más bien, ciertos estereotipos como el de la mujer negra sensual? En un reportaje de la revista *Vístazo* (diciembre 1995), se patentiza de nuevo la ambivalencia de actitudes y expectativas que se había destacado en *Juyungo*. Según declaró Mónica Chalá: «Sí, sé que eso del racismo existe en todas partes y Ecuador no iba a ser la excepción. En todo caso con mi designación se prueba que estamos dejando atrás esas nefastas posturas. La verdad es que ni yo misma creí que ganaría».



## OBRAS CITADAS

- Appiah, Kwame Anthony. 1992. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, New York, Oxford University Press.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. New York, Routledge.
- Bhabha, Homi (ed.). 1990. *Nation and Narration*, New York, Routledge.
- Calderón Chico, Carlos. 1991. *Tres maestros*, Guayaquil, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Chanady, Amaryll (ed.). 1994. *Latin American Identity and Constructions of Difference*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Cornejo, Justino. 1973-1974. *Los que tenemos de mandinga (Prohibida para negros, zambos, mulatos y otros de igual ralea)*, Portoviejo, s/e.
- DuBois, W.E.B. 1989. *The Souls of Black Folk*, New York, Bantam Books.
- Estupiñán Bass, Nelson. 1994. *Este largo camino*, Quito, Banco Central del Ecuador.
- Gallegos Lara, Joaquín. 1987. «Raza, poesía y novela de Adalberto Ortiz», en Alejandro Guerra Cáceres (ed.), *Páginas olvidadas de Joaquín Gallegos Lara*, Guayaquil, Editorial de la Universidad de Guayaquil.
- García Canclini, Néstor. 1995. «Narrar la multiculturalidad», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, xxi, 42 (2º semestre), 9-20.
- Gates, Jr., Henry Louis. 1988. *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism*, New York, Oxford University Press.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press.
- Iturralde, Diego. 1995. «Nacionalidades indígenas y estado nacional en Ecuador», en Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva Historia del Ecuador*, t. 13, Quito, Corporación Editora Nacional y Editorial Grijalbo Ecuatoriana.
- Jackson, Richard L. 1976. *The Black Image in Latin American Literature*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Jackson, Richard L. 1988. *Black Literature and Humanism in Latin America*, Athens, University of Georgia Press.
- Jackson, Richard L. 1979. *Black Writers in Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Jauss, Hans Robert. 1982. *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, trans. Michael Shaw, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Maiguashca, Juan. 1992. «La cuestión regional en la historia ecuatoriana (1830-1972)», en Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva Historia del Ecuador*, t. 12, Quito, Corporación Editora Nacional y Editorial Grijalbo Ecuatoriana.
- Morrison, Toni. 1992. *Playing in the Dark (Whiteness and the Literary Imagination)*, Cambridge, Harvard University Press.
- NACLA (North American Council on Latin America). 1992. «The Black Americas (1492-1992)», xxv, 4 (February).
- Ortega, Julio. 1988. *Crítica de la identidad: la pregunta por el Perú en su literatura*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Ortiz, Adalberto. 1968. *Juyungo (Historia de un negro, una isla y otros negros)*, Guayaquil, Editores Librería Cervantes.
- Robles, Humberto. 1992. «Reseña de *El Chulla Romero y Flores* de Jorge Icaza. Eds.: Ricardo Descalzi y Renaud Richard, Madrid, Colección Archivos, 1988», *Revista Iberoamericana*, LVIII (abril-junio), 720-725.
- Tinajero, Fernando. 1987. *De la evasión al desencanto*, Quito, Editorial El Conejo.
- Tittler, Johnathan. 1984. *Juyungo/Reading Writing*, en William Luis (ed.), *Voices from Under: Black Narrative in Latin America and the Caribbean*, Connecticut, Greenwood Press.
- Varas, Patricia. 1993. *Narrativa y cultura nacional*, Quito, Abrapalabra Editores.
- Whitten, Jr., Norman E. 1974. *Black Frontiersmen. A South American Case*, New York, John Wiley and Sons.
- Whitten, Jr., Norman E. 1992. *Pioneros negros: La cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*, Quito, Centro Cultural Afro-Ecuatoriano. (Este texto es la traducción al español de *Black Frontiersmen*, citado arriba).