

Daniela Schneider*

La *Mama Negra* – ¿símbolo de la multiculturalidad ecuatoriana?

Resumen: El ensayo analiza *La Mama Negra*, una fiesta andina ecuatoriana de gran popularidad (que se celebra en dos fechas distintas por razones sociales). Al contrario de la exclusión diaria de los afro-ecuatorianos de la sociedad ecuatoriana, en la fiesta, las máscaras negras (*negros*) son valoradas positivamente por parte de los participantes mestizos. La población afro-ecuatoriana tiene un estatus importante en *La Mama Negra* (a pesar de no existir en esta región en ninguna época), desempeñando un papel extraordinario en el contexto teatral y aglutinándose estrechamente con los mitos de resistencia y liberación transmitidos y presentes en la memoria colectiva de los laticungueños. No obstante, los afro-ecuatorianos solamente son reconocidos como un elemento medio en el proceso de construcción de una identidad nacional mestiza glorificada.

Summary: The article analyses the popular Ecuadorian fiesta *La Mama Negra* which takes place in the Andes and is actually split into two parts, each happening on a different day for social reasons. While Afro-Ecuadorians are – in everyday life – excluded from society, the black masks (*negros*) are during the fiesta itself highly valued by the *mestizo*-participants. The Afro-Ecuadorian population (which never existed in this region in noticeable numbers at any time) plays a prominent part in the performance of the *Mama Negra* and is also present in the myths of resistance and liberation which circulate in the collective consciousness of the inhabitants of Latacunga. Nevertheless, the Afro-Ecuadorians still serve merely as a medium in the process of constructing a glorified national *mestizo* identity.

* Antropóloga americanista, Berlín.



Los mestizos de la ciudad andina de Latacunga (sede del gobierno de la provincia de Cotopaxi, 90 kilómetros al sur de Quito) celebran cada año *La Fiesta de la Mama Negra*. Siendo más preciso, la fiesta tiene lugar dos veces al año, en septiembre y en noviembre. Mientras que los comerciantes la celebran en honor de la Virgen María (23 y 24 de septiembre), la segunda está organizada por el municipio en una fecha que coincide con el día de la independencia de Latacunga (11 de noviembre 1821).¹ En los mitos, el desfile festivo está atribuido a la liberación de los negros de la esclavitud, razón por la cual, la *Mama Negra* sería un símbolo auténtico de la multiculturalidad ecuatoriana.

Sin embargo, esta interpretación de la fiesta contrasta con la vida cotidiana de los ecuatorianos, fuertemente caracterizada por el racismo. De hecho, la población marginal de afroecuatorianos –que principalmente habita en las provincias de Esmeraldas, Carchi, Imbabura, Guayas y Pichincha– no toma parte en el proceso del *mestizaje* y está excluido de lo que se ha definido como la identidad oficial ecuatoriana. Es sólo a través de acontecimientos deportivos –como el campeonato mundial de fútbol 2006– que los afroecuatorianos reciben la atención de la prensa nacional y que se abre un camino para ellos hacia el resto de la sociedad. Ahora bien, el aparente reconocimiento que reciben durante el campeonato mundial o durante *La Fiesta de la Mama Negra* no está verdaderamente dirigido a ellos. Más aún, los elementos culturales e históricos relacionados con ellos son usados para construir una identidad nacional mestiza caracterizada por un acentuado patriotismo.

1. Los mitos y las máscaras de la *Mama Negra*

Durante el desfile festivo el personaje principal de la fiesta, la *mama negra*, representada por un hombre con una máscara negra y ataviado con grandes faldones de colores, recorre a caballo las calles de Latacunga dominando la escena. A su lado, aparecen los otros cuatro personajes principales: el *rey moro*, el *ángel de la estrella*, el *capitán* y el *abanderado*. Mientras los dos primeros también van montando a caballo, los otros dos entran en escena vestidos como militares.

Los protagonistas de las máscaras negras, los *negros*, llevan trajes de llamativos colores. El *ashanguero*, también llamado *ashanga*, *taita negro* o *negro ashanga*, considerado como el marido de la *mama negra*, porta sobre la espalda una cesta (la *ashanga*), llena de víveres, licores y cigarrillos, que simboliza tanto las provisiones como la ofrenda dedicada a la Virgen María. Los *palafrenos* guían los caballos de la

1 En el año 2002 estuve presente en la celebración de la *Mama Negra* en noviembre. Allí, tuve la oportunidad de entrevistar a varias personas de la gente en Latacunga. Los participantes del desfile patriótico de noviembre han compilado en publicaciones un gran número de mitos sobre la *Mama Negra* (Paredes Ortega 1998, Balarezo Mesías 1990). Haré referencia a estos autores cuando sus escritos coincidan con los relatos de mis interlocutores.

mama negra, del *rey moro* y del *ángel de la estrella* durante el desfile festivo. Los *champuceros*, siempre vistos de dos en dos, distribuyen entre el público con un cucharón el *champús*, una bebida a base de maíz molido y caña de azúcar. Los *loantes*, es decir, los *loadores*, actúan como “poetas populares”, divirtiendo al público con bromas y a menudo lanzando críticas frente a la sociedad (Guerrero Arias 1991; Paredes Ortega 1998). Todas las máscaras de los *negros* representan –como los *trickster* norteamericanos– bufones, caracteres irónicos que por su propia conducta cómica se convierten en “Objekte des Verlachens”² y derogan la normalidad (Fiebach 1986: 113). Si bien se podría valorar el humor y la alegría como prueba de una participación activa de los negros en la *Mama Negra* (Guerrero Arias 1991: 109), dentro de la fiesta no es posible encontrar ningún elemento concreto de las culturas africanas (con sus expresiones típicas de música y baile) como “zentrale Überlebensstrategie”³ (Schmidt 1998: 48).

La razón por la cuál existen actualmente en una misma ciudad dos fiestas con nombres idénticos y, en lo esencial, con máscaras y mitos iguales,⁴ encuentra su explicación en la estratificación social presente en Latacunga.

La fiesta de septiembre recibe el nombre de la *Mama Negra de los pobres*. En ésta fiesta participan los mestizos más pobres y más morenos de los barrios periféricos, así como los comerciantes, “aculturados pero con mayor raíz indígena” (Guerrero Arias 1991: 102). Al desfile de noviembre, fundado como una copia de la fiesta de septiembre en 1963, se le ha dado el nombre de la *Mama Negra de los blancos*. Esta fiesta es a su vez celebrada por la clase media alta y blanca del barrio más céntrico de la ciudad. Únicamente los hombres respetados y nacidos en Latacunga, es decir, los miembros de las familias más arraigadas, pueden representar los personajes principales.

Las dos *Mama Negras* no compiten la una con la otra, sino que al contrario, crean una conciencia común y colectiva latacungueña. Mientras la fiesta de septiembre cumple un papel social, consolidando el conjunto de la comunidad por medio de la Virgen María como punto neurálgico del desfile festivo, la fiesta de noviembre, dada su importancia suprarregional, otorga a los habitantes de Latacunga prestigio y pone de manifiesto la imagen que como grupo se quiere proyectar hacia el exterior – es decir, la imagen de mestizos y verdaderos patriotas de Ecuador.

Debido a la abundancia de mitos y nombres asignados a la fiesta y a sus máscaras, sólo es posible establecer algunas suposiciones sobre el origen de la *Mama Negra*.

2 “[...] objetos de burla”.

3 “[...] una estrategia principal de supervivencia”.

4 Solamente algunos símbolos se han visto provistos de nombres o significaciones diferentes. Por ejemplo, mientras que la muñeca negra con la cual la *mama negra* baila, se llama en la fiesta religiosa de septiembre *María Mercedes*, en la de noviembre recibe el nombre de *Baltasar* “[...] porque en nuestra historia hubo una heroína de la independencia llamada Baltasar Terán” (Torres Cepeda, entrevista II-7).

Tras una erupción volcánica desastrosa del Cotopaxi (9 de diciembre 1742) aparece documentada una procesión de agradecimiento en honor a la Virgen María. Aunque para entonces este desfile no se hubiese llamado *Mama Negra*, podría afirmarse que es a aquella procesión a la que se debe el nacimiento de la fiesta actual. Así, existe información en el archivo histórico sobre una división del desfile en dos: uno de los *blancos* y otro de los *tiznados*. División que existió hasta la mitad del siglo XX (Patiño 1998). El desfile de los *tiznados* estaba reservado para los indígenas (Paredes Ortega 1987), asegurando que la separación colonial entre *españoles e indios* se mantuviera también durante la fiesta.⁵

En aquel tiempo, en el año 1742, una población muy diezmada debido a los continuos cataclismos vivía en el *Asiento San Vicente Mártir de Latacunga* (Zúñiga 1968). Sus habitantes eran españoles, criollos y mestizos dedicados al comercio y a la artesanía. Además, había misioneros de las diferentes ordenes, funcionarios administrativos reales y propietarios de tierras y minas. En los alrededores vivían los *indios* en las *reducciones* trabajando en el campo, las minas y los *obrajes* (Zúñiga 1968). Pero nunca existió una población negra considerable en esta región (Zúñiga 1982: 235; Paredes Ortega 1987: 9). Únicamente en las minas, como en Sigchos y Angamarca (Zúñiga 1968: 24; Ulloa/Juan 1751: 37), y en los *obrajes* con anterioridad a la crisis de la industria textil en el siglo XVIII trabajaron esclavos negros (Salmoral 1994: 98). Datos numéricos más concretos sobre la existencia de población afroecuatoriana en Latacunga no se pueden obtener debido a los escasos registros en los archivos históricos que no se refieren “[...] en nada al número de mestizos, mulatos, negros” (Zúñiga 1982: 235).

La *Mama Negra* fue celebrada por los *españoles, mestizos e indios* hasta la mitad del siglo XX. En la actualidad, en la fiesta se rechaza la participación de los indígenas, hasta el punto de que los participantes mestizos niegan las raíces indígenas de la fiesta y las reprimen en su memoria. Al mismo tiempo, se muestran orgullosos de las máscaras negras que, entre otras cosas, simbolizan la liberación de los esclavos. Sin embargo, una participación de los afroecuatorianos en la *Mama Negra* no se puede confirmar, en especial si se intenta responder a interrogantes como: ¿cómo llegó este elemento a ser parte de la fiesta?, y ¿qué celebran los mestizos verdaderamente?

Existen diversos mitos referentes a la fiesta de la *Mama Negra*, todos sin contradecirse mutuamente en la memoria colectiva de los latacungueños:

5 Se dice, que Gabriela Quiroz, o Maria Gabriela de Quiroz, dueña de una hacienda en Latacunga, ofreció un donativo para la celebración del primer *Mama Negra* documentado en el año 1742 y nombró dos *priostes*, “[...] uno de los blancos y uno de los ‘tiznados’” (Patiño 1998). Desde la desaparición de los participantes de grupos indígenas en la mitad del siglo XX ya no existe el desfile de los *tiznados* en la *Mama Negra*.

En la procesión se representa la salida de los moros de España, tras cerca de 700 años de permanecer allí. La actual *Mama Negra* simboliza la liberación de los esclavos y su figura es dedicada en honor de la Virgen de las Mercedes (Rafael Sandoval Pástor, entrevista II-30).

Al comparar los mitos de la *Mama Negra*, y a pesar de su variedad, con frecuencia se encuentra el mismo contenido. La resistencia frente a los conquistadores españoles y la liberación final son los temas centrales que se transmiten de generación en generación.

Por ejemplo, se relata en Latacunga que la *mama negra* era la cocinera y nodriza de la Virgen María (Paredes Ortega 1987: 7), asociándola simbólicamente al servicio del cristianismo como señal de que si bien la *mama negra* admite la religión católica, no se somete a ella. De hecho, lleva puesta una máscara en el desfile, al contrario de la figura española del *ángel de la estrella* (Guerrero Arias 1991: 83).

Otro de los mitos, describe el desfile de las máscaras negras como el Éxodo de los moros expulsados de Granada y a la *mama negra* como esposa del *rey moro*. De ahí, que la fiesta se convertiría en un símbolo de la opresión española (Balarezo Mesías 1990).

En otra de las historias, las máscaras negras se transforman en esclavos de la época colonial. Todavía oprimidos por ser moros, los esclavos alcanzan ahora su libertad. En este caso, la *mama negra* simboliza dentro del desfile a una esclava liberada de las minas, que agradece a la Virgen María por su ayuda (Paredes Ortega 1998). En esta función se presenta el camino hacia la libertad y ella misma experimenta una transformación: de reina mora oprimida a redentora de los esclavos negros.

Los acontecimientos históricos se han relacionado de manera parcial con los mitos de la *Mama Negra*. Así, se dice que en el siglo XVII un grupo de esclavos que llegaron a Latacunga, fueron bautizados por los *mercedarios*⁶ y finalmente llevados a las minas de plata en Sarapullo, que pertenecían a un español de nombre Vicente de la Rosas. La mina sería cerrada tiempo después a raíz de un levantamiento de los esclavos, indígenas y mestizos que trabajaban allí (Zúñiga 1982: 149). Sin embargo, Don Antonio de Ulloa/Juan (1918: 233) comenta en su diario de viaje del año 1735, que el abandono de la mina se debió a dificultades financieras del propietario y no a que se hubiese presentado una rebelión.

Las máscaras negras constituyen el punto neurálgico de *La Fiesta de la Mama Negra*. Con ellas, se relacionan los temas de resistencia y liberación, presentes en la memoria colectiva de los latacungueños. Pero ¿cómo se puede relacionar, por un lado, el

6 Guerrero Arias señala que la orden mariana se relaciona estrechamente tanto con *La Fiesta de la Mama Negra* como con la cristianización de los negros en el Asiento de Latacunga. A partir de esto también se podría explicar la presencia de las máscaras negras en el desfile (Guerrero Arias 1991: 78).

orgullo frente al elemento negro en la historia ecuatoriana y, por el otro, la ignorancia que a diario existe frente a los afroecuatorianos?

2. Los negros de Latacunga

Aunque en la mayoría de documentos sobre la historia del Ecuador la población afroecuatoriana ha sido negada,⁷ y ni las fuentes históricas, ni los elementos culturales de la *Mama Negra* permiten comprobar la presencia de negros en Latacunga, es imposible pasar por alto el significado que la máscaras negras tienen para los participantes de la fiesta. Y no solamente aquí, sino en toda la región andina, emergen los *negros*, *negritos*, *morenos*, siempre vestidos con colores festivos y de naturaleza burlesca (Celestino 2004: 50).

Para Karolys Baca (1987: 10), las máscaras negras de la *Mama Negra* provienen de un culto prehispánico y originalmente recibieron el nombre de *tiznados*, debido a que éstos se pintaban el rostro de negro. El autor soporta su tesis en la división que existió hasta mediados del siglo XX del desfile de la *Mama Negra*, entre el de los *tiznados* y el de los *blancos* (Karolys Baca 1987: 17). Sin embargo, en la actualidad es imposible reconstruir la historia e identificar el culto indígena del cual podrían provenir las máscaras. La política migratoria inca, el ciclo de la guerra entre los hermanos Huascar y Atahualpa, y la conquista española produjeron grandes cambios demográficos en la región de Latacunga, haciendo que no exista documentación de las culturas autóctonas para la época colonial (Ayala Mora 1989: 56).

El hecho de que a las máscaras negras andinas se les haya dado un significado positivo, es para Flores Ochoa (2004: 59ss.) motivo para creer que estas tienen un origen prehispánico. Al contrario, para los españoles, lo negativo –las desgracias, la brujería y la hechicería–, lo malo, estaba asociado directamente con lo negro. También en la *Mama Negra*, es posible reconocer el significado positivo de lo negro, con los *negros* asociándose siempre a símbolos que representan la resistencia y la auto-liberación.

7 La situación de las fuentes sobre el tema Afroecuator es complicada. Hasta ahora, sólo contados autores se han ocupado de manera intensiva con el mismo. En primera instancia, es necesario nombrar a Norman E. Whitten (jr.) (quien ha trabajado en parte en cooperación con otros autores), y a las diferentes publicaciones del *Centro Cultural Afro-Ecuatoriano* y de las *Ediciones Abya-Yala*. La mayoría de trabajos se refieren a regiones como Esmeraldas e Imbabura, en donde se concentra el mayor porcentaje de población afroecuatoriana. En las fuentes históricas, es raro encontrar menciones relacionadas con los negros en la región andina, es decir, los de la Provincia de Cotopaxi (ver el diario de viaje de Ulloa, o las crónicas de Latacunga de Zúñiga). Los documentos sobre la historia del Ecuador no incluyen normalmente a la población afroecuatoriana del país. Una publicación interesante sobre el espacio afroandino de los últimos años continua siendo *Los afroandinos de los siglos XVI al XX* (Arocha et al. [eds.] 2004).

Si bien estas teorías precisan que las máscaras negras de la *Mama Negra* tienen un origen indígena, no se puede determinar con certeza cuál fue el significado original que las mismas tuvieron en el contexto cultural indígena.

Whitten, quien investigó las festividades en Salasaca, ubicado en la provincia suroccidental de Tungurahua, se refiere al “polar meaning of blackness in much indigenous mythology”.

En Salasaca, se traduce el principio dual sagrado en dos fiestas, que simbolizan una pareja contradictoria y ligada entre sí. Mientras que en el carnaval es representado el lado de los esclavos oprimidos, en la *Fiesta de Caporales* se representa el opuesto, el de los soldados, como conmemoración de la resistencia de negros e indígenas frente a los conquistadores (Whitten 2001: 27).

Si bien ninguna acción común de resistencia en Latacunga ha sido documentada con certeza, en los mitos de la *Mama Negra* se traspa con exactitud el principio dual observado por Whitten, en este caso a través de las máscaras negras, que por un lado simbolizan a los moros oprimidos y por otro, a los afroecuatorianos victoriosos. Los temas centrales de la *Mama Negra*, transmitidos de generación en generación, nacen entonces de la recepción indígena de la época colonial, marcada por la experiencia proveniente de la opresión ejercida por los españoles y el deseo de liberación. Es posible imaginar que las máscaras negras entraron en escena primero únicamente en el desfile de los *tiznados*, posteriormente debido a su popularidad fueron incorporadas al desfile de los *blancos*, para que finalmente la entera festividad recibiera el nombre de la figura más destacada, la *mama negra*. Esto significa entonces, que los afroecuatorianos encontraron su camino hacia la sociedad ecuatoriana de manera indirecta. Ignorado por los españoles, tuvo lugar una primera recepción a través de las culturas indígenas igualmente oprimidas (Carvalho 2004: 87-88).

En la actualidad, este contenido “indígena” de la celebración no es visto de manera conciente por los participantes mestizos, ni siquiera en conexión con las máscaras negras. La herencia indígena es rechazada de plano: “En nuestra fiesta no hay nada de indígenas” (Espín Gallardo, entrevista I-6). Esto significa que los mestizos de Latacunga celebran de manera oficial un Ecuador multicultural con elementos de la historia afroecuatoriana y la *mama negra*, como figura simbólica, pero negando al mismo tiempo importantes raíces culturales (indígenas) de la fiesta.

3. Nacionalismo mestizo y exclusión del Afroecuator

Para poder comprender y reconstruir el comportamiento de los latacungueños, es necesario en este momento dar un vistazo a la historia de los mestizos en Ecuador.

Inicialmente, a los mestizos –descendientes de los españoles y de los indígenas– con vínculos con la nobleza, es decir, a los *mestizos legítimos*, se les reconocían los derechos correspondientes (Blum 2001: 79). Sin embargo, de manera gradual se fue generando una estigmatización hacia todos los mestizos, considerados como vástagos

ilegítimos, y a quienes se atribuía características negativas como la depravación y la perversidad, resultado de la mezcla con sangre indígena. Excluidos de las instituciones y los puestos públicos, los mestizos desarrollaron estrategias de supervivencia. Parte de ello, fue la revalorización biológica, el proceso de blanqueamiento que permitiría aproximarse a la clase dirigente de españoles y *criollos* “in terms of becoming more urban, more Christian, more civilized” (Whitten 1981: 15). Junto al proceso de adaptación cultural, los mestizos asumieron también el racismo derivado del sistema de haciendas.⁸ Esto trajo como consecuencia no sólo la negación del origen indígena, sino también el que existiera una división en el comportamiento frente a los “blancos”, cuyos valores servirían de orientación, pero al mismo tiempo permanecerían asociados a conceptos como la opresión.

Lo que sucede es que existen sentimientos contradictorios en los individuos. Por un lado, los rasgos raciales blancos se presentan como deseables y estéticamente superiores. Por otro, tales rasgos están asociados al abuso y la explotación (Callirgos 1993: 164).

Esta actitud también puede observarse en los mestizos de Latacunga. Si bien los mestizos se deslindan de la oligarquía blanca, como forma de rechazo frente a las humillaciones de la época colonial, al mismo tiempo se orientan completamente de acuerdo a los valores “blancos” y rechazan con una actitud más decidida las propias raíces indígenas.

Quien niega sus raíces, debe inventarse de nuevo. Los mestizos de Ecuador han construido para sí un pasado mítico, con el objetivo de escapar de la connotación negativa del mestizaje “als eine Art Schatten, als Nicht-Identität, als [...] Zustand der Gespaltenheit”⁹ (Montoya Bonilla 2000: 18s.), y para superar esa proscripción social de carácter ofensivo experimentada.

8 Sólo desde mediados del siglo XIX, la elite ecuatoriana recoge las ideas provenientes del racismo “científico”, el cual determinaba la superioridad o inferioridad del sujeto de acuerdo a un concepto de “racismo cromático” (“rassistische Farbenlehre”), y rechazaba la mezcla de razas, considerando que esta podría causar una degradación de las razas superiores. El blanco se ubicó en la primera posición de la escala, legitimando con posterioridad la segregación racial de la época colonial, así como la posición superior de los blancos en la jerarquía social (Blum 2001: 7).

Actualmente, en la discusión sobre racismo, el concepto de “conflicto de razas” (“Rassenkonflikt”) es reemplazado por el de “*Kulturkonflikt*” (Dittrich/Radtke 1990: 30). Los defensores del concepto “conflicto de culturas” lo consideran antiracista, porque para ellos establece una jerarquía a partir de la valoración de las diferencias culturales existente entre los grupos y no a partir de la valoración de las características fenotípicas. De hecho, en el Ecuador se “clasifica” de acuerdo a ambos principios: los grupos indígenas de acuerdo a la cultura a la que pertenezcan, los afroamericanos de acuerdo a su fenotipo (Speiser 1989: 30). Esto significa, que una persona será reconocida como indígena, si habla una lengua indígena o viste ropas indígenas, y como afroecuatoriano quien sea negro (Whitten 1974: 175).

9 “[...] como una especie de sombra, de no-identidad, de [...] partimiento”.

Sólo con la llegada del siglo XX se produce una integración de los mestizos en la sociedad ecuatoriana. La revolución liberal que rompe con las estructuras feudales y la industrialización e integración de Ecuador en el mercado mundial, trajeron como consecuencia cambios políticos, sociales y económicos en los Andes (Stornaiolo 1999: 178ss.), así como el desarrollo de una clase media mestiza que se integró al “sector profesional” y a la “burocracia del sector público y privado” (Traverso Yépez 1998: 155). Los tecnócratas, militares e intelectuales, responsables de la modernización del Estado, no pertenecían a la clase oligarca blanca.

Hombres provenientes de la clase media dejan de servir a la burguesía y, en un acto de “liberalidad esclarecida” [...] expiden una legislación favorable a los intereses de los trabajadores y de la comunidad nacional (Hurtado 1988: 255).

La clase media, interesada en adueñarse del poder, se ocupó entonces de ganar el apoyo de las clases sociales hasta ahora excluidas del Estado y la Nación. El nacionalismo mestizo, con el *mestizaje*, como concepto central, creó la utopía de un Estado uniforme, en el que el pasado racista y cultural debería encontrar su reconciliación en un *nosotros* homogéneo y mestizo, que superaría todas y cada una de las diferencias socioculturales. De esta manera, el *mestizaje* recibió una connotación positiva y se convirtió en esperanza del futuro.

No obstante, continúa existiendo una forma de *racismo inclusivo*, cuyo objetivo es “die Aufweibung der minderwertigen eigenen Rassen”¹⁰ (Blum 2001: 82) y la exclusión de los no-mestizos.¹¹ El nacionalismo mestizo es por lo tanto una construcción superficial de la identidad nacional, capaz de integrar todo el país en el proyecto de Nación solo en contadas ocasiones, y en la mayoría de los casos únicamente “ante temas triviales como el deporte, especialmente en el fútbol, que es uno de los pocos campos que aglutina masivamente a miembros de todos los estamentos sociales” (Traverso Yépez 1998: 195). Los mestizos se refieren a la herencia precolombina como a una “Quelle nationalen Stolzes aus der Vergangenheit”¹² (Blum 2001: 180) pero separada de la raza indígena, considerada como primitiva e inferior (Stutzman 1981). La herencia indígena será utilizada solamente como una referencia cultural, como heren-

10 “[...] el blanqueamiento de las razas inferiores propias”.

11 Debido a que el sentimiento de *nosotros* de los mestizos se vio amenazado por los no-mestizos, es decir, los indígenas y afroecuatorianos, el *mestizaje* es también una respuesta al Indigenismo del siglo XX, a aquellos que no participaron en el proyecto nacional de mestizaje (Blum 2001: 184). En 1998, los movimientos indígenas lograron que la Constitución ecuatoriana reconociera al Ecuador como un Estado –no una Nación– multicultural y pluriétnico. Con ello fue posible que la ideología del *mestizaje*, hasta entonces válida, pudiera contenerse (Blum 2001: 148-149). A partir de esto, se construyó un discurso nacional sobre multiculturalidad y *mestizaje*, pero en el que el debate continúa centrándose alrededor de la asimilación como objetivo, y no en el reconocimiento y acercamiento a las diferentes culturas (Traverso Yépez 1998: 195).

12 “[...] fuente de orgullo nacional frente al pasado”.

cia mítica, pero el *indio* como sujeto no es reconocido como miembro activo del *mestizaje*.

Aún menor importancia es dada a los *negros*. Aparentemente, la cultura de los afroecuatorianos no es relevante en lo más mínimo para la historia de Ecuador y la identidad colectiva de sus habitantes (Speiser 1989: 47). Los negros son considerados el antónimo de los civilizados, lo cual, por supuesto, nadie quiere ser. A través de las entrevistas realizadas a miembros de la élite ecuatoriana, Traverso Yépez (1998: 359) determina como los afroecuatorianos llegan a ser mucho más discriminados que los indígenas, y esto debido a que los negros representan un cuerpo “de eterno extranjero”. La contribución africana al *mestizaje* “seems only to have complicated the amalgam by creating a proliferation of *castas* [...]” (Stutzman 1981: 63). Ya para la época colonial, la sangre de los negros era considerada como la más peligrosa dentro de las castas previstas de las mezclas raciales. Difícilmente, los negros fueron considerados como seres humanos, y sólo ocasionalmente se refirieron a ellos como raza, pero en este caso, siempre asociándoles con un significado negativo (Blum 2001). Por esta razón, no genera sorpresa el hecho de que la sociedad colonial se hubiese dividido exclusivamente en españoles e indígenas, y que los negros emerjan sólo raramente en los documentos históricos.

La historia de los mitos románticos afroecuatorianos que hacen referencia a la resistencia y la libertad, y que también son conocidos en Latacunga, ha sido no obstante transmitida. La mayoría de ellos tratan sobre Esmeraldas, la provincia costera al norte del país, considerada por mucho tiempo como un lugar incivilizado, debido a la falta de infraestructura.¹³

Sin embargo, lo que sigue faltando es que se haga una descripción real de la riqueza y diversidad de la cultura afroecuatoriana y que se genere una discusión sobre esa parte de la historia nacional (Rueda Novoa 2001: 11). La visión romántica hace desplazar el real significado de la suerte de los afroecuatorianos durante la época de la esclavitud, así como la discriminación de la sociedad que desde entonces y hasta la actualidad existe hacia ellos.

Los afroecuatorianos también han perdido su conocimiento e identidad cultural (Vallejo 1996) razón por la que prácticamente no existe una conciencia político-étnica (Speiser 1989: 30-31). De esa falta de conciencia se deriva la gran dificultad de los

13 Al parecer, en el año de 1553, un barco que viajaba de Panamá al Perú, naufragó cerca de la costa de Esmeraldas. 23 esclavos que se hallaban a bordo, huyeron hacia tierra firme. Según se cree, los recién llegados rápidamente adquirieron una presencia significativa en la región. Finalmente, lograron controlar toda la zona de lo que se conoce hoy como Esmeraldas, así como partes de Manabí, Pichincha e Imbabura, bajo el mando de Alonso Illesca, nacido en África y criado en Sevilla. El llamado “Reino Zambo”, al que debieron pertenecer más de 100.000 hombres (Whitten 1998: 80-81), fue aceptado contractualmente por los españoles y subordinado a la corona. En las fuentes históricas es posible encontrar referencias sobre el Reino Zambo hasta 1625 (Rueda Novoa 2001).

afroecuatorianos para organizarse y oponerse a la exclusión. Sin una voz fuerte que puedan alzar, los afroecuatorianos permanecen al margen de la sociedad, y su cultura y pasado son tenidos en cuenta únicamente por razones de interés nacional, y nunca con la intención de realmente ocuparse de esa parte de la sociedad ecuatoriana.

4. Conclusiones

Tal y como sucede a nivel nacional, y a pesar del propagado *nosotros*, en Latacunga también existe una exclusión de todos los no-mestizos, tanto en la vida diaria como en la celebración de la *Mama Negra*. Los indígenas son totalmente desplazados de la fiesta. Los mestizos *blancos*, se separan aún más de los otros con una *Mama Negra* propia.

Una contradicción aparente de la discriminación cotidiana se representa en el hecho de que a los afroecuatorianos, considerados como las manchas más oscuras de la identidad nacional, se les asigna un sitio de honor en el desfile de la *Mama Negra*. Pero sólo a primera vista podría creerse que la multiculturalidad de Ecuador es celebrada aquí. La fiesta no se refiere a los humanos, a los negros, sino al acto de liberación de la esclavitud en sí mismo.

No son los esclavos los heroizados, sino sus libertadores. Y es de estos libertadores que los latacungueños se consideran descendientes. No existe espacio para las diferentes culturas ecuatorianas, sólo para las particularidades de los mestizos. Por ello, la *Mama Negra* debe ser vista como un acto de legitimación histórica de los mestizos en la sociedad ecuatoriana. La historia mítica de los mestizos empieza con el heroísmo de los movimientos de independencia, que se enfrentan a los opresores españoles y por primera vez, ofrecen la posibilidad de una sociedad utópica en donde todos serían considerados iguales. El tema de la guerra de independencia y la separación de España es usado por los mestizos para elevarse a sí mismos para superar su exclusión de la sociedad. Y por esta razón, es que posteriormente se crea la copia de la *Mama Negra* en noviembre al tiempo con las ceremonias de independencia de Latacunga.

Lo que resulta interesante es que a la separación de Ecuador de la madre patria se le asigne mayor importancia que a los eventos posteriores de la era republicana, incluido el establecimiento de la República en 1830. Y esto a pesar de que los movimientos de independencia no condujeron a la creación de una Nación ecuatoriana, ni trajeron cambios sociales relevantes para los mestizos.

No obstante, los mestizos se reconocen como descendientes de los *criollos*, puesto que no es posible negar la conexión con los conquistadores españoles sin negar el proceso de *blanqueamiento*, ya que lo “blanco” es todavía un símbolo de civilización y progreso.

Como a nivel nacional, y a pesar de que los mestizos se refieren con frecuencia a su pasado y herencia indígena, se mantienen alejados y separados de los indígenas que

viven en la actualidad. Lo indígena es visto como algo anticuado y parte del pasado, como una parte oscura de su propia identidad.

Hay al parecer una idealización del pasado y a muchos de estos sectores les satisface ver a la cultura indígena como parte del folklore arqueológico [...] pero rechazan ostensiblemente al indígena de hoy [...] (Traverso Yépez 1998: 260).

Y sin embargo, la herencia indígena es recibida por los latacungueños, sin que lo sepan –a través de las máscaras negras–. La recepción de lo negro/ los negros provino de los indígenas, con los *tiznados* y los *negros*, participando en la fiesta, y con ello la representación de la confrontación indígena con la opresión colonial. El significado positivo de las máscaras negras y de los temas que se asocian a ellas, tales como el de la resistencia y la liberación, se mantienen hasta la actualidad, aunque entendidos por los mestizos con un significado patriótico. Los mestizos conectan las máscaras negras particularmente con la liberación de los esclavos como consecuencia de los glorificados movimientos de independencia, y de esta manera incorporan en la celebración su visión “blanca” de la historia.

Debido a que no existió en ningún momento una población negra considerable en Latacunga, con la cual los mestizos se hubiesen podido mezclar, estos no tienen la necesidad de separarse de una manera tan fuerte de los negros como de las raíces y origen indígena, que no pueden negar. Por esta razón, los mestizos encuentran en los afroecuatorianos una “superficie de identificación”, sin que con esto deban confrontar su herencia biológica o cultural.

[...] en zonas y regiones donde aparentemente no hay población negra; en este caso se presenta el problema de la alteridad de la imagen del Negro como lugar de identidad para los mestizos (Celestino 2004: 50-51).

Por esta razón, es posible construir un pasado en conexión con la visión romántica de los negros y en el que pueden usarse los mitos de la historia afroecuatoriana sobre libertad y resistencia.¹⁴ Así, la estigmatización cotidiana de los negros no será de nin-

14 Sobre eso, resulta interesante dar una mirada a las máscaras de los *yumbos* que también pertenecen al desfile de la *Mama Negra* como símbolo de la región del Amazonas y de sus habitantes. La familia de los Hachos, que gobernaba el norte del valle de Latacunga durante de la Conquista española, habría procedido originalmente del Oriente y mantenido relaciones cordiales con los Quijos aún en la época colonial (Zúñiga 1982), hasta que los mismos fueron conquistados por los Hachos en nombre de la Corona española.

En la percepción mestiza de las dos zonas –la esmeraldeña afroecuatoriana y el Oriente indígena– hay paralelos notables. Ambos ‘lugares’ son no sólo descritos como el contrario bárbaro del Ecuador civilizado sino que también son relacionados con los mitos de libertad y autonomía. No obstante, en la fiesta de la *Mama Negra* se observa una gran diferencia entre las máscaras de los *negros* y los *yumbos*. Mientras que hoy en día, los últimos tienen una imagen negativa como símbolo de lo bárbaro, de lo extraño fuera de la sociedad mestiza –lo que significa que la memoria inicial y positiva de

guna manera relativizada o negada. Es posible presentarse como una persona liberal y multicultural, sin ocuparse realmente de temas como Afroecuator, esclavitud y racismo. Todo lo contrario: el comportamiento ofensivo de patriota liberal, multicultural, no ofrece un espacio para la contradicción, el criticismo, y al contrario mata toda discusión desde la raíz.

Únicamente la renuncia a este tipo de nacionalismo mestizo, que se basa en la homogeneidad y no en la diversidad cultural (Callirgos 1993: 157), podría contribuir a concebir una sociedad ecuatoriana más inclusiva.

Bibliografía

- Arocha, Jaime/Celestino, Olinda/Carvalho, Joré Jorge/Uribe, Patricia (eds.) (2004): *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*. Lima/San Borja: UNESCO (Perú).
- Ayala Mora, Enrique (ed.) (1989): *Época Colonial III: Perspectiva General de la Colonia*. Nueva Historia del Ecuador, vol. 5. Quito: Corporación Editora Nacional – Grijalbo Ecuatoriana.
- Balarezo Mesías, Luis (1990): *Mama Negra 1990*. Latacunga: Municipio de Latacunga.
- Blum, Volker (2001): *Hybridisierung von unten. Nation und Gesellschaft im mittleren Andenraum*. Spektrum – Berliner Reihe zu Gesellschaft, Wirtschaft und Politik in Entwicklungsländern, vol. 79. Hamburg: Lit Verlag.
- Callirgos, Juan Carlos (1993): *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*. Lima: DESCO.
- Carvalho, José Jorge de (2004): “Los afroandinos en el siglo XXI: de la diferencia regional a la política de identidades”. In: Arocha, Jaime, et al. (eds.): *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*. Lima/San Borja: UNESCO, pp.78-90.
- Celestino, Olinda (2004): “Relaciones incas-negros y sus resultados en el capac-negro y los negritos”. In: Arocha, Jaime, et al. (eds.): *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*. Lima/San Borja: UNESCO, pp. 34-57.
- Dittrich, Eckhard J./Radtke, Frank-Olaf (1990): “Der Beitrag der Wissenschaften zur Konstruktion ethnischer Minderheiten”. In: Dittrich, Eckhard J./Radtke, Frank-Olaf (eds.): *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*. Opladen: Westdeutscher Verlag. pp. 11-40.
- Fiebach, Joachim (1986): *Die Toten als die Macht der Lebenden: Zur Theorie und Geschichte von Theater in Afrika*. Berlin: Henschelverlag.
- Flores Ochoa, Jorge (2004): “Yana y negro en la región sur andina”. In: Aroche, Jaime, et al. (eds.): *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*. Lima/San Borja: UNESCO, pp. 59-67.

esas máscaras se perdió–, a los *negros* se les proyecta el otro lado de la percepción ambivalente de los mestizos: la glorificación positiva-romántica de libertad y resistencia. Esto quiere decir, que a la vez que las obvias raíces indígenas de los *yumbos* son negadas por los mestizos en Latacunga, ellos se identifican con los *negros* ya que parecen estar muy lejos en un respecto cultural. Por esta razón, en la actualidad la *mama negra* ha cobrado fama fuera de la región de Latacunga, pero los bailes tradicionales de los *yumbos* continúan desapareciendo a causa de otras influencias que entran en la fiesta (Marco Karolys, entrevista IV: 25).

- Guerrero Arias, Edgar Patricio (1991): "La Fiesta de la Mama Negra: Sincretismo, cambio cultural y resistencia". In: Botero, Luis Fernando (ed.): *Compadres y priostes: La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural*. Quito: Abya-Yala, pp. 65-111.
- Hurtado, Osvaldo (1988): *El poder político en el Ecuador*. Quito: Ariel, Planeta-Lettraviva.
- Karolys Baca, Marco A. (1987): *Capitanía de la Mama Negra 1987*. Latacunga: SENDIP.
- Montoya Bonilla, Sol (2000): "Karneval in Kolumbien. *Mismidad* und *Otredad* in Aufführungen und Inszenierungen". In: Schmidt, Bettina E./Montoya Bonilla, Sol (eds.): *Teufel und Heilige auf der Bühne. Religiosität und Freude bei Inszenierungen mestizischer Feste in Südamerika*. Marburg: Curupira, pp. 11-79.
- Paredes Ortega, Eduardo (1998): *La Mama Negra*. Latacunga: Municipio de Latacunga.
- Patíño, César (1998): "La Mama Negra". In: *Revista Ecuador: Tradicional y Turístico* (Quito), 6: 140-141.
- Rueda Novoa, Rocío (2001): *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas, siglos XVI-XVIII*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Salmoral, Manuel Lucena (1994): *Sangre sobre piel negra*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Schmidt, Bettina E. (1998): "Religion als kreative Überlebensstrategie: Karibische Migranten in New York City". In: Schmidt, Bettina E./Rossbach de Olmos, Lioba (eds.): *Das afrikanische Amerika: Beiträge der Regionalgruppe Afroamerika im Rahmen der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Frankfurt am Main 1997*. Marburg: Curupira, pp. 43-52.
- Speiser, Sabine (1989): 'Leben ist mehr als Überleben': *Afroamerikanische Totenriten in Esmeraldas (Ecuador) und ihr Beitrag zur kulturellen Kontinuität*. Forschungen zu Lateinamerika, vol. 21. Saarbrücken/Fort Lauderdale: Breitenbach Publishers.
- Stornaiolo, Ugo (1999): *Ecuador: Anatomía de un país en transición*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Stutzman, Ronald (1981): "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion". In: Whitten (jr.), Norman E. (ed.): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana/Chicago/London: University of Illinois Press, pp. 45-94.
- Traverso Yépez, Martha (1998): *La identidad nacional en Ecuador. Un acercamiento psicosocial a la construcción nacional*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Ulloa, Antonio de/Juan Santacilia, Jorge (1751): *Reise nach dem Königreiche Peru. Neunter Band, welcher des Don Georg Juan und des Don Antonio de Ulloa Reise nach Süd-America, aus dem Spanischen übersetzt, in sich fasset. Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande: oder Sammlung aller Reisebeschreibungen [...]*. Leipzig: Arkstee und Merkus.
- (1918): *Noticias secretas de América (siglo XVIII)*, vol. 2. Madrid: Editorial América.
- Vallejo, Henry Medina (1996): *Comunidad negra y cambio cultural – El caso de Concepción en la sierra ecuatoriana*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Whitten (jr.), Norman E. (1974): *Black Frontiersmen. A South American Case*. Cambridge, Massachusetts: Schenkman Publishing Company.
- (ed.) (1981): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press.
- Whitten (jr.), Norman E./Torres, Arlene (1998): "The Black Americas and the African Dispora". In: Whitten (jr.), Norman E./Torres, Arlene (eds.): *Blackness in Latin America and the*

Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformations: Central America and Northern and Western South America), vol.1. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, pp. 3-33.

Whitten (jr.), Norman E./Corr, Rachel (2001): “Contesting the Images of Opression: Indigenous Views of Blackness in the Americas”. In: *NACLA-Report on the Americas* (New York: NACLA), 34.6: 24-28.

Zúñiga, Neptalí (1968): *Historia de Latacunga: Independencia*. Vol. 1. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.

— (1982): *Significación de Latacunga en la Historia del Ecuador y América*. Vol. 1. Quito: Instituto Geográfico Militar.

Entrevistas

Espín Gallardo, Hispatia: Miembro de la *asociación de los mercederos*, es decir *de las vivanderas*, y organizadora de la fiesta de septiembre desde hace diez años. 2 de noviembre 2002, Latacunga.

Karolys Baca, Marco: Autor de publicaciones sobre *La Mama Negra*. 10 de octubre 2002, Latacunga.

Sandoval Pástor, Rafael: Uno de los fundadores de la *Mama Negra* de noviembre y poseedor del periódico local “La Gaceta”. 9 de octubre 2002, Latacunga.

Torres Cepeda, Freddy: Director del colegio “Vicente León” por muchos años. Hoy trabaja para el municipio de Latacunga, *mama negra* 1994, *capitán* 1997. 9 de octubre 2002, Latacunga.