

La identidad ecuatoriana

El romance de una violencia inconclusa

Hugo Benavides



DEBATE
DEL SUR

La identidad ecuatoriana
El romance de una violencia inconclusa

Hugo Benavides

UCUENCA

La identidad ecuatoriana
El romance de una violencia inconclusa

©Universidad de Cuenca

Autor: Hugo Benavides

Portada: Enriquestuardo. *Mutación sincrética*. Óleo y pan de oro. 2018

María Augusta Hermida Palacios

Rectora

Juan Leonardo Espinoza Abad

Vicerrector Académico

Elena Monserrath Jerves Hermida

Vicerrectora de Investigación e Innovación

Israel Sebastián Idrovo Landy

Director del Departamento Interdisciplinario de Espacio y Población

Centro Editorial UCuenca Press

Dirección (e): Ángeles Martínez Donoso • **Diseño:** Jossue Cárdenas Santos

• **Corrección de estilo:** Erika Torres Mogrovejo • **Preprensa:** Juan Tigre Amón

Ciudadela Universitaria

Doce de Abril y Agustín Cueva

(07) 413 4520

Casilla postal: 01.01.168

editorial.ucuenca.edu.ec

Primera edición

Tiraje: 250 ejemplares

ISBN: 978-9978-14-640-8

Derechos de autor reservados

El presente libro ha sido arbitrado por pares externos bajo el sistema doble ciego.

Fieles al espíritu de la universidad pública, los libros de nuestra editorial son de acceso abierto y descarga libre para democratizar el conocimiento. Queda prohibida su venta. La reproducción de este material para grupos o fines específicos, que no son personales, deben contar con la autorización de la Universidad de Cuenca.

Para la composición tipográfica de este manuscrito se usó Alegreya y Alegreya sans.

Cuenca-Ecuador

Diciembre, 2025

A los pueblos de Palestina, Irlanda y Ecuador ¡Todos tres unidos por la misma sed de justicia y solidaridad!

A Daisy Mules y Diane George, por la amistad de estos últimos años. Su amor combativo y diario compromiso continúa dándome esperanza en la vida.

«No puedo verte triste porque me mata».
(Benito de Jesús, *Nuestro juramento*)

Un libro nunca es un acto individual, sino el resultado de todo un ejército de familiares, amigos y colegas. A todos aquellos que me han apoyado estos últimos años, mis más sinceros agradecimientos.

A Israel Idrovo y a todxs lxs colegas de Kaleidos, gracias por la amistad y ser un buen ejemplo de académicos comprometidos de corazón. A lxs dos revisores que se tomaron el tiempo y la molestia de leer el texto, dar recomendaciones e identificar puntos críticos del trabajo. Sin duda, este texto es una mejor contribución gracias a sus sugerencias. A Greg Allen, quien sigue siendo el amor de mi vida. Ya van más de tres décadas de transcurrir este diario caminar. Como dice Serrat: «sin ti la cama es ancha».

A Elissa West, igual por más de treinta años de apoyo y colaboración que me han permitido cumplir el sueño de La Agrado, el de acercarme más auténticamente a quien siempre he querido ser.

A Miguel Reyes, Ian Estepan, Cally Waite, Melissa García, Peter Dimock, Doina Sandor, Thomas Heindrich, Leonor Buri, María Fernanda Ugalde, María Amelia Viteri y a mis hermanxs, Magda y Ricky, entre muchxs otrxs —la lista es larga— que han sabido brindarme el cariño de amigos y el amor de familia ¡Gracias!

A un grupo singular de autores ecuatorianxs con quienes esta obra dialoga: Erika Silva (*Los mitos de la ecuatorianidad*), Agustín Cueva (*Entre la ira y la esperanza*), Jorge Enrique Adoum (*Ecuador: señas particulares*) y Miguel Donoso Pareja (*Ecuador, identidad o esquizofrenia*), gracias por pensar el país con tan ilustre seriedad y compromiso. Ojalá este libro humildemente complementa sus esfuerzos de hacer y entender nuestra pequeña patria.

Y a todxs los demás que he olvidado mencionar, gracias por la compañía en este diario caminar y trajín que es la vida.

Índice

Capítulo I

Introducción a mi lindo Ecuador.....	9
Referencias bibliográficas	17

Capítulo II

<i>Un secreto en la caja ¿Cuáles secretos? ¿Cuáles cajas?</i>.....	19
De secretos en la caja	24
Las limitaciones ilimitadas del documental	27
Los secretos de la cajas: la pluralidad nacional	31
La aparición de la Virgen del Cajas: el mayor de los secretos	35
Referencias bibliográficas	40

Capítulo III

Ecuador no ama la vida: la violencia estatal

como acto fundacional	43
<i>El árbol del bien y del mal, Las cruces sobre el agua y los inicios</i> modernistas de la patria.....	47
La figura homosexual: el otro sexual hasta nuestros días	52
La violencia constitutiva contra la mujer: los orígenes de la patria.....	56
El Estado y yo: prácticas de pachakutik.....	60
Referencias bibliográficas	63

Capítulo IV

El lenguaje de los pañuelos: una movilidad adquirida	65
Los problemas personales y la migración	69
Las potencialidades de la migración.....	74
Migración y cuerpo: el miedo conquistado	78
Mirando hacia afuera, yendo hacia adentro	83
Referencias bibliográficas	84

Capítulo V

El maricón soy yo: los redundantes caminos de la nación 87

Genealogía histórica: los primeros maricones	87
Genealogía personal: primeros indicios de ser maricón	91
Genealogía familiar: crónica de una muerte anunciada.....	95
Genealogía nacional: los múltiples orígenes de los Ecuadores (en plural)	99
Los redundantes caminos de la nación	103
Referencias bibliográficas	107

Capítulo VI

El Ecuador profundo: los capítulos que se le olvidaron

a Montalvo 109

La falla colonial: el que Francia nos niegue	113
Entre Montalvo y Espejo: el reflejo omiso del otro	117
En busca de Montalvo: el poder de las sendas distintas	121
El doble rechazo: de Francia y Cervantes, o de Montalvo y yo	125
Referencias bibliográficas	129

Conclusión

El comienzo del final..... 131

Referencias bibliográficas	134
----------------------------------	-----

Capítulo I

Introducción a mi lindo Ecuador

«Señores,
la Patria antes que la vida
es nuestra madre, es nuestro suelo,
defendamos el orden, hagamos
nuevos presidios, otras cárceles».

(Pablo Neruda, *Canto General*)

El problema con los ecuatorianxs es que somos ecuatorianxs, y con solo serlo nos consideramos un problema. Aunque a veces, muy al contrario, fingimos no ser o creer ser un problema, lo que en sí viene a constituirse en uno mayor, ya que esta negación es aún más pernicioso, porque no nos permite ni siquiera entablar un diálogo con nuestra identidad. Este legado o contradicción nacional es lo que nos consume y conlleva a obsesionarnos, tanto negativa como positivamente, sobre quiénes somos y lo que significa ser ecuatorianx.

Un ejemplo fehaciente de esta contradictoria obsesión es que podemos tener sentimientos encontrados de un hecho o frase que consideramos constitutivamente ecuatoriana. En este sentido contamos con la capacidad de avergonzarnos y enorgullecernos de alguna característica que consideramos nacionalmente nuestra, permitiéndonos, supuestamente, de este modo enorgullecernos de

nuestras vergüenzas. Es algo así como estar secretamente orgullosos de ser quienes somos, aunque por supuesto no tenemos idea de quienes en verdad somos y, más bien, solo estamos seguros de no querer ser nosotros.

Este posiblemente es uno de los principales «secretos en la caja», al cual arguye en el título de su brillante pseudo documental el director Javier Izquierdo: *Un secreto en la caja*. Es por esto que, posiblemente, esta obra ha tenido tan gran impacto en intentar o ayudar a dar con nosotros. Como el ficticio escritor ecuatoriano propone al final del largometraje, el mejor consejo que le puede dar a los futuros jóvenes escritores ecuatorianos es que escriban como si no tuvieran un país, ¡porque no lo tenemos! Y esta acertada frase se nos queda ahondando, cuestionándonos y cuestionando nuestra construcción de lo que es ser ecuatoriano y, por ende, de lo que podría ser uno mismo.

Este libro sobre lo que significa ser ecuatoriano tiene más de cinco décadas en producción, lo mismo que tengo yo de existencia. El hecho es que el despertar de mi conciencia nacional, igual que para miles de compatriotas, se hizo lejos del territorio nacional, en uno de los grandes centros de migración del norte, la ciudad de Nueva York. Ya antes de cumplir el año estaba viviendo fuera del país, pero con una diaria retórica familiar nacional, de nunca olvidarme de que era ecuatoriano y, sobre todo, de siempre enorgullecerme de un país que solo vine a conocer por primera vez de forma territorial a los siete años.

Sin embargo, en esos primeros años se plasmaron muchas realidades e igualmente se acentuaron aún más preguntas e inseguridades. Primordial entre ellas estaba el inconsciente y sutil reconocimiento que la nación no podía igualarse a territorio, que el ser ecuatoriano tenía que ver más con un *feeling* y sentimientos que con una realidad objetivamente empírica.

Igual de importante era el hecho de que el país al cual se me exigía lealtad y respeto era precisamente una formación nacional que no había demostrado ninguna de las dos cosas, ni lealtad ni respeto, hacia mí o hacia mis padres. Y por supuesto, peor aún ningún tipo de respeto o tolerancia a millares de personas indígenas, negras, femeninas, transexuales o homosexuales, personas muy ilustrativamente reconocidas y llamadas por Jorge Dávila Vásquez: «las criaturas de la noche».

Es precisamente esa fractura o quiebre ideológico lo que se volvió fundacional en mi formación nacional. Como dice Tolstoi en las primeras líneas de *Anna Karenina*: «Todas las familias felices se parecen unas a otras, pero cada familia infeliz —y por ende cada nación— lo es a su propia manera» (Tolstoi, 1878/2014).

Fue esta experiencia migrante inicial y luego mi homosexualidad lo que me permitió ver cosas que mis congéneres no querían o escogían no ver. Al contrario, para mí, como una de esas criaturas de la noche, el no ver esas realidades hubiese sellado mi muerte, como lo ha significado para la mayoría de nuestros ancestres transexuales, indígenas y negros, que han sufrido históricamente su exterminio. Pero me demoraría un par de décadas más para darme cuenta de que la vergüenza racial de mi familia no era singular ni extraordinaria, y que al contrario marcaba una forma íntima de sentirnos y ser ecuatorianos.

El negar cualquier conexión biológica, personal y/o íntima con una ancestralidad indígena era, y sigue siendo, uno de los pilares fundacionales de la ecuatorianidad.

De ese modo sería el desfase o ruptura violenta entre el pasado de mis ancestros indígenas y yo, es decir, entre mi pasado y mi presente, entre el territorio que buscamos pisar y la piel que habitamos, lo que marca nuestra historia y nos constituye como ecuatorianos. Es esta precisa violencia primigenia colonial, a la vez, que aún no ha terminado de pasar, la que también está al centro de nuestra identidad ecuatoriana.

¿Cómo nos constituye y marca una violencia estructural y nacional que es tan certera como invisible e invencible? ¿Cómo dejamos de ser quienes somos para poder constituirnos en los seres nacionales que supuestamente ideamos ser? Y finalmente, ¿cómo es que el deseo —sexual y de todo tipo— está al centro de esta traición nacional para constituirnos en algo que nunca hemos podido ser? Es decir, una identidad nacional fallida por más de dos siglos desde que fuimos bautizados como Ecuador.

Es precisamente por esto que las últimas escenas de la película de Izquierdo se vuelven tanto proféticas como iluminadoras, porque como lo enunció Benedict Anderson hace varias décadas, en su libro *The Imagined Community*, el secreto de la caja de toda nación es que en verdad no existe, es decir, simplemente es una comunidad

inventada, imaginada comunitariamente. De este modo, la nación ecuatoriana ha sido imaginada de una manera en particular, e igual que toda otra nación, busca negar la evidencia de esa imaginación, el hecho de haber sido creada.

Sin embargo, es precisamente la manera en que hemos sido negados y reprimidos lo que constituye pequeñas claves o intersticios para entender cómo funciona el violento proceso imaginario de la ecuatorianidad. Aunque sean aquellas mismas represiones o traiciones las más difíciles de evidenciar, ya que nuestra identidad y existencia nacional depende de la negación y supuesta inexistencia de esa violencia estructural. Igual de importante es reconocer que esta violencia se vuelve tácitamente crimen y evidencia a la vez.

La violación del sujeto histórico, que ayuda a constituir la nación ecuatoriana, no es sorprendente ni en verdad tan extraordinario, al contrario, es parte de toda formación nacional. Solo así se puede entender cómo los altos indicios de femicidios, muerte de presos, migrantes, asesinatos de personas trans y homosexuales, así como la continua explotación económica y cultural de indígenas y negros, lejos de ser accidentes, son en sí formas reproductivas endémicas de imaginar y crear al Ecuador, es decir, de ser ecuatorianx.

Como proponía James Baldwin (1992) hace varias décadas, «no se puede cambiar todo lo que se enfrenta, pero de seguro no se puede cambiar nada que no es enfrentado». Por esto, este libro con su ejercicio de análisis también forma parte, no podría ser de ningún otro modo, de esta violenta forma de reproducir la nación. Es obvio además que, a estas alturas las políticas sociales, nacionales y globales de decirle no a la violencia —como el decirles no a las drogas— lejos de ser simplemente ineficientes y ofensivas, en cierta manera, son síntomas del problema.

Al contrario, es esencial tomar responsabilidad de la violencia que no solo nos sujeta y reproduce, sino que también nos constituye históricamente. De ese mismo modo es vital reconocer que no podemos seguir permitiendo que nuestros cuerpos sean simple pólvora para gallinazos, especialmente cuando nosotros somos tanto la pólvora como los gallinazos.

Al mismo tiempo, este trabajo de comprender la ecuatorianidad sale de un compromiso de vida solidario, de tratar de entender cómo

es que el otro —de todos los tipos raciales, étnicos, sexuales, religiosos, etc.— se convierte o se ha convertido en nuestro enemigo. Por supuesto que es también una apuesta a la esperanza de que algo pueda ser logrado al comprender que ese otro somos nosotros y que nosotros siempre hemos estado en lo más íntimo de nuestra propia opresión y explotación.

Es esa misma encrucijada «entre la ira y la esperanza», como describe Agustín Cueva, que nos permite entender cómo solo nuestra xenofobia histórica, así como una amnesia degradante, nos permite tildar a los migrantes en nuestro territorio con los mismos epítetos que son usados en contra de nosotros cuando emigramos.

Es a la vez esa misma amnesia que nos permite recibir inmigrantes norteamericanos de una mejor manera que a nuestros hermanos latinoamericanos, aun cuando muchos de ellos nos ven con desprecio o, al menos, vienen a usufructuar de una realidad económica desigual a la que ellos nos han sometido. Todo eso aun sabiendo que en su país del norte nunca podríamos acceder a lo que nosotros les brindamos en el nuestro.

Son estas formas particulares de diferencia y otredad, pertenencia y alteridad, con las que la mayoría de nosotros ha tenido que vivir y desarrollar. Este batallar también se traduce en cierta pérdida de humanidad, reflejada en el no sentir por el otro, una vez que ha sido definido en su otredad, bien sea un prisionero calcinado o inmigrantes desaparecidos o deportados. Es así como internalizamos la valorización del que tiene más, previendo una lógica de capital mucho más grande y perniciosa de la que queremos reconocer. También arguye e intima una realidad de la cual somos cómplices y que, en el mejor de los casos, no podemos o no queremos ver ni admitir.

Es así como nos es mucho más fácil culpar al país del norte por poner a niñxs en jaulas cuando cruzaron sus fronteras indocumentadxs, pero nos es casi imposible responsabilizarnos por un país en donde casi la quinta parte de nosotros o nuestros familiares ha tenido que buscar sustento fuera. Así como, a la vez, el no querer responsabilizarnos por la tragedia nacional de continuar enviando a nuestros niñxs, como una vez se hizo conmigo, a buscar patria fuera porque no les podemos brindar lo que hemos jurado defender y ofrecer: la

protección de la nación. De ahí a hacer con niñxs foráneos lo que hace el país del norte con los nuestros no hay mucha distancia, marcando así una de las características más difíciles de aceptar de lo que es imaginarse y ser ecuatoriano.

De igual forma, identificarse con una nación y creer en su nacionalidad es muy parecido a ser uno mismo, en el sentido que uno solo quiere creer lo mejor de sí y, por ende, trata de negar, reprimir o desmentir las características negativas que uno pudiera tener o de las que puede ser capaz. Asimismo es sumamente difícil, hasta casi imposible el poder verse o auto-descubrirse sin la mirada del otro. Es precisamente ese reflejo de afuera, supuestamente foráneo, el que nos centra y ayuda a evitar la locura que se daría sin esa mirada fundacional.

Es por eso que en los primeros años los padres, luego la familia, y después amigos cercanos, escuela y colegio, nos ofrecen esa mirada externa en donde nos podemos reflejar y ver. Entre más amor y atención hay en esa mirada mucho más cristalino y verdadero el reflejo. Pero este descubrirse suele estar cargado con mil vicisitudes de poder, jerarquía, envidia y otras limitaciones humanas. A la vez hay muchos que nos reflejan mejor que nuestras propias familias biológicas, porque simplemente nos quieren más auténticamente. Sin embargo, será la familia con su bagaje cultural la que tendrá la mayor fuerza inicial para definirnos y hacernos creer quienes somos y quien creemos que deberíamos de ser.

Es así como fácilmente se puede ver que la nación, a lo Tolstoi, es igual a una familia disfuncional. De ese modo la familia/nación ecuatoriana es muy, pero muy disfuncional, sin embargo, lo es a su manera. Tan disfuncional que la mayoría de las veces, y eso lo considero un hecho positivo, nos orgullecemos de esa disfuncionalidad, aunque lo positivo no está en querer, o que nos guste, la disfuncionalidad, sino en el poder re-conocerla. Es decir, en ese volver a conocernos como realmente somos, llenos de elementos disfuncionales y por ende humanos.

Para esto, por supuesto, hay que reconocer la disfuncionalidad como humana. Muchas veces, especialmente en Ecuador, nos han hecho creer que el tener fallas, fragilidades, vulnerabilidades o deficiencias es evidencia de inferioridad o hasta una falla de carácter.

En sí, ese juicio de valor es un elemento poscolonial que en cierta manera nos define y une los imaginarios nacionales en toda América.

Sin embargo, la monstruosidad no es la falla humana, sino al contrario, el creer en una perfección imaginada e inhumana, de esto se trata la novela y el monstruo de *Frankenstein* de Mary Shelley. Una de las mayores limitaciones del imaginario ecuatoriano es el no reconocer la monstruosidad de la perfección. Es decir, que el ser humano no tiene nada que ver con ser perfecto, sino con las limitaciones de todo tipo, tanto físicas, emocionales y espirituales que son en verdad lo que hace que lo humano tome primacía. Esto es visible en todo ámbito, capaz más fácilmente de vislumbrar en nuestras mascotas, que nos brindan amor y cariño, nos reflejan, aún cuando están cargadas de limitaciones y morirán casi en su mayoría antes que nosotros.

Es esta particular educación sentimental ecuatoriana que hemos descuidado en, al menos, dos maneras muy particulares. La primera es en nuestra música nacional, en especial pasillos, pasacalles, valsecitos, boleros y hasta rockolera, que están plagadas de fragilidad humana y despechos amorosos. No hay un solo pasillo que le cante a la perfección, sino al contrario, a todo aquello que nos ha podido ir mal en la vida, a todo eso que nos lleva al borde del suicidio, al homicidio y a la muerte. Es decir, lo que nos hace humanos. Los pasillos —y el resto de los géneros nacionales— claramente nos proveyeron de una educación sentimental que arguye la perfección como inexistente y nuestra ecuatorianidad como una llena de imperfecciones románticas y amorosas, por ende, de mucha humanidad.

Sin embargo, esta educación nacional lejos de ser incorporada al imaginario oficial del ser ecuatorianxs, al contrario, es incorporada a un proceso hegemónico mucho más tóxico y nefasto. En esta otra manera de entendernos e imaginarnos como ecuatorianxs, los pasillos son vistos como música trágica y corta venas, que no expresan en verdad el ideal de lo que deberíamos ser. Lo que deberíamos ser, continuando con el legado colonial sería el espíritu triunfante y emprendedor, proyectado aún más fervientemente en la guayaquileñidad. Sería muy difícil no entender este ideal de la perfección como un claro reflejo histórico de haber sido colonizados, y en querer identificarnos en y a través de nuestros ancestros europeos y no con nuestros masacrados ancestros indígenas.

Sin embargo, esto conlleva a una segunda contradicción fundacional de nuestra educación nacional. El querer enorgullecernos de un pasado, pero no de un presente indígena. De esta manera nos alegramos de los Inca o Huancavilca y otros indígenas —como diría Rubira Infante: «madera de guerrero»— todos del pasado, pero no de las comunidades indígenas contemporáneas que siguen luchando por sus derechos, sobre todo, porque lo indígena se volvió o se convirtió en el otro fundacional, desde el cual lo ecuatoriano es reflejado con violencia y desprecio.

La profundidad de estos sentimientos y su significado se traslucen de excelente manera en el poema de Miguel Ángel Zambrano Mendoza «Octubre todos los días». Sus palabras circularon ampliamente mientras las comunidades indígenas realizaban su largo viaje de regreso a pie, en automóviles y autobuses después del levantamiento de octubre 2019, justo antes de desatarse la pandemia a nivel global:

Nadie sabe exactamente cuáles son los límites de este país. Pero quizá es este horizonte de ponchos que enrojece el final del verano como un amanecer primigenio. Tal vez el indígena es un país y es el único que piensa en todos. Quizá solo ellos nos quieren como nunca sabremos querer a nadie, por eso vinieron a darnos luchando, a darnos pidiendo (nunca un gerundio tuvo tanta sangre), a darnos muriendo.

Esta negación esquizofrénica del presente indígena por un inexistente y nostálgico pasado ancestral también se expresa en la apreciación prejuiciada de los pasillos. Es así como el contenido de los pasillos es vilipendiado, pero se les exige a los jóvenes apreciar el género musical igual. Desde muy temprana edad nos educan como ecuatorianos a apreciar y gustar de las formas, pero no ponerle atención al contenido, contribuyendo de ese modo a una temprana raíz esquizofrénica.

Pero sobre todo, o igual de importante, no solo es la negación de contenido, sino el de valorar las apariencias, y es así como también esa superficialidad empieza a servir de modelo a futuro. Así empezamos a tomar en cuenta e incorporar las cosas desde afuera no desde adentro, desde lo corporal sobre lo emocional, lo exacto sobre lo ambiguo y sobre todo desde el poder físico —patriarcal— sobre la vulnerabilidad y fragilidad —supuestamente femenina—.

Es por eso por lo que el otro —racial, sexual, etc.— sigue jugando una poderosa y ambigua fijación en el imaginario nacional. El otro es aquel a quien hemos menospreciado y buscado erradicar del panteón nacional, eliminando sus lenguas —discriminando el kichwa—, sus razas —menospreciando la negritud— y su sexo —el incremento del femicidio a través de las décadas—, aunque por supuesto sin mucho éxito. Entre más hemos querido liberarnos del otro indígena, negro o femenino, es decir de lo ecuatoriano, más seguimos siendo nosotros. Por lo que cobra mucho sentido el buscar enorgullecernos de aquello de lo que nos han querido hacer avergonzar.

Este libro busca indagar nuestras pautas nacionales desde la visión del otro, es decir desde nosotros como ecuatorianxs, incorporando —no negando— esa violencia histórica como parte primigenia nuestra. Es desde el otro donde nos podemos ver con mayor claridad, mayor autenticidad y violenta piedad. Es también la visión del otro que nos permite una pauta que nos pueda liberar, aunque sea solo por momentos y ratos de la fijación hegemónica y monstruosa de querer ser sujetos perfectos que nunca hemos sido y que nunca podremos ser. Pero capaz aún más humanamente es la visión del y desde el otro que nos permita dejar de sentirnos culpables por ser nosotros.

Los siguientes capítulos buscan eso, el perdernos en la visión del otro para seguir algunas de las claves de nuestra identidad, y dejarlas como huellas para las futuras generaciones, dándoles a ellos una oportunidad a poseer y vivir una mejor vida de la que hemos tenido nosotras.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Benedict. (1992). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.
- Baldwin, James. (1962). *Editorial*. New York Times.
- Cueva, Agustín. (2008). *Entre la ira y la esperanza*. Prometeo Libros.
- Dávila Vásquez, Jorge. (1985) *Las criaturas de la noche*. Editorial Planeta.
- Izquierdo, Javier. (Director). (2016). *Un secreto en la caja*. [Largometraje].
- Rubira Infante, Carlos. (Compositor). (1948). *Guayaquileño, madera de guerrero*. [Canción].
- Shelley, Mary. (2018). *Frankenstein*. Penguin Books. (Trabajo original publicado en 1818).

Capítulo II

Un secreto en la caja ¿Cuáles secretos? ¿Cuáles cajas?

«Entrevistador: ¿Qué consejos le daría usted a los jóvenes escritores ecuatorianos del futuro?

Marcelo Chiriboga: ¡Uff! ¡uff! que escriban como si no tuvieran un país».

(Javier Izquierdo, *Un secreto en la caja*)

El ensayo cinematográfico de Javier Izquierdo, *Un secreto en la caja*, se presta muy idóneo para repensar algunas de las pautas de nuestra identidad nacional. En este sentido se compara muy favorablemente con otras obras paradigmáticas en Latinoamérica como la novela *Pedro Páramo* de Juan Rulfo en México, y tanto la novela como la película *Tieta do Agreste* escrita por Jorge Amado y dirigida por Carlos Diegues, respectivamente, en Brasil.

Estas obras artísticas, tanto literarias como cinematográficas, captan en síntesis muchas de las realidades nacionales que definen a cada respectivo país. Es así que, en la parodia de un supuesto olvidado escritor ecuatoriano del Boom Latinoamericano, Izquierdo nos presenta una serie de características y situaciones en el cual podemos identificar muchas de nuestras propias idiosincrasias nacionales. La principal entre ellas es el hecho de que el supuesto autor, Manuel

Chiriboga, haya sido olvidado, borrado de la memoria nacional, algo que para millones de ecuatorianos no suena nada inverosímil, sino que es casi pan diario de nuestra existencia. Al menos ese es el sentimiento de miles de trabajadores que acuden a sus faenas diarias sin que por ello puedan proveer completamente para sí o sus familias. Ese es el mismo sentimiento que miles de otros ecuatorianxs sentimos al viajar hacia el norte y cruzar la frontera de Estados Unidos o Europa como indocumentados o, peor aún, como cientos de nuestros compatriotas que han muerto en esa frontera, sin que sus cuerpos hayan sido rescatados y dados una digna sepultura.

Sin embargo, es capaz el hecho de que Izquierdo enfatiza la parodia lo que hace que la historia del largometraje tenga aún mayor validez. La película no se esfuerza demasiado en hacernos creer que la historia es verdadera, y más bien, desde un principio, presenta elementos bastantes ambiguos que nos hacen empezar a dudar de su veracidad. Es así que como ecuatorianos podríamos creer que uno de nuestros más brillantes escritores haya sido olvidado, pero que el escritor chileno José Donoso, el autor de la icónica novela *El obsceno pájaro de la noche*, no haya existido, eso es ya otra cosa.

Pero es precisamente ese doble juego de parodia y ambigüedad lo que hace que la obra tenga tanto impacto, y que a través de esa misma ambigüedad tanto identifique como cuestione lo que en verdad significa ser ecuatoriano, desde el hecho de que sea un académico gringo que valore a nuestro escritor —y nuestra cultura— o que la hija de Manuel Chiriboga no hable español, todos elementos contradictorios que solo sirven para darle validez a este sentimiento surreal que significa para nosotros el vernos y sentirnos ecuatorianos. No es nada raro, como ecuatorianos, habernos encontrado en algún momento —o en verdad decenas de veces— en situaciones francamente inverosímiles, que fueran risibles si no fueran realmente trágicas. Desde demorarse días —o a veces semanas— para sacar una simple cédula de identidad, licencia o pasaporte, o tener que regresar innumerables veces para hacer un mismo trámite por alguna inoperancia burocrática.

La propuesta de la película como parodia y no como historia alternativa nos permite empezar a entender cómo nuestra identidad como ecuatorianos no existe de una forma objetiva o arraigada en una serie de hechos históricos inamovibles e incuestionables, sino

más bien todo lo contrario. La realidad nacional está lejos de ser algo objetivamente claro, o peor obvio, como quisiéramos creer. La historia oficial es más bien es una mezcla de situaciones precarias y sui géneris que han sido interpretadas de determinada manera para darles el valor o *feeling* nacional que actualmente buscamos que tengan. Por eso las novelas del ficticio autor se concentran tanto en el nombre del país, Ecuador, como de las guerras fratricidas con el Perú que durante décadas nos dejaron una frontera imposible de definir. Es así como durante las últimas décadas del siglo XX los ecuatorianos seguimos dibujando un país ficticio que representaba el doble del actual territorio que se nos reconocía internacionalmente.

La película toma estas situaciones risibles, de ripley si se quiere, no para burlarnos de nosotros, como normalmente solemos hacerlo, sino para reflejarnos en múltiples espejos del otro: el académico gringo, la hija europea, el amigo alemán, los editores españoles, la hermana anciana, el artista migrante, etc., para a través de estos múltiples reflejos poder vernos más cercana y claramente como somos, ya no como el mapa ficticio que dibujamos durante décadas, queriendo creer una representación ficticia de ese territorio —nosotros mismos— y no el ser mutilado que en verdad somos y la mayoría de las veces negamos o intentamos reprimir.

Es en este doble juego, representado en los títulos de las novelas de Chiriboga, en la des-territorialidad exiliada de su vida y en el contar con muy poca evidencia de su existencia —más que una supuesta pérdida entrevista en la televisión española— nos hace caer en cuenta que esta irre realidad nacional es real. Es decir, que la ambigüedad y parodia es nuestro diario vivir, y que el no tomar en cuenta esta frágil realidad es una invitación a la tragedia diaria que vivimos.

Por eso es por lo que la proclamación final que hace el escritor, donde pide a los jóvenes escritores ecuatorianos a que escriban como si el país no existiera, lejos de ser solo una conclusión —de vida— es también una exhortación e invitación a re-interpretar la película y a nosotros desde esa representación, que sí, nos parece preguntar: ¿No tenemos país? ¿Que si nunca lo hemos tenido? Al contrario, hemos recorrido nuestra existencia y el territorio, desde un extremo al otro, derramando sangre y derramándola sobre nosotros, sin caer en cuenta o, peor aún, no queriendo caer en cuenta que todos esos hitos

fundacionales no existen y están muy lejos de ser las bases inamovibles de nuestra identidad. Es como que la mayor definición de ser ecuatorianos, pareciera decirnos Izquierdo, es esa banda de jóvenes militares perdidos en la jungla que siguen peleando una guerra que ya dejó de existir, en un territorio que ya no nos pertenece.

Capaz es esa imagen de sujetos militarizados y a la vez oficialmente perdidos que mejor representa las continuas aproximaciones de la obra a definir nuestra nacionalidad. A la vez que significar esta aproximación nacional a través de la parodia es más viable, porque hacerlo de frente —como posiblemente quiera exponerlo aquí— puede ser sumamente peligroso, porque en cierta manera no hay nada más peligroso que perder la vida misma, que perder nuestra identidad o, lo que es lo mismo, empezar a reconocer que nunca hemos tenido una. La obra de Izquierdo nos permite entender que a lo que nos hemos acogido es a una identidad ficticia, ya que el temor de no tener una identidad nacional es aún más amedrantado que el acogerse a una ficción.

Pero la ficción de la película de Izquierdo nos hace preguntar cuál es o, mejor aún, cuáles serían las ficciones nacionales a las que nos acogemos como ecuatorianxs. Es a través de esta representación que nuestra ficción nacional empieza tanto a cuestionarse como a derrumbarse. Bien lo decía Shakespeare hace cinco siglos, que muchas cosas serias se dicen en broma, o como la más contemporánea autora, Úrsula Le Guin (1969), que es solo a través de la mentira de la ficción —de la literatura— que tenemos un camino más directo a la verdad, a lo que sentimos y sabemos es verdad.

Por eso la obra de Izquierdo se vuelve tan buen vehículo para pensar nuestra identidad desde un lugar menos oficial y hegemónico, y por ende más real y verdadero. Como lo proponía Levi-Strauss (1964), que la comida no es solo buena para comer, sino también para pensar a través de ella. De ese modo el arte propuesto por Izquierdo puede proveernos de una buena digestión para acercarnos más a nosotros, a ser quienes somos y dejar de ser la representación ficticia de una obra poscolonial fantasmagórica, en donde habitamos sin ser nosotros.

De eso depende no solo que empecemos a aceptar la ficción de nuestra identidad nacional, sino que seamos más sinceros al preguntarnos sobre los elementos y parámetros de nuestra ficción

nacional. Es decir, ¿cuáles son sus parámetros de acción y qué hechos nos conlleva aceptar elementos de nuestra nacionalidad que sabemos no ser reales y verdaderos? Todos sabemos que es imposible que nuestro himno sea el mejor del mundo —o solo segundo a la Marsellesa— o que nuestra verdad histórica sea superior a los reclamos territoriales de nuestros vecinos. La pregunta no radica en alegar a favor o en desmentir estos elementos, sino en preguntarnos ¿por qué la necesidad tan fehaciente de crear y creer estas ficciones? ¿Qué sacamos, de una manera verídica, de contarnos y creernos estas cosas sobre nosotros mismos?

Capaz el ejemplo de la historia sobre los quitus caras que se inventó Juan de Velasco (1789/1981) sirva como un ejemplo inicial. La historia ficticia de esta supuesta etnia andina, creada y descrita por este historiador, ha tenido una larga primacía en la historia oficial y hegemónica —las dos son muy distinta la una a la otra— del país. Aun cuando se ha desmentido decenas de veces a través de trabajos históricos con vasta evidencia etnohistórica, arqueológica y etnográficas, ha sido imposible desarticular la creencia en la existencia de este grupo y el querer ver en ellos un origen genealógico —andina por supuesto— de Ecuador. El hecho es que el querer acogernos a esta historia en sí es más importante que la veracidad de los hechos históricos que la componen. El pasarnos otro siglo desmintiendo lo que ya está desmentido no solo sería desgastante e ingenuo, sería no caer en cuenta en el problema real: la necesidad de creer en la historia ficticia de los quitus caras a como dé lugar.

Por ende, el objetivo es preguntarnos la necesidad de crear, mantener y propagar esa ficción histórica sobre nosotros. Es esencial reconocer que la historia quitu-caras lejos de ser una excepción ficticia es el modelo que utilizamos un sin número de veces para contarnos una historia que queremos creer para re-conocernos como no somos. Entonces se plantea una pregunta más robusta sobre cuáles son esas ficciones que nos mantienen, cuáles son esos «secretos» y esas «cajas» que guardamos con nuestra propia vida, y escondemos tan profundamente.

De secretos en la caja

Un secreto de la caja parece aludir a un supuesto manuscrito que el escritor ha dejado sin publicar. El narrador del documental nos tienta en las últimas escenas conversando e indagando a la hermana, ya ella igual bastante mayor, sobre esos manuscritos o cualesquiera otros escritos que quedaron en su poder sin publicar. La hermana igual muy reticentemente considera la sincera posibilidad de entregar los manuscritos, pero al final decide no hacerlo, porque en cierta manera sería faltar la palabra que dio a su hermano antes de su muerte, de no permitir que sean publicados.

Al final decide más bien enseñarnos el lugar donde está enterrado, al lado de un árbol frondoso, dentro de la hacienda familiar. Esto en cierta manera también es importante porque fue el expreso pedido del ya enfermo y moribundo escritor, de no querer salir de los límites de la hacienda y que, igual que sus últimos días con vida, su cuerpo ya inerte también logre descansar dentro de ese mismo territorio familiar. Sería muy difícil no ver en esta última escena otra manera de entender un secreto de la caja no como algo guardado en un pequeño cajón, sino como la referencia a un ataúd, y los secretos del escritor como alguna verdad que todos nos llevamos a la tumba.

De esta forma podemos entrever que el título es más sugestivo de lo que inicialmente podría haberse pensado o planteado, que lejos de ser una representación objetiva o empírica de una caja o cajón en sí se presta a una interpretación simbólica mucha más amplia y abierta, una que va más allá del ataúd y de nuestra muerte. Esta interpretación tiene más sentido aún cuando la película tiene un objetivo tan amplio como entendernos dentro de la construcción de nuestra ecuatorianidad, en el contexto nacional que es la trama no solo de la película en sí, sino sobre todo del objetivo artístico de las obras del ficticio escritor. *Un secreto de la caja* se abre no solo a una pluralidad, sino también como una metáfora sobre el o los secretos que guarda la invención de nuestra nacionalidad.

Entonces ¿cuál es o son lo(s) secreto(s) de la(s) caja(s) a lo que la película arguye? ¿Qué elementos guardamos de nosotros o dentro de nosotros que no sabemos, no queremos o podemos explorar? Es así como la idea de estos secretos nacionales se abre en dos

modalidades. La una sería como si el secreto existiera fuera de nosotros, como si hubiera en algún lugar algo guardado, pero guardado mucho más allá de nuestro alcance y de nuestro conocimiento, algún elemento o información sumamente vital para definir quiénes somos y que nos diga por qué actuamos en la manera que lo hacemos. Este modelo en cierta manera se asemeja a la historia oficial, una historia construida por el otro en el poder que busca reprimir, negar y construir una historia de «buenas costumbres» que poco o nada tiene que ver con la barbarie que implicó la conquista europea y el modelo neocolonial vigente. Sin embargo, como señalé anteriormente, la historia oficial no se iguala a la historia hegemónica o la hegemonía histórica de nuestra formación nacional.

La segunda, la hegemonía, no es una historia muerta u oficial, en donde se rescatan héroes y heroínas pasadas, fechas de batallas y modos de comportarse que poco o nada tienen que ver con nuestra realidad nacional. Al contrario, la hegemonía está siempre viva y presente precisamente porque se compone de una serie de interpretaciones históricas y culturales, formas vivas y contradictorias de aprehender la realidad, la vida misma, y tratar de vivirla en forma consecuente con las diferencias de poder, jerárquicas, de clase y de todo tipo.

Dentro de la hegemonía, la historia oficial es simplemente una brecha o un camino más a seguir o de creer, no el más importante, ni siquiera el que tiene mayor poder. Más bien, al contrario, es a través del proceso hegemónico que se puede vislumbrar el poder por lo que es, el elemento cultural/histórico de mayor vulnerabilidad, es decir, la ropa nueva del emperador, en donde todos sabemos que está desnudo y, sin embargo, guardamos ese secreto a voces con nuestra vida, porque el no hacerlo implicaría perderla.

Es el mero hecho que la hegemonía requiere de tal esfuerzo de poder, tanto físico como simbólico e ideológico, lo que hace que veamos en la hegemonía algo más que una veracidad histórica, y más bien una mediocre y manipuladora forma de utilizar la narrativa histórica cultural con fines tóxicos y nefastos. Es precisamente su énfasis en el poder lo que más le desconoce la autoridad moral a cualquier hegemonía nacional. Las preguntas entonces se perfilan con mayor claridad: ¿No será ese, acaso, el verdadero secreto de la caja: que lo que guardamos —y no lo que nos guarda el otro en el poder— somos

nosotros? ¿No será también nuestra resistencia a reconocer lo que sabemos que es verdad sobre la hegemonía nacional?

Esta propuesta del secreto de la caja creo que tiene grandes implicaciones para entender la trama principal de la obra de Izquierdo, que es sobre nosotros o, al menos, la fundamental identidad que nos sostiene o mantiene como ecuatorianos. Este secreto no es aquel que nos guardan otros, sino, en este caso, es el otro dentro de nosotros, nuestro inconsciente, que guarda este secreto de nosotros. El secreto no es la historia oficial, es algo que está fuera y desconectados de nuestros cuerpos y nuestra realidad. Al contrario, este secreto está, como diría Foucault (1977/1980), en las arterias fundacionales y permanentes de nuestra realidad corporal y simbólica, lo que él reconoce como las capilares del poder.

Entonces la caja somos nosotros y el secreto, o los secretos, es todo aquello que sabemos, pero no queremos saber. Lo que sabemos que nos puede destruir si lo admitimos y vemos sin tapujos, porque vernos auténticamente destruiría el elemento más esencial de nuestra humanidad poscolonial: nuestra identidad nacional. Por lo que, al final del día, como lo reconocía Baldwin (1963), para entender el racismo perenne de la sociedad norteamericana, no hay nada que los humanos le teman más que al cambio cosmológico de perder su arraigada identidad, es como botar nuestro compás y bitácora en medio del mar, sin nada a qué asirse. Por supuesto no hay nada más aterrador que aquello: el estar en medio océano sin brújula, dirección o un norte claro.

Si empezamos a pensar de este modo, el secreto en la caja es primordial y forma una especie de modelo o metáfora de cómo funciona toda formación nacional, incluyendo la ecuatoriana. Es así que, el secreto en la caja es algo mucho más íntimo de lo que quisiéramos creer e implica una especie de búsqueda, una auto-descubrirse que va en contra de lo que hemos aprendido como parte de nuestro legado neo-colonial.

Así, por un lado, somos inconscientes de una serie de realidades que nos condicionan y marcan nuestra vida, haciéndonos reaccionar, vivir y amar en formas específicas que están mucho más allá y fuera de nuestro control individual. Mientras que, por otro lado, como en todo ser humano, a pesar de que nosotros somos conscientes de nuestra

inconsciencia, estamos respondiendo y reaccionando a realidades mucho más fuertes que las actuales, que nos empujan a hacer cosas que están muy lejos de ser nosotros y, sin embargo, nos definen.

Una vez más creo que Izquierdo nos ofrece una productiva manera de entender nuestra ecuatorianidad, una en la cual podemos explicar, o al menos entender, desde dónde viene una serie de limitaciones vergonzosas, complejos de inferioridad, etc. Todos elementos que, sin embargo, forman una parte esencial de nuestro ser nacional, y como tal no solo nos definen, también tienen su elemento de orgullo. Pero aún más importante la propuesta de Izquierdo, nos ofrece una especie de salida del laberinto nacional.

En primer plano nos permite reconocer que tal laberinto nacional existe, algo que, por supuesto, se niega con la vida, lo que es entendible porque cómo se podría querer reconocer un problema o laberinto al no tener las herramientas ni las ganas de salir de ella. Pero de nuevo, aún más crucialmente, la obra también nos empieza a ofrecer herramientas y ganas de enfrentar el minotauro ecuatoriano de nuestro particular laberinto nacional. Es así como el largometraje, en su efectiva y permanente parodia, nos permite reírnos de nosotros mismos, y darnos cuenta de que, aunque terrorífico y peligroso, el reconocer ese laberinto también tiene su encanto, y sus momentos *light*.

La última imagen de la película del ficticio escritor diciéndonos en *full* parodia, adolorido pero sonriente, que escribamos como si el Ecuador no existiera y no tuviéramos país, nos invita a reflexionar en cómo sería y cómo se sentiría no siempre creerle al emperador, o al menos no siempre negar su desnudez en público. Esa escena, y toda la película en cierta forma, es una manera de invitarnos a salir del *closet* nacional, de compartir de una manera más pública y social lo que guardamos en nuestra intimidad. El sacar ese conocimiento, que también es sentimiento, de que el Ecuador es mucho más complejo de lo que nos quieren hacer creer, y que por ende también merece tomárselo con mucha más seriedad, pero tampoco en demasía.

Las limitaciones ilimitadas del documental

Desde un principio Izquierdo nos invita a esta doble complejidad. Por un lado, de tomarnos muy en serio al Ecuador y su consecuente

identidad, mientras que, por otro lado, de mofarnos de esta identidad que es elevada casi a un paroxismo oficial tanto por el Estado como por las otras instituciones enraizadas en el poder político, cultural y religioso del país. El mero hecho de presentar la película como un documental nos invita a una visión crítica de la misma y de su contenido, aun antes de empezar a verla.

Es claro que para Izquierdo el llamar la obra un documental hace que estemos listos a creer en el contenido que se cuenta como si fuera de una absoluta veracidad histórica. De este modo, cuando se presenta elementos, como la supuesta inexistencia de José Donoso, es cuando empezamos a cuestionar los otros elementos, como el hecho de que un escritor ecuatoriano, de renombre, validez y talla internacional, llamado Marcelo Chiriboga, pueda ser absolutamente desconocido en su propio país. A la vez este pequeño elemento, que funciona en cierta forma como la base de la trama, nos empieza a cuestionar la serie de hechos que hasta entonces asumimos como verídicos, o al menos hemos considerado como realidades probables de la identidad nacional.

En cierta manera esto se logra porque la idea de que un ecuatoriano logre fama en el exterior, pero que no se lo conozca en el país, es fácilmente creíble. Sin embargo, al caer en cuenta de que en este caso no es así, que la verdad es que es Marcelo Chiriboga, no José Donoso, es el que no existió, es como si en cierta manera el daño ya está hecho. El tiempo que hemos pasado convencidos, de lo contrario, nos hace cuestionar sobre lo que asumimos como verídico, o creemos saber sobre nuestra propia identidad y nosotros.

Esta inicial estructura de proponer ser un documental y no serlo —al menos el de no llenar las asumidas expectativas del género— y empezar a ver que los asumidos sobre nuestra identidad nacional es mucho más compleja, y posiblemente más vacía, de lo que pensábamos. Desde ese momento la vida de Chiriboga, y la nuestra, se presenta menos que el hecho histórico incuestionable que hemos creído, y más como una particular interpretación mucho más superflua y ambigua de lo que creíamos.

Desde ese momento uno empieza a darse cuenta de la parodia que está viendo: la vida de Chiriboga en el extranjero, sus relaciones románticas y de pareja, la relación con su hija y su editor —y la hija

del editor—, sus amigos en Alemania, el académico norteamericano que lo rescata, y hasta su propia decisión de regresar a morir a su país y ser enterrado en la hacienda de su familia. Todo empieza a ser cuestionado y ya no simplemente asumido sin ningún esfuerzo crítico. Pero es precisamente este ejercicio que hace que ya no sea solamente la película y la consabida invención de Chiriboga lo que empieza a entrar en tela de juicio, sino nuestras propias vidas y, sobre todo, aquella parte de nuestra identidad que se ha construido o entretejido dentro del panorama nacional.

¿Cómo es que hemos llegado a creer que venimos de un país en donde no se nos valora y, más bien, es probable que la validez y el reconocimiento venga de afuera que dentro del país? ¿Cómo es que creímos durante casi medio siglo en una línea limítrofe y una extensión del territorio nacional que no existía? ¿¿Cómo nos enorgullecemos de llevar un nombre de una línea imaginaria que no es singular a nosotros y más bien recorre —imaginariamente— el globo entero? ¿Cómo es que seguimos reconociendo y dándole valor a una serie de representaciones nacionales y patrióticas que no tienen nada que ver con nosotros? Y finalmente, ¿cómo es que en ese sentido seguimos ayudándonos a auto-reprimirnos y cuestionar nuestra propia validez?

Empieza a entrar, posiblemente hasta perforar, en nuestra imaginación una serie de preguntas que siempre habíamos tenido sobre nuestras propias vidas y sobre el país que hasta ahora habían sido difícil de articular más allá que individualmente. Es allí donde el documental continúa siendo paradójicamente un buen paradigma para ahondar, de forma más incisiva, inclusive socialmente, pero también de hacerlo de una forma más ligera, casi acogiéndose a una mirada carnalesca propuesta por Bakhtin (1965). Apoyándose a través de ese no tomarnos demasiado en serio para no caer en la propuesta oficialista que busca nutrir la interpretación hegemónica a costas de nuestras propias vidas y asumidos nacionales, que en este caso peligrosamente se asemejan y llegan a ser la misma cosa.

Esta segunda propuesta de la obra casi, así como una propuesta de mayor ligereza, es igual de trascendente para su objetivo primordial, continuar deconstruyendo una identidad nacional que más que mantenernos nos ha tenido aprisionado desde nuestro nacimiento.

El empezar a sonreír y reírnos un poco de la propuesta de la vida de Chiriboga nos permite también hacerlo de la nuestra.

De este modo la película nos permite preguntarnos cómo es que hemos creído y, sobre todo, construido estos cuentos sobre nuestra identidad, orgullo sobre líneas e himnos ficticios, haber querido morir y matar por territorios inexistentes y haber cuestionado nuestra capacidad, de todo tipo, solo por un accidente geográfico de nacimiento. Por supuesto son estas preguntas que aquellos que no nacieron millonarios, ni blancos, ni hombres heteronormativos —aun cuando pretenden serlo— se han venido haciendo desde muy temprana edad.

Pero ahora la invitación es hacerlo conjuntamente, ya no como una propuesta aislada y como una individual supuesta traición a la patria, sino como tratando de hacer sentido de un sin sentido nacional que hasta el momento nos ha venido traicionando, pero que a últimas instancias también sabemos que nos mantiene. Esta ambigüedad hegemónica es la que nos sujeta, en cierta manera, y nos da a luz violentamente —como lo es todo nacimiento— como los sujetos históricos ecuatorianos que decimos ser.

Baldwin (1955) decía que esta forma de convertirnos en sujetos nacionales es el resultado de una violación histórica inicial: violación porque se nos nombra y nacionaliza sin ningún tipo de permiso o afirmación de nuestra parte, y nos hace acreedores de una serie de legados históricos que igual sucedieron mucho antes de nuestra existencia, y algunos de ellos aun antes de que el propio Ecuador como tal existiera. Pero la verdad es que por un lado no tenemos muchos recursos para repelar esa violación histórica inicial, como ya lo había dicho Marx (1852) un siglo antes de Baldwin (1963): «todos somos partícipes de una historia que no tiene nada que ver con nosotros». Al nacer nos constituyen lenguajes, culturas, familias y países en el que nosotros, hasta ese momento, no hemos participado o tenido absolutamente nada que ver.

Al mismo tiempo, el no dejarnos vejar inicialmente por esa violación histórica es demasiado terrorífico. Es eso, continúa recordándonos Baldwin (1955), lo que hace que nos dejemos dominar y continuamos siendo sujetos nacionales de historias que ni nos compete y peor convienen. Pero casi, de cierta manera, este sujetamiento es

preferible al terror que sentimos, como humanos, de no estar asidos a nada. Por eso nos pasamos la vida entera, y eso es si tenemos suerte, deambulando entre creernos la mentira completa de la nación, como el de asumir las buenas costumbres, morir por la patria —y como Neruda de una forma sarcástica, pero acertada reconoce, el seguir construyendo presidios— y el de buscar ser seres independientes, auténticos y hacer nación sin que ella nos elimine a nosotros.

Es este doble y ambiguo proceso nacional en el que todos participamos que el pseudo documental

Aunque igual lo hace de una forma jocosa y entre bromas, como suavizando el golpe de poder ver cosas que casi nunca hemos podido o querido ver. No sorprende que para Lacan (1966) sea precisamente a través de la ligereza, de mirar de reajo lo que permite vernos como somos, y eso solo por un instante, ya que la mirada patriarcal del superego es pronto a reconstituirse como un *borg* cibernético. Aunque el *borg* ahora es aún más asesino, porque incorpora todo lo que inicialmente podría haber sido transgresivo, tóxico y dañino, revalorándolo casi instantáneamente para reincorporarlo dentro de la vulnerable, pero cuasi-infalible estructura hegemónica nacional.

Así la mirada de reajo y el juego de imágenes que nos propone Izquierdo logra su objetivo. Nos abre a realidades más complejas a las que normalmente, por razones de mera supervivencia y terror, nunca hemos tenido acceso. Los suspiros de Marcelo Chiriboga al final del documental son tan largos y tendidos como los nuestros, solo que ahora la visión artística de Izquierdo, entre otras, nos permite exhalar con la esperanza de ser vistos y comprendidos, o al menos el comprendernos mejor o un poquito más.

Los secretos de la caja: la pluralidad nacional

Es posible que uno de los secretos más potentes de la caja de nuestra ecuatorianidad sea la de nuestra plurinacionalidad. No es en vano que esta, sobre todo encabezada por las propuestas ideológicas y políticas de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), haya sido uno de los mayores ejes transformativos del país en las últimas décadas. Eso no se debe a que la plurinacionalidad —o inclusive el multiculturalismo— sea algo nuevo o innovador, al

contrario, ha sido parte de nuestra corporeidad social desde antes que Ecuador se constituya como tal. Si ha sido algo, es el enemigo más férreo de la Conquista europea que buscaba imponer su visión binaria y patriarcal del mundo.

Al contrario, igual que el hito que marcó el fin de la esclavitud en América, no fue una visión generosa y más humana —o inclusive cristiana— del otro, sino el reconocimiento que el sistema capitalista se beneficiaría más de una fuerza laboral proletaria y de consumo, que el seguir manteniendo grupos humanos con grandes gastos de dominación y violencia. Es decir, al final del siglo pasado el sistema hegemónico capitalista logró entender que la multiculturalidad tenía, a pesar de sí mismo, que ser incorporada a la visión nacional del ser ecuatoriano, inclusive de la propia Constitución. La presencia combativa y entereza política del movimiento social indígena, a través de la CONAIE, hizo que esa realidad sea entendida por la hegemonía nacional, y no tenga otra salida que incorporar lo que antes era visto como transgresivo, inclusive como traición, al discurso oficial de la nación.

Sin embargo, a escasos años de este logro fundamental de la CONAIE, el entonces presidente del Congreso ecuatoriano, Raúl Baca Carbo (1984), lo expresaba en su discurso a la nación: mucho cuidado con creer que los anteriores terratenientes y señores del poder van a cambiar su discurso de la noche a la mañana, y los que antes era enemigos de indígenas y negros, mujeres y homosexuales, ahora nos acepten como que nunca nos han odiado o asesinados.

Al contrario, si ahora somos aceptados a la mesa, y hasta alcanzamos algunos puestos políticos como secretarios de Estado, y presidencias de la Asamblea Nacional, es porque la lucha solidaria no les permite de otra. Sin embargo, aun así estas transgresiones se incorporan de tal manera que la desigualdad, dominación, y exterminio lejos de ser eliminados simplemente se reconstituyen de formas diferentes. Por eso es por lo que el haber tenido a los otros en el poder no ha cambiado de ninguna forma constitutiva ni la estructura hegemónica del país ni el imaginario nacional. Las represiones en territorios y comunidades indígenas continúan, los feminicidios van en aumento, aún más espectaculares que antes, y la vejación a los derechos sexuales continúa a diario destruyendo miles de familias ecuatorianas.

Esto aún cuando los alcaldes de Guayaquil y Quito siguen actuando como si estuvieran viviendo dentro de sus peores pesadillas coloniales —ni siquiera poscoloniales—, queriendo proteger sus ciudades en su racista imaginario de los grupos indígenas. Los mismos grupos que para muchos representan la barbarie y primitivismo anti-civilizador, sin por supuesto darse cuenta de que sin esas comunidades indígenas ancestrales, no solo no existirían, sino que no serían ecuatorianos y ni siquiera tendrían qué comer, ya que aun en nuestros días la producción agrícola sigue en mano de las comunidades ancestrales y primigenias.

Es así como la pluralidad multinacional es simplemente un hecho fehaciente y factual, que ha estado presente desde antes de nuestro nacimiento como nación. En el momento actual simplemente nos encontramos con la dura realidad de lidiar con ella, porque eso implica reconocer y, en cierta manera, aceptar más de un siglo de amnesia, sabotaje y auto-destrucción. El descubrir esa realidad sobre nosotros, nuestros compatriotas y el propio devenir histórico de la nación es lejos de fácil o simplemente esquemático, al contrario, requiere una espontaneidad y autenticidad única, exactamente aquella exhibida por el otro indígena, y el cual lo ha hecho objeto de escarnio, burla y exterminio.

Sin embargo, la mayor de nuestras esperanzas radica en el reconocimiento de esa pluralidad nacional, no en supuestamente su descubrimiento, ni siquiera en la supuesta ética o moralidad de reconocerla, sino más bien en la práctica social de implementarla como realidad histórica vivida y negada, pero al mismo tiempo como constituyente de nuestra ecuatorianidad. Sin la pluralidad multinacional nunca hubiéramos llegado a ser o continuaríamos siendo ecuatorianxs. De este modo ha sido como negamos el idioma viable que nos permita comunicarnos y entendernos los unos a los otros.

El privilegio de la actual generación es el poder tener la oportunidad de implementar una realidad negada desde nuestra misma fundación, y que aún requiere mucha lucha y sacrificio. Lo importante es tenerlo lo más claro posible, y sacar el secreto de la caja. No se trata de haber descubierto el agua tibia —de nuevo— o de ser seres superiores, más liberales o progresistas, al contrario, se trata de convertirnos en seres consecuentes con nuestra represión histórica y el

hecho que el hacernos daño ha sido, y para muchos sigue siendo, la forma constitutiva de hacer nación.

Entonces nos toca implementar una pluralidad multinacional que ha sido nuestro secreto a voces. Es esa multinacionalidad que se evidencia en nuestros nombres y apellidos, en nuestros rasgos físicos y producciones culturales, inclusive en nuestros ideales de belleza y la conformación racial de la nación, inclusive en nuestra selección nacional de fútbol o nuestras reinas de belleza. Porque no solo ha sido la represión lo que ha sido dañino, sino también el mantener ese daño y victimización en secreto, y ahora se podría airear y desahogar esos trapos sucios fuera de la casa, no como gloria moral, sino como un elemento de supervivencia y auto-estima.

Son formas más espontáneas de tratarnos bien, y como en verdad merecemos, que nos permiten o permitirán romper, aunque sea por instantes fugaces, el hegemónico control de la nación. Es precisamente por eso que podemos entender la recomendación, que al principio pareciera tan radical, pero que al considerarla más objetivamente se vuelve mucho más práctica que ideológica, de escribir y funcionar como si no tuviéramos nación. No solo porque nunca lo hemos tenido, sino porque solo imaginándonos libres de esa sujeción nacional podemos escribirnos, imaginarnos e idearnos más allá del poder que nos ha constituido históricamente.

Por eso es por lo que exactamente la pluralidad multinacional no tiene nada de nuevo, lo que sí es un fenómeno reciente de la nación es el reconocerla y tener que lidiar con ella, y hacerlo de una forma auténtica, tanto a nivel social y político —como forjando una nueva constitución— como a nivel personal —provocando grandes rupturas entre familias y amistades—. En ese sentido uno de los más populares memes de los últimos dos movimientos fue refiriéndose a lo mucho que hemos perdido, sobre todo familiares y amigos que se negaban a aceptar la pluralidad étnica, racial, sexual y de género de nuestra nación.

También es importante reconocer, que aun con un gran esfuerzo y activismo de miles de personas, en especial de la CONAIE, estos movimientos sociales y levantamientos han ocurrido dentro de un particular contexto global que también ha venido cambiando. Esta re-inserción social de la pluralidad multinacional se da en un

contexto en donde la diferencia y diversidad se reconoce, a nivel global, como un bien necesario para la producción del capital. Ya no vivimos en el mismo contexto colonial, o inclusive poscolonial donde el otro era simplemente reprimido, negado y desahuciado como no humano, al contrario, la globalización de nuestro capitalismo tardío re-ubica al otro como un ser humano completo, sobre todo porque se lo necesita como sujeto esencial de consumo, sin el cual el capital y el comercio no pueden realizar su actual reproducción. Entonces, lejos de presentarnos una globalización étnicamente diversa, estamos viendo, como bien lo subrayó Stuart Hall (2024) hace varias décadas una «vieja nueva» forma de dominación e igual «viejas nuevas» formas de relaciones sociales de producción.

Es en este contexto donde la pluralidad multinacional en Ecuador cobra sentido, y es ahora, aún difícilmente, aceptado como ente necesario de nuestra nueva identidad y de la forma de hacer nación. Sin embargo, como mencionó Raúl Baca Carbo (1984), no esperemos que los hacendados y dominadores del pasado sean ahora nuestros amigos y se preocupen auténticamente por nuestro bienestar y buen vivir.

Es así como el actual énfasis de diversidad, no solo étnica sino también de género y sexualidad que nos busca imponer el norte global, es parte constitutiva de un discurso colonial y neo-colonial, en donde el norte es el ser civilizador y nosotros, los del sur, los ecuatorianos simplemente somos sujetos receptores, atrasados del progreso y futuro que solo pueden venir y ser dados por el norte. Por supuesto, lo que se pierde en esta ecuación del poder es que el sur —el Ecuador incluido— siempre existe y, como bien lo implica Juan Carlos Onetti (1988), siempre ha existido. Sin ese sur, nos indica Foucault (1977/1980), no existiríamos, tampoco existiría el norte global y sus propias elucubraciones teóricas y pseudo-universalistas.

La aparición de la Virgen del Cajas: el mayor de los secretos

La madrugada del 28 de agosto de 1988 en una casa de clase media/alta en la ciudad de Cuenca la joven de 16 años, Patricia Talbot, dijo haber visto un rayo brillante de luz y la aparición de una bella señora que ella dice que era la Virgen María. Esta sería la primera de más de cien apariciones o mensajes que la joven dijo haber recibido de la

Virgen, no solo en su casa en Cuenca, también en diferentes iglesias y lugares sagrados de Quito, Guayaquil e inclusive en el cerro del Tepeyac —santuario de Nuestra Señora de Guadalupe— en la ciudad de México. La cúpula local de la Iglesia de Cuenca, encabezada entonces por el arzobispo Alfredo Luna Tobar, apodado el Obispo de los pobres, siempre se presentó muy reacio a aprobar dichas apariciones y mensajes, y hasta sus últimos días mantuvo que nunca tuvo evidencia de ningún hecho sobrenatural o milagroso durante el centenar de apariciones.

Sin embargo, esto nunca detuvo una gran reacción de religiosidad popular, ni que una especie de histeria popular se instale en decenas de miles de personas que querían ver en los mensajes de Patricia una especie de narrativa milagrosa que podría salvar al Ecuador de los desmanes naturales y políticos que el país pareciera estar sufriendo en ese entonces. El mensaje supuestamente eximido en las declaraciones y visiones de Patricia de regresar a la fe, rezar el rosario y apoyar los pilares más tradicionales de la sociedad fácilmente tenía un eco fundamental en un país claramente dividido políticamente en ese entonces —y como posiblemente siempre—.

Pero también encajaba dentro de un antiguo rumor que se ha comunicado ya por varias generaciones en el país y es que supuestamente Mariana de Jesús, antes de morir, declaró que en sus propias visiones Dios le había prometido que Ecuador nunca sería destruido por ninguna debacle natural, incluyendo un terremoto. Sin embargo, estaría a la merced destructiva de sus ciudadanos, en especial de políticos, que harían lo que ningún terremoto, tsunami o fuego podría hacer.

Las apariciones acabaron tan repentinamente como empezaron. La última sería en el mismo lugar del Parque Nacional Cajas, donde la Virgen supuestamente pidió que se le construya un santuario y en donde más de cien mil personas la escucharon hablar a través del cuerpo de Patricia. Muchos también dicen haber visto el sol moverse y una lluvia de polvo dorado. Sin embargo, tanto el informe final de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana como estudios independientes enfatizaron no tener evidencia de que nada sobre natural haya ocurrido en el último evento. Al contrario, tal como se divulgó en un artículo de *Vistazo*, que tuvo amplia difusión en el año 2000, las mayores

sospechas son que precisamente fueron esos estudios técnicos que pararon las apariciones, porque de no ser así habrían dado la alarma de la falta de veracidad de los hechos.

Aun así, Patricia Talbot continúa sosteniendo la veracidad de su experiencia y los mensajes, continúa dando charlas, trabajando en catequesis y practicando muy públicamente su fe católica. A estas alturas el espacio separado para la veneración de la Virgen del Cajas, Pedacito de cielo como fue nombrado, aún es visitado, pero por muy pocos números de fieles y creyentes. La historia ha quedado casi en el olvido más que para algunos de nosotros que vivimos el episodio de jóvenes, o como una historia local para la región del Azuay. Hasta su muerte el entonces arzobispo Luna Tobar sostuvo con vehemencia que la iglesia actuó de la forma más respetuosa y consecuente, y que en ningún momento se pudo constatar ningún hecho milagroso o extraordinario.

Tomando en cuenta lo sucedido en Cuenca —y en las otras ciudades del país— en reacción a los supuestos mensajes de la Virgen a una adolescente como Patricia es útil preguntarse la razón por la cual esta historia se hizo de importancia nacional. Por un lado, cuáles eran los elementos propios de ese momento y entorno histórico en donde una historia como esta tendría tan grande impacto, mientras que, por otro lado, reconocer los legados más primigenios en donde tal hecho podría constituir un movimiento masivo de devoción popular, aun cuando, o capaz porque, la propia iglesia siempre se opuso a ella.

Singular a esta historia es la figura principal de la adolescente blanca de clase media que viene a representar un deseo o ideal, inclusive nostálgico, por una pureza espiritual cristiana que parece haberse perdido y ya no tener la primacía de tiempos pasados. No es irrelevante que a finales de los 80 Ecuador vivía, igual que ahora, una gran división política, pero también una amenaza de izquierda por retomar las riendas del Estado. La posible victoria de la izquierda, aun en su visión más centrista, claramente alarmaba a los partidos de derecha, el mundo de las transnacionales y hasta al propio gobierno norteamericano, siempre atento a los movimientos progresistas de sus neo-colonias.

De ese modo tendría sentido que rápidamente se creó un supuesto séquito de protección alrededor de Patricia, comandado tanto

por su tío como por su actual esposo —en ese entonces novio—. Es ese mismo tío, miembro del Partido Social Cristiano (PSC), que actualmente continúa como director del santuario Protección de la fe, como actualmente se llama el grupo a cargo del Pedacito de cielo en el Parque Nacional Cajas. De este modo las apariciones entraron dentro de una histeria religiosa del momento, en donde el grupo Familia, Tradición y Propiedad (FTP), entre otros, hacía procesiones con imágenes y se argüía, igual que ahora, que la izquierda entraría a quitar todas las propiedades, provocaría una pobreza total además de instruir un clima de violencia y caos.

Se puede entender como en un clima tan xenofóbico como reaccionario una narrativa nostálgica de esta magnitud tendría un claro beneficio político para los grupos de la derecha. En ese sentido es importante reconocer que, gracias al trabajo de varios obispos, entre ellos los de Luna Tobar y Alfredo Proaño, la Iglesia Católica en el país, incluyendo la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, habían abiertamente tomado un giro «preferencial hacia los pobres» y comprometido con los sectores más vulnerables de la sociedad. De nuevo una especie de alarma o alerta roja, si se quiere decir, para los sectores del país con una mayor tradición de control económico y político que se veían con la posibilidad de la desertión de la iglesia a su tradicional hegemonía de poder.

¿Si a esto se suma el fuerte impacto económico que implicaría las decenas de miles de fieles llegando a la ciudad de Cuenca para poder ser partícipes de las apariciones estamos hablando de un rotundo negocio a nivel económico. Durante esta temporada los hoteles no se daban abasto en la ciudad, e igual implicaría una gran contribución a negocios de comidas, tiendas y gasolineras. Sin embargo, a ese contexto político y económico hay que agregar dos elementos más que también implicaron un impacto a largo alcance.

El primero es que las apariciones de la Virgen del Cajas tienen una estructura muy similar a las muchas tradiciones similares de la Virgen del Quinche, Baños, Lajas, etc., y no solo en Ecuador, sino en toda América. Es por eso que la conexión de que Patricia haya tenido una experiencia sobrenatural en el Tepeyac, el tradicional cerro de Nuestra Señora de Guadalupe, tenga una lógica histórica-cultural extraordinaria, ya que es el cerro donde se constituye uno de los

pilares del sincretismo de nuestro mestizaje, y donde tanto las mitologías cristianas e indígenas empiezan a integrarse o adaptarse a las nuevas realidades cosmológicas y culturales, incluyendo lingüísticas que se empiezan a vivir en el continente.

El segundo hecho es que esta estructura sincrética es el espacio donde lo indígena —o lo considerado racialmente inferior— toma primacía. Así, en la Villa de Guadalupe y en el culto al Cristo Negro de Daule, el personaje al que se le aparece la Virgen es indígena o negro. En otros casos, como en el Quinche o en Copacabana, es un artesano indígena quien talla la imagen que luego intercede y se convierte en un instrumento milagroso para él mismo y para otros sujetos igualmente considerados racialmente inferiores.

En el caso de Patricia es todo lo contrario, pues ella es una joven racialmente blanca y de clase afluente, y recibe dicho mensaje y milagrosa dádiva del cielo, invirtiendo la tradicional lectura histórica de las apariciones milagrosas en el continente —porque los indígenas y negros han sido explotados y objetos de la extracción salvaje del capitalismo—, ahora son los blancos los que supuestamente se presentan como asediados, víctimas de los modernos movimientos sociales e ideologías de género. Es esta narrativa la que el político Donald Trump ha sabido explotar con éxito en esta nueva etapa cibernética del capitalismo. Es esta ficticia inversión en donde los blancos se presentan o buscan presentarse como víctimas, pero traen a colación las más reprimidas fantasías coloniales en donde ellos vivían en el centro de las metrópolis porque temían el ataque de los indígenas. Por supuesto dentro de esta supuesta pesadilla colonial se concentra el hecho culpable de ser ellos los protagonistas de un sistema de violación constitutiva y de reconocer el castigo inminente o celestial que pagarían por tal explotación del otro, del indígena. Igual se negaba la proyección del deseo sexual en el otro racializado como inferior y, sin embargo, el cual era elevado como figura fantasmagórica de proporciones tanto hegemónicas como históricas.

Son estos los discursos narrativos e ideológicos que el secreto del Cajas trae consigo, posibilitando la explicación en el primer caso del porqué su primera presentación provocaría cierta reacción, pero también permitiendo dar lectura a los cambios históricos que se han dado desde la colonia hasta acá, donde igual seguimos viviendo un

sincretismo o mundo barroco, como bien lo ha descrito Bolívar Echeverría (2010) entre algunos otros. Donde los grupos hegemónicos blancos no pueden ya presentarse como automáticamente acreedores de una superioridad política, sino que juegan el papel de víctimas y se asumen asediados por el otro racial que, a través de los siglos, ha violentado y explotado sin misericordia.

Las continuas afirmaciones de Patricia, sobre que la Iglesia la obligó a guardar los secretos que la Virgen del Cajas le había encomendado, mientras la Iglesia niega rotundamente haberle obligado a tal hermetismo, demuestra que posiblemente el mayor secreto de la caja es uno que conocemos a voces, uno en el que el otro racial y sexual ha sido violado y explotado desde antes de que Ecuador existiera como tal hasta la actualidad, y en el que los grupos hegemónicos blanco y heteronormativos continúan buscando maneras de entenderse inocentes, piadosos y buenos, es decir muy ecuatorianos.

Referencias bibliográficas

- Amado, Jorge. (2003). *Tieta*. University of Wisconsin Press. (Trabajo originalmente publicado en 1977).
- Baca Carbo, Raúl. (1984). *Discurso al congreso, posesión presidencial*.
- Baldwin, James. (1955). *Notes of a Native Son*. Beacon Press.
- _____. (1963). *The Fire Next Time*. Dial Books.
- Bakhtin, Mikhail. (1965). *Rabelais and His World*. Indiana University Press.
- De Velasco, Juan. (1981). *Historia del Reino de Quito*. Biblioteca Ayacucho. (Trabajo original publicado en 1789).
- Diegues, Carlos. (1996). *Tieta do Agreste*. [Largometraje].
- Donoso, José. (1995). *El obsceno pájaro de la noche*. Planeta. (Trabajo originalmente publicado en 1970).
- Echeverría, Bolívar. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era.
- Foucault, Michel. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Pantheon Books. (Trabajo original publicado entre 1972-1977).
- Hall, Stuart. (2024). *Selected Writings on Visual Arts and Culture: Detour to the Imaginary*. Duke University Press.
- Izquierdo, Javier. (Director). (2016). *Un secreto en la caja*. [Largometraje]. Caleidoscopio Cine.
- Lacan, Jacques. (1966). *Écrits*. W.W. Norton & Co.
- Le Guin, Ursula. (1969). *The Left Hand of Darkness*. Ace Books.
- Levi-Strauss, Claude. (1964). *The Raw and the Cooked*. Plon Books.

- Marx, Karl. (1852). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. International Publishers.
- Onetti, Juan Carlos. (1988). *Inventario cómplice*. Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- Rulfo, Juan. (2005). *Pedro Páramo*. Editorial RM. (Trabajo originalmente publicado en 1955).

Capítulo III

Ecuador no ama la vida: la violencia estatal como acto fundacional

«Los seres humanos no han sido diseñados para la producción capitalista».

(Eric Hobsbawm, *The age of extremes*)

La violencia como elemento esencial del Estado moderno no es un fenómeno nuevo ni exclusivo en Ecuador. Como Karl Marx (1867/2022) bien lo detalló, la violencia y la alienación del estado capitalista es un elemento esencial de su desarrollo histórico. Esta violencia estatal también ha sido coherentemente retratada y plasmada por artistas y escritores, desde las clásicas obras teatrales griegas que han sobrevivido hasta nuestros tiempos, hasta las novelas y narraciones de Franz Kafka, que capaz mejor que nadie nos dejó un impactante retrato de nosotros como insectos sujetos a la represión burocrática dentro del funcionamiento «normal» del Estado moderno.

Sin embargo, fue Phillip Abrams (1988), en su artículo póstumo «*Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado*», el que de cierta manera nos ayudó a desmitificar la interpretación de Marx en cuanto a la figura represiva del Estado. Este texto nos pide no confundir el aparato estatal con las estructuras ideológicas que lo justifican y le permite llevar a cabo los crímenes de Estado que desarrolla a diario

con impunidad. Es así que, para Abrams, el principal problema es que creemos confundir al Estado con su máscara política del momento, sin darnos cuenta de que en verdad la máscara es todo lo que llegaremos a ver. En otras palabras, el autor sostiene que la supuesta máscara es el Estado en sí, y es lo que permite que los crímenes y violencia permanezcan impunes, porque muy rara vez hay a quien culpar o condenar, pero cuando lo hay no existe un poder superior para poder hacerlo y llevar a cabo el proceso.

De ese modo para los científicos sociales queda claro que no es que exista un Estado escondido detrás de los gobiernos o de quienes ocupan las diferentes puestos u oficios del poder, sino que son precisamente esos oficiales, personas o instituciones menores las que hacen las veces de Estado para llenar la proyección ideológica estatal que pareciera trascender cualquier gobierno o generación. La verdad es que, sí lo hace, pero no de la manera en que pensamos que lo hace, existiendo un estado profundo, innato y anterior a nosotros, sino haciéndonos confundir la máscara con esa proyección de Estado, sin permitir darnos cuenta de que esa máscara temporal, local y generacional es el mismo Estado trascendental que buscamos reconocer a última instancia. En otras palabras, como enuncia Abrams, el gobierno de turno es el Estado profundo.

Por otra parte, los trabajos de Raymond Williams (1977) y Derek Sayer (1985), entre otros, nos han permitido reconocer que la hegemonía está lejos de ser la versión monolítica oficial con la cual normalmente la buscamos confundir. Al contrario, la hegemonía es mucho más vulnerable de lo que solemos reconocer y aceptar, su poder no radica en que no la veamos como la mentira —o desnudez del emperador— que es, ni siquiera en que intenta convencerse y convencernos de lo contrario, ya que todos vemos su miseria. Sin embargo, ninguno, o muy pocos, nos atrevemos a llamarle la atención al poder hegemónico, porque viene con un muy alto precio, inclusive el de la muerte o como mínimo el ser expulsado del palacio, es decir de la pertenencia normativa a la nación.

En ambos casos, tanto como para la figura del Estado como para la producción hegemónica de la nación, la clave es el poder, el que nos obliga a hacer —y ser— no solo lo que no queremos, sino exactamente su contrario —de lo que queremos—. El hecho es que todos buscamos

sobrevivir, y la acumulación de capital —simbólico y/o cibernético—, hace que para sobrevivir nos convirtamos, de una u otra forma, en consumidores obedientes del sistema, que en este caso significa negar o evadir la realidad del que el sistema inclusive existe, y que funcione de la manera íntimamente represiva en que lo hace.

Lo que en cierto modo explica porqué buscamos un Estado profundo, porqué intuimos que nuestra forma de dominación o de ser dominados tiene que existir a una meta nivel que, igual a la estructura atómica, debe ser invisible a nuestros ojos o a la simple visión superficial. Esto es lo que permitió la contribución de Michel Foucault (1977/1980), que pudo presentarnos un modelo en que, lejos de nosotros ser los simples objetos inactivos y receptores del producto del poder, en verdad somos sujetos activos y cómplices de la dominación de los otros y, por supuesto, de nuestra propia dominación.

Además, explica Foucault, que el placer y el deseo juegan roles fundamentales en este auto-proceso de dominación y en la reproducción de poder. En cierta manera es la misma motivación de supervivencia que nos hace mentir al emperador que en verdad está —o estamos— desnudo, lo que hace que desarrollemos juegos auto-represivos y de dominación para poder sobrevivir o, al menos, para poder disfrutar de los más básicos placeres, como tomarnos una cerveza mientras vemos el fútbol o vemos a nuestros hijos crecer.

Es en esta encrucijada en donde se instala o se desarrolla la cultura, incluyendo la cultura nacional, que como categoría fue de una importancia tanto para los pensadores de los movimientos de liberación nacional de los 70, como de aquellos pensadores poscoloniales y descolonizantes desde los 90 hasta nuestros días. Es esta encrucijada entre teoría y praxis, económica y política, e ideología y cultura la que ha sido el enfoque de teóricos y activistas, desde Juan Carlos Mariátegui hasta Louis Althusser. Todas las contribuciones teóricas de las cuales hemos aprendido, así como de grupos revolucionarios, incluyendo activistas del medio ambiente, buscan una salida a esta matriz —o *matrix*— imposible de nuestras vidas, como sujetos inmersos en el más cruento de la reproducción de capital como de cultura.

Este sentido cultural y hegemónico del modelo de Louis Althusser (1968) funciona en la película de ciencia-ficción *The Matrix*, pero también en la vida real. La película demuestra cómo la hegemonía no

se mantiene de forma espontánea o por sí misma. Al contrario, tiene todo un sistema y elementos estatales que hace que queramos hacer lo que ellos digan, o tomarnos la pastilla para sufrir de una amnesia amparadora que ya no nos permita ver la realidad, o de verla no darle la importancia que, creemos, debería merecer.

En cierto modo es por eso por lo que el dicho popular siempre ha reconocido que la ignorancia es atrevida. Precisamente porque el ignorar o no conocer esta realidad hegemónica hace que nos atrevamos a mucho y, sobre todo, a cuestionarnos, a veces sin saber que lo estamos haciendo, las estructuras estatales del poder. Pero ahí es precisamente donde entra la cultura o la enculturación, que nos permite aprender a ser sujetos obedientes que buscan bienestar y placer propios, y cuando fallamos en esa lección somos claramente aleccionados a no querer atrevernos a hacerlo otra vez.

La educación de todo ciudadano de un Estado moderno es un proceso de enculturación continuo. Pero también lo es de complicidad con un sistema que sabemos que no solo es injusto, jerárquico y extractivista, sino que sumamente tóxico y dañino para nosotros, nuestros seres queridos y todo el planeta. Sin embargo, igual nos empeñamos en comprar casas y autos, competir por los mejores puestos, educar a nuestros hijos a hacer lo mismo y buscar asesinar —o al menos encarcelar— a aquellos que nos quieran quitar lo nuestro, sin reconocer nuestro arbitrario poder sobre la propiedad privada, y sobre todo a la labor y sexualidad de los otros.

Estas formas de vivir en el mundo occidental contemporáneo no es nada natural, espontáneo o auténtico, al contrario, demuestra una larga y obsesiva historia colonial que ha basado sus estándares en la explotación del otro y una competencia no solo por siempre obtener mayor capital, sino también por lograr una pertenencia más fuerte, arraigada en una moralidad religiosa supuestamente superior a lo de los otros. Es esa misma religiosidad la que ha sido utilizada para justificar esclavitud, violaciones y el genocidio de millones de personas en nuestro continente.

Para nosotros como ecuatorianos este baile —o pasillo— con la figura del Estado, la hegemonía y la cultura nacional tiene una larga historia, tanto transnacional como local. Al menos definitivamente desde que el territorio de lo que hoy es conocido como Ecuador entró

en la globalización occidental hace más de cinco siglos. Sin embargo, inclusive antes de eso, aun cuando Ecuador como tal no existía ya había una globalización indígena continental vivida en nuestros territorios por milenios. En ambos casos se daban formas particulares en que estos procesos estatales, hegemónicos y culturales se desarrollaron en los Andes y en los sujetos migrantes que proyectan el territorio en sus cuerpos y piel, determinando formas específicas de violencia que nos auto-constituyen.

Son precisamente estas formas culturales que responden a la violencia constitutiva del Estado que yo desarrollo a continuación, pensando muy específicamente en la manera en que la ecuatorianidad ha ido fluyendo desde un pasado muy remoto hasta un presente que se proyecta hacia un futuro tan cambiante como nuestro pasado. Bien lo decía Medardo Ángel Silva (1918/2017) mientras veía al Estado masacrar, y después negarlo, a cientos de trabajadores en el Astillero de Guayaquil, hace casi exactamente un siglo, «ese es —nuestro— encanto, llorar por los que no vierten llanto». Nada más ecuatoriano que asumirnos víctimas de procesos, institucionales y personales, muchos más grandes que nosotros y contra los cuales argüimos nada podemos hacer, ni vencer.

El árbol del bien y del mal, Las cruces sobre el agua y los inicios modernistas de la patria

El árbol del bien y del mal es el título que utilizaría Medardo Ángel Silva para su primera y única obra a publicarse antes de su temprana muerte a los 21 años en su ciudad natal, Guayaquil. El título alude, como cualquier buen volumen de poesía, a varias diferencias y contradictorias realidades a la vez. Seguramente uno de los más importantes para nosotros es el hecho de representar como aquellos complejos elementos, tanto buenos como malos, no están tan dispersos o separados el uno del otro, por lo contrario, tanto aquellas cosas que definimos buenas o malas tienen un mismo origen o raíz, el mismo árbol en el título, y logran constituir realidades totalmente opuestas.

El Astillero en que creció Medardo presentaba muchas de las características de lo que ahora se constituye como el territorio nacional. La ciudad de Guayaquil, y en verdad todas las de la Costa ecuatoriana

de principios del 1900, marcó un inicio o forma nueva de producción económica y representación cultural que pronto definiría, no solo el territorio nacional, sino que también expresaría el lugar del país dentro de los procesos globalizantes presentes en toda Latino América en ese entonces.

A Medardo le tocó vivir una época de transformaciones y revolución, en donde las tradicionales estructuras oligárquicas del país se vieron atravesadas por «nuevas viejas» formas de poder y de extracción económica. Ya no eran los grandes latifundios y hacendados, especialmente de la Sierra y de su capital política Quito, los que estaban a cargo de la explotación, sino que la riqueza acumulada ahora se daba base a la agro-exportación de los productos como el cacao, caucho, madera, etc., que eran las nuevas formas de acumulación de riqueza. Este nuevo modelo agro-exportador también incluía nuevas relaciones económicas de producción, en donde ya no era la mano de obra indígena, explotada durante siglos, sino una nueva clase proletaria, de cholos, montubios y negros los que marcaron la base de explotación humana de esta nueva forma cultural de acumulación de capital.

El 15 de noviembre de 1922 cientos de trabajadores y sindicalistas fueron masacrados cuando salieron a las calles a protestar las paupérrimas condiciones de vida en que los mantenían los empresarios y las emergentes transnacionales, con el sello de aprobación de los gobiernos de turno. De ese mismo modo la manera que las autoridades policiales y militares violentamente asesinaron a cientos de ellos a quemarropa sin ningún tipo de compasión o humanidad tampoco es extraño. Es algo que no solo se seguirá repitiendo hasta nuestros días, en manifestaciones y en cárceles, pero en cierta manera también es la continuación de una violencia colonial que se instituyó en el territorio antes de que se le diera el nombre de Ecuador.

Tampoco es sorprendente que inmediatamente se intentara negar la masacre a varios niveles, Igual que nuestros días, los medios de entonces explicaban el proceso como necesario para mantener el orden. Una vez más la idea propuesta era la necesidad civil de defender la ciudad frente a la barbarie y los primitivos que venían a atentar contra el orden moral y «las buenas costumbres». Sin embargo, al mismo tiempo que mantenía esa mentira política con franco descaro

también se escondía la evidencia, y se sacaba a los muertos de las calles en grandes carretas para ser lanzados al río Guayas sin ningún tipo de sepultura o reconocimiento de sus nombres, o sin dar aviso a sus familiares.

Sin embargo, esa desaparición de los cadáveres es la razón para esta exégesis histórica de lo que ahora se conoce como Las cruces sobre el agua, por las cruces de flores que sus familiares tiraban al manso cada año en noviembre 25 para conmemorar cuando sus padres, hermanos y conciudadanos fueron vilmente asesinados por el poder estatal, y se intentó borrar hasta sus nombres. Sin embargo, mi objetivo en este sentido es marcar la masacre no como excepcional, sino como un elemento esencial en el panteón nacional de violencia estatal de los gobiernos ecuatorianos hacia nosotros, sus ciudadanos, desde entonces hasta hoy.

La masacre ocurrida en Guayaquil hace 100 años se repetiría decenas de veces en el futuro, en Aztra, en nuestra Amazonía y en las cárceles, como ahora, pero también es igual a la masacre de cientos de nuestros compatriotas que migran solo para ser desaparecidos por las fuerzas transnacionales de la frontera en el norte global. Igual que hace un siglo, esos compatriotas nunca regresarán a sus casas, no sabremos cómo se llamaban y nunca sabremos cómo ni en qué parte del trayecto serán desaparecidos para siempre —o casi siempre—. Digo casi siempre porque no es una coincidencia que tengamos algún conocimiento de dicha masacre. Sin embargo, el conocimiento de esta masacre no nos llevaría por los caminos oficiales, ni por historiadores, ni la academia, o peor sería por generosos canales religiosos. Al contrario, sería a través del arte, constituidos precisamente por esa paria de los otros, negros, cholos, mujeres y homosexuales, en donde estas vidas, tan violentadas, pero igual banalmente exterminadas, llegarían a nuestro conocimiento.

En cierta manera es la obra de Medardo, al igual que muchos de los mal llamados poetas románticos del Ecuador, que casi de un modo imperceptible empiezan a registrar esta violencia estatal como un mal de fin de siglo (*mal-de-siècle*). Es solo en este afrancesamiento de los sentimientos que se permiten expresar, aunque sea de manera individual un mal social, y describir lo que está carcomiendo las estructuras políticas, familiares y morales de su época.

Para muchos de ellos, Medardo incluido, no les quedaba otra salida existencial que la de quitarse la vida. El suicidio es, en cierta manera, una especie de acto constitutivo de agencia y resistencia, que provee alguna independencia frente a tal mortandad, y la negación y represión del Estado. No es sorprendente igual que para el país entero, especialmente para el mundo académico, ha sido más fácil describir y digerir una Generación Decapitada, como se llamó a estos poetas y literatos de fin del siglo pasado, antes que reconocer que buscaban describir un mal social, que nos adolecía y habíamos heredados desde la Colonia. Además de que posiblemente era el cuerpo social más allá del cuerpo individual que estaba, y continuaba siendo atacado de una manera tan agresiva y frontal.

Pero no serían los poetas los que llamarían la atención a la masacre de Guayaquil, sino las novelas tanto de Joaquín Gallegos Lara y Adalberto Ortiz las que lograrían ese efecto. La obra de Gallegos Lara, *Las cruces sobre el agua*, sería el primer testimonio de los trabajadores y la clase proletaria víctimas de esta violencia estatal. En la novela podemos apreciar la humanidad y lucha diaria por sobrevivir que se vio cegada ese 15 de noviembre.

Pero la novela rescata esa misma humanidad que los medios y periódicos negaron durante casi todo un siglo. En verdad es solo en la última década que se dio el intento de recordar la masacre, pero más bien como un elemento cultural y folclórico. Esta recuperación moderna se ve desprovista de cualquier contenido político y de un contenido histórico que marca una forma particular violenta del estado ecuatoriano de hacer patria y de enmarcar culturalmente a sus ciudadanos.

Lo que intento argumentar en este sentido es cómo la masacre del 15 de noviembre de Guayaquil no fue ni una excepción, como tampoco fue extraordinaria. De igual forma como tampoco lo son los cientos de feminicidios, muertes violentas en cárceles y otros centros oficiales como fronteras y reductos militares. Así como tampoco lo fueron las decenas de personas des aparecidas por el gobierno de León Febres Cordero, con los «escuadrones de la muerte», que hasta el día de hoy no han sido enjuiciados y cuyos actos homicidas fueron puestos en evidencia por la Comisión de la Verdad creada en el 2007.

Todos estos elementos, de una u otra forma, se enmarcan en una manera particular en que el Estado ecuatoriano ha hecho y continúa

en la formación a sus ciudadanos, dentro de un marco de violencia estatal perpetrada por los gobiernos de turno, pero que en verdad responden a formas coloniales de poder que van mucho más allá de este tiempo. Es precisamente esta ambigua realidad que el autor afro-ecuatoriano, Adalberto Ortiz, tan radicalmente plasmó en su novela *El espejo y la ventana*. La novela transcurre en los momentos violentos de principios de siglo y del modernismo parido por la revolución liberal de Eloy Alfaro, en donde los sujetos proletarios se engendraban dentro del país respondiendo a la globalización occidental que continuaba buscando extraer los recursos naturales dentro de un nuevo modelo de capital extractivista.

Ortiz utiliza esta doble figura, la del espejo y la ventana para adentrarnos a la doble vida del personaje central, y a través de él a nuestra propia proyección espectral nacional entre el sujeto que mira y desarrolla esa violencia sobre otros seres humanos, y aquel que es el objeto de dicha violencia en su propio cuerpo. El personaje se desdobra en cada capítulo, entre mirar a través de la ventana para ver las condiciones de explotación que se viven a su alrededor, y las formaciones combativas y sindicales, la masacre y después cómo sobrevivir la negación de dicha violencia oficial. A la vez, el protagonista tiene que enfrentarse todos los días ante al espejo y preguntarse tanto sobre su propia victimización y culpabilidad frente tal acto de violencia estatal. En otras palabras, el espejo es el otro que lo cuestiona e interroga, pero también lo refleja para reintegrar su propia psiquis y conciencia ante tan cruenta violencia que lo constituye. Es finalmente el ver y reconocer esas cruces sobre el agua que le permite al personaje, y a nosotros, lograr algún tipo de sosiego de veracidad histórica y memoria que nos permita seguir vivos, no solamente en carne y hueso, sino también como seres partícipes de una ancestralidad que se proyecta tanto hacia el pasado como el futuro.

Es ese sujeto, nosotros, que ahora puede ver tanto a través de la ventana como el reflejo en el espejo, lo que antes no queríamos ver o no podíamos aceptar. Pero siguen siendo cosas ofrecidas por los otros —los muertos espectrales— que nos constituyen abiertamente en ser el otro que siempre hemos sido y que no hemos —por obvias razones de supervivencia— querido ser o aceptar.

La figura homosexual: el otro sexual hasta nuestros días

Decir que la violencia de la que ha sido objeto el personaje homosexual o trans a través de la historia en nuestro país ha sido extremo queda corto. Desde la llegada de los primeros colonizadores europeos en el siglo XVI, la comunidad LGBTQ+I o su contraparte en la época colonial y republicana fue objeto de los más grandes abusos y crímenes de lesa humanidad. La lista de los crímenes y agravios es larga y aún no ha parado, pero sin lugar a duda el peor de las ofensas es el haber hecho creer a toda la región, y luego aún más a la entera comunidad nacional del país, que la heterosexualidad era la única forma normativa de experimentar y vivir la sexualidad humana, y que todos aquellos que no la ejercían eran seres depravados, enfermos y pecaminosos.

La forma en que el Estado colonial y luego el republicano categorizó y reprimió a la comunidad homosexual —y trans— es un ejemplo más de la forma activa en que la violencia de Estado ha sido un mecanismo de identidad y de crear nación. Este hecho no puede ser explicado y peor disculpado por querer creer que la mayoría de las personas no serían homosexuales, algo que nunca sabremos considerando el enorme esfuerzo y peligro que ha implicado no reprimirse y cubrirse con el hegemónico heterosexismo rampante de la nación.

Sin embargo, más importante que el dato estadístico es el hecho que, esta violencia estatal y categorización de una heterosexualidad normativa y la homosexualidad como enfermedad y perversión funcionó para definir una forma nacional de identidad. De este modo, el asunto se planteaba en un modo binario de ver la realidad, en la que uno al asumir ser heterosexual alcanzaría el pertenecer al cuerpo de la nación, mientras que estar fuera de él lo llevaría a todo tipo de peligro mortal y alteridades. Es así que la identidad sexual en sí era menos importante que definir una identidad nacional que, además de blanca/europea, también se caracterizaba como heterosexual.

Es importante reconocer que esta particular forma de violencia sexual no ha concluido, sino que se ha adaptado a los nuevos discursos hegemónicos, tanto local como los de la globalización posmoderna. Pues ahora se aceptan los derechos sexuales como derechos humanos, aun cuando se mofan por detrás o a puerta cerrada, porque es visto como una característica moderna y liberal del norte

global, no como una característica auténtica de nuestros ancestros que fuera derribada a la llegada de los europeos. El reconocer los derechos sexuales en cierta manera es asumido como una obligación a la imposición del norte, que paradójicamente aquí es visto como imposición a ser diferentes y también se asocia a gustos y estilos no solo sexuales, sino de raza y clase.

Sin embargo, múltiples contribuciones de la historia y antropología, además de la arqueología y etnohistoria, han demostrado que las realidades de género y sexualidad eran muy distintas en el pasado andino a las apreciadas hoy en día, y sobre todo a la mentalidad binaria y reprimida de los europeos del medioevo. Como pequeños ejemplos de este fenómeno podemos reconocer la agrupación de enchaquirados, en la actual área de la Costa ecuatoriana, y cómo a través de este grupo los manteños-huancavilcas, al que igual a muchos otros grupos en la historia, incluyendo los griegos y romanos, practicaban una homosexualidad ritualizada e intergeneracional. Además, era un gran privilegio para los jóvenes muchachos ser elegidos como enchaquirado y, como el mismo nombre lo reconoce, eran considerados sujetos de alto estatus, ya que se les otorgaba una gran cantidad de chaquiras —hechas de la valiosa concha *spondylus*— para sus atuendos y arreglo personal (Benavides, 2002).

Es esta realidad sexual y de género más compleja y diversa que se va a ver atacada y destruida con la llegada de los europeos y sus formas más limitadas de entender la sexualidad y las diferencias de géneros, respondiendo a una estructura patriarcal mucho más represiva y estricta, que además estaba asociada a un capitalismo mercantilista en donde todo tenía un precio de intercambio, inclusive la vida humana. La diferencia sexual simplemente era un elemento más de consumo e intercambio que tendría que ser, y fue incorporado al mundo jerárquico colonial de las «buenas costumbres» y utilizado para ponerse a salvo, y de salvaguardar la identidad y pertenencia nacional.

Es así que no sorprende encontrar casos de enchaquirados que no podían entender por qué se les acusaba y ofendía llamándoles como si fueran hijos del demonio y practicante del supuesto pecado nefando, más aún confuso para los enchaquirados, como podemos apreciar en un juicio en las cortes coloniales, porque argüían que era un cargo de estatus el de ser elegidos y que como tal ocupaban un

lugar de alto rango. Es así como no cabía entender por qué se les atacaba y acusaba de practicar los mismos ritos que antes, para nuestros ancestros era de máximo valor personal y social.

De este modo la homosexualidad, tanto masculina como femenina, no era un hecho aislado y ocupaba la atención no solo del mundo religioso, sino también judicial y político de la Colonia. No fue sino hasta 1997 cuando las

prácticas homosexuales fueron descriminalizadas en el territorio ecuatoriano, gracias sobre todo al activismo de la comunidad trans, después de casi cinco siglos de haber sido categorizadas y definidas no solo como pecado, sino como criminales. Los casos judiciales en contra de homosexuales se dan a través de toda la Colonia, y apenas un inicio de estudio en el área nos deja entrever que el área de género y sexualidad, como muchas otras áreas, fue objeto de enorme lucha y conflicto, y donde muchos de los aspectos del poder hegemónico y la explotación capitalista se vieron impuestos con mayor claridad.

La imposición colonial de un mundo patriarcal, heterosexista, misógino y binario tuvo un largo alcance en el tiempo y espacio de nuestro territorio. Aun hasta ahora no es raro que nuestra comunidad LGBTQ+I se vea atacada y sus miembros asesinados, o llevados al suicidio con mucha más frecuencia en estos grupos por prácticas estatales que han sido estructuradas como normativas y llevan la bendición, por así decirlo, de los más altos poderes hegemónicos del estado y las iglesias cristianas.

De nuevo mi interés en este sentido no es desarrollar una hagiografía histórica y empírica de los agravios, o peor aún considerarlos excepcionales, sino al contrario reconocer en ellos algo mucho más cotidiano y sistemáticamente estructural, igual que criminal y nefasto, en la misma veta de la producción de la ecuatorianidad. Es a través del martirio de estos homosexuales y personas trans que se creó y se continúa creando la nación, utilizándolos en cierta medida como carne de cañón para crear tanto una nacionalidad que no existía y una identidad homogénea que hasta nuestros días adolece de ser fantasía.

Por lo tanto, es interesante y esclarecedor ver aquellos pocos momentos, en donde esta violencia estatal se ha resquebrajado lo suficiente como para poder ver aún más entre sus grietas. Los juicios

en contra de los enchaquirados durante la Colonia son uno de ellos, o como en 1997 un grupo de valientes y aguerridas mujeres trans se enfrentaron al sistema para que se reconozca lo que todo el mundo siempre ha sabido, que los homosexuales en toda nuestra diversidad somos lo más normal del mundo y de la naturaleza.

El paradigmático cuento de Pablo Palacio *Un hombre muerto a puntapiés*, publicado en 1927, también marca un hito particular que sigue vibrando un siglo después en la conciencia nacional, especialmente como una contribución a ver la violencia del Estado, literalmente matando a homosexuales a puntapiés. Pero a la vez una violencia que normaliza la identidad nacional y nos sigue sujetando y constituyendo como ecuatorianos.

Es esa forma de violentar y normalizar, o de violentar normativamente como un arma hegemónica, que nos sigue proveyendo de la fantasía de una nacionalidad inexistente, lo que hace que la visión de Palacio, 100 años antes de los logros actuales, brille aún más por su importante contribución y claridad. La violencia homofóbica continúa, ha cambiado la forma en que se desarrolla y emplea las características de raza y clase de los que la sufren más.

En otras palabras, la muerte violenta de un homosexual no era —o debería ser— noticia. Sin embargo, es allí donde el cuento de Palacio logra transgredir lo vivido en el país hasta 1927, porque es precisamente la descripción periodística de la muerte de este ciudadano a puntapiés lo que hace que el detective de la historia regrese a investigar el caso. Así el cuento nos deja con una puesta en escena minuciosa, no solo de por qué el hombre es asesinado, pero de igual importancia porque ese asesinato se refleja en la muerte mediática y social de particulares seres humanos —bien homosexuales o prisioneros— en su tiempo y en el nuestro, en el pasado y en el presente, respectivamente.

La obra nunca emplea un prejuicio en contra o en favor ni del homosexual asesinado ni del heterosexual homicida. Al contrario, igual que donde empieza el cuento, en una lectura periodística, igual es narrado como un trabajo objetivo de descubrir la verdad y dejar que los hechos hablen por sí solos. Pero es precisamente el subversivo reemplazo y usurpación de la veracidad histórica y periodística a manos de la ficción literaria lo que hace que el cuento muy sutilmente

cuestione las normas civilizadoras propuesta por el *statu quo* oficial de la nación. Es este hecho que hace que su juicio sobre la sociedad heterosexista asesina sea aún más fuerte y valedera, acusando y atacando la violencia represiva del estado ecuatoriano y sus ciudadanos en contra de sí mismo. El cuento de Palacio logra este objetivo sin siquiera enunciarlo, pero dejándolo plasmado en la inversión disciplinaria de la narrativa y en los sentimientos que tanto el detective como la nación buscan reprimir o al menos hemos intentado ignorar.

La violencia constitutiva contra la mujer: los orígenes de la patria

En 1931 el ejército ecuatoriano realizó una exhaustiva búsqueda en las laderas del volcán Mojanda, a la altura del sitio arqueológico monumental de Cochasqui. Su interés era encontrar la tumba de la Reina Quilago, la última cacique del sitio que, se asume, fuera asesinada por Huayna Capac, al enterarse de la celada que le había preparado junto a sus generales. Sin embargo, los cronistas también parecen indicar que antes de esta afrenta ella había sido la concubina del inca y había engendrado a uno de sus hijos, Atahualpa, el mismo que luego fue uno de los últimos incas en enfrentarse a los colonizadores españoles en Cajamarca, para luego morir a mano de ellos.

Hay muy poca duda con base en las descripciones de los cronistas de la Colonia sobre si la cacique Quilago existió y fue un personaje histórico. Además, el hecho de haber sido asesinada por el inca también puede haber ocurrido, ya que ella correría la misma suerte que muchos otros caciques que se atreverían a no reconocer la supremacía y sus huestes militares. Lo que parece menos probable o al menos hay menos evidencia es que la Quilago, como es llamada por los cronistas, haya sido la madre de Atahualpa. Sin embargo, la falta de evidencia no fue motivo de reparo para el ejército ecuatoriano que intuía el gran valor nacional que tendría el encontrar a la madre del último inca y, además, proclamarla como ecuatoriana.

Sin embargo, dos hechos eran completamente ignorados o de muy poca importancia para los altos mandos militares que mandaron a efectuar dicha búsqueda. El primero era que, tanto Atahualpa y su madre, sea la Quilago o no, vivieron cientos de años antes de que existiera la unidad nacional que ahora conocemos como Ecuador. El

segundo era que el ejército, compuesto casi en su totalidad por hombres hace más de un siglo, no reparó en la importancia que tendría o podría tener que una de las últimas caciques de la región andina que se enfrentó al inca sea una mujer. Es el valor y hecho que una mujer indígena haya sido máximo jefe político y militar de una de las más grandes confederaciones en lo que ahora es el territorio nacional, tenía mucho menos importancia que el de su rol de madre del que sería el futuro y último inca.

Esta escena histórica ilustra el particularmente vulnerable y frágil lugar que ocupa la mujer dentro del imaginario nacional. Inclusive una guerrera y jefa política del tamaño de Quilago solo cobra importancia para el ejército ecuatoriano dentro de su rol de madre, aun cuando ser madre de Atahualpa es mucho menos probable que el de su alto estatus político-militar. De ese modo, desde la misma fundación del país, como tal, se puede vislumbrar el rol secundario que la mujer jugaría dentro de los cánones oficiales de la nación, un rol secundario que sigue ocupando hasta nuestros días.

De nuevo hay muchos matices que se vislumbran en las relaciones de género desde la Colonia hasta hoy, y aún más en la manera en que el patriarcado ecuatoriano ha hecho uso de la labor y reproducción sexual y social de la mujer para el desarrollo del capital y producción del Estado. Lo que de nuevo me parece importante destacar es que la manera violenta, agresiva y, sobre todo, desigual en que la mujer, tanto factual como representativamente, entra en el imaginario nacional, no es nuevo ni una coincidencia. Al contrario es una realidad fundacional de nuestra patria y nacionalidad ecuatoriana, que estuvo presente en el mismo inicio de la nación, en 1830, y fue heredada del periodo de la Colonia y que, además, utilizó el imaginario prehispánico para su propia auto-producción estatal.

Una vez más, a través de este imaginario violento y asalto cuasi criminal hacia la mujer, vemos otra manera en que el estado-nación violenta a los sujetos para crear ciudadanos. Esta violencia estatal, tanto fundacional como constitutiva, es en la que nosotros somos engendrados y nos entendemos como ecuatorianos, a la vez que esta se constituye como normativa. Además, como en todo proceso hegemónico, hay que tener mucho cuidado con aquellos que buscan cuestionar, criticar o simplemente elucidar la existencia de

tal proceso represivo como arma permanente del Estado actual e histórico de la nación.

Es así como todos los ecuatorianos hemos sido adoctrinados en reconocer el valor político de muy pocas mujeres, singular entre ellas Manuela Sáenz y Manuela Cañizares durante la Guerra de Independencia, y Mariana de Jesús, durante la época colonial. Son quizás estas tres mujeres singulares en las que se nos ha pedido desarrollar un imaginario nacional para lo que podría representar la versión heroica femenina para los altares de la patria. No es de sorprenderse que ninguna de las tres mujeres ocuparía un alto rango político o militar, al contrario, cada una de ellas sobresaldría en una de las áreas consideradas como femeninas, aun cuando cada una de ellas igualmente demostraría una increíble —y por ende una envidiable— heroicidad esencial para enculturación nacional de los futuros ciudadanos.

De este modo, Manuela Sáenz sería la concubina de Simón Bolívar, La libertadora del libertador, como comúnmente se la apoda. Aun cuando hay evidencia de su valentía y proeza luchadora, es en verdad ese amor y veneración por Bolívar la que ha hecho que la historia oficial la eleve a los altares patrios. Lo mismo sucede Manuela Cañizares, aun cuando fue la única mujer inmiscuida en el levantamiento del 10 de Agosto 1809 en contra de la usurpación napoleónica de la Corona española. Sin embargo, ella se salvaría de ser masacrada junto al resto de los cómplices del levantamiento, todos hombres, al año siguiente, en 1810.

Finalmente, Mariana de Jesús, que vivió una vida ascética al extremo, se presenta como la máxima representante de la vida religiosa —aunque nunca entró a un convento— desarrollada con máxima agencia y libertad. Tanto así que se asume que su temprana muerte a los 26 años fue resultado de su sacrificio por la patria, de pedir a Dios que se la lleve a ella en lugar de destruir el país con terremotos. Aunque murió en 1645, no sería canonizada hasta 300 años después, en 1950.

En cierta manera cada una de ellas es utilizada para realzar alguna característica femenina, su sexualidad, capacidad de anfitrión y sacrificio abnegado para que sirvan de ejemplos a las futuras generaciones de mujeres, y por supuesto para que los hombres puedan tener algún ejemplo de modelo para su madres, hermanas y esposas.

Es por eso por lo que el párroco en el funeral de Mariana de Jesús podía decir con franca seriedad: «aprended, muchachas de Quito, de vuestra compatriota, (a preferir) la santidad a la belleza, las virtudes a la ostentación».

Serían estos modelos los que se ofrecerían a las futuras generaciones de la patria, y que hasta nuestros días constituyen las heroínas nacionales que casi todo ecuatoriano pudiera enunciar. Sin embargo, es igualmente interesante e irónico, dice mucho que ninguna de las tres heroínas de la patria nunca se casó —Manuela Sáenz estaba casada, pero abandonó a su marido por Bolívar— ni ninguna tuvo hijos. Este último hecho se vuelve bastante iluminador cuando tomamos en cuenta que, en cierta manera, estas tres mujeres son elevadas a un altar mayor en donde se convertirían, como el ejército quiso imponer sobre la cacique Quilago, como las madres de la patria.

Aunque una vez más escondida en tan elogiado reconocimiento de ellas y de la maternidad nacional estaría el hecho de que las tres tendrían vidas difíciles y morirían en formas muy violentas, y a una temprana edad: Mariana de Jesús a los 26 y Manuela Cañizares a los 45. Manuela Sáenz llegaría a los 59 años, pero vivirá en el exilio —gracias a Vicente Rocafuerte que la expulsó del país porque la consideraba una mujer muy peligrosa— y en extrema pobreza, hasta tal punto que sería enterrada en una fosa común.

Sin embargo, serían estas mismas mujeres quienes alcanzarían los más grandes altares religiosos y patrióticos, hasta tal punto que Manuela Sáenz, quien nunca pudo regresar al Ecuador y ni siquiera sus restos sobrevivieron, le sería dado el título de General en el ejército ecuatoriano en el 2007, y el gobierno bolivariano de Venezuela le daría una tumba —simbólica ya sin sus restos— en el Panteón Nacional de la Patria para ser enterrada junto a Simón Bolívar y los otros próceres de la Independencia.

Es precisamente esta violenta contradicción que el Estado buscó normalizar en la vida de estas heroicas mujeres y que ahora continúa ofreciendo como modelo de vida femenina. Aunque la verdad es que igual como estas tres mujeres fueron violentadas, oprimidas y al final en cierta manera asesinadas por el Estado, estos mismos procesos continúan llevándose a cabo y han contribuido a miles de feminicidios y opresión misógina durante los últimos dos siglos de

vida republicana. El encanto hegemónico nos hace ver cómo estas mujeres no solo fueron violentadas en vida, sino ahora hasta su misma memoria es utilizada por el mismo sistema patriarcal asesino.

Pero nada de esto en verdad es nuevo o noticia. La dificultad es cómo reconocer la violencia constitutiva del Estado ecuatoriano y no morir, igual que estas tres heroínas, en el intento de contar una historia alternativa y más arraigada en los sujetos violentados que en el cuento hegemónico del Estado nacional.

El Estado y yo: prácticas de pachakutik

En el idioma kichwa la palabra ‘pachakutik’ se utiliza de varios modos, y de esa forma el mismo vocablo compuesto de *pacha*: tierra y *kutik*: movimiento se utiliza para describir un movimiento sísmico como temblores y terremotos, una revolución, una crisis personal y hasta el mismo periodo colonial. Lo que esta figura lingüística reconoce es que todos estos complejos procesos, aunque sumamente distintos de alguna manera, comparten una misma realidad esencial, la de un gran movimiento físico, simbólico y/o ideológico que nos mueve y conlleva de un lugar inicial a otro.

Por esto el movimiento indígena escogería ese mismo vocablo para denominar a su partido político y es el mismo vocablo que se ha venido utilizando para describir la serie de levantamiento populares e indígenas que se han dado en la última década en el país, especialmente en octubre del 2019 y durante las celebraciones del Inti Raymi, en junio del 2022. Lo utilizo para finalizar este capítulo y preguntarnos si acaso la idea o inclusive la práctica de un pachakutik, movimientos telúricos de tierra e ideología, no serían el mejor antídoto a esta forma occidental de hacer patria y construir sujetos históricos a través de la violencia constitutiva del Estado.

La forma violenta y constitutiva en que el Estado occidental ha desarrollado junto a la idea de comunidades nacionales ha sido ampliamente estudiada desde Marx hasta nuestros días, con francas contribuciones de multitud de estudiosos, empezando con Gramsci y continuando con Althusser, Meillasoux y muchos otros, hasta llegar a Chomsky y Foucault. Todos estos estudios coinciden en el rol violento del Estado occidental, y el rol de esa violencia en crear los nuevos

sujetos políticos e históricos, es decir ciudadanos nacionales.

La propuesta entonces sería tratar de evadir el modelo poscolonial de vernos simplemente herederos de la cultura occidental. Nuestra última constitución, y la de Bolivia entre otras, ya no caen en la ilusión de occidente de declararnos una sola nación —¿o estado?— cuando en verdad somos y siempre hemos sido múltiples comunidades nacionales. En ese sentido el truco sería ahondar en el modelo de transgresión propuesto por Foucault, y no caer en el juego de revoluciones totalizantes que, aunque funcionen como pachakutik, movimientos telúricos sociales, lo único que hacen es invertir los valores, pero dejar intacta la estructura.

Lo que también deja en claro que lo que estamos buscando es precisamente eso, cambios estructurales a largo plazo que no nos dejen exactamente donde empezamos, o peor aún que nos dejen en el mismo lugar —pero negando que es así, o que eso es lo que en verdad es lo que está sucediendo—. Porque a estas alturas dentro del proceso de hacer patria, los trabajadorxs, homosexuales y mujeres sufren igual y, a veces, hasta una peor represión y violencia que hace 200 años.

Al entrar en una discusión histórica de que eso no es verdad o no es así, simplemente contribuimos aún más a la opresión ideológica que busca impregnar todo. Precisamente porque somos nosotros, los otros que tenemos que mostrar la evidencia de lo contrario, ya que lo normativo aun por violento que sea está impregnado en todos nuestros sentidos, no solo en la cultura nacional, sino inclusive en la forma que percibimos esa cultura.

Posiblemente la práctica de pachakutik nos permita una especie de formas efusivas de poder que escapan la nomenclatura occidental; es decir, que ya no buscamos salidas masivas o totalizantes, sino pequeñas victorias o levantamiento telúricos que por sus propias dimensiones nos permiten releer el discurso narrativo en forma diferentes y alternativa. De este modo los levantamientos indígenas, el rechazo a un matrimonio basado en el ideal heterosexual monogámico, la lucha por el derecho de la mujer a la autonomía de su propio cuerpo, etc., son todas pequeñas luchas y victorias que puedan tener un mayor y mejor resultado que buscar derrocar las estructuras de poder tradicionalmente constituidas.

De ese modo las prácticas de pachakutik no podrán tener el mismo efecto de un espejismo político, en donde buscamos derribar las estructuras políticas tradicionales y terminamos con las mismas o peores. Esto es algo que en Ecuador lo hemos sabido desde el inicio cuando nuestros ancestres gritaban abiertamente en la Colonia: «el último día del despotismo, y el primero de lo mismo».

Es justo esta forma circular y sin salida que se busca evitar, y más bien acercarnos a las transformaciones elípticas que propone Judith Butler (1997), en donde avanzamos un poco, retrocedemos igual, pero no hasta el mismo punto inicial. Así avanzamos no de manera recta o progresista, sino de un modo elíptico que va más allá del espejismo de occidente. Buscamos evadir un movimiento que nos ha dejado en el mismo lugar de franca violencia, para después con éxito culpar a las víctimas, a los otros, trabajadores, homosexuales, mujeres, etc., por la violencia y los desmanes del patriarcado.

Esto nos permite ver una estructura aún mucho más siniestra: que el Estado nacional no está tan alejado o separado de nosotros, que al contrario, está mucho más impregnado a nuestros cuerpos y a nuestras formas culturales de ser. El problema en cierto modo es que, en Ecuador, como en todo Estado-nación hemos ofrendado el poder político-militar-religioso a un sistema oficial que supuestamente no tiene nada que ver con nosotros, a no ser cada cuatro años cuando intercambiamos los que se hacen cargo del sistema. Lo que es más difícil de aprehender y lo que las prácticas de pachakutik dejan entrever es que el Estado somos nosotros, que sin nosotros y nuestra capacidad —o incapacidad— de sostener tal sistema dejaría de funcionar.

Sin embargo, esto significa que el Estado soy yo y todos nosotros, o al menos que somos muchos más cómplices por las cruces sobre el agua, la violenta muerte de sujetos trans y los femicidios que se dan a diario en el país. Pero la verdad es esa, que somos muchos más cómplices como ecuatorianos de una nacionalidad fallida que no solo está constituida por una violencia estatal extrema, sino por una violencia que buscamos evadir proyectando la responsabilidad y culpando al otro.

El Estado ecuatoriano se ha constituido diferente a como las comunidades indígenas nos han venido enseñando por más de cinco siglos, desde el pachakutik colonial inicial que nos engendró. Sus

discursos narrativos y experiencias nos indican que hay muchas maneras de hacer patria, y en alguna de ellas no hay sacrificios necrofilicos a dioses del Estado ni a sus secuaces supuestos dueños de la tierra. Quién sabe, capaz esas prácticas de pachakutik están incorporadas a nuestros cuerpos migrantes que también buscan movimiento y cambio aun cuando siempre llevarán la identidad ecuatoriana impregnada en sus huesos.

Referencias bibliográficas

- Abrams. (1988). Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58-89.
- Althusser, Louis. (1968). *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Monthly Review Press.
- Benavides, Hugo. (2002). The Representation of Guayaquil's Sexual Past: Historicizing the Enchaquirados. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 7(1), 68-103.
- Butler, Judith. (1997). *The psychic life of power*. Stanford University Press.
- Foucault, Michel. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Pantheon Books. (Trabajo original publicado entre 1972-1977).
- Kafka, Franz. (2004). *La metamorfosis*. (Trabajo originalmente publicado en 1915).
- Phillip, Abrams. (1988). Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58-89.
- Ortiz, Adalberto. (1967). *El espejo y la ventana*. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Palacio, Pablo. (2013). *Un hombre muerto a puntapiés*. Colección Literatura y Justicia. (Trabajo originalmente publicado en 1927).
- Sayer, Derek y Phillip Corrigan. (1985). *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Blackwell Publishers.
- Silva, Medardo Ángel. (1996). *El árbol del bien y del mal*. Casa de la Cultura Ecuatoriana. (Trabajo originalmente publicado en 1917).
- The Wachowskis (Directoras). (1999). *The Matrix*. [Largometraje].
- Williams, Raymond. (1977). *Marxism and Literature*. Oxford University Press.

Capítulo IV

El lenguaje de los pañuelos: una movilidad adquirida

«Nadie sabe como yo
el lenguaje de los pañuelos.
Nadie como yo nació
con destino marinerio.
La única flor que conozco
es la rosa de los vientos».

(Abel Romero Castillo, *Romance de mi destino*)

El famoso pasillo «Romance de mi destino» fue escrito por el guayaquileño Abel Romero Castillo en 1938 mientras vivía en Santiago, Chile. Apareció por primera vez en el poemario del autor titulado *Segundo descubrimiento de Guayaquil*, y en un par de años después, en 1940, se le puso música y tuvo un impacto inmediato, convirtiéndose en una de las canciones más populares durante la Guerra del 41 con Perú. No es difícil entender el por qué este pasillo alcanzó tal nivel de popularidad, pues su letra, muy acertadamente, captura la intensidad de la nostalgia adquirida y la pena presente cuando se ha tenido que dejar la patria: «todo lo que quise yo tuve que dejarlo lejos».

Igual que la condición migratoria que se desarrolló a plenitud desde la década de los 60, los que fueron a pelear en esta batalla

fronteriza también tuvieron que dejarlo todo lejos, y por supuesto ahí se encuentra una de las primeras contradicciones de la nostalgia nacional: hay que dejar la patria —físicamente— para identificarnos o encontrarla más intensamente —simbólicamente— en nuestra formación espiritual e ideológica. Esta particular condición de los combatientes es la que a partir de 1960 se hizo aún más presente en la de los migrantes, primero a Venezuela, luego a Estados Unidos y después a España, Italia y otros países europeos.

Lo que inicialmente vemos en la generación del 41, como la producción filial hacia la patria, va a seguir en aumento en la comunidad migrante ecuatoriana, y a través de esta en toda la población nacional. Como uno de los miles de ecuatorianos nacidos u obligados a salir del territorio a muy temprana edad, Romero Castillo formó parte de esas continuas generaciones que han venido haciendo y buscando patria en el exterior. Además, justo por esas condiciones territoriales, políticas e ideológicas hemos tenido que construir una distinta manera de idearnos el país, y sobre todo de crear pertenencia dentro y fuera de él.

Varios importantes elementos se deslindan de esa condición de migrante e impactan tanto a la familia del migrante, así como a la comunidad nacional. Uno de los hechos más sobresalientes es el porcentaje de compatriotas que han vivido o continúan viviendo en el extranjero. A estas alturas de nuestra historia, casi uno de cada cinco ecuatorianos ha estado viviendo fuera del país por algún tiempo determinado, y en una nación tan pequeña como la nuestra, el hecho de que casi el 20 % de la población tenga una experiencia foránea dice mucho. Pero debemos considerar que esta cifra no incluye a los ecuatorianos que han salido o salen por simple feriado o vacaciones a conocer otros países, estamos hablando solamente de migrantes que han tenido que ir a buscar en otro lugar oportunidades económicas, educativas o inclusive de liberación sexual que el Ecuador no les ha permitido o permite para vivir de una manera decente, humana y digna.

Lo que es igualmente extraordinario es que aun cuando esto es verdad, y parte de la dolorosa realidad que muchos migrantes y sus familias hemos vivido a plenitud, es muy raro, casi inexistente, encontrar ecuatorianos que critiquemos al país hasta tal punto de no querer regresar o saber nada de él. Sin embargo, es más bien

la estructura contraria la que se da, en donde hay una especie de exégesis hacia la patria, una que busca motivos por los cuales estar agradecido, pertenencia y raíces en ella.

Este es un fenómeno interesante considerando que cuando se está afuera ese arraigo se vuelve aún más importante. Esto es lógico, ya que cuando uno está adentro a nadie se le ocurre cuestionar o ser cuestionado en su nacionalidad, algo que afuera se vuelve esencial. Todo, desde el acento hasta cómo uno se viste, con quién se interactúa y sobre todo lo qué y cómo se piensa, empieza a cuestionarse y ser censurado, tanto por nosotros como migrantes, como por nuestros familiares y, sobre todo, aquellos que nunca salieron del país y quisieran hacerlo.

Es igualmente interesante e importante reconocer que las razones estructurales o políticas por la cual tan gran porcentaje de nuestra población tiene que salir del país es muy pocas veces abordada. Cuando se lo hace, se lleva a cabo más de una manera personal que social, es decir, como si se tratara de razones económicas familiares. A veces se lo justifica en que son los jóvenes que tienen pocas esperanzas laborales en el país, e igual siempre se lo define de manera individual. De nuevo son aquellos individuos que buscan salir a estudiar o por razones personales, sexuales o problemas con pandillas y narcotráfico, que quisieran alejarse y buscan nuevas oportunidades en el exterior.

Lo particularmente expresivo de estos hechos es cómo una realidad social y política como la movilidad se convierte en una expresión personal. Es justo este hecho que resalta el documental *Problemas personales* de Lisandra Rivera y Manolo Sarmiento. La película narra las realidades de tres distintos migrantes ecuatorianos en España. Una de ellas muestra la historia de un retornado con todas las frustraciones del caso, en peor situación que cuando se fue, y ahora más endeudado y con más sentimiento de rechazo por las grandes experiencias racistas enfrentadas en la supuesta madre patria de España.

Las otras dos *vignettes* del documental son un poco menos trágicas. En una de ellas se nos presenta lo que sería el ideal de una migración exitosa. Se trata de una familia cuencana que ha logrado encontrar un contexto compasivo y empático en un área rural fuera de las grandes metrópolis. Sus hijos se han acoplado al nuevo estilo

de vida y llevan, o empiezan, gracias a enormes trabajos y sacrificio, una vida incipiente de clase media con muchos de los elementos de comodidad deseados. El tercer personaje está un punto medio, es un hombre de 50 años que continúa trabajando en situaciones muy vulnerables, preguntándose si vale la pena continuar haciendo tremendos sacrificios cuando el resultado parece no ameritarlo.

Capaz este personaje ofrece la más cándida escena en donde una noche se echa a llorar frente a su amiga por la difícil encrucijada en la que se encuentra, tanto así que en el momento más vulnerable le pide que lo abraze porque hace años que no sabe lo que es el contacto físico con otro ser humano. La película entera, en especial esta escena, pone a relieve la migración no solo como un producto global abstracto o estadístico, o comprendida dentro de las grandes desigualdades de la globalización, sino como una encrucijada personal, casi como una lotería de vida que le resulta a algunos y es completamente nefasta para otras.

El documental logra captar las dos ambiguas realidades de la migración, la personal y la estructural, la de verla como un problema, algo que es muy real para la mayoría de los ecuatorianos y para toda Latinoamérica, en donde emprendemos el viaje hacia el norte sin ningún tipo de apoyo y, más bien, nos toca correr con todos los gastos tantos económicos como emocionales. Por supuesto ni se menciona el hecho de que inclusive buscar esta salida del país como medio de supervivencia es en sí una prueba o evidencia de lo abandonado que nos encontramos, tanto por el Estado como por la supuesta nación, tan inclusiva y multicultural como se nos presenta.

Pero el reconocer el lado personal de la migración ayuda a esconder o negar las grandes desigualdades jerárquicas y globales. Tanto así que las grandes dificultades o encrucijadas estructurales, en vez de tener una explicación analítica y un fuerte componente colonial, ahora simplemente se vuelven una realidad personal que cada uno deberá resolver individualmente y como pueda.

Sin embargo, este hecho de esconder las grandes limitaciones estructurales, que tanto impulsan como mantienen las olas migratorias, también responde a un hecho factual. Los ecuatorianxs hemos aprendido, para sobrevivir, a tener que lidiar con todo a nivel individual.

Los problemas personales y la migración

Cuando mis padres decidieron emigrar a Estados Unidos a finales de los 60 no pensaron en las grandes injusticias globales o en los procesos de globalización. Al contrario, hasta el día de hoy en nuestra familia se habla de la política pública de John F. Kennedy y su programa Alianza para el Progreso (APEP), que buscaba impulsar una alianza con comunidades profesionales latinoamericanas que podrían contribuir al progreso del continente, de lado y lado. La APEP se convirtió en parte de nuestra historia familiar, algo muy personal que nos permitió salir adelante. Inclusive el voluntarismo implicado en la oración anterior está presente en la conversación. Se nos dio una oportunidad y nosotros, aquí igual se me incluía aun cuando solo tenía 10 meses, tomamos ventaja de lo que se nos ofrecía.

Por supuesto incorporado a este mito familiar es el hecho que ni las estructuras globales ni la misma APEP se habían creado con la idea de ayudarnos o peor ayudar a los pobres de Latino América. Al contrario, las desigualdades sociales y jerárquicas que existían durante el inicio del proceso migratorio de mi familia —que llevaría a más de cinco tías con sus hijos y a mis abuelos al norte— solo han continuado, creando en la actualidad uno de los momentos más desiguales y jerárquicos en la historia de nuestra civilización.

El momento histórico en el que se desarrollaron las políticas de Kennedy no estaba respondiendo ni a un ímpetu revolucionario o democrático del país del norte, sino que buscaba una manera de contrarrestar los procesos de reivindicación social que se estaban dando desde México a Argentina, pero capaz con un ojo más cercano al experimento político de Cuba y la competencia geopolítica con la entonces Unión Soviética por los intereses económicos del continente. Es así como en vez de reconocer el carácter eminentemente político, social y global en que se desarrolló la APEP, significando los intereses capitalistas de los grandes monopolios y empresas transnacionales, y para nuestra familia se volvió algo personal e íntimo, casi una oportunidad o dádiva del cual aprovechamos lo más que pudimos.

Traigo a colación esta historia familiar precisamente porque creo que no lo sea. Es decir, creo que la manera en que mi familia desarrolló e incorporó su narrativa y proceso migratorio no es único ni tiene

nada de particular a los Benavides. Al contrario, creo que fuimos, y seguimos siendo, un ejemplo con sus propias disfuncionalidades como la de toda familia migrante. Una situación en donde las condiciones sociales y globales eran las que hacían que mis padres, obreros con una larga tradición panificadora en la familia, ya no puedan cuidar ni satisfacer las necesidades más básicas de su familia.

Así que de ese modo incorporar la política extractivista del norte como algo personal no era una manera de negar lo obvio, aunque es lo que se estaba haciendo, ni siquiera una manera de hacerle sentido a una realidad global sin sentido, que también lo era, sino que era una manera muy sui géneris y coherente de ubicarse en el mundo como una familia ecuatoriana, respondiendo a legados neo-coloniales, pero sobre todo tratando de sobrevivir.

Es esta realidad política y social vivida por miles de familias ecuatorianas que en cierta manera marca una de las características más fehacientes de la migración nacional. Para nosotros, en cierta manera, la migración es o se ha convertido en un problema personal: el tener que buscar nuestro sustento fuera de nuestra frontera territorial. Vivimos el dilema de reconocer que lo que estamos buscando, solvencia económica y mayor agencia social, no lo podemos encontrar en nuestro país, sino afuera, primero en Venezuela, luego Estados Unidos, hasta regresar a Europa, casi como marcando o reiterando ese hito colonial empezado por la misma Europa hace ya más de 500 años.

Es precisamente este doble hecho que nos ha marcado por más de un siglo, en lo que a partir de la Segunda Guerra Mundial se ha denominado como La gran era de las migraciones, con más de 250 millones de migrantes en todo el mundo. Esta cifra no incorpora las migraciones domésticas o internas a los centros urbanos dentro de nuestros propios países, como Quito y Guayaquil, y tampoco toma en cuenta las contribuciones económicas e impulso para el desarrollo del norte global que esta gran movilización humana ha implicado.

Es de esta manera que hemos incorporado el proceso de colonización, con su sangrienta historia y la masacre de millones de nuestros ancestros indígenas, y casi la erradicación total de sus culturas, como un hecho factual e histórico. Pero, por otro lado, también lo hemos tenido que tomar muy personal, como nuestra simple supervivencia

el hecho que seguimos vivos como descendientes de esos ancestros asesinados lo ha hecho personal.

Sin embargo, es también en ese mismo sentido de supervivencia que se hace personal de otro modo, porque después de haber sufrido una experiencia traumática le queda al individuo tener que reconocer el proceso alienante que ha sufrido. Esto es lo que fue el proceso colonial para nosotros, una experiencia traumática —un pachakutik—, pero hecha aun doblemente traumática, porque nuestra sociedad ecuatoriana se niega, aún en nuestros días, a reconocer el carácter social de la colonización, y sobre todo su espectro racial. Un espectro que se caracteriza por no querer mal hablar o criticar al blanco, europeo y norteamericano, al cual todavía aspiramos ser o igualarnos. Son estas series de limitaciones y preponderancias que hacen que tengamos que tomarnos la colonización como un hecho personal, que nos ocurrió a nosotros y, por ende, solo nosotros podemos hacer lo que haya que hacer, para de ese modo poder contrarrestar sus efectos nocivos y tóxicos.

Aun así, esto solo sigue contribuyendo a reconocer el elemento político y social del proceso colonial, sobre todo, en que fue un acto violento cometido contra nuestro pueblo ancestral, pero que también fue un proceso germinador que aún no ha concluido. De ese modo los mecanismos que operaron por cinco siglos en nuestro territorio aun lo siguen haciendo. Por ende, todavía se siguen produciendo las colonialidades del poder que tan elocuentemente ha propuesto Aníbal Quijano (2024) en su trabajo sobre el impacto permanente de este trauma continental.

Dentro de estas colonialidades del poder, no solo los mecanismos y estructuras coloniales continúan hasta nuestros días, sino que también fueron o son los que nos dieron origen como nación. Es decir, la ecuatorianidad, como todo el continente en sí, se nutre de ese proceso violatorio y de vejación para convertirnos en el sujeto histórico que somos, seguimos siendo y en el que nos hemos convertido. Es así como también en este proceso de hacer de la colonización un tema personal también se incorpora otra serie de elementos que arguyen deficiencias, no necesariamente reales, pero sí representativas, de lo que somos como ecuatorianos y es nuestra identidad nacional.

Capaz la mayor consecuencia de este hecho es el empezar a pensar que de alguna manera somos inferiores a aquellos que usaron la fuerza y la violencia para doblegar a nuestros ancestros, condición que se desarrolla de varias formas. Para empezar, está el mero hecho de la realidad física de la fuerza bruta. Los europeos lograron destruirnos físicamente, a la par que mayoritariamente lograron vendernos su imposición física como si también fuera racional, moral, religiosa y hasta cierto punto cósmicamente superior. Por supuesto, y ahora posiblemente puede que sea más obvio que en ese momento, lo que se expresa en verdad es que ellos también buscaban justificar una esquizofrenia política y hegemónica basada en prejuicios culturales raciales y religiosos que desgraciadamente siguen vigentes.

Sin embargo, y aun a pesar de la evidencia hacia lo contrario, esta imposición física fue asociada y relacionada con una supuesta superioridad moral del victimizador europeo. A la vez que luego se tradujo a otro elemento igual de nocivo, al empezar a dudar de nuestra capacidad y de la posibilidad de autosustentarnos. Se nos representa esta realidad como el hecho de no estar en la capacidad de satisfacer nuestras propias necesidades políticas y sociales como si fuera una falencia nuestra y no creado y provocado por el mismo hecho violento de la colonización.

Aún más problemático es el hecho de que esta realidad personal, nuestra supuesta incapacidad como sujeto poscolonial, se empieza a tomar como un hecho globalizante y social, y también a volverse representativo de la nación y sus ciudadanos. En cierta forma en esta característica ya se presenta la esencia de lo que ha sido y continúa siendo la experiencia migratoria para nosotros.

La migración ecuatoriana que se ha desarrollado a través del último siglo está justamente marcada por esta imposibilidad del país de auto-sustentarnos y que tengamos que salir del territorio nacional para lograrlo. Este proceso migratorio hace que de nuevo nos veamos forzados a repetir el proceso de vejación y trauma de exponernos a otro foráneo, supuestamente superior —por todas las razones expuestas anteriormente— a nosotros.

Esto por supuesto hace que por un lado revisitemos el trauma, pero de otra manera también hace que estemos mucho mejor preparados para ello, ya que no solo es el *shock*, sino el de ahora poder mejor

reconocerlo por lo que es, y además entender o empezar a hacerlo sus secuelas históricas tanto en nosotros como en nuestros cuerpos. Como bien lo captura Britney Spears en una de sus canciones más populares, *Oops!... I did it again*, el de sabernos y degustar el hecho de no ser tan inocentes.

Es precisamente esta imagen que se nos transmite o podemos vislumbrar en las obras de Shakespeare, cuando muchos de sus personajes principales o icónicos, como todo ser humano, como los ecuatorianos, están hechos de una gama de elementos tanto violentos como tiernos, de luz y sombra, y posiblemente de una férrea esperanza.

Es justo la experiencia del hecho migratorio que tanto hayamos podido sobrevivir la migración que nos da esa opción a la esperanza. Esta esperanza se encuentra marcada por el hecho que ya no es solo en nuestro territorio donde se inscribe el proceso traumático de la colonización, sino que ahora lo reinscribimos en otro territorio, en el extranjero, ya que cuando lo logramos hacer ahí es cuando se da una especie de doble victoria, porque nos empezamos a sentir tan o más capaces cuando logramos el éxito fuera del territorio nacional. Además, cuando se da el hecho de que tantos de nosotros lo hayamos logrado, empieza a reconocerse que posiblemente no seamos tan inferiores como nos han ideado y hemos creído. La misma realidad empieza a corroer la nociva fantasía fundacional de que como ecuatorianos o sujetos nacionales no seamos capaces o hayamos podido auto-sustentarnos o cuidar de nosotros.

De ese modo, y más bien al contrario, empezamos a reconocer lo que siempre hemos sabido de nosotros, que es que si se nos dieran los elementos más básicos para nuestras supervivencias, bien podríamos salir adelante y hacerlo de una manera extraordinaria, siendo este fenómeno lo que hace que nuestro ego logre reconectarse a nuestro trauma nacional de una manera distinta, más independiente y menos tóxica o nocivamente.

A la vez este reconectar hace también que reinscribamos el trauma en nuestros propios cuerpos, y ya no solo en el territorio nacional, como una especie de tatuaje simbólico corporal, permitiéndonos plasmar, de alguna manera, una experiencia más fidedigna de lo que en verdad somos y de lo que queremos ser, recordándonos así, a

través de esta experiencia de supervivencia migratoria, tanto a nivel personal y aún más como identificación nacional, que sí podemos cuidar de nosotros, de nuestras familias, y sobre todo llegar a ser quienes siempre hemos querido ser —y realmente hemos sido—.

Las potencialidades de la migración

Hace algunos años, justo antes de la pandemia, como muchos migrantes me encontraba regresando al país. Contrario a lo que suele ser mi costumbre, y la de muchos de nosotros, empecé a entablar conversación con los dos compañeros de filas, yo tenía el asiento de en medio. Después de unos minutos, los tres caímos en cuenta que teníamos experiencias migratorias muy distintas, y sobre todo que nuestros pasaportes los reflejaban. A pesar del hecho de que todos nos sentíamos y nos sabíamos ecuatorianos cada uno cargaba un pasaporte distinto, español, norteamericano y ecuatoriano respectivamente. Sin embargo, era obvio que la nacionalidad ecuatoriana dentro de su experiencia migratoria era lo suficientemente grande para contenernos y sostener nuestras variadas formas de migración e identidad nacional.

Esta particular anécdota se me quedó grabada por varios motivos. El mayor de ellos seguramente era el hecho de que nos daba particular esperanza a los tres para poder compartir nuestras experiencias y de alguna manera sentirnos reflejado en la diferencia del otro. Pero en ese sentido, menos importante, no era el hecho de que nuestras experiencias migratorias se parezcan, sino que todo lo contrario que hayan fluído por cauces muy distintos y hayan respondido a índoles muy diversas. No solo a pesar de esa diferencia podíamos identificar en el otro la experiencia de nuestra ecuatorianidad. Era precisamente nuestra experiencia migratoria la que la mayoría de las veces había sido utilizada como evidencia o excusa de nuestra falta de pertenencia a la patria, la que en este momento, aparentemente ligero y a diez mil metros de altura, tomaba el rol contrario.

La otredad de la migración había tomado un giro distinto y no esperado o predecible. Seguíamos siendo otros, nos era claro que nuestras experiencias marcaban muchas diferencias, inclusive de países de destino, clase social, orientación sexual, generacional, etc.

Sin embargo, ya no era la otredad individual, sino, al contrario, una otredad social más grande la que nos permitía entender la experiencia del otro y a través de ella la nuestra propia.

De nuevo esta identificación se daba precisamente porque los sacrificios y vejámenes sufridos fuera y dentro del territorio por el hecho migratorio nos daban una capacidad de empatía que no necesariamente habíamos experimentados en otros ecuatorianos, precisamente aquellos que nunca migraron., quienes al no salir del país escondían su envidia y sus deseos de escapar las limitaciones xenofóbicas del país haciendo lo mismo: expresando sus deseos reprimidos a través de un cuestionamiento de nuestra pertenencia nacional.

Es decir, nos cuestionaban nuestra ecuatorianidad precisamente porque la nacionalidad en sí, especialmente para aquellos que nunca han salido del país, es tan incipiente como inestable, y solo puede mantenerse reproduciendo la misma violencia fundacional. Los de adentro que históricamente habían cuestionado nuestra ecuatorianidad lo hacían, y en cierta manera tenían que hacerlo porque estaban tan inseguros ellos de su propia ecuatorianidad.

Esto se volvió evidente en el hecho de que entre los tres no hubo ese cuestionamiento nacional. Ninguno de los tres sentía la necesidad de cuestionar la ecuatorianidad del otro porque estábamos tan convencidos de la nuestra. Como funciona con tantas de nuestras características identitarias, son aquellos que se encuentras más inseguros de su género —sean el sexo que sean— o su religión —sea la denominación que sea— los que claramente buscan cuestionar o lapidar las identidades, pertenencia e inclusive los cuerpos de los otros.

Es así que, en ese vuelo y en esa interacción con mis conciudadanos, caí en cuenta de que para nosotros no había esa necesidad tóxica e insegura. Al contrario, nuestra experiencia migratoria, por dura que haya sido o por las vicisitudes y las dificultades sufridas, ahora nos permitía y daba la capacidad de una potencialidad mucho más grande que la que habíamos tenido antes de vernos forzados a partir del territorio nacional. Esta potencialidad de la experiencia migratoria no se me había ocurrido antes o, más trágicamente, nunca había sentido ese tipo de sosiego y la solidaridad nacional experimentada en esa conversación a partir de lo que nos marcaba como distinto u otros.

Esa íntima experiencia no solo no se me ha olvidado, sino que en cierta manera ahora regresa como una especie de clave para entenderme y entender la ecuatorianidad. Por ejemplo, cuando regresé a Guayaquil, en mi adolescencia, a cursar un par de años en lo que entonces se llamaba el ciclo básico en el colegio San Agustín, muy prontamente mis colegas de aulas percibieron tanto mi capacidad de hablar inglés como el hecho de tener claros rasgos de cholo e indígena. Por supuesto dentro de nuestra inseguridad generacional expresada además en nuestras ansiedades sexuales y raciales esto se tradujo muy rápidamente en un apodo que en esa época lo consideraba hiriente, y que ahora me parece más factual que cualquier otra cosa: grindio.

Mis compañeros de clases no estaban haciendo otra cosa que respondiendo a sus propias inseguridades nacionales y raciales, al ver lo que hasta entonces le habían asegurado era un ser inferior —por tener rasgos indígenas o de cholo en el racismo local guayaquileño— y superior —por haber vivido en gringolandia y hablar en inglés—. Por supuesto la amalgama de ambos hechos hacía de mí un monstruo, o al menos algo que ellos no podían entender o digerir dentro de los modelos de una ecuatorianidad ortodoxa, es decir de lo que nuestra pesadilla nacional está hecha.

Es precisamente esa pesadilla a lo que Lacan (1966) se refiere como el retorno de lo reprimido, que nuestro modelo histórico está impregnado por la culpa y el terror de que los indígenas una vez más logren reclamar su territorio e identidad y que, al hacerlo, nos vayan a despojar de lo que en el fondo sabemos no son nuestras tierras, ni identidad, ni nos pertenecen porque las hemos adquirido por robo y a la fuerza, por el mismo proceso de violación colonial del cual somos tanto objetos como sujetos, ambiguamente tanto victimizados como los agentes de la victimización.

Es precisamente esta fantasía de que los indígenas regresarán a ocupar las plazas centrales que mantenía a los blanco y mestizos en vela durante la Colonia. Es como si ahora simplemente hemos incorporado ese miedo racial y territorial a nuestro inconsciente, viendo en los otrxs la capacidad de desplazarnos, precisamente mientras estamos haciendo todo lo posible por mantenernos o, más bien, aspirar a una blanquitud e identidad mestiza.

De esa manera me volvía una especie de Frankenstein local que, igual que el monstruo victoriano, debía ser eliminado a toda costa, porque de no serlo expondría la frágil estructura sobre la cual mis compañeros mantenían sus masculinas ideas de ecuatorianidad. Y este proceso violento en su más íntima capacidad debería llevarse a cabo rápido y sin ningún tipo de reconocimiento, que es eso lo que se estaba haciendo y ellos estaban tratando de llevar a cabo. Una vez más se manifestaba la negación o la necesidad de pretender que nada de este proceso se estaba dando.

El uso del epíteto grindio contra mí debía ser simplemente un apodo, hasta un apodo de mal gusto. Pero simplemente es lo que jóvenes adolescentes hacen entre ellos, como parte del acoso escolar, de ningún caso podría exponer los intersticios e inseguridades que todos manifestamos como sujetos nacionales en evolución y en desarrollo. Precisamente porque ese era el real objetivo del insulto, permear y procesar esa parte de la diferencia nacional —que muchos de los ecuatorianos vivimos en el exterior— y racial —que, aunque no lo queramos, especialmente en Guayaquil, somos descendiente de comunidades ancestrales indígenas— que es casi imposible de analizar o discutir a la luz del día, con los amigos ni la familia. Esta imposibilidad de confrontar abiertamente nuestras inseguridades nacionales porque van en contra de las buenas costumbres, o de la enculturación nacional que hemos recibido, es el elemento primordial en el constante combate y competencia entre nosotros.

De alguna manera nuestra nacionalidad, como todo límite de frontera, territorial o ideológico, depende menos de las características que se encuentran dentro de la limitación y mucho más en reconocer que haya otros o algo que esté fuera de esa demarcación interna. Me llamaban grindio, menos para ofenderme o insultarme que para aplacar sus vulnerabilidades masculinas e inseguridades nacionales, para de alguna manera quedarse más tranquilos que había sujetos que no pertenecían al fuero nacional con la misma simplicidad o seguridad con la que ellos supuestamente querían pertenecer.

Pero por supuesto un proceso así de cruel y violento, en donde es necesario sacrificar al otro en el altar de la patria para poder aplacar inseguridades que ni siquiera pueden ser habladas o reconocidas, es simplemente una receta para el desastre. Esa inseguridad que se

encuentra entre nos va a continuar hasta que pueda ser enfrentada y no simplemente reprimida. Va a continuar necesitando víctimas y sacrificios, como lo sigue haciendo a diario y constantemente, encima del hecho que el masivo proceso migratorio de la patria es casi como un continuo e interminable proceso de reemplazo nacional, porque el hecho de que tanto nosotros ecuatorianos salimos del país, y seguimos siendo ecuatorianos al hacerlo, es como un interminable llamado de víctimas al sacrificio.

Siempre habrá otros que puedan ser sacrificados para que el resto de nosotros estemos tranquilos, especialmente los ancestros indígenas, que fueron sacrificados a millones para poder pretender ser algo que nunca hemos sido ni podemos ser, seres blancos europeos o gringos. Es justo por esto que los migrantes que viven en el norte y la cantidad de grindios que regresan al país son y seguirán siendo una constante fuente de ansioso desasosiego e inconsciente terror.

Migración y cuerpo: el miedo conquistado

Hace varios años, en uno de mis retornos al país, tuve el placer de conocer y conversar con el escritor guayaquileño Francisco Santana. Por tener varios amigos en común pudimos cenar y pasar varias horas de la noche conversando y «chupando». Sin embargo, lo que más nos llamó la atención a ambos fue el hecho de que la velada haya pasado sin mayor contratiempo o sin que ninguno de los dos encontremos motivo o razón para insultarnos y pelearnos.

Este hecho nos causó gran impresión a ambos, que esa misma noche lo reconocimos como una gran anomalía que dos guayaquileños —o ecuatorianos— podamos entablar una íntima e intensa conversación al conocerse por primera vez sin sentir la necesidad de competir o apabullar al otro, lo que nos pareció tan raro dentro de nuestro normal desenvolvimiento en el país, y con otros ecuatorianos. Fue tan sorprendente para mí que la mañana siguiente fue mi primer comentario para una entrevista de *El Universo* que tenía programada justo para mi libro sobre Medardo Ángel Silva y Guayaquil.

Sin embargo, la facilidad con que Santana y yo habíamos sentido y reconocido el fenómeno la noche anterior se perdió totalmente en la cara de la entrevistadora, ya que lo que nos había parecido obvio y un

gran descubrimiento ahora se presentaba como una amenaza y algo que debía ser explicado y defendido, más que reconocido.

Así como la conversación con Santana me había sorprendido y no había estado preparada para tal descubrimiento, igual me fue sorprendente y complicado ahora intentar explicar una realidad que al parecer obvia simplemente reforzaba lo importante y amenazante de su descubrimiento. Me di cuenta de que el reconocer el hecho que el pelearnos o competir entre nos iba en contra del *modus operandi* de la ciudad o de ser ecuatorianos, también implicaba que este descubrimiento que habíamos hechos entre Santana y yo era una afrenta a las buenas costumbres y la amnesia histórica en que entre todos buscamos mantener.

La realidad más inmediata es que lo que había ocurrido entre Santana y yo no era simple coincidencia, sino que más bien respondía a dos elementos fundamentales. El primero que por nuestra trayectoria racial ambos habíamos sido sacrificados constantemente para el bienestar y la pertenencia del otro. Como tal ninguno de los dos sentíamos la necesidad de hacer el uno al otro lo que tantas veces se nos había hecho a nosotros. Por otro lado, también había cierto nivel de empatía, y más que una empatía causada por los amigos en común, estaba dada por nuestras carreras y trayectorias profesionales.

Como escritores y profesores sentíamos muy íntimamente el usar nuestras propias experiencias, nuestros propios cuerpos para poder entender las experiencias del otro. De esa manera estamos versados en usar nuestros cuerpos, como una especie de grabadora, que por un lado captura lo más auténticamente posible de la experiencia almacenada que nos permite regresar a ella una y otra vez. Igual como se haría con cualquier otro tipo de grabación, para usarla como un tipo de bitácora e ir descifrando nuestras vidas y la vida de los otros.

Es así como precisamente el cuerpo se vuelve una especie de llave que al capturar experiencias de una manera inmediata y casi sin traducción lingüística también nos permite utilizarlo de una forma primordial. El proceso migratorio, como muchas cosas en la vida, es uno lleno de retos, terrores y miedos. Es imposible dejar el seno familiar de la nación para enfrentarse a otro sin que ello produzca una serie de terrores que varían en calidad, duración y dimensión.

Sin embargo, lo que todos los migrantes ecuatorianos tenemos en común es esos terrores primordiales de tener que cruzar una o varias fronteras, el negociar espacios en donde lo que sabemos hasta ahora solo sirve como una especie de pauta para descifrar elementos culturales desconocidos y nuevos. Por último, y esto es con suerte, el miedo de tener que empezar casi una nueva vida en ese lugar desconocido, lidiar y solucionar una y mil vicisitudes, mientras todo el tiempo sabemos que existen al menos dos formas culturales distintas de cómo hacer las cosas, vivir la vida y proyectarse a futuro.

Eso por supuesto es para aquellos que hemos tenido la mejor de las suertes —por llamarlo algo— y aun así vivimos con el espectro de todos nuestros compañeros y compañeras que no sobrevivieron la travesía, ya que un gran porcentaje de los migrantes que buscan nuevos espacios no llegan a su destino y tampoco vuelven, pues ni siquiera sus cuerpos pueden regresar a su país de origen. Es sumamente tenebroso pensar que aun así tantos nos seguimos lanzando a esta posibilidad migratoria, que aun con este espectro de muerte es mejor que lo que Ecuador nos ofrece si nos quedáramos en su seno territorial.

Sin embargo, de esta manera se dan dos realidades concatenadas, pero distintas. La primera es la que Mercedes Sosa en su canción «Los hermanos» tan bellamente captura: cuando nos movemos o movilizamos, a los muertos los llevamos adentro, para que nada quede atrás. Como Mercedes canta este acto empático también se vuelve una experiencia o un acto experiencial, porque lo que está enfatizando es el hecho que todos estamos conectados de alguna manera.

En este sentido, si se quiere, todos somos del mismo hilo, y el no dejar a los muertos es precisamente porque no queremos que parte de nosotros también se quede atrás. Por supuesto esto se vuelve una especie de canto de batalla, porque realza la realidad psicoanalítica, especialmente que tanto desarrolló Lacan, del retorno de lo reprimido. Precisamente ese el gran peligro de olvidar a nuestros muertos y dejar nuestras memorias, el hecho de que en verdad nunca se quedan atrás, y más bien se entierran y arrastran, regresando a penar y alzarse aún con mayor alevosía, fuerza y terror de la que inicialmente tenían.

Por supuesto, lo contrario ocurre al cargar con esos muertos, nuestras memorias, y nosotros mismos, voluntaria y conscientemente.

En vez de volverse carga y lastres, esas memorias/nuestros muertos se vuelven impulso y aliento. Esto se debe porque ahora se está recreando un cuerpo orgánico, un cuerpo que en vez de entenderse como el individual y producción del consumo capitalista, es uno más ancestral, más allegado a nuestro pasado cósmico indígena, en donde nos entendemos todos partes de todos, y por ende algo más grande y completo.

Es como si el antiguo concepto del *ayllu* indígena trasciende en el espacio y tiempo y se proyecta tanto al presente como al futuro. La idea del *ayllu* es que todos pertenecemos de alguna manera a una familia mucho más grande que la nuclear, o inclusive la extendida. A la vez que participamos de esa pertenencia, nos damos sustento, literal y simbólicamente hablando. Esto nos da lo más esencial y necesario para los seres humanos, sin lo cual no podemos vivir, que es una identidad.

El *ayllu* conecta la tierra con las relaciones de parentesco, dejándonos entrever que necesitamos nutrirnos de esa tierra, nuestra Pacha Mama, que nos da alimento y nutre a los animales que lo hacen igual. A la vez esa tierra también tiene redes o tentáculos que van más allá de lo físico y nutre esas relaciones familiares que también nos dan sustento y son tan esencialmente necesarias para nuestra propia supervivencia y arraigo.

De ese modo la migración se puede volver algo mucho más que desarraigo y muerte para convertirse, si es permitido, en una posibilidad de educación nacional. Es un fenómeno tan recurrente y tan necesario para una sociedad precaria como la nuestra, que puede dejar de ser un simple hecho de aspiración individual, bien económica o social, para convertirse en algo mucho más grande que aglutine nuestra aspiración como cuerpo social.

Es así como el miedo recurrente, y hasta el terror que transcurre a través de nuestros cuerpos mientras enfrentamos retos tras retos para llegar y después para sobrevivir en el exterior, también se puede convertir en una especie de *chaquiñán* en donde transcurrimos todos. No solos los migrantes, incluyendo los que vuelven o no, sino también nuestros familiares que anhelan nuestro regreso y nuestro éxito. Pero además ese *chaquiñán* también reúne a todos los otros miembros del *ayllu* nacional que también son partícipes y cómplices

de este proceso global y migratorio que nos afecta a todos, al menos de manera muy cercana.

Pero para esta transformación de migración individual a educación nacional se implica un esfuerzo mayor o extra: el de aprender a vivir con ese espectro de terror o reconocer, y en cierta manera sostener ese terror que se desprende al ver develada la cortina de nuestras limitaciones gubernamentales y políticas. Ya no se trata de esta manera de culpar al otro o de buscar en panaceas revolucionarias las únicas formas de transformación, sino el reconocer que ese proceso se ha empezado y continúa con o sin revoluciones, con o sin gobiernos corruptos —casi sinónimos en nuestra historia nacional—. Además precisamente el hecho de que la corrupción y el gobierno son sinónimos para nosotros, genera que tengamos que migrar. Esto nos empuja a salir del país para encontrar no solo otras fuentes de ingreso, sino la manera oxígeno que siga sustentando nuestros cuerpos individuales, pero sobre todo nuestro cuerpo social. Es precisamente por este fenómeno que la migración y la nacionalidad en la diáspora lejos de ser algo que nos divide y diluye, es más bien parte fundamental de nuestra cultura y ecuatorianidad.

La migración ha permitido que la cultura ecuatoriana siga su proceso milenario de enculturación, incorporando nuevas lenguas e historias, relaciones y cosmologías adaptadas a nuestras formas de ser y sentir. Es este proceso migratorio que la mayoría de las veces se describe como fragmentaria y que tiene el potencial, ya que lo es y ha sido para muchos, de ser lo contrario.

El enfrentar ese espectro del terror desvelado, de ver nuestro paisito por la miseria y limitaciones que es, también nos permite verlo de otra manera, ver el paisito latiendo en nuestros corazones, y en el de que yacen los cuerpos inertes de quienes hemos caído en las fronteras imposibles de cruzar. Esa posibilidad nos es dada al enfrentar el miedo, capaz no vencerlo en sí, pero transgredirlo en nuestro cuerpo individual para, de alguna manera, a través de esa transgresión se traduzca de una manera más clara o cristalina en el cuerpo social, ese mismo del cual siempre hemos sido y seguiremos siendo parte.

Pensada de esta manera la migración no es individual ni viajamos solos, al contrario, nos permite entender que formamos parte de una

nación mucho más grande que la que nos fue dada al nacimiento, una que es compartida por los ancestres y los otros de igual manera, y que es nuestro deber no solo de defenderla, sino de defendernos de ella. Para pagar lo que Baldwin (1985) bien llamaba «el precio de boleto» por y para llegar a ser los ecuatorianos que somos y sobre todo que quisiéramos ser.

Mirando hacia afuera, yendo hacia adentro

En una de sus memorias, *Rumbo al sur, deseando el norte*, el escritor chileno-argentino-norte americano, Ariel Dorfman (1998) describe su larga travesía de vida de haber nacido en Estados Unidos, haber crecido en Chile, haber sido exilado en Argentina y haber regresado a Estados Unidos como refugiado político. Es parte de la misma narrativa que desarrolla en sus otras memorias, donde describe la larga década de existencia, por ejemplo en *Romance de mi destino*: «todo lo (que) quiso (él), tuvo que dejarlo lejos».

Aunque para Dorfman este peregrinar migratorio fue por razones políticas y resultado de la cruenta guerra de exterminio llevada a cabo en el Cono Sur, con el auspicio de su propio gobierno norteamericano. Yo lo saco a relucir al final de este capítulo porque creo que no se diferencia mucho de nuestro largo caminar, más allá de nuestras fronteras como ecuatorianos. Igual que Dorfman, a nosotros también nos toca migrar por razones políticas, y el no hacerlo en la mayoría de los casos implicaría la muerte, lenta o violenta, pero muerte igual.

Para mí es mucho más claro ahora que cuando tomé la decisión de salir a estudiar al extranjero que el haberme quedado en Ecuador hubiese significado mi muerte, posiblemente una perpetuada violentamente por la homofobia y discriminación sexual rampante que aún existe en el país, como se registra en el alto caso de femicidio y asesinatos de personas trans y homosexuales. Pero la otra, más lenta y social, también hubiese sido muerte igual, la que me hubiese obligado a reprimirme y no permitirme ser quien soy, llevando adelante una doble vida y exponerme al rechazo al descubrirse que no pertenezco a la clase heterosexista del país.

La diferenciación entre los dos tipos de muertes es tan fundamental en sociedades poscoloniales, por ende también en nuestro país igual. La escritora Jean Rhys (1966/2016) lo reconocía en su novela, *El ancho mar de los Sargazos*, cuando Rochester pregunta a la protagonista cuándo murió su madre, y ella le contesta cuál de ellas: «la muerte de su cuerpo o la verdadera, cuando dejó de existir verdaderamente, sin identidad y sin razón de ser».

Propongo esta última imagen porque en cierta manera creo que la migración, aún por trágica, terrorífica y dolorosa que haya sido y siga siendo, también nos ha permitido evitar esta muerte social, la que Rhys, tanto como Baldwin, llaman la verdadera, porque la otra solo afecta el cuerpo, mientras seguimos vivos en los corazones de nuestros seres querido y compatriotas. Pero la muerte social es en verdad la que destruye corazones y desaparece naciones, y eso es lo que ha impedido la migración.

Al contrario de lo que normalmente se supone es esta constante búsqueda de supervivencia sin necesariamente herir, maltratar o explotar a otros seres humanos lo que hace de la migración una opción honorable. Una que no solo nos enaltece, sino que también nos permite saber más de nosotros y del lugar que nos vio nacer. Es por eso por lo que en verdad la nacionalidad solo se intensifica con la nostalgia, la que nos permite vernos parte de algo más grande que cuando vivíamos en el seno de la nación y no entendíamos nuestra completa participación en ella.

Será por eso que ahora entiendo que grindio nunca fue insulto, sino un reconocimiento de cómo el ser migrante nos permite otra manera, a veces más completa, de hacer y creernos nación. El hecho de que yo, grindio, era el único que sabía el himno completo solo confirmaba y alimentaba esa pesadilla nacional. Una pesadilla que es el chaquiñan necesario a seguir para vernos, al menos, algún día como los ciudadanos coherentes de nuestro cuerpo social nacional.

Referencias bibliográficas

Baldwin, James. (1985). *The Price of the Ticket: Collected Nonfiction*. Beacon Press. (Trabajo original publicado en 1948-1985).

- Dorfman, Ariel. (1998). *Heading South, Looking North*. Penguin Books.
- Lacan, Jacques. (1966). *Écrits*. W.W. Norton & Co.
- Quijano, Aníbal. (2024). *Poder y colonialidad del poder*. Universidad Ricardo Palma.
- Rivera, Lisandra; Manolo Sarmiento. (2000). *Problemas Personales*. [Documental].
- Rhys, Jean. 2016 (1966). *Wide Sargasso Sea*. W.W. Norton & Co.
- Spears, Britney. (2000). *Oops!... I did it again!* [Canción].
- Sosa, Mercedes. (1974). *Los hermanos*. [Canción].

Capítulo V

El maricón soy yo: los redundantes caminos de la nación

«Qué sabe nadie,
si muchas veces,
ni yo sé lo que quiero».

(Raphael, *Qué sabe nadie*)

Genealogía histórica: los primeros maricones

Uno de los caminos más vedados y peligrosos para el otro en nuestro país es el del sujeto homosexual, trans o, inclusive, bisexual. Ya desde hace un siglo el cuento de Pablo Palacio, *Un hombre muerto a puntapiés*, nos dejaba entrever lo complejo y peligroso de tal transgresiva y alternativa identidad sexual. Como el mismo título del cuento muestra, el precio de la identidad no heterosexual se paga con la vida.

Creo que precisamente por el alto precio que esta identidad ha cargado, y que continúa teniendo, es muy importante analizarla más abiertamente. No solo en el estricto sentido de la identidad homosexual en sí, sino más bien el de considerar el impacto de esta identidad homosexual en el seno de la nación. En otras palabras, cual ha sido el rol contrastante, a través de la historia, que la homosexualidad ha jugado para mantener nuestra identidad nacional como ecuatorianos.

Para esto creo que es importante tomar la homosexualidad como un ente histórico, y también experiencial, respetando la agencia de la cual ha usufructuado a través de los siglos, sobre todo, como esa agencia que ha buscado ser negada. De esta forma la encrucijada se presenta con una pregunta inicial sobre la presencia de la homosexualidad en nuestro territorio durante la época pre-hispánica que nos permite analizar e interpelarnos frente la figura histórica de los enchaquirados.

Mi trabajo sobre los enchaquirados (2002), llevado a cabo hace casi tres décadas, fue una reivindicación a una pregunta sincera sobre ¿por qué y cómo este grupo homosexual habría sido borrado del imaginario, primero guayaquileño y después nacional? Como ya hemos visto, los enchaquirados eran un grupo de jóvenes y adolescentes de alto estatus que practicaban una especie de ritualidad homosexual por igual, hasta cierto punto, que la que se daba en la antigua Grecia.

La pregunta siempre fue menos de rescate histórico y más de entender la función de esta amnesia sexual y cultural. Varios de los más conocidos cronistas de la época colonial describieron a los enchaquirados como un grupo reconocido dentro de la comunidad Manteño-Huancavilca. Por ende, su veracidad histórica nunca ha sido cuestionada, por lo que no es un problema. Al contrario, es precisamente por el hecho de que los europeos describieron con tanto detalle y precisión a este grupo que me parecía aún más delator el que hayan desaparecido del imaginario y representación histórica de la urbe guayaquileña y de la identidad nacional.

Para los europeos los enchaquirados sin lugar a duda representaban una serie de deseos reprimidos, transformándose en cuerpos asesinados y destruidos en la pira de la inquisición religiosa y monárquica. Los europeos venían de una larga tradición medieval de homofobia y misoginia que les había concedido el supuesto derecho de matar a miles de seres humanos por no encajar en el binarismo y heterosexualidad hegemónica de la cultura occidental.

Es precisamente esta misoginia y homofobia que les permite a los europeos describir a los enchaquirados con tal cantidad de detalle, y hasta cierta fascinación. Es difícil no sospechar que varios de los cronistas dejan entrever una especie de envidia cultural, casi preguntándose entre líneas cómo es posible que los indígenas

en las Américas poseyeran una libertad inexistente en Europa. Es precisamente esa posible fascinación lo que hace que la figura de los enchaquirados sobreviva hasta nuestros días y que se convierta en un secreto a voces que se da por varios motivos. Posiblemente uno de los más importantes es el hecho de que la homosexualidad ni aparece, ni desaparece con la llegada de los europeos. Creo que también es importante reconocer el hecho factual de la existencia de la homosexualidad o identidad trans como parte natural de la experiencia humana. Por supuesto, lo que es menos natural o universal es el pensar que el exterminio o genocidio de los homosexuales sea una respuesta ética o moral a cualquier diferencia de tipo sexual.

Es precisamente ese tipo de violencia sexual que nosotros hemos heredado a través de nuestra herencia colonial lo que necesita explicación, no la homosexualidad. ¿Por qué se necesita matar al otro sexual cuando por siglos esta figura tenía plena cabida en los mundos griegos y romanos que se reconocen como el origen histórico de la cultura occidental europea? Y aún más importante para nosotros, es el preguntarnos ¿por qué hemos heredado tal violenta homofobia con tanto ahínco y pasión? ¿Qué hace que un país pequeño como el nuestro muestre tan fehaciente odio a sí mismo a través de la figura o el sujeto homosexual?

También es primordial reconocer que, aun con tal nivel de represión homicida de parte de la iglesia católica y del Estado —primero colonial, luego republicano y ahora moderno—, la homosexualidad nunca ha dejado de existir. Hasta es posible hacer el caso y argüir lo contrario. Es decir que este tipo de fascinación es lo que posiblemente ha hecho que lejos de desaparecer la homosexualidad se haya vuelto un ideal de transgresión. Como lo ha descrito Foucault (1977, 1980) para la cultura occidental europea es precisamente esa represión y secretismo lo que hace que la sexualidad se vuelva aún más placentera, deseada y políticamente productiva.

De esa manera, tiene mucho sentido que la homosexualidad haya tenido un similar rol en nuestra identidad nacional. Es decir, que la homosexualidad como secreto y violentamente reprimida se haya vuelto una identidad aún más deseada, placentera y productiva de lo que estamos conscientemente dispuesto a reconocer y aceptar. Al menos este es un argumento que podemos hacer si miramos nuestros

centros urbanos y la reivindicación por los derechos sexuales que se ha venido dando desde que se despenalizó la homosexualidad en Ecuador en 1997. Sin embargo, creo que hay una realidad aún más obvia e interesante cuando se mira las comunidades rurales en nuestro Litoral.

Los pueblos pesqueros que delinean toda la Costa ecuatoriana denotan una especie de contradicción si se los mira desde la perspectiva de la teoría *queer*. Al contrario de cómo se entiende la homosexualidad desde un punto de vista global, como una identidad cosmopolita, metropolitana y de los centros urbanos más grandes del norte global, los pueblos pesqueros del país muestran un alto índice de homosexualidad y de personas trans. Para ellxs el vivir lo que nosotros reconocemos como alternativo o transgresivo simplemente no lo es, y más bien es eminente y socialmente normativo.

La alta presencia de homosexuales y personas trans en el Litoral ecuatoriano va en contra de lo que normalmente se asume de la identidad *queer* a nivel global. Pero para estas personas el vivir su vida de esta manera es de lo más normal, y es más bien cuando viajan a otros lugares, inclusive las grandes urbes de Guayaquil y Quito, que se sienten discriminadxs y asediadxs. La pregunta o hipótesis de este modo se plantea ¿no es acaso la normalización de la homosexualidad presente en nuestra Costa ecuatoriana una especie de continuidad de un palimpsesto histórico desde la época pre-hispánica y colonial hasta nuestros días?

La mera pregunta creo que presenta elementos importantes para dilucidar nuestra identidad nacional, empezando con el hecho de que es fácil argüir que la homosexualidad ha sido una presencia continua en nuestro territorio desde antes de la llegada de los europeos hasta nuestros días. En cierta forma es esta permanencia de la identidad la que también apunta a maneras menos efímeras y sólidas en que la homosexualidad se agencia en nuestra identidad nacional, como podría ser de otro modo cuando se han utilizado todos los sistemas represivos habidos y por haber, desde el más alto nivel del poder para eliminarla, y aun así no han podido erradicar lo que, en tiempos de Wilde, capaz acertadamente, se denominaba, «el deseo que no se atreve a mencionar su nombre».

Desde la tortura y el genocidio en la época de la Colonia, hasta la criminalización y culpa moral en la época republicana y moderna no se ha logrado erradicar de nuestro medio la homosexualidad e identidad trans. Los recursos y el esfuerzo gastados en el aparato represivo y la perenne permanencia de esta identidad sexual hacen que nos replanteemos el rol que juega en nuestra identidad nacional. Acaso siendo posible que en cierta manera marque lo que somos, pero no queremos ser, y de ese modo es utilizada en una especie de reflejo inverso para separarnos del otro, que somos nosotros.

Entonces, la pregunta a hacerse sería ¿la homosexualidad no es tan auténticamente ecuatoriana como lo es tanto el kichwa o el español? Ambos idiomas incorporados a nuestro territorio y a nuestra cultura, y luego utilizados para reflejarnos lo más auténticamente posible. Pero es también ese rechazo a la homosexualidad —igual que al kichwa— lo que nos hace ser ecuatoriano, lo que también es intrínsecamente nuestro.

De ser así, es importante entender lo que ese rechazo íntimo ha producido, no solo para los homosexuales y personas trans, que en cierta manera han vivido sus vidas de formas más honestas, sino para el resto de la nación que ha buscado *otrorizarse* para erigirse como algo que no es. Es precisamente esa doble negación, no solo de negar esta identidad supuestamente por ser oprobiosa, sino negar la forma violenta y represiva de auto-sujetarse, la que tanto llama la atención como parte esencial de nuestra producción nacional de identidad.

Genealogía personal: primeros indicios de ser maricón

Hace varios años cuando excavábamos en Pompeya uno de los estudiantes me preguntó cómo y cuándo fue la primera vez que supe que era homosexual. La pregunta me sorprendió sobre todo por su franca sinceridad. Por supuesto ahora con la distancia y la experiencia de más de treinta años de lo ocurrido me doy cuenta de que la pregunta no tenía que ver conmigo, sino con las propias dudas y la inseguridad del estudiante. Sin embargo, su pregunta me impactó por la sinceridad y apertura con la que lo hacía.

Por supuesto, no era la primera vez que alguien me hacía esta pregunta. Al contrario, y a esas alturas ya me parecía parte de un

arsenal homofóbico que es pan diario para muchos de nosotros como homosexuales. Es muy raro, casi inexistente, que tal pregunta se la haga a alguien sobre su heterosexualidad. Y eso es por el hecho de que se asume que la heterosexualidad es natural, o ha sido naturalizada de tal manera que preguntar por su origen o no existencia es irreal, simplemente no se puede reconocer esa realidad en nuestro léxico cultural ecuatoriano.

Pero al ser preguntada con tan franca sinceridad me pareció importante responder. Tanto en ese entonces como ahora, creo que sorprendentemente no es tan fácil reconocer el origen como un solo momento primigenio. Por supuesto que recuerdo varios hechos de pequeño que me dejaban entrever que mi deseo iba por otro lado y no por el que se me había inculcado. Recuerdo tener doce años y mirarle el culo a mi mejor amigo y pensar lo lindo que era, y sentirlo así sin ningún tipo de culpa u oprobio, pero con la misma sincera franqueza y belleza.

Igual recuerdo tener menos de siete años y estar jugando solo en nuestro *fire escape* —balcón urbano— en Nueva York y estar mirando a este hombre en el edificio de frente tomando un baño de sol en su propio *fire escape*. Recuerdo haber sentido algo placentero cuando al entrar él se despidió con una sonrisa y movimiento de mano. Sé que eso me alegró de una manera íntima al mismo tiempo que supe que eso no se lo podía contar a mi mamá, ni a nadie. Es todavía uno de los más gratos recuerdos que guardo de mi niñez.

De la misma forma hay varios otros episodios de pequeño con amigos y desconocidos, hasta que por supuesto en la adolescencia esas interacciones se volvieron más recurrentes y sobre todo físicas y sexuales. Desgraciadamente junto a esas experiencias también se agudizó el sentimiento de culpa y el convencimiento que no solo estaba haciendo algo prohibido, sino que por prohibido igual era malo e inmoral, siendo precisamente este último sentimiento de inmoralidad y hasta de corrupción lo que me llevaría al borde del suicidio cuando llegué a los 25.

Ya para esa edad me eran claras varias cosas, entre ellas el hecho de que era maricón. Hasta ese momento había podido auto-engañarme y pensar que solo era algo momentáneo y que al crecer y enamorarme de una mujer ya no tendría los mismos deseos. Después

opté por creer que mi relación con la homosexualidad era como la de cualquier ser humano con la droga de su gusto. Es decir, que si podía usufructuar del placer sexual una o dos veces por mes, eso me dejaría curado y de ahí ya podría continuar la vida «normal» que mis padres, la religión e, inclusive, el Estado ecuatoriano me había inculcado.

Por supuesto que todo eso se vino abajo cuando a los veinticinco 25 me enamoré de un hombre. Y fue por vez primera que el amor, como todo amor, pudo romper con la miseria humana que habían construido alrededor de mi corazón, a la cual yo también había contribuido con mi propia homofobia y autodesprecio, hasta tal punto que había quedado solo un caparazón de lo que era. Ahora también, con tres décadas de distancia, puedo apreciar esos meses de estar al borde de la vida y desear mi propia muerte como otra cosa de lo que yo pensaba que era, en el sentido de que no era un simple deseo de muerte o el querer suicidarme, sino una especie de transformación. En el mejor de los casos lo veo ahora como una especie de transición de la oruga a mariposa, y capaz sea una metáfora mucho más apta por el uso del epíteto de mariposón. Aun puedo recordar los duros y cruentos sentimientos del proceso, tanto así que uno de mis mejores amigos de aquel entonces, íntegro como él solo, me ayudó al recordarme que todos mis amigos y colegas estaban orgullosos de mí y, sobre todo, de cómo estaba llevando el proceso.

Este amigo, a la vez, me ayudó a caer en cuenta lo duro y extraordinario del proceso en que estaba, que a diferencia de lo que había creído mi primer cuarto de siglo de existencia, y lo que me habían enseñado las buenas costumbres, la vida no era fácil, y el ser auténtico era mucho más difícil de lo yo ideaba. Además, me costó otro cuarto de siglo caer en cuenta que era completamente al contrario de lo que pensaba en ese entonces, y en cierta parte era el motivo por el cual me encontraba en tal encrucijada de vida.

Es decir, son esos momentos duros de existencia los que viví y me ha tocado vivir un par de veces hasta ahora los más importantes, los que afilan nuestro sentido de ser y nos permiten pulir nuestra autenticidad, si se quiere. Pero hasta entonces yo simplemente había perseguido una especie de muerte en vida, una manera de ser apacible y, sobre todo, de quedar bien con todo el mundo.

Era ese objetivo fariseo, de especie de tumba andante, donde la fachada está limpia y pulcra mientras la corrupción sigue carcomiendo por dentro. Es así como la muerte o el apostarle al suicidio era real, pero era igual de real era ver en la muerte no el fin de toda mi existencia, sino de ser parte de ella, ver en la muerte la transformación de una particular forma de ser a otra, de un estado del otro, como un principio y un después, una especie de proceso en el que había estado y no había caído en cuenta.

Esta muerte fue necesaria para que poco a poco, y no puedo exagerar, lo lento —y no— del proceso, en que todas esas ideaciones de la nación, fueran cayendo por su propio peso. Es así como todos los ideales retóricos que me habían expuesto, y yo me había creído, ya no podían sostenerme, porque estaba muy, pero muy lejos, de esa playa en donde se niega todo tipo de tormentas o cambios. Ahora me encontraba en alta mar sin barca o boya, sin saber nadar —o al menos eso pensaba— y sintiendo que no habría otra salida sino ahogarme.

De ese modo, a esa temprana edad mi vida se acabó, y en cierta manera el suicidio ideado fue tan real como necesario. La vida que había vivido hasta ese entonces ya no me servía, no calzaba ni a lo que se venía por delante, ni podía sostener una vida auténtica que mi corazón deseaba. Es así como ese lento morir en verdad permitió una especie de operación quirúrgica en mis neuronas y adentros, un lento reconectar de mis sinapsis en formas nuevas, más robustas, y hacia mis adentros, ya no viviendo una vida hacia afuera, como fachada de tumba, sino permitiendo que las heridas putrefactas respiren y empiecen a sanar con oxígeno y vida.

Esa muerte simbólica e ideológica me ayudó a entrever un tipo de fuerza y recursos que no sabía que tenía y, así como muchos recomiendan tirar a la gente al agua para que la desesperación les enseñe a nadar, era eso precisamente lo que la vida había hecho conmigo. Me había tirado a medio océano, yo en ese entonces pensaba que no sabía nadar, que pocas veces había tenido el conocimiento de mi propio valor, ni sabía lo que era la autoestima.

Pero cómo creer en mí si hasta ese entonces todos mis referentes familiares y nacionales me habían hecho creer que era un ser putrefacto, inmoral y merecedor de desprecio. Por supuesto, como un buen niño yo lo creí. Sin embargo, fue ese proceso de muerte,

que más bien fue de vida, lo que permitió la lenta transformación. Ese proceso de cambio me permitió reconocer que todo lo que había rechazado hasta entonces era lo de mayor valor: la ambigüedad, lo desconocido, lo incierto y sobre todo el ser sexual que era yo mismo.

Fue ese salir del closet que permitió mi primera gestación y como todo nacimiento estaba lleno de sangre, placenta y dolor. Sin embargo, el dolor también se acrecentaba con el conocimiento que iba adquiriendo no solo de mí, sino también la de mis padres, mis hermanos y de toda mi familia, es decir la de la nación que me había engendrado. Ahora empezaba más claramente a darme cuenta de la increíble traición de la nación no solo a mi, sino a todos sus ciudadanos.

Genealogía familiar: crónica de una muerte anunciada

Para mí la familia, mi familia, lo era todo. Por eso, perderla cuando acepté ser homosexual fue uno de los golpes más grandes propiciados por la vida. Sin embargo, para homosexuales y personas trans el perder a la familia no es ni raro, ni cosa del otro mundo, sino parte de la experiencia de vivir la vida de una manera auténtica. En cierta manera es un gran precio que hay que pagar por la autenticidad, pero como bien dice La Agrado en la película de Almodóvar, *Todo sobre mi madre*, la verdad es que ser auténtica cuesta, y «una es más auténtica entre más se parece a lo que soñó de sí misma».

Es esta misma idea que desarrollaría James Baldwin (1995) a finales del siglo pasado, cuando hablaba del precio del boleto, es decir, para él, como para todos, la vida pasa factura. Igual que para cualquier evento, concierto o juego habría que pagar el costo de entrada, así mismo en la vida. Por supuesto entre máspreciado el evento y la autenticidad a conseguir, más caro va a ser el precio de entrada y por pagar.

Es por esto mismo que Baldwin decía que cuando vean a alguien exitoso que lo dejaran solo, porque no se pueden imaginar cómo duele obtener esa autenticidad. Es en este sentido que para mí perder a mi familia biológica fue una especie de alto precio de autenticidad que tuve que pagar. Al salir del closet me di cuenta de que ya no podía mantener las mismas relaciones familiares que en verdad no me habían sostenido hasta ese entonces. En cierta manera, algo en mí se

había roto, y estaba constituyéndose en una forma distinta, diferente a la forma que había sido estructurada hasta entonces.

Así mismo, en este proceso también estaba la interacción entre nación y familia, y por supuesto entre el individuo con relación a esa familia y nación. Como describo al inicio de este libro, desde el principio en el Ecuador, como toda nación familiar, tenía formas muy disfuncionales de constituir esas relaciones y el de relacionarse, y lo que significó para mí que esas relaciones ya no podían sostenerme, y para sobrevivir este proceso de autenticidad había tenido que dejarlas de lado. Esto en cierta manera también marcaba cómo había definido a mi familia, una definición que hasta entonces yo entendía como amorosa y cariñosa, con padres abnegados, trabajadores y migrantes, que se habían sacrificado y dado todo por nosotros, su familia. Como buen niño y adolescente no había conocido más que esa figura familiar, que para mí era más grande que yo mismo y, en cierta manera, representaba la cosmología desde donde interpretaba al mundo.

La verdad es que como la mayoría de los ecuatorianos hasta ese entonces no había podido, o no me atrevía, entrever las claras relaciones de poder que se inmiscuían en el seno familiar, en mi propia familia. Esto no tenía nada de raro o extraordinario, sino más bien era muy humano. Es un gran reto el proceso de auto-conocerse, y el poder ver o entender a nuestra familia también entra dentro de esa categoría. Como bien lo decía un personaje de la telenovela brasileña *Xica*, cuando ocurre dentro de la familia es casi imposible verlo.

Aún más, la compleja relación de poder entre familia y nación sigue siendo un área muy difícil de explorar. Para las ciencias sociales la parte familiar es demasiado suave, humana o impredecible, difícil de analizar objetivamente, y peor crear modelos científicos o estadísticos que cumplan su función. Mientras que para las humanidades es esa estructura burocrática de la nación y el Estado con sus leyes y regulaciones se vuelven difícil de entender a un nivel humano, buscando definir lo válido como aquello que impacta en nuestras vidas de forma auténtica.

Por eso la literatura y las memorias son los géneros que más han podido ahondar en las relaciones de poder que trastocan las familias. Son los trabajos de Marguerite Duras (1986/1998), y Jamaica Kincaid

(1997), así como las novelas de Toni Morrison, Doris Lessing y Louise Erdrich, entre otras, los que reconocen el lugar primordial de la familia en definir y crear nuevos sujetos históricos. Pero al mismo tiempo son estas autoras las que al autodescribirse o describir sus personajes con entera autenticidad también reconocen que ese seno familiar no existe en un vacío social, sino que más bien está trastocado por una serie de historias y relaciones que van mucho más allá de la propia historia familiar.

De ese modo, tanto la familia de Duras como Kincaid, como la mía también, respondía a una estructura colonial que la habían, no solo definido, sino constituido desde mucho antes que cualquiera de nosotros. En ese sentido nuestras familias nos podrían querer o no, pero ese querer, para ser válido, tenía que traducirse en mantención y cuidado. Es decir, no era el solo hecho de amarnos o decir querernos en una forma abstracta, sino al contrario, de cuidar o salvaguardar nuestra existencia, para lo cual era necesario crearnos como buenos ciudadanos, y sobre todo el que nuestras vidas no llamen la atención nociva del Estado y sus secuaces políticos, militares y/o la policía.

Pero en cierta manera la desgracia, que también fue la bendición, para las tres familias —de Duras, Kincaid y mía— es que rápidamente y a una temprana edad nos convertimos justo en ese otro que era la antítesis del Estado y la nación. Y al convertirnos en anatema para el Estado-nación era esencial para nuestra familia tener que escoger bandos. O sea, nos seguían protegiendo y al hacerlo se exponían ellos también al oprobio social o, al contrario, seguían haciendo lo que habían hecho hasta entonces, y con nosotros, el tratar de quedarse dentro de los linderos normativos de la nación.

Por supuesto, no es difícil entrever que la familia como cualquier estructura orgánica y social buscaría su propia supervivencia a pesar de todo. Sería un acto realmente heroico, pero también de otredad, el que escogerían defendernos y abandonar el camino recorrido de guardar las buenas costumbres y vivir para los demás. Para las tres fue ese camino más común y predecible que tomarían nuestras familias, el de alinearse con el Estado-nación y considerarnos a nosotros, sus hijas, de su propia sangre —lo que las buenas costumbres supuestamente valoran tanto— como los traidores a la familia y, por ende, a la patria.

Pero de nuevo creo que es sumamente importante reconocer que este camino tomado por mi familia no es raro ni sorprendente, más bien y, al contrario, el hecho de que ellos me hayan protegido y aceptado lo hubiese sido. Eso no solo implicaría que habían vivido incoherente e hipócritamente toda su vida, y que en vez de las apariencias en verdad les importaba yo y nuestros adentros. Pero su decisión y el hecho de que no nos hemos vuelto a dirigir la palabra en tres décadas muestran una gran cantidad de coherencia, sobre todo en reconocer fidelidad a su particular forma y decisión de vida, y sobre todo a las buenas costumbres de la nación.

Además, implica una decisión de no exponerse al rechazo y eliminación por parte del Estado y la sociedad. De nuevo una posición bastante coherente, ya que con ese mismo objetivo me habían criado, habían vivido sus vidas y creado su propia cosmología a seguir. Por supuesto todo esto es muy difícil de dilucidar a nivel personal y/o social, ya que hay tan pocos análisis y estudios —no académicos— sobre la relación de familia-nación-Estado, y sobre todo porque la familia se encuentra atravesada por tantas y complejas relaciones de poder.

Al contrario, y en cierta manera, el poder mirar desde lejos y cuasi-objetivamente la relación con mi familia es por supuesto un alivio y privilegio, y al serlo también expresa una especie de negación de la realidad. Es decir, el problema con la familia o el análisis que se pueda hacer de ella es exactamente lo contrario de lo que funciona como el eje hegemónico represivo precisamente porque escapa las formas burocráticas de poder.

De ese modo la familia tiene su mayor apogeo como elemento de poder porque, como bien lo define Foucault (1977/1980), desarrolla sus tentáculos de poder en forma capilar y minuciosa, pero también, especialmente en Ecuador, se proyecta como la única forma de organizar una vida social normal, es decir socialmente viable. Por supuesto dentro de este proyecto político de la familia se encuentran varios niveles de intersecciones de clase, jerárquicas, raciales, económicas y religiosas, pero también de otra serie de mecanismos opresivos como la culpa, la vergüenza, el estigma, el chantaje emocional y la envidia.

Todos estos sentimientos que corresponden a una formación social poscolonial, que heredando estos mecanismos melodramáticos,

los ha reificado a tan nivel de manipulación, que por un lado son imposible de manejar sin sufrir y contribuir a sus efectos tóxicos, pero por otro lado también han contribuido a una gran producción melodramática que compartimos con todo el continente. El hecho de que Latinoamérica es una de las más grandes exportadoras de melodramas tanto en telenovelas como en películas, especialmente narco-dramas, no es aislado, y uno en el cual Ecuador participa completamente.

De ese modo mi situación familiar se volvió de problema de vida o muerte a un simple melodrama, uno más y bastante leve en el contexto continental, donde la muerte de migrantes y presos, el nivel de corrupción gubernamental y represión militar, todo toma primacía sobre los problemas de un maricón que rehúsa vivir en el seno familiar del modo que lo pide las buenas costumbres. Por supuesto ahí no hay mucho que hacer, ni decir, pensar o, peor, considerar en comparación con las constantes malas noticias de la nación.

Genealogía nacional: los múltiples orígenes de los Ecuadores (en plural)

Capaz uno de los lugares donde la pregunta de la homosexualidad y la nación se entrelazan tiene que ver con la genealogía nacional. Sin duda uno de los mayores secretos de cualquier nación son sus inflexiones de origen. Pero aún más allá de estas vicisitudes históricas, y de las maneras en que estos palimpsestos han sido legados hasta nuestros días, está la pregunta más personal, inclusive más esencial del origen de la nación, empezando con el nombre mismo del país, tomado de una línea imaginaria que recorre no solo por Sudamérica, sino todo el globo por igual. Algo que muchos hemos sentido de manera personal cuando, viviendo en el exterior, se nos confunde, gratamente, con la Guinea Ecuatorial de África. Pero también está la amalgama de naciones que conformamos, no solo con la contribución africana y europea a nuestros orígenes nacionales, sino también las múltiples naciones indígenas que conformaban y siguen conformando lo que ahora definimos como el territorio nacional ecuatoriano.

En cierta manera nuestras nuevas constituciones se re-escribieron para reconocer esta conformación multi-nacional de la nación,

para de esa manera intentar borrar la hegemónica idea de que conformamos una sola nación, o que nuestro origen fue uno solo o único. Al contrario, lo que se pierde en este cuento mítico de la nación monolítica y ejemplar es la realidad diversa, múltiple y plural que nos define. Es esta diversidad negada la que también se niega en la conformación de una sola identidad homosexual, cuando igual que con la nación, también somos plural, y somos muchas.

En este sentido estoy tratando de discutir ambas cosas, por un lado la nación ecuatoriana no tiene el origen mítico y singular que le es dado en la hagiografía oficial, y la identidad homosexual tampoco la tiene, por lo que ambas realidades sociales adolecen de la misma necesidad, de crearse una historia o narrativa —un cuento, al fin y al cabo— que logre aglutinar la mayor cantidad de intereses, sentimientos y formas de pertenencia. Ambas desarrollan esta estrategia política de forma casi inconsciente, igual que un virus que se comparte orgánicamente entre cuerpos por la mera necesidad de supervivencia.

Pero es precisamente en esa similitud en donde también se encuentra la diferencia entre ambas, porque la supervivencia de la nación necesita esencialmente apoyarse en la construcción mítica de múltiples identidades, dentro de la cual la homosexual es una más. Sin embargo, es el hecho en que esta última es presentada como antagónica, casi como inexistente, mientras que al mismo tiempo se gasta esfuerzos en combatirla y reprimirla, dejando entrever algo más complejo y peligroso, hasta siniestro, tanto para la nación como para todos nosotros.

Es como si la negación de la nación necesitara de la negación de otras identidades para poder subsistir. Asimismo la homosexualidad se ha presentado como la ideal para la reproducción social de la misma, desde la Colonia con las narrativas del pecado nefando y los castigos divinos la homosexualidad competía por el lugar privilegiado de contrastar negativamente a la nación. Como bien lo ha dicho Toni Morrison (1992), la esclavitud durante mucho tiempo marcó la fantasía de la libertad norteamericana, porque en verdad cómo es posible, propone el autor, reconocer sujetos en libertad sin contrastarlos con aquellos no son libres.

Así mismo el proyecto político del Ecuador, empezado solo hace un par de siglos, entra en completo apogeo con el hostigamiento y rechazo de la homosexualidad, procesos heredados de la época colonial. Es así como la criminalización de una opción sexual natural, como es la homosexualidad, se justifica hasta 1997 cuando se eliminó la sodomía como crimen del Código Penal (Pelayo, 2021). Solo esta necesidad apremiante, esta vulnerabilidad nacional tan bien escondida, podría explicar la afrenta hecha a miles de sujetos homosexuales y trans que han visto sus vidas destruidas y han sido asesinados en el altar homofóbico de la nación ecuatoriana.

Pero es precisamente ese mi argumento central, que la homofobia ecuatoriana, una de las más intensas en Latinoamérica, deja ver cómo la homosexualidad ha poseído mucha más agencia de lo que se ha querido aceptar en nuestra historia nacional. Es en ese sentido que tanto la pluralidad de la nación ecuatoriana, así como sus mitos de origen, ha hecho caso omiso no solo de su propia diversidad, sino también de la diversidad de aquellas identidades a su disposición reproductiva, permitiendo de esa manera una especie de historia fantástica de singularidad, en donde nada ni nadie es lo que es, e igual que en los pueblos de Comala y Macondo, vivimos historias fantasmagóricas e irreales, pero que siguen siendo muy, pero muy nuestras.

Pero por eso es también que el rescate identitario se vuelve importante de múltiples maneras. Por un lado, está el proyecto hegemónico de la nación, dentro del cual la identidad homosexual participa activamente, aun en constante negación. En este proyecto hegemónico lo que vale es lo singular y monolítico, dejando de lado las pluralidades porque estorban e incomodan, no dejan operar al poder en sus más grandes intentos de dominación.

Sin embargo, por otro lado, eso nos deja con proyectos políticos hegemónicos sumamente inestables, porque el negar la realidad siempre lo hace inestable. Por lo que cualquier cuestionamiento a la irre realidad hegemónica del orden establecido acarrea resultados siniestros, hasta tal punto de los cuales uno puede no recuperarse o regresar. Por eso ambos proyectos, el de la nación y el de la homosexualidad, van de la mano, contrastándose en la superficie, pero de alguna manera abrazándose por debajo, creando hegemonías, para

contrarrestar el uno al otro, pero por supuesto contribuyendo, sin reconocer que ese contraste es esencial para la vida de ambos.

Es por esa misma razón que una vez más el proyecto de la pluralidad es el más desestabilizador, pero también el de mayor impacto y alcance político. Esto ha quedado claramente demostrado en el país con la CONAIE, cuando ha rehusado desaparecer bajo una sola identidad indígena y, al contrario, ha luchado para reconocerse por la pluralidad ancestral que siempre ha sido y sigue siendo. Esto por supuesto tiene un alto costo porque, como discutimos anteriormente, la autenticidad siempre cuesta. Es precisamente ese cuestionamiento, auténtico, y puesta en realidad de una situación histórica que ha contribuido al rol protagónico que la CONAIE y Pachakutik Nuevo País han venido a jugar de nuevo en el devenir político de nuestros pueblos.

Es también de esta forma que lo que pareciera proyectos políticos aparte, la CONAIE, la homosexualidad y la nación ecuatoriana no lo son. Al contrario, forman partes íntimas y cercanas los unos a los otros, compitiendo por espacios políticos y sociales, y también formas de permanencia nacional y hasta humanidad. Si hay cosas que den oxígeno y posibles espacios de futuro a la nación, son exactamente esos proyectos auténticos que buscan humanizar el terrible yugo de la explotación milenaria. Es en esa especie de baile político e inconsciente entre proyectos radicales y plurales cooptados que se van creando nuevas formas de verse y de hacer nación.

Pero por supuesto es muy difícil escapar de los linderos históricos de la nación. En cierta manera se podría decir que es factualmente imposible, y capaz lo único que se puede hacer es una especie de espiral progresiva, a la Judith Butler (1997), en donde al menos terminamos cerca, pero no exactamente en el mismo represivo lugar donde empezamos. Serán esos espacios levemente diferentes, o similarmente diferentes, como lo reconoce Stuart Hall (2024), donde algo siempre se nos escapa, la nación, la homosexualidad, la ancestralidad, etc.

En vez de ver en esa fuga algo tenebroso y siniestro, como nos han enseñado a los ecuatorianos, es precisamente eso que se escapa y queda como ambiguo donde está la mayor apuesta no solo de nuestra utópica liberación, aunque sea algún día a futuro, sino también las posibilidades de oxígeno para el día de hoy. Es en ese mismo accionar donde se dan nuestras más grandes posibilidades de esperanza,

como dice Baldwin, y a la vez donde hemos sido constantemente traicionados, porque al fin y al cabo el cantante popular Joan Manuel Serrat siempre ha tenido razón «uno solo es lo que es y siempre anda con lo puesto».

Los redundantes caminos de la nación

Para mí ha sido un largo y duro camino reconocer que no hay mucha diferencia y distancia entre el caminar de la nación y el caminar del movimiento LGBTQ+I en Ecuador. Si en el primer cuarto de siglo de mi existencia me fue duro, casi hasta el suicidio, luchar por reconocer y luego hacer que acepten mi homosexualidad, el siguiente cuarto de siglo fue un lento reconocimiento de mi camino, y el de muchos miembros de la comunidad LGBTQ+I, como un necesario peregrinar a veces paralelo, pero la mayoría de las veces en clara afrenta al proceso de la patria. Sin embargo, desde los últimos años creo que ha quedado claro que más bien es lo opuesto a lo que presentía y venía construyendo.

El camino de la nación y de la homosexualidad no son distintos o van por senderos separados, sino al contrario son uno y el mismo. Son como las vaquitas y las penas que, como cantaba Atahualpa Yupanqui en *El arriero va*, «van por la misma senda», y capaz algo de importancia tenga que ver igual como en la canción *Las penas son de nosotros*, pero «las vaquitas son ajenas». En este modelo la canción ofrece una estructura paralela a lo que viven la nación y los homosexuales, en el sentido que la nación siempre necesita un otro no aceptado o no reconocido dentro de los cánones de la patria. Pero contrario a lo que nos hacen creer o pensamos es precisamente esos otros los que proveen a la nación de la fuente o gasolina que la hace seguir adelante.

La nación, como todo elemento cultural o formación social, no podría reproducirse sin algún tipo de diferencia, aunque constantemente expone lo contrario y vocifera en contra de aquellos que no se conforman dentro de los linderos de la nación, sin aquellos no podría existir ni tener futuro alguno. Pues, precisamente aquellos que no entran en los estándares permiten algún tipo de oxígeno, no solo de crecimiento, sino inclusive de espacio desde donde poder ser y ejercer su propio proyecto cultural.

Esto por supuesto es un proceso cultural universal, universal en el sentido que es propio de toda producción y reproducción cultural. Los grandes momentos culturales en el mundo desde las obras de la antigua Grecia, la gran convivencia en Córdoba durante la Edad Media y las grandes urbes de nuestra época moderna se caracterizan por una gran diversidad que, lejos de ser una agrupación ideal y sin ningún tipo de conflicto, es exactamente lo contrario. Son lugares en donde se dan conflictos y violencias, pero que de alguna manera se mantienen lo necesariamente inestable para que la inercia funcione lo suficientemente bien. De ese modo, se sigue produciendo no solo diferencia, sino la suficiente producción cultural para que la formación social usufructúe lo necesario para seguir reproduciéndose de una manera heterogénea y dinámica. Es así como la homosexualidad y las identidades trans funcionan como un doble ocaso para la nación ecuatoriana. Por un lado, sirviendo de anzuelo para los peces grandes, que es todo lo demás que no sea homosexual, para que de alguna manera esas deformidades heteronormativas y de familias nucleares disfuncionales normalicen sus perversidades. Pero por otro lado, la nación no tiene ningún interés en esas identidades blancas, heterosexuales y patriarcales en otro sentido en donde, como elementos de dominación, estos grupos están tan muertos y viciados dentro del proceso cultural que no tendrían ninguna posibilidad de agencia social o inclusive de interés cultural.

Al contrario, estas identidades, las ideales de la nación, están tan viciadas y muertas que solo producen eso, vicio y muerte, y en ningún momento podrían dar algún tipo de esperanza, escape o vida al futuro de la patria. Es esa la encrucijada en donde se encuentra la nación, que en su constante interés por quedarse con las vaquitas deja escapar las penas —las otras identidades no requeridas o imposible de controlar y articular completamente—, y son precisamente estas penas las que producen los elementos culturales que hacen que Ecuador se siga repitiendo de una manera dinámica y diferente, y también de forma auténtica y verdadera.

Es así como nuestro país, o al menos nuestra idea sobre él, logra reproducirse de una manera real a partir de esa diferencia, al mismo tiempo que tiene —¿tenemos?— que esconder esa reproducción social, como si no existiera o fuera inexistente, mientras una vez

más todos sabemos que no es así. Esta es una de las formas en que se desarrolla el proceso hegemónico en la reproducción de la nación, y en donde la homosexualidad es uno de los elementos centrales o invitados principales de la fiesta.

Así como al principio usábamos la imagen de la ropa nueva del emperador, cuando en verdad está desnudo, así mismo estamos frente el proceso hegemónico de la nación para el cual, yo como maricón, juego un papel fundamental para su reproducción social. Y es tan importante mi rol como maricón para la nación que tiene que esconderlo de sí mismo y buscar evadirlo, evadirse, lo que hace que se delate aún más en el proceso.

Sorprendentemente creo que me interesa mucho menos lo que tenga que hacer la sociedad normativa, es decir blanca, patriarcal y muerta, con esta realidad, o esta verdad increíblemente inconveniente. Al contrario, creo que lo más fundamental para todos es buscar entender el impacto de dicha realidad en nosotros. Es decir, que significa el hecho que yo soy, o somos, el más importante cómplice de aquella formación social, la nación ecuatoriana, de la cual yo pensaba —o quisiera— ser su más ferviente crítico.

Es justo esa complicidad que se vuelve de primordial importancia porque ya no se trata simplemente de luchar en contra, intentar alejarse o, inclusive, pretender construir una nación más justa, sino más bien al contrario entender cómo nuestras vidas personales, nuestras decisiones supuestamente en contra del proceso hegemónico nacional están ubicadas en el mero centro de esa producción. Así es como que la hegemonía nacional usufructúa tanto de nuestro rechazo u oposición, pero también de nuestra ignorancia. Es decir, la complicidad se vuelve aún más cómplice cuando pretendemos hacernos los éticos y no querer ensuciarnos con las violencias del poder.

Capaz es esta lección, entre muchas otras, que la CONAIE ha tenido que lidiar en su casi medio siglo de batallar, del cual nosotros como maricones podríamos aprender algo. Pensar que no hay forma o manera para estar vivos si queremos seguir luchando por nuestras existencias o con identidades *otrORIZADAS* es lo que de alguna manera no nos deja ser cómplices del poder. Entre más rápido reconocemos esa realidad no es que dejaremos de ser cómplices, pero al menos dejaremos de ser ignorantes, y nos pareceremos menos a esas

identidades normativas y normalizadas de las cuales hemos luchado tanto por separarnos y no ser como ellas.

De este modo el mayor problema es que de alguna manera se nos pide más a los maricones que a los proceres de la nación para poder realizar ambas cosas, tanto la construcción de la nación como la producción de nuestra propia identidad. Pero, en ese sentido, va de la mano con el alto costo de la autenticidad de ser homosexual. Algo que ya lo reconocía Oscar Wilde cuando decía que a diferencia de la mayoría de las personas, al menos las travestis saben lo que no son, y eso es ya un paso mucho más claro que lo que toma la nación ecuatoriana.

Es que por ahí se vislumbran las preguntas más complejas y/o complicadas, porque si al principio nos preguntáramos por qué querríamos continuar siendo parte de un país tan misógino y homofóbico como el Ecuador, al menos habría una respuesta, falsa, pero al menos nos auto-engañaríamos, por un buen rato, de que nuestras vida y sacrificios podrían de alguna manera cambiar el panorama cultural y sexual del país. Pero por supuesto ese tipo de mentira o auto-engañó ya no es posible, o al menos ya no lo es sin un alto precio de autenticidad y también de sangres de nuestras hermanxs en nuestras manos.

Por ende, entonces las preguntas se perfilan de otra manera: ¿cómo acepto el hecho de que soy parte de este cuerpo social homofóbico y misógino que se llama Ecuador?, ¿y cómo acepto mi complicidad en este medio? Es decir, ya no la idea de yo versus el otro —Estado-nación—, sino como la ya descrita por la artista Trin Min-ha (1989/2009) hace varias décadas, de yo soy el otro. Es así que con ese nuevo conocimiento tenemos que acoplarnos a esta nueva realidad homofóbica de reconocernos aún más como parte de este país del cual, a veces, nos quisiéramos separar y deslindar.

Pero, por supuesto, aún queda la esperanza de que, al aceptar nuestra complicidad, al reconocer que los maricones somos nosotros y que el país es un país de maricones, o al menos parte esencial de su proceso hegemónico, es creado por la mariconada, al menos así estaremos menos libres, posiblemente, de mentirnos con la idea de que todavía podemos cambiar o transformar el país. Mas bien, en verdad, la única posibilidad de transformación, y aun esa muy escasa, es de transformarnos a nosotros, y de esa manera poder llenar a plenitud

nuestra homosexualidad, nuestra otredad y ser parte de un país que por homofóbico sigue siendo el nuestro, y por el cual nuestros otros ancestros raros, indígenas, mujeres y maricones han dado y seguirán dando sus vidas.

Referencias bibliográficas

- Almodóvar, Pedro. (1999). *Todo sobre mi madre*. El Deseo Productions.
- Baldwin, James. (1955). *Notes of a Native Son*. Beacon Press.
- Benavides, Hugo. (2002). The Representation of Guayaquil's Sexual Past: Historicizing the Enchaquirados. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 1, 68-103.
- Butler, Judith. (1997). *The psychic life of power*. Stanford University Press.
- Duras, Marguerite. (1998). *The lover*. Pantheon Books. (Trabajo original publicado en 1986).
- Foucault, Michel. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Pantheon Books. (Trabajo original publicado entre 1972-1977).
- Hall, Stuart. (2024). *Selected Writings on Visual Arts and Culture: Detour to the Imaginary*. Duke University Press.
- Kincaid, Jamaica. (1997). *My brother*. Farrar, Straus and Giroux.
- Morrison, Toni. (1992). *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Harvard University Press.
- Palacio, Pablo. (2013). *Un hombre muerto a puntapiés*. Colección Literatura y Justicia. (Trabajo originalmente publicado en 1927).
- Pelayo, Purita. (2021). *Los fantasmas se cabrearón: Crónicas de la despenalización de la homosexualidad en Ecuador*. Severo Editorial-USFQ Press.
- Serrat, Joan Manuel. (1983). *Sinceramente tuyo* [Canción].

Capítulo VI

El Ecuador profundo: los capítulos que se le olvidaron a Montalvo

«No hay nada más bello
que lo que nunca he tenido,
nada más amado
que lo que perdí[...]
El olvido solo se llevó la mitad».

(Joan Manuel Serrat, *Lucía*)

No es muy raro para los ecuatorianos, aún más para aquellos de mi generación, el haber escuchado de una de las más famosas obras de Juan Montalvo: *Los capítulos que se le olvidaron a Cervantes*. Tampoco es muy raro entender la obra por completo, tanto dentro del periodo en que fue escrita como en el día de hoy. Como el título lo indica, es como si hubiera algunos capítulos que se le olvidaron a Cervantes y Montalvo se tomó la molestia de escribirlos —y hacernos caer en cuenta de ese olvido—.

Por supuesto las preguntas se perfilan a montón ¿Cuál sería la función y contribución para un autor ecuatoriano intentar imitar a un escritor español de hace varios siglos? ¿Qué se sacaría y cuál sería el significado de imitar esa forma, escribir en ese estilo y copiar el

género desde el territorio ecuatoriano? Igual es válido preguntar, lo que muy pocas veces o rara vez se pregunta de la obra de Montalvo, ¿Qué implicaría imitar desde la Colonia a uno de los representantes literarios más paradigmáticos del Imperio Español?

Al mismo tiempo, ninguna de estas preguntas están formuladas desde el punto de vista de menospreciar y, peor aún, denigrar la obra de Montalvo. Al contrario, como todos los otros capítulos de este libro están formuladas para otros fines. Es decir, para utilizar la obra, y su gran impacto literario y cultural, en la formación de lo que hoy es Ecuador, para entendernos mejor y sobre todo ver muchos de los elementos normativos o que se han vuelto normativos desde esa época hasta acá.

Por supuesto el mayor elemento que se desprende de la obra de Montalvo es el colonial, particularmente cuando el estilo es el de imitar sin ningún tipo de titubeo o vergüenza la obra de Cervantes, aún más el aceptar como uno de los grandes atributos de éxito de la obra el que pueda escribir de la misma manera que el autor español, es decir que en verdad fueran como los capítulos que se le olvidaron y que si no lo supiéramos, no pudiéramos distinguir la diferencia entre los dos. A gran rasgo esto nos hace preguntar si acaso no somos nosotros los capítulos que se le olvidaron a Cervantes, es decir, si acaso lo que Montalvo intuía en cierta forma es que somos nosotros como formación nacional —y poscolonial— aquello que se desprendió y se le olvidó a España.

Esto como un elemento factual sin ningún tipo de prejuicio o cuestionamiento, el preguntarnos si en cierta manera fuimos como los hijos abandonados que nunca llegaron a término. Además, el poder preguntarnos si hemos sido olvidado, es simplemente un elemento esclarecedor de nuestra situación, como algo que no tiene arreglo ni compón, pero que al menos nos ayudaría a dilucidar por qué nos encontramos en la situación en la que nos encontramos. El poder apreciar, aunque sea a la distancia, las condiciones que nos han traído hasta este momento.

No sería nada extremo leer la obra de Montalvo de este modo, y vernos representados en su obra como aquello que se le olvidó a España, pero cómo es que ese olvido nos ha marcado y definido. Es decir, reconocer la represión de ese proceso colonial hace que

repite el mismo proceso, o dicho de otro modo, necesitamos imitar al eje colonizador ¿Qué es lo que hace necesario imitar a nuestro padre/patrón/colonizador para validar nuestra humanidad?

Esa es posiblemente una de las más grandes lecciones que se desprende de la obra de Montalvo, el reconocer en ella la falta de reconocimiento de nosotros. ¿Qué otra explicación habría para que uno de nuestros más grandes escritores y literatos necesite usar su talento de esa manera? Y en vez de desarrollar alguna obra en su originalidad busque acreditar su valor, y en cierta manera nuestra validez, probando que puede escribir igual o hasta mejor que aquel que consideramos el mayor escritor de la lengua española.

El hecho de que Montalvo haya visto la necesidad de esta especie de repetición dice mucho de él, pero también de nosotros, especialmente cuando está es una de las obras que más celebramos del autor. La pregunta es ¿por qué ejerce su autenticidad como una especie de mono colonial repitiendo aquello que nos fue dado, para evidenciar que hemos aprendido la lección correctamente, repitiéndola aún mejor que la forma en que nos fue dada?

Es también en esta encrucijada en que uno se empieza a preguntar sobre el momento colonial que vivía Ecuador a finales del siglo XIX, y cómo se diferencia del momento neocolonial actual. Es también válido preguntarse si igual que en *Un secreto de la caja* de Izquierdo no hay en estos capítulos olvidados mucho más de lo que se puede apreciar a primera vista, inclusive una especie de originalidad perdida o escondida, como si esta forma secundaria fuera la mejor manera que Montalvo tuviera para darnos a entender su valor, porque de lo contrario sería como una especie de muerte o suicidio el presentarse ante el ente colonizador, que en este caso está representado por la sociedad colonizada y nosotros, como un proceso que busca representar lo mejor de lo que somos, pero sabiendo que es una invitación a ser despedazados por la envidia y los celos de nuestros compatriotas.

Es precisamente esta envidia social, tan esencial en el proceso colonizador, pero también en las sociedades poscoloniales que en cierta manera es el telón de fondo de esta obra de Montalvo. La real genialidad de la obra no solo es el logro del contenido en sí, sino que ese logro se valoriza aún más en haberlo logrado, en poder desarrollarlo de esa manera y sin provocar aún más la envidia de sus congéneres.

Porque al simplemente presentarse como una buena imitación, en cierta manera le está diciendo a los buitres y envidiosos que acá no hay nada nuevo u original, ninguna presa a roer, sino al contrario, más materia muerta y corrompida que no debería despertar más envidias o ataque, y que ya ha sido comida y devastada por los gallinazos.

Este elemento de cuidarse de la envidia de sus congéneres, fundamental en la obra de Montalvo, es algo que está presente desde el inicio de nuestro proceso de mestizaje literario colonial. Ya la figura de Eugenio de Santacruz y Espejo se levantaba como un elemento mestizo —y raro— que no encajaba con las realidades jerárquicas del orden. Justo por lo cual le hacía decir que desde muy temprano él había desarrollado la capacidad de esconderse. Es precisamente ese acto o subterfugio que heredamos del proceso genocida de la Colonia, que nos marca hasta nuestros días.

Debemos entender que el reto no es solo producir o ser productivo, aun mejor que los mismos entes colonizadores, sino que hay que hacerlo de tal manera que no levante sospechas ni envidia. Esta lección es compartida y aprendida en todo el territorio americano, se da desde los escritos y vida de Sor Juana Inés de la Cruz, en lo que hoy es México, hasta en el auto impuesto exilio interno del chileno Pedro Lemebel.

En todas estas autorxs vemos ese mismo miedo y proceso que Montalvo ya intuía como ecuatoriano a escaso medio siglo de vida como nación. Tanto Montalvo, como Espejo, Manuela Sáenz y Dolores Veintimilla sabían que el mundo social de la Colonia ecuatoriana era salvajemente cruel y no perdonaba ningún tipo de desliz o falta de orden a las normas de las buenas costumbres, peor las de índole racial o sexual.

Es por esta razón que el logro de Espejo es tan titánico y paradigmático, así como el de tan pocas mujeres próceres literarias o patrióticas, y no digo esto porque no hayan existido mujeres de valor ni con gran capacidad artísticas, sino porque el precio a pagar por el éxito o el poseer tan buena capacidad intelectual o artística era simplemente imperdonable para una persona no blanca, masculina y heterosexual, es decir los otros.

Es capaz este hecho que hace que la obra de Montalvo haya alcanzado el logro de convertirse en uno de sus magnos libros, aun cuando

el contenido en sí no es de mayor contribución, además porque creo que son contados los ecuatorianos que hayamos leído la obra por entero. Sin embargo, casi por antonomasia conectamos con la obra, que es delatada en el título, porque vemos en ella un subterfugio a nuestra situación. Es decir, en la propuesta literaria de la obra vemos que sí es posible ser nosotros, inclusive llegar a producir una obra artística nuestra y lograrlo de una forma que no nos lleve al suicidio, ni ser crucificados o exiliados, interna o externamente, de manera impuesta o asumida, sobre todo, la obra nos llena de esperanza al ver que sí hay formas de escapar de la envidia colonial para llegar a ser nosotros. Además, nos muestra que hay otra opción que la de formar parte de otra generación decapitada o generación de artistas que se han suicidado en Ecuador, aunque para esto implique hacerlo de tal manera que el colonizador ni siquiera se dé cuenta que lo estamos disimulando o engañando.

Esto es lo que en México se ha desarrollado como alburess o *to ape somebody*—monear a alguien—. En nuestro léxico ha tomado muchas formas, inclusive el tan común de «masca chicle y no hagas bomba», o sea «se tú y deja que los otros sean», sabiendo el alto precio a pagar por ambas cosas, el no ser uno y delatar a los otros cuando no lo son.

La falla colonial: el que Francia nos niegue

Una de mis mayores sorpresas al estudiar la historia del Ecuador durante mi adolescencia fue el enterarme que el dictador Gabriel García Moreno en 1863 le había pedido a Francia que nos colonice, y aún más descabellado que eso era el hecho de que Francia se había negado. Lo que solo me parecía más surreal era que esto se enseñaba en nuestras clases de Historia en el colegio, como si nada, sin siquiera considerar el absurdo de tal pedido y su rechazo. Creo que la falla no era la total falta de autoestima y dignidad como individuos o como nación, sino el creer en nuestra supuesta inferioridad racial e intelectual, como lo que impidió nuestro futuro desarrollo brillante como Colonia francesa.

En cierta manera, aun a tan temprana edad reconocía que posiblemente a finales del siglo XIX los argumentos y discursos descolonizadoras no estaban a la altura de los 70. Pero de nuevo era

eso precisamente lo que me dejaba ensimismado en la duda, que aun después de un siglo la historia se mantenía, o que se la seguía contando de la misma manera. No había vergüenza o desparpajo de que se nos haya querido vender al exterior, sino que igual se mantenía el sentimiento de que el problema habíamos sido nosotros y que seguíamos siéndolo. De haber sido un poquito más educados, pulcros y bien cuidados podríamos haber accedido sino a la nacionalidad francesa, al menos a su cultura y logros artísticos.

Regreso a este momento de mi adolescencia y de nuestra historia para recalcar el primer párrafo del libro, el que de alguna manera hay una especie de realidad permanente, por muy inconsciente que sea, de que tenemos alguna falla o somos la falla, y que esa falla se demuestra o se comparte a través de todos nosotros como ecuatorianos. No es raro escuchar que los ecuatorianos no sabemos lo que tenemos, y puede referirse a una multitud de cosas, desde nuestra realidad y belleza geográfica, recursos naturales o económicos, o inclusive a alguna idiosincrasia nacional propia.

De esta forma no importa el hecho de que el éxito migratorio que hemos tenido como ecuatorianos desmienta esta ficticia construcción, porque somos miles de nosotros los que hemos logrado sobresalir y desarrollar artística o económicamente cuando el contexto social así lo ha permitido. Lo que deja entrever que el problema no somos nosotros, los ecuatorianos y nuestra idiosincrasia, sino que existe una serie de estructuras económicas, políticas y culturales que nos limitan, inclusive desde antes de nuestra génesis y formación como nación. La falla, lejos de ser nosotros, es o son los entes estatales que hemos heredado y que en vez de cuestionar seguimos salvaguardando y defendiendo por tener miedo a que cualquier cambio, sobre todo político y/o económico, nos aniquile por completo.

En ese sentido es interesante la utilización de «la falla» como la forma de anunciar lo que realmente es lo que nos impide desarrollar, lo que nos limita y no nos permite sacar nuestro entero potencial. Para este contexto la falla siempre somos nosotros, es nuestra culpa que Francia nos haya negado: «esa es la falla» y nosotros somos tanto los culpables como los más perjudicados.

De esta manera el contexto fracasado de no haber llegado a ser Colonia francesa pinta una imagen de nosotros como fallas garrafales e idiosincráticas. Es así como entonces tampoco se desprende ningún tipo de culpa o estupidez histórica a la figura de aquel dictador, García Moreno, que hacía gala de tal dominio del territorio nacional que podía poner nuestro futuro y territorio en manos extranjeras, sin ningún tipo de cuestionamiento en ese entonces, así como en los libros de historia.

Es ahí donde irrumpe de nuevo la figura de Montalvo, porque sería recordado por otra frase célebre después de que el dictador haya sido asesinado a machetazos por Faustino Rayo —entre otros cómplices— en la entrada del Palacio de Carondelet. Entonces, al enterarse del fallecimiento del dictador, Montalvo escribió —esto se reporta— la famosa oración «mi pluma lo mató». Si de alguna forma la imitación del ente colonizador es un elemento paradigmáticamente ecuatoriano, el adscribir que el talento literario o epistolar tuvo tan gran influencia como para ser culpable de asesinar —o enviado a hacerlo— a otro ser humano, no lo es.

La frase se presenta increíblemente no icónica en el panteón nacional por múltiples motivos, y posiblemente eso es lo que la ha hecho sobrevivir hasta nuestros días. Para empezar la escritura es sumamente elitista y, aunque lo continúe siendo, lo era mucho más hace siglo y medio. Además, precisamente por sus características elitistas, es tan raro que tenga un gran alcance, y por ende también que ejerza tan grande y homicida influencia. Sin embargo, así lo creía Montalvo en ese entonces, que de alguna manera sus escritos liberales frente al embate conservador del dictador no solo habían tenido éxito, sino que habían ido más allá de su intención literaria o política.

El alcance de dicha frase y el hecho de que se haya mantenido por más de un siglo junto a la imagen de ambos sujetos históricos denota algo singular de nuestra idiosincrasia. Es tan raro para un ecuatoriano el tener algún tipo de agencia así de dramática, que imparte de manera tan consecuente, no solo en la vida de otra persona, sino también en la vida nacional. Esta agencia social, en cierta manera, se ha dejado para ciertos políticos que han alcanzado el máximo puesto de gobernante bien a la fuerza o de forma democrática.

Es así como Velasco Ibarra, Eloy Alfaro, el mismo García Moreno y, en nuestros días, Rafael Correa hayan alcanzado tal nivel de identificación. Pero aún al hacerlo se logra vislumbrar una especie de mitología adquirida y falsa, y que más bien está escondiendo otro hecho en su interior. Es precisamente el hecho de que este renombre adquirido no sea nada común, y que el alcanzarlo se logra a partir de muchos esfuerzos —y no pocos muertos—.

De ese modo, estas personas icónicas se vuelven claras excepciones a lo que es la regla, que en Ecuador muy pocas personas logran sobresalir, y si lo hacen tienen un gran precio a pagar. No es nada coincidente que de las cuatro figuras dos hayan sido asesinadas y las otras dos tengan que recurrir al exilio. Una vez más, el éxito de ser quienes son y de sacar adelante tan osados proyectos políticos nacionales se paga con la vida, y eso como ecuatorianos lo sabemos casi, casi, de nacimiento.

Es así como sobre-entendemos que el sobresalir conlleva un gran precio, y que este no solo lo han pagado los políticos y presidentes antes mencionados, sino, en cierta manera, nuestros artistas, en especial nuestros escritores. Es por eso por lo que tenemos generaciones de escritores y poetas decapitados por el increíble precio de vivir a la sombra de la normalidad. Pero los que inclusive no murieron por sus propias manos, o gracias a la necesidad de sobrevivir a través del alcohol y otro tipo de estupefacientes, también murieron por repentinos ataques como derrames cerebrales o, inclusive, el verse internados y perder su capacidad mental, como José de la Cuadra y Pablo Palacio respectivamente.

Esto hace que las palabras de Montalvo tengan aún más resonancia, ya que en su caso no es tanto su vida la que corre peligro, pero es su vocación de escritor la que pone en peligro al otro, en este caso al defensor más férreo de las buenas costumbres y lo heteronormativo en el Ecuador de ese entonces. Pero, aunque uno quisiera creer que la pluma de Montalvo haya tenido tan largo alcance, lo más plausible es lo contrario. Es decir, que fue menos importante que Montalvo haya influenciado a los asesinos del dictador, ya que todos ellos eran militantes del movimiento liberal que se encontraba en franca disonancia con los estandartes políticos y culturales del Partido Conservador.

Además, no sería mucho después que se daría la Revolución Liberal en el país liderada por Eloy Alfaro, quien muy prontamente también sería linchado, arrastrado por las calles de Quito y quemado en lo que es hoy el parque de El Ejido.

Entre Montalvo y Espejo: el reflejo omiso del otro

Como es fácil de entrever, la figura de Montalvo es interesante por múltiples motivos. Su gigantesca figura literaria ofrece una especie de proyección espectral del otro, ante la cual todos, como ecuatorianos, hemos crecido. En parte esta figura se desarrolla en la enculturación escolar donde se nos presenta al escritor, nacido en Ambato, pero fallecido en París, como una especie de parangón del mundo literario e intelectual. En cierta manera, nos los presentan como un conquistador de logro máximo en muchas áreas, pero también se vislumbra que esos logros intelectuales y acceso a una educación tan refinada no venía de la nada o de sus simples capacidades extremas. Al contrario, sabemos que detrás de él había un gran sostén familiar con altos recursos financieros y culturales que permitían que tan amplio apoyo se prestara a desarrollar lo que otras personas consideraban elementos de ocio y un desperdicio.

De esa forma se desprenden dos tipos de educación de la figura de Montalvo. Por un lado, la idea de que el escribir, pensar y meditar filosóficamente sobre la vida no era algo valioso, a no ser que tengas el refinamiento, léase recursos familiares, económicos y culturales para poder hacerlo. Es así como se da una doble ambigüedad en este recurso idealizado, ya que de por sí expresa que Montalvo tenía los increíbles méritos intelectuales para llegar a ser la figura que era, pero al mismo tiempo que tener esa capacidad no sería mérito suficiente para alcanzar tremendo nivel de erudición ni reconocimiento.

Es así que lo que yo abstraía de esta educación sentimental escolar era que no me confundiera, que yo —y por ende la mayoría de los ecuatorianxs— nunca podría llegar a ser tan grande como el escritor ambateño. No porque no podría igualar su capacidad literaria, ni intelectual, sino que al tenerla delataría mi posición de raza y clase, y me recordaría el precario lugar en la jerarquía neo-colonial a la que pertenecía y debería regresar.

Sin embargo, por el otro lado, la figura de Montalvo también delataba el hecho de que había algo problemático y ambiguo en esto de seguir adelante con una vida intelectual y dedicada a la lectura y escritura. Raramente se sostenía la ambigüedad en el sentido que no se podía negar y se ensalzaban los logros de nuestro artista ambateño, pero, al mismo tiempo, no es algo que se recomendaría a cualquier otro hombre, y aquí el elemento de género/sexual también era de suma importancia.

Una vez más la forma de presentar el logro y los alcances del escritor demostraban que los recursos económicos y financieros, respaldados por una estructura cultural heredada desde tiempos coloniales, eran en verdad la pieza clave de tal rompecabezas. No era el valor en sí de su producción cultural lo que importaba, era el hecho de que su producción cultural respaldaba una particular forma de ser y una incipiente nacionalidad que aún luchaba por mantener su independencia e identidad, de las dos grandes naciones del norte y del sur, Colombia y Perú respectivamente. Al mismo tiempo se delataba de alguna manera que habría tenido más sentido, en cierta manera, haber pertenecido —o habernos mantenido dentro— que tratar de irrumpir esas formaciones sociales históricas y ser algo que antes nunca fuimos, y que costaba tanto trabajo llegar a ser.

Es esta realidad la que hacía que la producción de Montalvo se volviera mucho más frágil y llena de una ansiedad sumamente tapizada. Era de suma importancia en esta educación sentimental que tomemos al autor como alguien o algo de un valor primordial, porque su importancia, una vez más, no radicaba en el hecho de su producción, sino en las enormes inversiones hegemónicas que dependían de tal estructura jerárquica con una gran implicación nacional.

En la figura de Montalvo se nos otorgaba una educación sentimental en donde los elementos de raza, clase y buenas costumbres se daban de forma total, con las de género y sexualidad también sumándose a dicha síntesis. Era —o continúa siendo— esta síntesis tan pragmática la que de alguna manera capturaba los diferentes hilos de producción hegemónica que se escondían detrás de las formas culturales y que lograban mantener siglos de explotación racial y económica a escondidas.

De ese modo el espectro de Espejo no se encontraba tan distante. Aunque solo como una especie de espectro omiso, porque lo que realmente resalta de la obra de Montalvo es lo poco normativamente ecuatoriana que es —sin tratar de definir una ecuatorianidad que es tan fluida como inventada—. Su obra se ratificaba en no describir a lo que tenía a su alrededor, sino aquello que solo existía en la mente idealizada de los patronos y colonizadores blancos, un mundo jerárquico y hegemónico tan ficticio como impresionantemente dominante y tóxico.

Esta es una de las grandes contribuciones literarias de Toni Morrison (1992) para los Estados Unidos, y esa es en el hecho de reconocer como durante más de la primera mitad de vida de ese país la producción literaria se esforzó en negar la realidad racial en la que había desarrollado y nacido la nación. Es así que los negros brillan por su ausencia en la temprana ficción literaria de ahí, y que la obra de Mark Twain —donde sí aparece el negro y lo racial— es exactamente la excepción en vez de la regla, o una descripción realista de la vida social del país norteamericano.

Creo que con la figura de Espejo se da algo similar, porque en cierto modo se vuelve la excepción en vez de la regla del mundo intelectual y artístico del país. Es más bien Montalvo que es elevado en esta especie de reflejo omiso del otro para no solo recordarnos, sino también revalorar aquello en que nos mantenemos y hemos sido creados —y criados— como ecuatorianos. Por supuesto el hecho de que ni lo indígena ni la condición racial del país aparezca en su obra no es un elemento negativo, sino al contrario una definición *sine qua non* de quiénes somos, queremos ser y deberíamos querer seguir siendo.

Entonces no es de ignorar u obviar el hecho que lo indígena y los indígenas como seres humanos no aparezcan en la obra de Montalvo, sino es algo que es celebrado y ratificado como la forma correcta de ser, y aún más de producir cultura y país. Lo interesante es que al igual que Mark Twain, la figura de Espejo también se levanta de una forma gigantesca, y aunque se lea —literal y simbólicamente— como una excepción sigue siendo una especie de malestar en la producción de país.

Es así como la figura de Espejo se vuelve contradictoriamente útil, porque simplemente no se puede negar la presencia indígena, aún menos se puede negar la humanidad de ser indígena, aunque ambas negaciones son los que fundamentan al Ecuador como tal, siendo lo que se engendra con Montalvo. Pero también existen múltiples Espejos, es decir hombres y mujeres indígenas —los otros— que producen y han producido gigantescas obras artísticas —pintura y escritos— que simplemente son imposible negarlas completamente.

Además, como bien lo dice Morrison (1992), el negar la realidad racial a tan nivel revelaría la locura, que en cierto modo se puede argüir que es lo que fundamenta, como a toda nación, a Ecuador. Solamente una negación total de la realidad podría aducir que nuestro país, igual como cualquier otro, tiene razón de ser diferente, superior y mejor que sus vecinos. Es por eso que ese tipo de locura, lo que simplemente se llama nacionalismo, ha llevado al genocidio y a la guerra fratricida, de nuevo a lo que son los orígenes coloniales de nuestro país.

El hecho es que de alguna manera de eso es lo que se trata. ¿Cómo se esconde lo suficientemente bien el hecho del exterminio genocida de seres humanos catalogados como indígenas y negros? ¿Cómo hacemos y de qué artificios culturales nos agarramos para eliminar y reprimir de nuestras almas aquellos elementos raciales que no pueden ser y nunca se desprenderán de nuestro ser? Y finalmente, ¿Qué nos conlleva a utilizar la palabra, sobre todo la palabra escrita para engañar y mentir, en vez de expresar y desmentir? ¿Cómo utilizamos el verbo para mantenernos como somos aun cuando esa expresión histórica sea y permita una negación total a quienes hemos sido y queremos ser?

Entonces ambos, Montalvo y Espejo son personajes históricos que se vuelven necesarios, pero no porque no haya habido, o pueda haber, otras figuras que puedan haber servido para dicho propósito, sino porque, de alguna forma, los dos pudieron llenar estos vacíos culturales y nacionales de formas sumamente sincréticas y económicas. Es así que al educar y educarse sobre Montalvo estamos también siendo educados de la realidad y la obra de Espejo, que de alguna manera siempre tiene que mantenerse al margen y a la sombra.

Sin embargo, aún ese estar en el margen y en la sombra es y ocupa una necesidad fundamental y esencial, porque ese margen y sombra también forman parte crítica de la producción hegemónica de la patria. Sin esa sombra no podrían existir las formas conscientes de vida y las diferentes formas de producción cultural que permiten al Ecuador ejercerse como tal. Es por eso por lo que aprender de Montalvo también se trata de desaprender de él y ver la sombra gigante indígena que se vislumbra detrás de sus hombros y que, si midiera sus valores en una forma real, algo en sí imposible, lo dejaría sumido en la más franca ignominia y pequeñez.

En busca de Montalvo: el poder de las sendas distintas

Este libro ha sido muy duro de escribir, y en verdad fue ideado en medio de una gran transformación y cambio de vida. Parte de él fue editado fuera del país, pero en su mayoría fue escrito entre Guayaquil y Salinas. Digo esto porque creo que es muy importante valorar el desde dónde y cómo se analizan los hechos históricos, y aún más cuando vislumbran algo tan conflictivo e íntimo como nuestra identidad ecuatoriana.

E. P. Thompson (1994) decía que para los historiadores es esencial reconocer desde dónde hablan y analizan, y sobre todo desde dónde se encuentran perfilados, porque aquello define de sobre manera lo que ven y cómo lo ven. Creo que eso es verdad no solo para historiadores y científicos sociales, sino para todo ser humano. Nietzsche creía que no existen los hechos, sino que los vamos construyendo, y con el paso de tiempo esos mismos hechos van cambiando e impactándonos de forma diferente y desigual.

De este modo empecé este proyecto, en verdad, buscando algo al cual asirme, y por supuesto muy pocas cosas más seguras que las de nuestra nación, pero del mismo modo, y por esa misma falsa seguridad en cierto sentido, nada más inestable que ella. A la vez que todos los elementos de nuestras vidas la patria también va cambiando con nosotros, así como nuestro parecer e ideas sobre ella también varían, a veces distorsionándose y en otras entrando aún mejor en foco, con la ardua tarea de no saber cuál es cuál, y teniéndonos que asirnos ante los impactos que se dan.

Por esto Montalvo se presta de mejor manera para este ejercicio, porque en muchas maneras comparte bastante de las características adscritas a la nación. En ese mismo sentido comparte la misma ambigüedad de presentarse con una seguridad monolítica, y a la vez de poder desmoronarse al menor análisis o crítica. Pero es por esa misma fuerza/fragilidad que, de alguna manera, forma caras opuestas en la misma moneda. Ante eso es también lo que le permite presentarse con el peligro de reconocer que aquello que consideramos lo más seguro, los pilares de nuestra autoridad identitaria, en verdad también es lo más frágil.

Es así como desde pequeños Montalvo se nos presenta como ese autor inalcanzable tanto en el pasado como en el presente, dejándonos entrever lo que fue y lo que pudo ser, pero también alzándose como leve promesa de lo contrario, de lo que nunca se podría dar. Creo que nadie en Ecuador se cría —y por ende crea— con la idea de querer o poder ser como el escritor. Así se presenta como un modelo complejo, pero igual existente, no el camino a seguir, pero igual un camino que nos vislumbra alguna esperanza, como estelas en el mar.

Será por eso por lo que el pasillo interpretado por Carlota Jaramillo, *Sendas distintas*, siempre ha tenido una fuerza sideral en la psique nacional, y el saber que el hecho de la diferencia fundamental no implica en cierta manera imposibilidad de conectar. De nuevo, más bien al contrario, que es y que sea esa imposibilidad lo que posibilita y fundamenta la conexión, y aun cuando la canción escrita para ella por el que sería su esposo, Jorge Araujo Chiriboga en 1942, sobre un amor posible, una vez más nos permite entender otras relaciones igual de amorosas, pero ya no solo con nuestras parejas, sino con nuestra patria y con nuestros compatriotas.

De la misma forma mi trabajo «Las políticas del sentimiento: imaginando y recordando a Guayaquil» ha tomado los poemas y vida de Medardo Ángel Silva y Julio Jaramillo, J.J., para analizar cómo a través del modelo romántico de pareja estamos lidiando y trabajando otros elementos sociales y nacionales igual de fundamentales. En este sentido creo que Montalvo nos marca la senda distinta a seguir que no va a ser como la de Montalvo, sino la nuestra propia, una marcada por las diferencias raciales y de clases que se presentan tan enormemente en la figura del autor.

Es así como la canción se relaciona con nuestro miedo de poder reconocer esa diferencia ya no como falta o déficit, sino por lo que es: un reconocimiento de las estructuras desiguales de la nación. Así como he venido proponiendo y discutiendo a lo largo de esta obra, la nación ecuatoriana, y el formar parte de ella, es el participar en una forma desigual de producción de nuestra identidad. Pero igual como espero, el poder haber representado lo peor no es solo la existencia de esa forma desigual, sino el tener que esconderla y negarla, y más bien decir que aquí no pasa nada, aunque en verdad pase, y sobre todo nos pasa de todo.

Sin embargo, ese es el gran reto porque como el mismo pasillo lo canta, esa diferencia es vista como mala, falta y obstáculo. Lo que ha demorado estas cinco décadas de mi vida, aun dentro del mismo proceso de escribir este libro es reconocer que la diferencia no tiene nada de eso, sino que marca lo bueno, lo que sobra y se escapa, en palabras del sociólogo Stuart Hall (2024). Porque en verdad esa es la esperanza, especialmente que nosotros nos logremos escapar y no nos dejemos ni definir, limitar o estrangular por lo que ya ha sido ni lo que de una u otra forma vendrá. Igual lo proponía José de la Cuadra en *Los Sangurimas*: «todo lo que cuenta o se mide se acaba».

Así se empieza a presentar el reto de ver esa diferencia de alguna otra forma, no solo desde la perspectiva del otro normativo nacional, sino más bien desde el otro/yo, desde nuestra propia perspectiva para poder empezar a ver de esa manera no un vacío o como si faltara algo, sino al contrario, ver lo grande que somos.

Lo nuestro es lo contrario, el de estar vivo y presentarnos con esa diferencia que somos porque en verdad eso es lo que nos condiciona y sujeta. Además, es justo esta diferencia lo que forma la mayor parte de los capítulos que se le olvidaron a Montalvo, que como dije al principio somos nosotros y lo que nos conlleva a seguir viviendo, estructurándonos diferentes a lo que somos y sobre todo a como la nación nos ha querido constituir.

También será por eso por lo que en cierto modo la canción ha tenido tan gran acogida a través de los años, porque algo en nuestro inconsciente nos hace reconocer que nos habla en lo más íntimo de nuestro ser nacional, y que las sendas distintas en verdad son las nuestras con respecto a la nación. Esto se perfila como el mayor reto y

empieza a distinguirse bastante a lo que capaz a primera lectura —o escuchada— se podría haber entendido, que es ya no menospreciar esa diferencia, sino empezar a valorarla en uno mismo y presentarse como dueño de ella, o al menos constituido por estas diferencias fundacionales de la nación.

Eso a la vez implica una especie de rotura —aunque se presente simbólica y superficialmente— con la nación, porque significa ahondar en la diferencia y auto-reconocerse como el otro, justo ese otro que ha sido vilipendiado y rechazado por la nación, puesto a un lado. Después de décadas, para mí, esto significa ya no preocuparme o quejarme de ser discriminado por cholo, maricón o pobre, al contrario, hay mucho goce en poder reafirmarse en esas y mis otras identidades, o identidades como otro.

Al contrario, es quedarme a un lado, aislado y forzar a la nación a venir hacia mí, a que sea ella, la nación, no yo, la que me haga la lectura, inclusive de este libro y quiera ser la que me incorpore a su hegemonía, precisamente porque solo de ese modo es que la hegemonía no se vence, que además es un absurdo y teórico, pero al menos se expande y se transgrede. Es justo en esa transgresión que se llena de oxígeno los pulmones de las naciones, porque ella como nosotros, como nuestro propio cuerpo biológico, se nutre esencialmente de la diferencia. Es la forma *sine qua non* de supervivencia de todo organismo, tanto biológico como social.

De ese modo uno puede continuar vivo, tanto personal como parte del ente nacional, ya no como ese otro menospreciado, elemento aislado y supuestamente dejado ahí para el escarnio y la risa normativa, sino todo lo contrario. Con el orgullo y respeto de saberse ecuatoriano a plenitud, porque lo han pagado con creces nuestros ancestros indígenas, negros, mujeres y homosexuales, esto les permitió a ellos y ahora a nosotrxs ejercernos con la misma valentía.

Por ende, gracias a la voz, literal y simbólica de Dolores Cuacuango, Purita Pelayo, Ileana Yescas, entre muchxs otrxs, es que nuestra voz se fundamenta y nutre de la ecuatorianidad como aquellos capítulos que se le podrían haber olvidado a Montalvo, pero que sería imperdonable que se nos olvide a nosotras. Ya lo dijo Mamá Cuacuango: «entre más nos matan más seremos fuertes como hileras de maíz»,

y que nadie, especialmente nuestros muertos y ancestros, nadie se quede atrás.

El doble rechazo: de Francia y Cervantes, o de Montalvo y yo

En los últimos años he caído en cuenta que nuestras vidas como seres poscoloniales están conformadas por el rechazo. Fue casi como si poco a poco, con base en mi trabajo sobre arqueología, recuperación del pasado, telenovelas, identidad, etc., me vine a percatar que el rechazo de uno mismo, en lo más profundo de nuestro ser, se repetía como un denominador común en cada escenario. Sin embargo, como lo he venido desarrollando en este y el anterior capítulo, no solo es el rechazo lo que nos define como seres poscoloniales, sino igualmente la negación de dicho rechazo.

Aún más en Ecuador, este doble rechazo cobra formas inverisí-miles singulares, que como en otras culturas nacionales se desarrolla de manera esquizofrénica, tomando sus propias formas, pero también sus tendencias a negar, esconder y más peligrosamente ahogar aquello que no se puede fácilmente procesar. Es así como me parece que al culminar este libro se presentan dos posibles vertientes en donde encausar esta esquizofrenia de la identidad ecuatoriana. Un poco también como *El destino* de Pedro Jorge Vera, nuestra esquizofrénica cultura nacional, y por ende siempre poscolonial, hace que nos volvamos antropófagos, siempre comiéndonos al otro sin poder digerirnos y produciendo otro mayor.

Esta vertiente es utópica porque propone las posiciones más ortodoxas desarrolladas desde el siglo pasado con la Revolución Liberal, y también la que mantenía Montalvo en su idealista posición de que lo que él escribía, o inclusive escribimos ahora, como una posibilidad de redención. Esta posición fue tomada con férrea convicción por la Revolución que luego se heredó en las primeras revueltas sindicalistas y socialistas que se apuntaron aún más en la masacre del 15 de noviembre de 1922 en Guayaquil.

Es esta misma vertiente de lucha solidaria y política que estaría presente en las luchas campesinas y rurales, que históricamente heredaron el compromiso indígena que también estaría presente en estas batallas. Pero siempre de una forma menos mítica o utópica,

y más apegada a una realidad vivida y experiencial diametralmente opuesta a lo que el Ecuador siempre ha pretendido ser. Por ejemplo, nada más lejos de la realidad indígena que los monumentos creados por blancos y mestizos, como el famoso Guayas y Quil.

De la misma manera es lo que capaz llena de una joven esperanza y fe en un país que lo ofrece muy poco, son los movimientos homosexuales, trans, feministas y anti-extractivistas que heredan y continúan por esta vertiente: la de creer que en el enfrentamiento directo con el estado colonial no solo lograría algunos derechos y concesiones —lo que sin duda se ha logrado— pero que de alguna forma es en este enfrentamiento directo en donde se podrían dar las mayores y más radicales posibilidades de cambio.

Dentro de mi carrera académica es esa vertiente la que me parece la más loable, y por ende la que apoyo sin mayor recato. Pero entre más entiendo las luchas sociales, dentro y fuera del país, en especial la indígena, me es más claro entrever que también se da otra vertiente, una menos comprometida con la producción hegemónica, una en donde la existencia de Ecuador no era más que un accidente geográfico con claras y caras consecuencias para la psique de sus compatriotas, y una en donde la utopía capitalista del éxito y de ser productivo —inclusive en el ámbito social— no es el objetivo ni siquiera es creíble.

Precisamente esta complicidad también es negada por toda revolución en su afán revolucionario. Como todo movimiento radical es lógico no ver esos lugares en donde, en vez de avanzar la situación social de sus sujetos, se hace lo contrario. De ese mismo modo lo que logró la Revolución Liberal es reorganizar las relaciones económicas de producción, y reconectar —redefinir en otra manera— al proletariado ecuatoriano con los francos intereses del norte, ya no solo de Europa, sino todo con el colonizador del norte, como se muestra en *Guasintón* de José de la Cuadra, tan inmortalizado en forma de cocodrilo.

Es esta particular ilusión, y negación, lo que hace que esta vertiente solidaria y política de enfrentamiento directo tenga un espacio ciego difícil de asumir. Es particularmente obvio en estos tiempos posmodernos y posnacionales, y en los movimientos de derechos sexuales que se han ido expandiendo en el país a partir de finales del siglo pasado. Aun con los logros y concesiones logradas ante el

Estado ecuatoriano, estos claramente muestran las fallas estructurales del capitalismo, en donde parte importante de su poder y fuerza es precisamente el poder rearmarse y reasumir los nuevos retos y contribuciones que lo cuestionan.

El capitalismo, es decir nosotros, tiene una capacidad inmensa de reabsorber y rearmarse antes las mil vicisitudes que enfrenta y/o enfrentamos. Como las serpientes de la canción de Silvio Rodríguez, el capitalismo absorbe y aparecen más y otras muchas mayores. Por eso la vertiente utilizada por indígenas y otras minorías raciales y sexuales no ha buscado ahondar en los liberales, socialistas y feministas que han hecho la mayor parte de su recorrido político. Para ellos la lucha es pre- y post-ecuatoriana, conectada a formas de vida mucho más inherentes, humanas y sobre todo transnacionales.

Es así como para estos otros raciales y sexuales nunca se trataría solamente de cambiar al Ecuador, sino al contrario de luchar por algo mucho más grande y que nos abarca de una forma más completa y totalizadora. En esta vertiente, que se vislumbra en muchas de las posiciones estratégicas de la CONIAE, de artistas y de activistas sexuales, el hecho o logro no es normalizar o normativizar nuestras existencias o identidades, sino de luchar para empujar y descubrir quiénes somos por dentro y por fuera, sobre todo, por debajo de esta cortina de humo que Ecuador ha utilizado en contra de nosotros, y por ende uno contra uno mismo.

Es así como la negación de nuestro tutelaje en manos de Francia, y conformar o no parte de esos capítulos que se le olvidaron a Cervantes y luego a Montalvo, nos indica el camino recorrido en este ser rechazado y la constitutiva negación de este rechazo. De ese mismo modo, y capaz más apremiante, es el hecho de que estos elementos forman una especie de marcadores nacionales y específicos de lo que supuestamente nos falta o faltó para ser lo que deberíamos ser. Sin embargo esta segunda vertiente, que intentó reconocer en nuestros artistas y en la lucha y cuerpos de los otrxs rechazados por el estado ecuatoriano, busca ir más allá de estas preocupaciones nacionales, cuasi-feudales, que más que nunca están simplemente ligadas a la reproducción capitalista del Estado ecuatoriano.

Al contrario, la propuesta con la que termino este capítulo y busco terminar esta obra es que aun debajo de la tutela de la ecuatorianidad

se ha preservado algo más profundo, más humano y por ende más real que la nación. Es en cierta manera lo que nos recuerda los trabajos de ese antropólogo/artista del sur, de Perú, de un país, no coincidentemente, del cual una vez formamos parte. José María Arguedas en *Los ríos profundos* y *Todas las sangres* dice que el amauta del sur nos quería indicar, que como bien lo proponía el otro amauta del norte, William Faulkner (1951), «el pasado no está muerto, ni siquiera es pasado», así también lo presagiaba Arguedas (1971) en su póstuma novela, *Los zorros de arriba, los zorros de abajo*.

Es tan importante el contenido como la forma de la novela, en donde un autor se debatía entre la vida y la muerte —entre el suicidarse y poder concluir la obra—, siendo la narrativa, la novela como vida a escribirse, lo que le daba ahínco y esperanza de seguir vivo. En medio de esta narrativa llena de ficción y no ficción, de partes noveladas y de pedazos de su diario personal, se daba el sabio diálogo de los ancestres, representado por los zorros de arriba y los zorros de abajo.

Esta figura ancestral la tomó Arguedas del manuscrito de Huarochirí, una de las pocas obras autóctonas del siglo XVII que sobrevivió en forma clandestina y anónima por siglos la extirpación colonial española. En este manuscrito encontramos una cosmovisión distinta y diferente a la de la herencia colonial. Aunque inclusive ya en este manuscrito mestizo empezamos a entrever los elementos de nuestra propia colonización en un quechua españolizado, en figuras europeas en la narrativa, pero sobre todo en la fe dada en esta forma de escritura, a diferencia de la heredada de los *quipucamayocs*.

Es en el antiguo manuscrito de Huarochirí, en la obra de Arguedas, en el levantamiento de la CONAIE, en la lucha anti-extractivistas de decenas de comunidades y en la muerte de tantos otrxs rechazadxs, en donde podemos encontrar la posibilidad de cambio y esperanza, en regresar a un saber que nos espera en el futuro, que llena nuestra ansias y estómagos de la misma manera, pero que no utiliza el estandarte de la ecuatorianidad para rechazarnos, sino permitirnos ser quiénes queremos ser y siempre hemos sido.

Ha sido un largo caminar para las criaturas de la noche, pero es hora de reconocer esa conexión que está presente en nuestras muertas y en nuestras vivas, en los páramos y amplios océanos, y sobre todo en la posibilidad de ser los más auténticos que podamos,

y eso siempre ha implicado, como dice La Agrado de Almdóvar, a acercarnos al sueño que uno ha tenido de una misma.

Referencias bibliográficas

- Almodóvar, Pedro. (1999). *Todo sobre mi madre*. El Deseo Productions.
- Arguedas, José María. (1971). *Los zorros de arriba y los zorros de abajo*. Ed. Losada.
- Benavides, Hugo. (2006). *The Politics of Sentiment: Imagining and Remembering Guayaquil*, University of Texas Press.
- _____. (2008). *Drugs, Thugs, and Divas: Telenovelas and Narco-Dramas in Latin America*, University of Texas Press.
- De la Cuadra, José. (1991). *Doce relatos*. Libresa. (Trabajo original publicado en 1938).
- Faulkner, William. (1951). *Requiem for a Nun*. Random House.
- Hall, Stuart, (2024). *Selected Writings on Visual Arts and Culture: Detour to the Imaginary*. Duke University Press.
- Montalvo, Juan. (2004). *Los capítulos que se le olvidaron a Cervantes*. (Trabajo original publicado en 1895).
- Morrison, Toni. (1992). *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich. (2003). *Writings from the Late Notebooks*. Cambridge University Press. (Trabajo originalmente producido entre 1885-1889).
- Rodríguez, Silvio. (1975). *Sueño con serpientes* [Canción].
- Thompson, E.P. (1994). *Making History: Writing on History and Culture*. New Press.
- Vera, Pedro Jorge. (2002). *El destino*. Editorial El Conejo.

Conclusión

El comienzo del final

«Así se acaba el mundo.
Así se acaba el mundo.
Así se acaba el mundo.
No con una explosión, pero con un gemido».

(T. S. Eliot, *The hollow men*)

Estoy seguro de que cuando T. S. Eliot escribió estas líneas jamás pensó que lo estaba haciendo para mí. Pero justo es el reto que se nos presenta a las criaturas de la noche o aquellxs de nosotrxs que hemos sido oficialmente otrxrizados. Algo así como menciona la escritora norteamericana Maya Angelou, también otra criatura de la noche, quien tuvo que creer que Shakespeare había escrito sus obras para ella, para una niña negra del sur de los Estados Unidos.

Por eso no son los grandes patriarcas de la patria los que han hecho o hacen nación, no son aquellos hombres monolíticos sobre caballo y monumentos de piedra, como tampoco son las mariposas muertas en el tapete. No son los que T. S. Elliot tan correctamente tituló a su poema «Los hombres huecos» (*The hollow men*), los que hacen, definen o progresan la historia. Eso lo hacemos nosotrxs, y siempre lo hemos hecho. De ese modo y en cierta manera esta obra-memoria propone recordar ese largo caminar, recuperar las experiencias y

narrativas para auto-recuperarnos y ver que no somos lo que se ha dicho de nosotrxs.

Al escribir este libro en cierta forma este es también el reto, nunca me imaginé tener la suficiente osadía para trabajar un texto como este y peor pensar que las líneas de T. S. Eliot servirían de inspiración al llegar al final. Sin embargo, esa es la idea que transmite sus líneas: las cosas nunca son como uno quisiera que sean, ni siquiera como uno se las imagina. Al contrario, muchas veces suelen ser mucho más inverosímiles o casuales, hasta más comunes de lo que uno había propuesto o pensado.

Para mí esta obra marca más un comienzo que un final, una nueva manera de pensarme y pensar el país, o más concretamente de pensarme como parte constitutiva de él. Este es el proceso, que casi como diría el Chavo, «sin querer queriendo», he intentado desarrollar en esta mezcla de memoria, análisis y reflexión. He utilizado mis propias experiencias, y mis recuerdos de ellas, como una especie de plataforma o estructura de vida para ver desde donde miro y me he/ han mirado, porque son precisamente las miradas del otro, en este caso el pretendido Ecuador normativo, que han buscado impregnarme o clavarme en un tapete como mariposa rara y vulnerable que soy.

Esta es la imagen que utiliza James Baldwin (1985) para intentar entender el valor de la historia y sobre todo permitírnos percibir lo vulnerable y frágil de esa narrativa oficial que solemos definir como historia. Porque es precisamente la manera en que esa narrativa es constituida y en cierta forma atravesada por el poder lo que hace que se de esa especie de ablución y conversión/transformación mágica para que hechos aislados, narrativas individuales y subjetivos se oficialicen.

La historia nos define y al hacerlo nos provee de una identidad que nos permite sobrevivir para seguir con nuestra propia existencia dentro de lo posible y lo que permite el capital. Es imposible pensar en una existencia e/o identidad fuera totalmente de la lógica del capital. Sin embargo, el precio que pagamos por esa identidad es que terminamos, según Baldwin, como mariposas muertas, clavadas en un tapete. Una vez ahí, ya sin poder movernos, con poca o ninguna manera de auto agenciarnos también le ocurre lo mismo a nuestra identidad que tanto deseábamos y anhelábamos.

Es por esta razón que tantos defienden la historia, y hasta están dispuesto a matar a los otros por ella, especialmente a aquellos que no sostienen su fantasía, identidad, de cómo quieren verse sobre ese tapete, muertos, pero fingiendo algún tipo de poder, que en sí solo es el que está constituido por el poder hegemónico de la nación. Por eso no son las mariposas muertas las que cambian la historia, ya que ellas usufructúan de lo que ya existe, de la naturaleza muerta que se constituye como sociedad o «suciedad», como bien lo dice Guille en la tira de Quino.

Pero es aquí donde se da una doble encrucijada, la que he tratado en cierta forma de representar en estos capítulos. Por un lado, la hegemonía no existiera o igual que esas mariposas sobre el tapete estaría muerta, si no hubiese lxs otrxs que escapamos definición, y que aun después de muchos y múltiples intentos de definirnos, matarnos, seguimos vivitxs y coleando. De esta manera la hegemonía necesita a las criaturas de la noche más que a las mariposas muertas. Sin embargo, la contradicción es que justo nos buscan para matarnos, sujetarnos, y por ende en el proceso se producen más mariposas, muchas más gordas y coloridas, y aún más difícil de digerir para la nación.

Por supuesto nosotros también necesitamos estar vivas, y de ese modo experimentar lo que Milan Kundera (2000) bien llamó *La insoportable levedad del ser*, porque es justo esa levedad, que por definición se vuelve casi insoportable, lo que nos permite seguir vivas —¡Vivas nos queremos!—, no para alimentar la hegemonía nacional, aunque eso simplemente se da por añadidura, sino para experimentar la vida a plenitud, estar presentes y lograr algún tipo de autenticidad, aún por momentánea que pueda ser.

Por ejemplo, tengo que reconocer que precisamente lo que decían de mi cuando me gritaban cholo o maricón, no era lo que ellos, la nación normativizada pretendía, y que definitivamente no me condujo a la muerte, ni literal o social, aunque múltiples veces me acercó a ella. Pero por eso, como bien lo decía el poeta y dramaturgo latino Miguel Piñero: «siempre tendremos que ir a bucear muy profundamente en el mar para extraer las perlas más bellas, y siempre, siempre, está y estará el riesgo de no regresar a la superficie».

De este modo esta obra es una celebración y exaltación a que sigamos siendo esas criaturas de la noche, que continuemos siendo más que nunca irreverentemente bellas y audaces, y sobre todo que nos mantengamos vivas. Por supuesto no espero que la nación, en este caso los cuadros oficiales de la ecuatorianidad, reconozca lo que nos deben, pero sí lo que se deben a sí mismos. Sin embargo, sí pretendo que nosotrxs como criaturas de la noche continuemos reconociendo nuestro valor y contribución a la nación, porque lo queramos o no somos nosotrxs el motor que sigue haciendo que el Ecuador siga siendo Ecuador, que siga existiendo y no se convierta en simplemente hombres huecos que tan bien pronosticó T. S. Eliot el siglo pasado.

Igual como bien lo pronosticaba nuestro ancestre, Medardo Ángel Silva (1918/2027): «nuestro encanto es llorar por los que no vierten llanto». Esa tarea ni termina ni se ha acabado, pero ojalá sea aliviada por el reconocimiento de que seguimos vivas. Venimos de una larga estirpe de vendidas, pero eso si ya no nos vendemos, ni nosotrxs ni a otrxs, y al contrario continuaremos vendiendo muy caro nuestras vidas violentadas y aún más nuestra dignidad a futuro.

Referencias bibliográficas

- Baldwin, James. (1985). *The Price of the Ticket: Collected Non-Fiction*. Beacon Press.
- Kundera, Milan. (2000). *The Unbearable Lightness of Being*. Faber and Faber.
- Piñero, Miguel Ángel. (2001). *Piñero* [Largometraje]. Miramax Films.
- Silva, Medardo Ángel. (2017). *El árbol del bien y del mal*. Ariel Clásicos Ecuatorianos. (Trabajo original publicado en 1918).



Este libro fue producido en diciembre de 2025,
bajo el sello editorial UCuenca Press.

Cuenca-Ecuador

¿Qué significa ser ecuatorianx? La pregunta parece sencilla, pero encierra siglos de silencios, negaciones y búsquedas inacabadas. *La identidad ecuatoriana. El romance de una violencia inconclusa* explora esa tensión constante entre el orgullo y la vergüenza de pertenecer, entre la nostalgia del país que se deja y la dificultad de reconocer el que habitamos.

A partir de un recorrido lúcido y apasionado por la historia, la literatura, la migración y las identidades disidentes, Hugo Benavides nos invita a mirar de frente los «secretos en la caja» de la ecuatorianidad: nuestras obsesiones, olvidos y contradicciones. Con una mirada crítica y sensible, entre el ensayo personal y la reflexión colectiva, esta obra cuestiona los mitos que sostienen la idea de nación y rescata las voces que han sido marginadas de su relato.

Ser ecuatorianx —según el autor— es también aprender a dialogar con nuestras sombras, con los silencios impuestos y con los afectos que nos definen. Es recordar que la identidad no está escrita en piedra, sino que se reescribe cada día desde la memoria, la diferencia y la esperanza.

ISBN: 978-9978-14-640-8



9 789978 146408



kaleidos
Etnografía Interdisciplinaria

UCUENCA PRESS 