

# **Medardo Angel Silva: las voces inefables y el ser cholo en Guayaquil'**

## *Medardo Angel Silva: unutterable voices and being cholo in Guayaquil*

Hugo Benavides

PhD. en Antropología por City University of New York

Profesor Asistente en Fordham University, New York

Email: benavides@fordham.edu

Fecha de recepción: septiembre 2006

Fecha de aceptación y versión final: octubre 2006

Traducción: X. Andrade

### **Resumen**

El artículo busca entender el gran poder que la sensibilidad de Silva obtuvo sobre su ciudad natal, explorando algunos de los principales sentimientos que le permitieron alcanzar un lugar paradigmático dentro de los linderos auto-reflexivos de Guayaquil. Propone que varias generaciones de guayaquileños han utilizado a Silva como un espejo de múltiples niveles para reflejar sus complicadas imágenes de ausencia, pesadillas coloniales y las formas institucionales de un rechazo civilizador.

*Palabras clave:* Medardo Angel Silva, Guayaquil, cholo, poesía, cultura popular

### **Abstract**

The article looks to assess the particular power that Silva's sensibility came to have over his city of origin, exploring what are some of the major sentiments or tropes that enabled Silva's paradigmatic place in the city's understanding of itself and its way of being? What are some of the major effects of sentiments that catapulted themselves again and again to the city's multiple generations? The article also explores how these same effects of sentiments would contribute to Silva's high regard in the official culture, and evidences the fact that Silva's iconic figure has continuously and historically reflected the city's own ambivalence over its own questions of origins and identity. Finally, the article poses that in Silva, fleeing streams of Guayaquilean generations have had a mirror with myriad levels of realities upon which to reflect their own bitter truths of un-belonging, colonial nightmares, and rejecting consequences of civilizing manners and norms.

*Key words:* Medardo Angel Silva, Guayaquil, cholo, poetry, popular culture

## Las voces inefables

Este artículo intenta entender el poder que la sensibilidad de Silva adquirió al representar a su ciudad de origen. Al hacerlo, estoy menos interesado en proveer una hagiografía sistemática de la vida de Silva o una detallada biografía. Me interesa dejar que diferentes momentos de su vida y obra sean iluminados por los ciudadanos contemporáneos de Guayaquil y su historia.

En este sentido no busco proporcionar un tipo de juicio ético o literario sobre la vida y la obra de Silva, sino formarme un juicio acerca de las problemáticas particulares sobre las cuales él trabajó durante su corta vida. Al mismo tiempo, creo que tales problemáticas no fueron un objeto de obsesión individual sino que fueron importantes también para una serie de generaciones de guayaquileños que lo siguieron. También estoy conciente de la reificación particular que este trabajo proveerá, contribuyendo aún más al aura romántica y estatus sentimental que tiene este autor. En vista de ello, no busco excluirme a mí mismo del marco de análisis. Como Foucault (1990) elaborara en el primer volumen de su *Historia de la Sexualidad*, no hay manera de que un análisis dado de la realidad social deje de formar parte y contribuya a la realidad social que busca estudiar. Es así que mi análisis es el resultado de realidades diversas, incluyendo la que deriva de mi propia enculturación como un ciudadano ecuatoriano, y más específicamente el hecho de ser guayaquileño. Pasé horas de horas leyendo la poesía de Silva, meditando sobre una existencia saturada de ira y preguntándome, después de todo, cuán diferentes realmente fueron nuestras vidas. Sin embargo, esta comparación cultivada con Silva no era un acto aislado. De hecho, este ritual de identificación regional estaba presente en todos los guayaquileños que entrevisté y también es parte de su exégesis literaria (véase Rodríguez Vincens 2001).

Intento dar cuenta de este ritual destinado a idealizar la trágica vida de Silva, comparándola con la de uno mismo al relacionarla con el uso de sus palabras poéticas, las mismas que funcionaran como una suerte de balsámica inspiración para diferentes clases sociales en Guayaquil durante el último siglo. ¿Cuáles son los mayores sentimientos o tropos que hicieron posible el lugar paradigmático de Silva en el entendimiento que la ciudad tiene sobre sí misma y su manera de ser? De hecho, fueron muchos de los mismos efectos de estos sentimientos los que contribuirían a la alta estima de Silva en los libros escolares oficiales, permitiendo una comprensión inicial de cómo llegó a obtener tal estatus y su influencia en las generaciones futuras. No obstante, este canon educacional oficial es secundario comparado con la problemática más amplia que Silva representa para los guayaquileños en general. Lo que Silva representa va en contra de los mecanismos tradicionales de las historias oficiales que más bien contestaban, de manera soterrada, al mayoritario reconocimiento de Silva por parte de sus coterráneos. El Silva que es retratado en los libros escolares es muy limitado en su profundidad, y sirve para ponerlo implícitamente en una posición similar al resto de los poetas ecuatorianos, lo cual es erróneo. Es como si a pesar de la presentación limitada de Silva, los efectos efusivos de sus sentimientos omitieran la constreñida representación oficial de su contribución en la vida histórica de Guayaquil, aunque, contradictoriamente, dicho conocimiento produjo un todavía más entusiasta reconocimiento social.

En consecuencia, mi apreciación de la contribución de Silva ha emergido no solamente de aquellos guayaquileños que he entrevistado sino también de quienes han conversado episódicamente conmigo en los últimos treinta años. El hecho de que la ciudad posee un pequeño parque en su nombre y que su nombre también ha sido desplegado

significativamente en el nuevo y renovado Malecón, son signos de la profundidad del sentimiento que ha dado forma a la ciudad continuamente. Es también evidencia de que la figura icónica de Silva ha reflejado a través de la historia la ambivalencia de la ciudad sobre sus propias cuestiones de origen e identidad. En Silva, múltiples generaciones guayaquileñas han tenido un espejo con una miríada de niveles de realidad en el cual reflejar sus propias y amargas realidades de no pertenencia, sobre pesadillas coloniales y sobre las consecuencias del rechazo de las maneras y normas civilizadoras.



Parque histórico de Guayaquil

## El precio de ser cholo en Guayaquil

### *Velada del Sábado*

Marcha la luna trágica entre nubes de gasa ...  
Sin que nadie las toque se han cerrado las  
puertas...  
El miedo, como un lobo, pasea por la casa...  
Se pronuncia los nombres de personas ya  
muertas...

El abuelo las lámparas, por vez octava, prende...  
Se iluminan, de súbito, semblantes aturdidos...  
Es la hora en que atraviesa las alcobas el duende  
Que despierta, llorando, a los niños dormidos...

(*Estancias*: XIV; Silva 2000:98).

Algunos indicadores importantes de identificación presentes en la vida y la imaginación poética de Silva también probaron ser paradigmáticos en la vida social de la ciudad; particularmente lo que significa ser llamado, o creerse *cholo* en ese contexto social, y el omnipresente sentido de pecado o transgresión en la vida familiar de la ciudad y del puerto. Considero que tales discursos sociales son elementos centrales que, como un duende (en el

imaginario de Silva anotado más arriba), nos hace llorar por la noche sobre nuestra adormecida existencia cuando nadie está mirando (véase Rulfo 2003 sobre similares espectros ideológicos en su memorable novela, *Pedro Páramo*).

Silva presenta una construcción interesante cuando trata de la siempre actual distinción peyorativa de ser llamado “cholo” en el contexto del Guayaquil histórico y contemporáneo. “Cholo” es un marcador racial ambiguo que denota una posición de clase baja en relación a lo mestizo, a pesar de que ambos reflejan similares ancestros mezclados, castellano e indígena. Y, aunque Silva era negro, o tenía rasgos raciales fuertes que correspondían a una supuesta herencia africana, su ambivalente pertenencia racial le permitió cobijar similares sentimientos de desplazamiento respecto del ancestro indígena para encontrar, sino consuelo, por lo menos un lugar para la conmisericordia común. En este sentido, la ambi-

valencia racista sobre el ancestro africano de la ciudad refleja de muchas maneras, o se construye sobre, la igualmente enorme tensión que se mantiene sobre la herencia más inmediata de la ciudad, el legado indígena (Townsend 2000, véase también Wade 1997).

Uno puede ver también esta tensión en las palabras de Silva, donde es muy raro encontrar mención explícita alguna, no se diga incorporación, de los rasgos indios como parte de la historia de Silva y de Guayaquil. La contemporánea presencia indígena en Guayaquil durante y desde el tiempo de Silva, es el resultado de las migraciones provenientes de la Sierra principalmente. Estas migraciones históricas permitieron a decenas de miles de indios escapar de las formas feudales de relación laboral [que los ligaban al sistema de hacienda, *n. del t.*] e intentar proveer una vida diferente y mejor no sólo para ellos mismos sino para sus hijos. La fuerte presencia indígena, tradicionalmente presente en los mercados, lugares de construcción y el trabajo doméstico, no le fue indiferente a un hombre sensible como Silva, haciendo de su silencio algo más significativo y sugerente.

Sin embargo, en razón de la realidad de esta negación, la original presencia indígena en Guayaquil es también caracterizada por el silencio, el de una miríada de generaciones de indígenas costeños diezmadas bajo el dominio colonial y también por las políticas sociales republicanas. Las poblaciones indígenas costeñas fueron las primeras en ser devastadas por la ocupación española y también las más golpeadas por epidemias invasoras, regulaciones cambiantes y opresivas, y prácticas directamente genocidas. Como resultado de estos elementos étnicos y genocidas, la población costeña sufrió una transformación rápida, marcando la muerte de la mayoría de las comunidades indígenas y la transformación étnica de sus descendientes y sobrevivientes. De esta manera y reduciéndolo a su forma más simple, mientras más alejado uno está de una

identificación indígena, más cercano uno se halla al status social más alto y a mayores oportunidades para un mejor estilo de vida (Whitten 1984, Naranjo 1984).

Por supuesto, esto tiene ramificaciones complejas (véase Benavides 2002 para una discusión del pasado indígena de Guayaquil), tales como la mantención de formas indígenas en las relaciones sociales y las obligaciones laborales, y particularmente de una élite indígena que abogó por las políticas coloniales para asegurar su propia sobre vivencia. En Guayaquil y su vecindad costera, esto significó una serie de prácticas sociales que, por un lado, aseguraron una rápida retransformación de las etnicidades, pero que, por otro lado, aseguraron algún nivel de continuidad a las tradiciones sociales. En este contexto, una etnicidad india fue mantenida mediante la formación de comunidades seculares y finalmente se cristalizó en formas modernas tales como el reclamo de tierras por parte de comunas (véase Álvarez 1989). Mientras tanto dos grupos étnicos, así llamados como “cholos” y “montubios”, también solidificaron sus identidades a pesar de las varias capas de clasificaciones étnicas instituidas por la Corona española para relevar su propia pureza racial y, así, asegurar formas socioeconómicas de dominación.

Las historias e identidades resultantes de cholos y montubios son definidas de la siguiente manera: los primeros como ex-indígenas que residen en la Costa y sobreviven en base a la pesca y la agricultura a pequeña escala, y los segundos como ex-comunidades indígenas que ocupan las orillas de los ríos y se dedican más intensivamente a la agricultura y al intercambio comercial. Es en este contexto que ambos términos ganaron un alto grado de reconocimiento dentro de la sociedad guayaquileña, marcando una compleja historia de identidades étnicas y también de legados coloniales y racistas. Ambos términos, como toda categoría étnica, terminaron

resignificando mucho más que lo que inicialmente expresaban y fueron fácilmente incorporados dentro del vocabulario porteño de términos peyorativos. Después de una compleja evolución histórica (véase de la Cadena 2000 para un desarrollo diferente en el caso peruano, y Weismantel 2004 para un iluminador análisis pan-andino del término “chola”), “cholo” y “montubio” terminaron siendo usados menos para fines descriptivos (como en la diferenciación citada) y más para cuestionar el origen, la raza y la posición social, esto es, la identidad civilizada.

Sin embargo, “cholo” adquirió el carácter del peor de los estigmas y “montubio” se convirtió en una forma más atenuada de insulto, aún a pesar de que ambos reflejan una herencia mezclada y un problemático ancestro indígena. Cuando utilizado como un insulto (y es usado excepcionalmente en un sentido distinto en la vida cotidiana) “montubio” implica retraso, rural e inclusive estúpido. Pero, quizás porque es más cercano a la ciudad geográficamente hablando, también se usa para describir a alguien que puede tener estándares de clase baja pero que todavía tiene algunas características redimibles. Así, es más probable que los montubios sean transformados en mestizos, blanco-mestizos, y hasta plenamente guayaquileños y que tengan su clasificación racial perdida dentro de la nueva identificación ciudadana.

Tampoco es raro encontrar comentarios generales en Guayaquil que se refieran a alguien que ha adquirido un estatus normativo de ser catalogado como un montubio o haber actuado como uno cuando recién llegado a la ciudad. Uno también puede observar dos fenómenos recientes que se hallan relacionados: 1) un movimiento político creciente entre las poblaciones costeñas autodefinidas como montubias que están usando esta identidad racializada/étnica para legitimar sus derechos territoriales y políticos; y 2) una empresa mucho más problemática pa-

trócinada por la tradicional elite política guayaquileña que ha romantizado una identidad montubia en exhibiciones de museo y festivales para ampliar sus propios ideales hegemónicos urbanos.

“Cholo” es un epíteto más intrincado y devastador, sobre todo cuando es usado específicamente como un insulto. El ser llamado “cholo” significa una definición mucho más esencial y una distancia mayor frente a nociones de civilización y humanidad (léase del deber ser de la guayaquileñidad). Una vez más, la mayor distancia geográfica está también implicada en este significado. Debido a ello, junto con “maricón” o “negro”, la peor forma de identificación en términos guayaquileños es “cholo”. Particularmente porque el término tiene las mismas connotaciones de “montubio” en lo que respecta a ser tonto, retrasado, y/o del sector rural, pero adicionalmente carga fuertes implicaciones raciales. Las características fenotípicas implicadas son una piel más oscura, un tamaño menor y rasgos indígenas, específicamente en el caso de los hombres la falta de bello en el cuerpo y la cara, y el pelo erizado.

Todos ellos o una combinación reificada de algunas de estas supuestas características raciales harían que uno sea llamado “cholo”, cuestionando profundamente los sentidos de pertenencia. Es en este punto que la imagen de Silva adquiere ramificaciones y rupturas significativas en el campo de la imaginación social de la ciudad. En vista de que muy pocas fotos de Silva han sobrevivido, es muy difícil distinguirlo fenotípicamente en una categoría racial discreta. Es por esta falta de evidencia visual que su identidad negra es un secreto bien mantenido, privativo de quienes lo conocieron de primera mano, o quienes escarbaron en las pocas biografías de su vida. Sin embargo, la poesía de Silva y las piezas periodísticas están llenas de silencios implícitos y significaciones que brindan vida (y posibilidades de escape) a una sociedad plagada por espectros co-

loniales que toman la forma de miedos raciales primarios, que incluyen el de no querer ser catalogado como o llamado “cholo”.

Es significativo que Silva apareciera como ajeno frente a su enorme acertijo racial. De hecho, sería difícil encontrar una sola referencia a ello en cualquiera de sus escritos. El autor parece haber invertido una enorme cantidad de energía en no hablar acerca de lo que todo el mundo sabía, mas no quería admitirlo: el complejo y la forma racista de auto-identificación (social) privativa de Guayaquil y sus habitantes. Pero un mero nivel de negación individual, para Silva, habría sido no escribir sobre ello y, por supuesto, tampoco identificarse. Sin embargo, la obra de Silva, tanto como los grabados del Guayaquil Antiguo<sup>2</sup>, conllevan una fuerte identificación social. Es como si proveyera un telón mágico sobre el cual los habitantes olvidados de la ciudad fueran capaces de pintar sus propios sentimientos y formas de ser.

Igualmente importante, las representaciones en blanco y negro del Guayaquil Antiguo,

2 Las imágenes del Guayaquil del siglo pasado han sido capturadas en un sinnúmero de fotografías y dibujos de la ciudad. Estas representaciones artísticas han sido utilizadas para definir dicho período como el de Guayaquil Antiguo. Como toda reconstrucción del pasado, el Guayaquil Antiguo, más que una reconstrucción fidedigna, está permeada de deseos de lo que muchos quisieran que la ciudad haya sido. El mismo título de Guayaquil Antiguo ofrece autoridad y autenticidad a un pasado que no excede más de cien años. De esa manera, los cientos de representaciones en blanco y negro ofrecen imágenes de grandes casas de caña, astilleros y espaciosas avenidas, arguyendo un ambiente libre del conflicto de clase, tensión racial y represión sexual que vivía la ciudad a principios de los 1900s. Así, las fotos ofrecen un recurso romántico y fantástico de paz y sosiego para el pequeño grupo de hacendados blancos/mestizos que han controlado la ciudad históricamente. La ausencia en estas imágenes de los disturbios causados por la revolución liberal (1895-1905) y por los enfrentamientos de los sindicatos/trabajadores con la policía, que daría lugar a la masacre de las Cruces sobre el Agua (1910-1922), definen precisamente los parámetros de negación histórica que el recurso de un Guayaquil Antiguo permite.

de las grandiosas casas de madera, las barracas y las avenidas centrales vacías, describen un entorno privado de los conflictos de clase, la tensión racial y la represión sexual que permeaban la ciudad hacia el cambio del siglo pasado. Estas representaciones idealizadas de Guayaquil también proveyeron una fantasía romántica de paz y tranquilidad para la mayoritariamente blanco-mestiza y terrateniente elite. La falta de evidencia del caos urbano en estas fotos habla volúmenes enteros en contra de la representación de dos de los más grandes movimientos sociales de la ciudad (la Revolución Liberal y el Movimiento de los Trabajadores), así como de la peor masacre moderna de la población citadina que ocurrió en Guayaquil durante este periodo (en noviembre de 1922).

De esta manera, como en las representaciones del Guayaquil Antiguo, la poesía de Silva pudo haber evitado categorizaciones raciales explícitas, pero no está libre del contexto racial y las interrogantes que a él, como al conjunto de la ciudad, los cobijaban. Su poesía está llena de principios raciales, no necesariamente aquellos de su entorno inmediato sino más bien del más amplio mundo colonial que alimentaba su propia imaginación. Por ejemplo, las referencias poéticas sobre blanqueamiento se hallan siempre presentes en los símbolos del agua, la castidad virginal, la luna, y el cuerpo:

A ti la inclinación de las pelucas,  
al plegarse los blancos abanicos,  
sobre la seda de las blancas nucas;

porque tu nombre sabe a miel y rosas,  
y pronunciarlo es evocar los ricos  
Trianones de las fiestas suntuosas.

(*De la vieja Francia*, Silva 2000: 51).

En la economía poética de Silva, tales símbolos están cargados con una esencia mágica que los hace ser leídos como si pertenecieran

a un mundo etéreo, precisamente porque aunque se alimentaban de interrogantes raciales específicamente guayaquileñas permitían un cierto escape a ese mismo mundo.

En estas imágenes profundamente ricas y poéticas, los colores que reflejan el tono de la piel son liberados de su limitada significación y más bien sirven para pintar un sutil mundo emocional frente al cual los guayaquileños se pueden relacionar de una forma más profunda. En este sentido, colores malditos tales como el negro y el café son significados con implicaciones menos amenazadoras pero todavía encarnan plenamente el rango emocional que su pura mención despierta. De esta manera, Silva también trabaja convincentemente con una imagería de tradiciones y rituales árabes, imbuyéndolos y liberándolos, una vez más y al mismo tiempo, de sus herencias coloniales. Este complejo entretejido de colores y significados es más aparente en las palabras llenas de impresiones de este extracto de su poema *A una danzarina* (Silva 2000: 47-8):

Tus ojos -perversos magos-  
Son como dos negros lagos  
En cuyo fondo tranquilo,  
Con musulmana pureza,  
Duermen en segundo asilo  
La crueldad y la tristeza...

Tu boca -purpúreo lirio-  
Flor de sueño y de delirio,  
Es una planta de Oriente  
En cuyo bermejo seno,  
Junto a la miel, el paciente  
Liba también el veneno...

Lo que Silva provee en esta compleja resignificación va más allá del silencio inicial o la negación de las limitaciones racistas y al contrario de lo que superficialmente parecería poesía romántica “escapista”, ofrece una reconversión mucho más matizada de las más íntimas y sofocantes interrogantes raciales. Mediante sus escritos Silva ofrece una efusión

de sentimientos que escapan a las escrituras y constreñimientos hegemónicos. Al mismo tiempo, bajo el disfraz de los sentimientos individualizados, los poemas sutilmente, pero de manera decisiva, ofrecen y articulan un amplio rango de emociones sobre un fondo regional, el de Guayaquil, que ha sido denegado de manera tan inflexible.

No debe pasarse por alto que, debido a su suicidio, la poesía de Silva haya sido subestimada por los críticos literarios, comentaristas sociales e intelectuales en general, como si fuera faltante de contenido social y, a la vez, categorizada como una forma de simple melodrama romántico. Sin embargo, son precisamente sus ambiguas y profundas significaciones las que no han sido perdidas entre el público guayaquileño más amplio. Desde el momento de su muerte los habitantes abrazaron sus poemas y sentimientos como algo que reconocían como cierto, no a pesar sino precisamente debido a las políticas oficiales implementadas. Por esta razón, los guayaquileños recuerdan las palabras de Silva como indicadores sentimentales de lo que significa ser o no verdaderamente guayaquileño. Estos sentimientos son particularmente evidentes en Pedro (entrevista, agosto 16, 2003), al preguntarle sobre Silva y su relación con la identidad guayaquileña:

“Pienso que porque su obra era limitada pero profunda, y si no estoy equivocado [Silva] era parte de un grupo de poetas del periodo. Pienso que es debido a su trabajo, que aunque corto tenía un enorme impacto, que cantidad de gente fueron capaces de identificarse con ello”.

Para los guayaquileños hay una sobresignificación acerca de Silva y lo que representa, que es en muchas maneras aquella ira íntimamente experimentada por haber sido excluidos de las riquezas de la ciudad y su supuesta existencia racialmente libre. De hecho, al sortear



Archivo Histórico del Guayas

Tumba de Medardo Angel Silva, enterrado con su madre

de forma evidente las normas racialmente constrictivas, Silva es capaz de escapar de ellas para representarlas exitosamente en su furia simbólica completa. Silva no necesitaba hablar explícitamente acerca de ser cholo, pero cada uno de sus poemas estaba lleno de la ira implicada por el hecho de ser uno de ellos o del miedo por ser definido como tal. Mediante este subterfugio, Silva alcanza una manera de expresar los efectos “reales” del acertijo racial experimentado por todos los guayaquileños y el amargo e insostenible coque de ser forzado a silenciarlo.

Como Miranda (entrevista, agosto 15, 2001) señala: “estos poemas llevan consigo algo en sus corazones, en sus raíces, en su vida, ellos tienen una increíble riqueza dentro de sí”. Es en este sentido que la significación sobresaturada de la poesía de Silva con temas de tragedia, pérdida, deseo, muerte, dolor y abandono no es meramente melodramática o recalcitrante. De una manera muy sucinta, la poesía de Silva captura décadas y siglos de pérdida y rechazo, no solamente de un pasado colonial sino de una relectura poscolonial del mismo pasado que fuera asegurada para Guayaquil y sus futuras generaciones. Es por esta posición imposible, más firmemente expresada pero no limitada a su cuestionamien-

to racial, que los sentimientos extremos descritos por la poesía de Silva significan tanto para una población que vive estas limitaciones sociales en extremo. Inclusive, no es más relevante o importante para los guayaquileños haber leído la obra de Silva muy cercanamente, sino más bien que ella se halla imbuida de significaciones trágicas que sirven para encarnar una vida llena de ira y angustias como la que Guayaquil representa.

En otras palabras, no importa más si Silva hace uso de términos raciales específicos a la realidad guayaquileña para expresar el Guayaquil real (en un sentido Lacaniano), en su más insoportable (véase Kundera 1984) y concreta manera. También importa poco si han leído su obra o si Silva o ellos mismos se han alineado conscientemente con su revisión del trauma colonial del Guayaquil real. Lo que importa es que la identificación con la obra de Silva ocurre inmediata e inconcientemente. Así, resulta obvio sobre lo que Silva de forma implícita habla. Su obra también inyecta efectivos significados a la existencia poscolonial tan sistemáticamente desplazada y destinada al olvido de lo real, puesto que es al mismo tiempo lo real que Silva trabajó astutamente en su poesía y escritura para sí mismo y sus compatriotas.

No es poco común ser llamado “cholo” en Guayaquil. La gente sufre esta herencia poscolonial de la misma manera que muchas otras afrentas raciales, sociales, sexuales y de género. No deseo subestimar el extremo dolor y profunda pena que la identificación de cholo acarrea, precisamente porque no hay otros significados plausibles que tengan peso similar. Es también debido a este complejo nivel local que un terreno palpable de escape no es posible. Esta es siempre la forma más perniciosa de las identificaciones raciales y racistas, es decir, la que a pesar de saber conscientemente que uno no está limitado por un conjunto de atributos físicos (que definirían ciertos roles sociales), tales atributos todavía

sirven a esa frustrante estigmatización racista para dar forma a una enorme e inconciente formación identitaria impuesta a ciertos individuos, con avidez y terror precisos (véase Baldwin 1984, Fanon 1970). Sin embargo, la identificación racial y el extremo terror inconciente que la identificación de cholo lleva consigo, es una de las características de una mirada de otras contenidas en la supervivencia cotidiana e histórica del crecer en Guayaquil, y de experimentar ese terror negado en la representación plácida de un Guayaquil Antiguo que nunca existió y que es de apenas algo más de cien años.

### **Conclusión: raza, pecado y vida familiar en Guayaquil**

Así, uno poco a poco empieza a pintar por sí mismo el retrato de los sentimientos extremos de terror, pena y tragedia que encierra la existencia poscolonial guayaquileña. Cualquiera de estas identidades -cholo, negro o maricón, de no ser perfecta en términos coloniales-pueden conducir, para muchos incluido Silva, hacia la desesperación y la muerte. Por supuesto, nadie es nunca perfecto o normal bajo estos términos coloniales explícitamente inhumanos y reificados, lo que les permite a estas categorías convertirse en una poderosa prescripción normativa. Quizás bajo tales condiciones, el suicidio no sería tan exitoso puesto que todavía sirve para marcar la muerte, por ser una forma conciente de morir. El suicidio también provee un mínimo de control sobre la vida de uno mismo y, por lo tanto, es la más no-chola de las características existenciales: vivir la vida de uno como si se tratara de un individuo libre y, así, decidir sobre su propio futuro social.

En vista de que ser cholo es también una marca de sumisión y servilismo, tomar la vida de uno mismo como si fuera su propiedad es una forma de resistencia. Pero es en este retra-

to guayaquileño de plácido vacío capturado en el blanco y negro de los grabados y pinturas del *Guayaquil Antiguo* que todas las escenas conducen a la muerte. Es también en estos plácidos dibujos donde el desgarrador dolor individual, tal como es expresado por Silva, es precisamente más poderoso para representar el Guayaquil real tan activa y forzosamente negado en todos sus rituales concientes y superficiales. Al mismo tiempo, una forma más segura de escape también es efectuada y expresada como amor, del cual el maternal es el más inmediato y no libre de su propia dosis de terror poscolonial. Como algunas académicas han señalado (Anzaldúa 1988, Duras 1997, Kincaid 1997), la figura maternal juega el papel de un espectro muy íntimo y aterrador en contextos poscoloniales cuando el nativo colonizado debe elegir entre una presencia patriarcal impuesta desde afuera y una figura materna internamente colonizada.

Silva y su madre (como la mayoría de los hombres guayaquileños) fueron increíblemente cercanos, una relación marcada desde muy temprano por la muerte del padre de Silva cuando era todavía un niño y la suerte que Silva debió tomar con la responsabilidad económica de su familia. En su corta carrera, Silva mostró una gran cantidad de afecto hacia su madre, convirtiéndose en una figura a la que él debía su vida pero que, al mismo tiempo, servía para marcar la futilidad de encontrar sentido alguno a su propia existencia. Su poema *Lo tardío* (Silva s.f.: 88), expresa este doble amor/frustración de la manera más sucinta:

Madre...  
 Por qué, cuando soñaba mis sueños infantiles,  
 En la cuna, a la sombra de las gasas sutiles,  
 De un ángulo del cuarto no salió una  
     serpiente  
 Que, al ceñir sus anillos a mi cuello inocente,  
 Con la gracia flexible de una mujer querida,  
 Me hubiera liberado del horror de la vida?

Madre: la vida enferma y triste que me  
has dado  
No vale los dolores que ha costado;  
No vale tu sufrir intenso, madre mía,  
Ese brote de llanto y de melancolía.

Más valiera no ser a este vivir de llanto,  
A este amasar con lágrimas el pan de  
nuestro canto,  
Al lento laborar del dolor exquisito  
Del alma ebria de luz y enferma de infinito.

La profunda relación entre Silva y su madre resulta bastante explícita al momento de su muerte, y su cercanía emocional es enfatizada por ella según Abel Romero Castillo, el mayor biógrafo del autor. Cincuenta años después de la muerte de su hijo, ella todavía mantenía un enorme afecto hacia él al punto de escribir intensos y sentidos sonetos (véase Romero Castillo 1970) y, aún más dramático, escogiendo ser enterrada en la misma tumba. Su madre es también una de las primeras en arribar a la escena y ver el sangriento cuerpo de Silva tirado y muriéndose. Sus expresiones de amor demarcan una cantidad efusiva de afecto entre madre e hijo. Un afecto que fácil podría ser visto como sublimando los sentimientos eróticos, ellos mismos complejizados por los elementos raciales y de clase del contexto poscolonial. Esta tensión incestuosa y pecaminosamente erótica, también está presente en las identidades heredadas de clase y raza junto con otros marcadores físicos y sus significaciones emocionales. Sólo el conocimiento de primera mano de la experiencia sexual transgresora podría haber sido tan fuerte como para provocar sentimientos de pecado, culpa, muerte e implacable deseo corporal, como continuamente lo expresa en sus poemas:

En la actitud del que ya nada espera  
Nos embriagamos de teorías vagas,  
Soñando hacer brotar la primavera  
De la infección de nuestras propias llagas! ...

Señor, contra tu ley pecado habemos  
Y, en vez del alma dulce que nos diste,  
En el día final te ofrecemos  
Un corazón leproso, viejo y triste!  
(*En la actitud del que ya nada espera*, Silva 2000:310).

Cuáles eran estos deseos específicos y cómo llegaron a contribuir finalmente a su suicidio son de menor importancia, por lo menos para mi empresa histórica y etnográfica. Aunque sea ésta su dimensión personal o más bien, su experticia en expresar de manera íntima una situación social plagada con altibajos lo que hizo de Silva la figura icónica que es ahora. En este sentido, la identificación nacional que se da a través de Silva expresa los diferentes entendimientos que tienen distintas generaciones sobre un hombre que estuvo solo en su pecado y sus transgresiones sexuales, indeclinable en su conocimiento de las hipócritas relaciones familiares y sociales normatizantes y capaz de entender el extremo dolor que deviene del choque entre el deseo sexual y la conducta supuestamente normativa. Silva no estaba dispuesto a negociar una tregua y más bien confrontó la vida y la muerte en su más vívida honestidad, y que más podría proveer una imagen llena de fantasía a la que tantos guayaquileños pudieran retornar para reflejar su propia existencia oprimida. Después de todo, como guayaquileños nos sentimos orgullosos de nuestra salvaje honestidad sexual en oposición a las comunidades serranas. Pero, al hacerlo, como el propio Silva enseña ambiguamente, expresamos y ocultamos nuestro sufrimiento personal en manos de tan ambiguas normas sexuales hegemónicas:

Oh, vida inútil, vida triste  
Que no sabemos en que emplear!  
Nos cansa todo lo que existe  
Por conocido y por vulgar!

Frívolos labios de mujeres  
Nos brindan su hechizo fatal!

Infeliz del que oyó en Citeres  
La voz del pecado mortal!

Y con aquella calma fría  
Del que en un principio no ve,  
Iré a buscar mi paz sombría,  
No importa adónde ... Pero iré!  
(Extractos, *Canción del tedio*, Silva, s.f.:89-90).

## Bibliografía

- Álvarez, Silvia, 1989, *Tecnología pre-hispánica, naturaleza y organización cooperativa en la cuenca del Guayas*, CEAA-ESPOL, Guayaquil.
- Anzaldúa, Gloria, 1988, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute, San Francisco.
- Baldwin, James, 1984, *Notes of a Native Son*, Beacon Press, Boston.
- Benavides, Hugo, 2002, "The Representation of Guayaquil's Sexual Past: Historicizing the Enchaquirados", en *Journal of Latin American Anthropology*, N° 7(1), Florida International University, p. 68-103.
- De la Cadena, Marisol, 2000, *Indigenous Mestizos: The Politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Duke University Press, Durham.
- Duras, Marguerite, 1997 (1984), *The Lover*, Pantheon Books, New York City.
- Fanon, Frantz, 1970, *Black Skin, White Mask*, Grove Press, New York City.
- Foucault, Michel, 1990, *The History of Sexuality, vol. 1,2, and 3*, Vintage Books, New York.
- Kincaid, Jamaica, 1997, *My Brother*, Farrar, Straus, and Giroux, New York City.
- Kundera, Milan, 1984, *The Unbearable Lightness of Being*, Harper and Row Publishers, New York City.
- Naranjo, Marcelo, editor, 1984, *Temas sobre la Continuidad y Adaptación Cultural Ecuatoriana*, EDUC, Quito.
- Rodríguez Vicéns, Antonio, 2001, *Notas al margen, 1990-1999*, Quito.
- Romero Castillo, Abel, 1970, *Medardo Angel Silva: Una Biografía*, Casa de la Cultura Núcleo del Guayas, Guayaquil.
- Rulfo, Juan, 2003 (1953), *Pedro Páramo y El llano en llamas*, Planeta, Madrid.
- Silva, Medardo Ángel, 2000, *Obra poética*, editada por Antonio Rodríguez Vicéns, Artes Gráficas Señal Impreseñal Cía. Ltda., Quito.
- Townsend, Camilla, 2000, *Tales of Two Cities: Race and Economic Culture in Early Republican North and South America: Guayaquil, Ecuador and Baltimore, Maryland*, University of Texas Press, Austin.
- , n.d., *El árbol del bien y del mal*, Clásicos Ariel, N° 33, Guayaquil.
- Wade, Peter, 1997, *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, Chicago.
- Whitten, Norman, 1984, "Etnocidio Ecuatoriano y Etnogénesis Indígena: Resurgencia Amazónica ante la Colonización Andina", en Marcelo Naranjo, editor, *Temas sobre la Continuidad y Adaptación Cultural Ecuatoriana*, EDUC, Quito.

## Fe de erratas:

En el artículo de Cecilia Ortiz, publicado en el Dossier de ICONOS No. 26 (pp. 73-84), se imprimió por error la siguiente frase en la página 79, columna izquierda:

"En ese mismo año se forma la Federación Ecuatoriana de Indios a instancias del Partido Comunista".

Debe decir:

"En 1944 se forma la Federación Ecuatoriana de Indios a instancias del Partido Comunista".