

Fernando Nina

***El Orinoco ilustrado* (1741) de José Gumilla: el sujeto americano entre naturaleza y taxonomía**

DOI 10.1515/ibero-2016-0024

Resumen: En el presente artículo se postula leer *El Orinoco ilustrado* (1741) de José Gumilla como contraescritura de una lógica de la Ilustración europea que excluye al Otro. Este dispositivo de la Ilustración europea procede de las investigaciones filosóficas sobre los americanos del holandés Cornelis de Pauw, quien en los siglos XVIII y XIX era reconocido por los europeos ilustrados como suma autoridad en asuntos del Nuevo Mundo. El proyecto escritural de Gumilla concretiza un problema que es más fundamental: este es el conflicto elemental del entrelazamiento del pensamiento misofóbico de la Ilustración europea con la realidad y sobre todo con el pensamiento xenofóbico de la Ilustración latinoamericana, y viene a ser el verdadero lugar de conflicto del pensamiento racional en su enfrentamiento, en su capacidad de resolver los conflictos ante el otro que lo cuestiona.

Para Ana Toculescu

Uno de los representantes menos prominentes pero que resulta ser un antecedente elemental para comprender la producción de conocimiento en América Latina del siglo XVIII es el holandés Cornelis de Pauw (nacido en 1739, formado por jesuitas, en servicio desde 1761 como canónico en la catedral de Xanten en el Bajo Rin, recibe en 1765 las órdenes de sub-díacono y muere en 1799), quien con sus *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce Humaine*, del año 1768, había propagado una mirada sobre América que se puede leer como dispositivo de una época: en esa obra postula que la razón de la inferioridad de América y de los americanos reside en que el continente es frío y húmedo. Esta tesis la adapta del gran erudito y científico Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, nacido en 1707 y muerto en 1788, y de su obra *Histoire naturelle, générale et particulière*, que apareció entre 1749 y 1788 en

*Corresponding author: **Fernando Nina**, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Romanisches Seminar, Seminarstrasse 3, D-69117 Heidelberg, E-Mail: fernando.nina@rose.uni-heidelberg.de

26 tomos; sin embargo, al contrario de Buffon, De Pauw no considera a América un continente joven, pues la naturaleza no se puede haber degenerado en tan corto tiempo (Church 1936: 189). La abstrusa idea de De Pauw se basa en la, en aquel entonces aceptada y reproducida como científica, hipótesis de un doble diluvio, es decir, que América sufrió un diluvio tras el diluvio bíblico. Desde entonces se mantiene la humedad en el continente y esta es la razón del inclemente clima que explica la inferioridad física y mental de sus habitantes. Su crítica se extiende sobre todo a los jesuitas (y sus reducciones), quienes afirman haber educado a los indígenas, una tesis que De Pauw tacha de mentira.

A pesar de que De Pauw considera que la empresa colonial fue un desastre tanto para americanos como para europeos, es decir que en parte apela por un final del colonialismo europeo, esto seguramente debe leerse desde la perspectiva de su adscripción como súbdito del príncipe elector (*Kurfürst*) de Brandenburgo y del rey de Prusia, y como ataque a España y las otras potencias mundiales coloniales (Schmieder 2004: 62). A pesar de ello, el argumento climatológico de la inferioridad americana, que posicionaba a los americanos en cercanía de los simios, se propagó hasta la obra de Hegel y de Kant como *factum* y conocimiento inalterable. Según el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez “[...] la expoliación colonial es legitimada por un imaginario que establece *diferencias inconmensurables* entre el colonizador y el colonizado. Las nociones de ‘raza’ y de ‘cultura’ operan aquí como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas. El colonizado aparece así como lo ‘otro de la razón’, lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador” (Castro-Gómez 2000: 153). El “sujeto colonial” americano por lo tanto difiere del sujeto europeo a través de un acercamiento científico (y artístico) diferente, pues actúa y tiene que desarrollarse al interior de una red de poderes y contrapoderes íntegra, de inclusiones y exclusiones. Esta posición autorreflexiva al interior de un sistema de formas coloniales de conocimiento permite un acercamiento diferente hacia la alteridad y hacia el reconocimiento de otredad. Además, como afirma Castro-Gómez, en el siglo XVIII tuvo lugar “también la objetivación de la barbarie que vino de la mano con el colonialismo europeo de los dos siglos anteriores” (Castro-Gómez 2011: 259). Esto es crucial para el entendimiento de la producción de conocimiento latinoamericano. La constitución de subjetividad se relaciona en América Latina con un intercambio productivo/creativo entre abstracción y comprensión del otro. Debido a la “relación intrínseca entre la idea colonial de raza” (Castro-Gómez 2005: 148) y las formas culturales específicas de producción de conocimiento en América Latina, el proceso de formación de intelectualidad (del mundo, de sus fenómenos y de su mismidad) necesariamente implica que el reconocimiento del otro es un proceso de *situar al otro* en contraposición al proceso europeo, donde los modelos hermenéuticos de autoconfirmación (que se manifestaban a través

del uso de la razón) son homomórficos y están dispuestos hacia un deseo de uniformidad. La supuesta mirada abstracta y des-corporalizada que postulaba la Ilustración europea –que excluye “cualquier otro conocimiento que no responda a las exigencias del método analítico-experimental” (Castro-Gómez 2005: 27)– es así contrarrestada y ampliada.

Metodológicamente quiero acercarme a este fenómeno de la ilustración americana postulando que en este primer momento de diferenciación de la ilustración americana¹ representado por Gumilla, se puede vislumbrar una escritura del otro, sobre el otro, que se guía según un paradigma de adquisición de conocimiento como el que planteó Martin Heidegger en su ensayo “Wissenschaft und Besinnung” en el año 1953 sobre el significado de teoría, como materialización de la razón. La palabra de origen griego *teoría* traduce Heidegger con „hütendes Schauen“, una mirada cuidadosa, cautelosa. El concepto proviene de la palabra del verbo griego *theorein*, el cual por su lado está compuesto de dos palabras raíces: *thea* y *horao*. *Thea* significa la vista (*der Anblick*), el aspecto; *horao* se refiere a mirar algo (*etwas ansehen*), tomar algo bajo la mirada, *in den Augenschein nehmen*, examinarlo (*besehen*). *Thean horao*, es decir *theorein*, significa entonces “den Anblick, worin das Anwesende erscheint, ansehen und durch solche Sicht bei ihm sehend verweilen” (Heidegger 1954: 46): “Mirar la vista, donde aparece lo presente y a través de esa mirada mantenerse con la vista/contemplación en él” (traducción mía). Una teoría sobre el otro, sobre otros, es más bien *thean horan*, un “hütendes Schauen der Wahrheit”, un “sehend verweilen”, un cuidado en la mirada, una mirada que cuida la verdad, que no la devela, un detenerse, un fijarse en ese otro presente (*Anwesende*), mantenerse en la mirada, la mirada que cuida. Me gustaría definir a las “luces” de la Ilustración Latinoamericana como opacidad, en alusión al término acuñado por la crítica chilena Ana Pizarro quien habla en otro contexto, con referencia a los “discursos al margen de la historia” de una “opacidad [que] ejerce una función creativa, de productividad intelectual, es decir es una opacidad que abre instancias de comprensión a través de una sensibilidad difusa” (Pizarro 2009: 101) La característica principal de esta, por mí denominada, *opacidad ilustrada* sería que se trata de un movimiento contrario al “enyosamiento” europeo de la razón. De modo que la opacidad como paradigma de la ilustración latinoamericana propone, como ya he expuesto, una vía diferente de acceso hacia el surgimiento de la subjetividad en Latinoamérica: no desde la abstracción endogámica que quiere alcanzar una

1 En este trabajo solo puedo hablar de este momento y no de los tres momentos de la Ilustración americana, los que serán abordados en una monografía sobre la narrativa del siglo XVIII americano que se encuentra en preparación.

transparencia y una verificabilidad como primado de la razón, sino una comprensión/sensibilización exogámica de una *theorein* del conocimiento que es un *prattein*, un accionar con el otro. La táctica narrativa de Gumilla revela que tiene un proceder particular para demostrar sus propósitos argumentativos, una táctica escritural que tiene que ser entendida bajo los paradigmas ya referidos del “*thean horan*” y de la “opacidad ilustrada”, una táctica escritural que demuestra claramente el proceso de emergencia de un pensar autónomo en la América del siglo XVIII.

El padre José Gumilla nace en Cárcer, Valencia, en 1686 y ya desde temprana edad decide trasladarse como jesuita misionario a América de Sur (Ewalt 2008: 15). Margaret Ewalt en su estudio sobre *El Orinoco ilustrado* afirma que “Gumilla mediate his roles as both Spanish imperial agent and Jesuit vindicator of converted Orinoco souls and Amerindian populations still resisting Christianity” (31).

Iniciemos con el *Prólogo* al, en su tiempo famoso y ampliamente leído, libro *El Orinoco ilustrado* (1741), donde encontramos un párrafo decidor:

[Q]uisiera hallar algún colirio para aquellos que apenas ven, por más que abran los ojos;² y se me ofrece, que para los tales no hay otro, sino ensancharles la pintura, añadir más vivezas a los colores y dar al pincel toda la valentía factible; de modo, que, vista con claridad la existencia innegable del Nuevo Mundo americano, vean que siendo nuevo aquel todo han de ser también nuevas las partes de que se compone; porque no sólo se llama Mundo Nuevo por su nuevo descubrimiento, sino también porque, comparado con este Mundo antiguo, aquél es del todo nuevo y en todo diverso (Gumilla 1945: 33).

A pesar de “caer” en el *topos* de la novedad del continente americano, que confirmaría a Buffon una aseveración que Gumilla mismo desmentirá más adelante al relatar sobre el origen de los indígenas, no parece ser ese el primordial enunciado. Estamos ante una ceguera fundamental que Gumilla adscribe aquí a la mirada europea, por ello el “colirio” debe ayudar a ver mejor o más bien a que salgan de su ceguera estructural pues aunque tienen los ojos abiertos no pueden ver bien, no pueden observar “la existencia innegable” de otro Mundo. Más importante que “nuevo” es la categoría de “ver un Mundo” a pesar de estarlo observando. Es decir, la ceguera no tiene nada que ver con la capacidad de observar al Mundo, se trata de cambiar la manera de cómo mirar ese Mundo.

² Interesante resulta que en otro importante texto del siglo XVIII americano, *El Lazarillo de ciegos caminantes* (1775) de Alonso Carrío de la Vandra, la cuestión de la ceguera, de la imposibilidad de ver un mundo en sus distintos colores, en sus distintas facetas, también étnicas, así como del camino que representa la realidad americana, cada vez más heterogénea, sea un leitmotif importante de la literatura americana del siglo XVIII. La subjetividad americana se encuentra en la fase de la emergencia del otro.

Gumilla pretende descubrir el movimiento que consiste en devenir él mismo un otro y advierte que está consciente que para el sí mismo europeo, el Mundo Nuevo es algo que está en desigualdad con su sustancia, es decir, que a pesar de ser parte del Mundo entero y de tener que ser visto como parte igual, es visto pero no es visto; este es el momento en donde el colirio quiere construir precisamente el momento esencial, donde la mirada se vea a sí misma, donde no se trata de eliminar algún escollo a esa mirada, sino que hay que “ensanchar”, “añadir”, dar más vida, esto es, restablecer el nexo perdido entre Mundo Antiguo y Mundo Nuevo, y abrirse a la “claridad de la existencia” de este Mundo.

Gumilla insiste en la novedad de las partes del Mundo Nuevo, no porque sea nuevo como antítesis de antiguo sino como complemento de lo que ya está ahí. Nuevo equivale aquí a otro, a distinto. Aseverando que el Mundo es nuevo, es decir distinto, esta novedad está ligada a un fragmento perteneciente a un todo, del cual ese Mundo antiguo también forma parte, de modo que en el “transcurso del procedimiento se había perdido de vista” (Gumilla 1945: 29) el Mundo en su totalidad. Este “colirio” del que habla Gumilla se debe leer en combinación con la mayor “suavidad” con la que tiene que correr el “hilo de la narración” (52) como afirma en su “Introducción”. “Quiero allanar de antemano el tropiezo, que en casi todos los capítulos de esta historia (por la novedad de las materias) veo, que precisamente se ha de ofrecer: prevención, a mi entender, necesaria, por lo que he experimentado, y observado en Italia, Francia y España” (52). De modo que lo que Gumilla guarda/preserva es una mirada que cuida al otro que observa, una mirada que guarda las propias formas de producción de conocimiento y que no devela o expone estos conocimientos a la mirada acaparadora de la observación europea, no devela sino comprende, *be-greift*, comprende a través del contacto aquello que va a relatar. En contraposición, en el prólogo correspondiente a sus *Recherches*, De Pauw expone la siguiente afirmación sintetizadora de sus hipótesis pseudocientíficas:

Si habíamos presentado a los americanos como una raza humana, que tiene todos los defectos de los niños, como una forma degenerada del género humano [aquí nótese que también Simón Bolívar postulará más adelante su concepción fundamental de América Latina como *pequeño género humano*], cobarde, impotente, sin fuerza física, sin elevación de espíritu, no hemos dejado nada en la representación de este retrato a la imaginación, que pueda sorprender por su novedad, ya que la historia del hombre natural ha sido más desatendida de lo que se piensa [...] (De Pauw 1770: vol. 1, p. xiii).

De Pauw se apropia de la “nouveau-té” y la alusión al “homme naturel” y hace referencia a un topos central de la ilustración francesa, planteado por Jean-Jacques Rousseau especialmente en su *Contract Social* de 1762 y en su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, de 1755. Adentrarnos en

esto nos llevaría sin embargo demasiado lejos. En su transcurso por la selva del Orinoco Gumilla encuentra a varios pueblos que describe múltiples veces de manera clasificatoria. Existen claras construcciones del otro, clasificaciones, taxonomías del otro; sin embargo tienen que ser leídas también desde otro punto de vista, más categorial, más elemental que la simple percepción de lo extraño, de la “fenomenología como xenología” (Waldenfels 1997: 85). La pregunta de Gumilla no es tanto ¿qué es lo que los hace extraños a los indios que describe? ni tampoco ¿cómo reconozco lo extraño? sino que a través de su *Historia*, que la tomamos como evidencia de ciertos valores y preocupaciones culturales del siglo XVIII hispanoamericano, podemos ver cómo emergen padrones que nos dejan acercarnos a la pregunta fundamental que está de fondo y que trata de acercarse a esa “extrañeza que está determinada por la manera en la que se puede acceder a ella [sc. la *Zugänglichkeit* (asequibilidad)]” (Waldenfels 1997: 26). Resulta significativa en ese sentido la pregunta que se hace Gumilla tras haber descrito a los indios en el capítulo V “De los Indios en general”, donde ese plural colectivo es descrito como ignorante, ingrato, inconstante, perezoso, miedoso y borracho (Gumilla 1945: 101): “Pues ¿quién conocerá, quién entenderá el genio de estas gentes?” (104) En estos momentos, y el texto de Gumilla tiene múltiples de estos instantes escriturales, lo extraño aparece como extraño y puede resistir al entrometimiento de distintos intentos de apropiación/adopción por parte de la “*episteme* hegemonal”, en este caso, la retórica colonial en función de la lógica de misión cristiana. El proyecto escritural que emprende Gumilla se concentra desde nuestra perspectiva en presentar un “conocimiento que lleva a lo cotidiano [las experiencias en la selva del Orinoco] más allá de sí mismo, de manera que sus experiencias relativas se conservan en su misma transgresión y nada se pierde” (Waldenfels 1997: 59), es decir, “lo extraño se muestra en cuanto se sustrae a su retención” (42). En el mismo capítulo 5 se presenta una taxonomía de las distintas formas por medio de las cuales aparece ese otro, aquel extraño ante la mirada porcentual (como veremos más adelante), numérica del jesuita Gumilla:

Por lo que mira al color de algunas de aquellas gentes, no me atrevo a decir cosa fija y cierta, porque es mucha la variedad de sus colores: los indios que hallamos escondidos en los bosques, por lo general, son casi blancos; los que andan por los campos descubiertos, si no usan de untura, son trigueños; los otomacos, que navegan los ríos y andan en las playas, son prietos y morenos, porque no usan el defensivo de la untura; y en fin, las naciones que indispensablemente se untan, muestran un color casi blanco al tiempo que se lavan para untarse de nuevo; de modo que no es fácil de decidir cuál sea a punto fijo el color de estas mencionadas naciones; si bien, hablando de los indios en general, es cierto que son de color trigueño, ya más, ya menos pardos, sin que falten trigueños, y más en la gente del campo (Gumilla 1945: 84).

De este pasaje se pueden deducir/resaltar varios aspectos, el principal y que más nos interesa destacar es la ambigüedad con que se maneja el concepto del color de piel y que aparece de alguna manera como un dispositivo biocultural que en su misma génesis contiene un error de fundamento. Se trata de la concretización escritural de un problema que es más fundamental: este es el conflicto elemental del entrelazamiento de la miso-fobia eurocéntrica, como conflicto irresuelto en la memoria cultural europea y la miso/xeno-fidentia, xeno-filia que empieza a aparecer en el encuentro con América y que viene a cerrar el pensamiento humano con respecto a esta estructura de fondo. Lo que el pensamiento misofóbico de la Ilustración europea plantea choca con la realidad y sobre todo con el pensamiento xenofidente de la Ilustración latinoamericana, y viene a ser el verdadero lugar de conflicto del pensamiento racional, en su enfrentamiento, en su capacidad de resolver los conflictos ante el otro que lo cuestiona.

Me gustaría proponer que existe un conflicto elemental/conflicto básico del ser humano aquí, que radica en una dimensión del ser/existencial, esto es, el conflicto entre lo que se podría llamar el miedo (*fobia*) al contacto, a la contaminación (en el sentido negativo), y la necesidad de entrar en contacto con el otro (*xeno*), aquel otro que está como dispositivo en nosotros mismos, pero que expulsamos para identificarnos, a pesar de que es parte de una estructura de profundidad del ser humano. Entre misofobia y xeno-filia, entre pensamiento nosológico que ordena al xeno y el pensamiento xeno-fidente que acoge y dispone al otro de una manera menos acapadora indisponible (*unverfügbar*), menos dominante, se encuentra ya el texto de Gumilla. Allí ya se puede ver este conflicto esencial en su fundamental contradicción, aquello que se quiere expulsar, el color trigüeño que constantemente se repite y el blanco del cual se parece partir pero que no se puede sostener.

Al nacer aquellos niños, son blancos por algunos días, lo que sucede también a los negrillos; y es digno de saberse que así como los hijos de los negros nacen con su pinta negra en las extremidades de las uñas, como muestra de lo que luego serán también nacen los indiecillos con una mancha hacia la parte posterior de la cintura de color oscuro, con visos de entre morado y pardo, la cual se va desvaneciendo al paso que la criatura va perdiendo el color blanco, y adquiriendo el suyo natural. Esta seña o mancha es cierta, y cosa que tengo vista y examinada repetidas veces [...]” (Gumilla 1945: 84).

Esta última aseveración se hace precisamente antes de exponer que “es notable la brevedad con que blanquea el color de los indios” (85), y antes de exponer en qué graduación esto sucede. Y ante toda esta graduación que expone Gumilla cabe notar que el tejido de lo que se había perfilado como estable o cierto, parece desmoronarse mientras más avanza el relato, y las explicaciones de cómo se van “blanqueando” los distintos grupos humanos desestabiliza notablemente la apa-

rente categorización ante la que estamos. El orden del mundo que describe Gumilla revela también un derrumbamiento del orden del mundo. La tabla del orden es simultáneamente la de su des-orden y se visibiliza así:

- I. De europeo e india sale mestiza (*dos cuartos de cada parte*).
- II. De europeo y mestiza sale cuarterona (*cuarta parte de india*).
- III. De europeo y cuarterona sale ochavona (*octava parte de india*).
- IV. De europeo y ochavona sale puchuela (*enteramente blanca*) (Gumilla 1945: 85).

La estructura tabelaría corresponde al orden clasificatorio que el discurso imperial quería sostener en América Latina, rígido, sin ambivalencias, gradual y así mantener de la mejor manera el control y la vigilancia sobre la población. Aquí hay una diferencia estructural fundamental entre lo que el texto expresa y lo que quiere expresar o a lo que establece significado por medio de su discurso. Antagonismo, construcción y organismo/orgánico adquieren importancia aquí. Es al interior de este antagonismo que se encuentra Gumilla, entre lo nosológico y lo xenológico. Gumilla advierte que existen ciertas precisiones que tienen que ser consideradas al catalogar las distinciones raciales y taxonómicas que emplea.

Pero aquí es de saber que si la mestiza se casó con mestizo, la prole es mestiza, y se llaman vulgarmente *tente en el aire*; porque ni es más ni es menos que sus padres, y queda en el grado de ellos. Si la mestiza se casó con indio, la prole se llama *salta atrás*; porque en lugar de adelantar algo, se atrasa o vuelve atrás, de grado superior a inferior (Gumilla 1945: 85).

Esta escritura entre líneas de Gumilla es la que interesa aquí, es la escritura táctica entre líneas que quiere visibilizar la estructura fundante inobservable que ordena esta taxonomía. En ese sentido se puede decir que no es la atención, la consideración del otro, de la alteridad lo que determina la generalidad de los distintos momentos particulares de la taxonomía sino que es la particularidad segregante del otro lo que revela la estructura en su totalidad; una estructura que presenta un momento de disponibilidad del otro que contiene a la vez, sin embargo, por su misma escritura y su función autodispensativa, un momento que revela que el texto apela por hacer trascender, de manera persecucional pero no por ello menos visible, una dimensión del individuo como instancia absoluta e indisponible en el otro. En este mismo capítulo al hablar de los mulatos, un párrafo más adelante, afirma:

[T]odo lo cual nace de la falsa opinión de que la especie de mulatos *no sale*: esto es, no llegan los descendientes a la clase de blancos, como sucede en los mestizos y los indios. Digo que esto es falso, y que el *no salir* o ser muy contados los que *salen* depende de esta misma falsa persuasión, por la cual repugnan el casarse con mulatas: de modo que si las mestizas no se casasen sino con mestizos, jamás *saliera* la prole, y quedaría perpetuamente en el grado de mestiza, sin adelantar un paso; y en tal caso, si hubiera tal cual ejemplar en

contra de casamientos de mestizas y cuarteronas con blancos, luego se desengañarían, viendo la mejora en la prole ya blanca (Gumilla 1945: 86).

Toda la argumentación está direccionada hacia la mutabilidad del estado de mulato, de modo que cabe preguntarse porqué se establece esta taxonomía de las mezclas de mulatos y europeos. En el siguiente subcapítulo Gumilla se cuestiona por la mutabilidad de la raza negra, de la que no ha hablado aún. “La duda es acerca del origen del color negro en los etíopes, si pueden mudarse o no, y la raíz de tal mutación” (Gumilla 1945: 87). El punto de partida está claramente formulado por Gumilla quien quiere “[buscar] solamente el origen de la tintura de los negros, y si puede descaecer (sea perdiendo, sea ganando) tomando otra tintura” (87). Gumilla inicia este tema desde su negatividad, postula una mutabilidad de origen, es decir, como él afirma “sea lo que fuere de constitutivo del color” (87), pone ya desde un inicio en duda la sostenibilidad de este concepto: lo negro.

El argumento de Gumilla se desarrolla ante la argumentación/legitimación del color y de la inferioridad negra basada supuestamente en la “Sagrada Escritura” (Gumilla 1945: 87). Entre los principales autores que cita se encuentra Johann Ludwig Hannemann quién “escudriñó (a su parecer) curiosamente el origen de los negros, no se conformó muy bien con la Divina Escritura. Dice que la maldición que Noé echó a Cam fue como marca o divisa de aquella pena el color negro. ¿Pero cómo lo prueba?” (87).

Aquí Gumilla propone una disección a nivel retórico de la disección originaria de este argumento de Hannemann, ya que en 1677 Johann Ludwig Hannemann había redactado su texto debido a la disección de una mujer africana que tuvo lugar en la Universidad de Kiel en diciembre de 1675 a manos de un colega de Hanneman, el anatomista y fisiólogo Johannes Nicholas Pechlin, un holandés de origen alemán como De Pauw. La disección que quiere contradiseccionar Gumilla se refiere a lo “sutancial de la maldición: *Servus servorum erit fratribus suis*” (Gumilla 1945: 88). El argumento de Gumilla refiere a que también gente de Asia y de Europa es arrancada de su lugar y vendida como esclavos, de modo que el “color prieto, ni es castigo, ni es efecto de la dicha maldición” (88). Y lo que hace Gumilla no es solo recurrir a una *sermocinatio* como afirma Hill (2009: 47), sino que además acerca a una *voz narrativa* que denomina “negro de Angola”, y en cuyo nombre se expresa Gumilla esperando respuesta de Hannemann *a la ley, es desde la perspectiva de la ley* que habla este negro a Hannemann en respuesta a la conocida argumentación donde lo negro era considerado más una causa teológica que una física.

Es verdad (dice) que por la culpa de Caín, y por la maldición, que cayó en nuestro padre y Progenitor Canahán, somos reputados como verdaderos esclavos; pero mira, que compade-

cido Dios de nuestra desdicha, nos consoló, prefirió y condecoró con este bellissimo color negro, gala con la cual estamos contentísimos (Gumilla 1945: 88).

“Es verdad” inicia la respuesta del fictivo “negro de Angola”, es decir, habla desde una posición legitimada, está enunciando desde la perspectiva de la verdad, pero esta verdad deja en todo momento abierta la posibilidad de su reversión/inversión, lo cual implica un acercamiento peligroso para esa posición legitimada. Precisamente aquí Gumilla invierte ya la creencia que existía de que el nombre de Cam significaba negro y que los descendientes de Canaan llevaban la maldición por el crimen cometido por su padre. Es importante aquí mencionar el dato que proporciona Mazzolini acerca del colega de Hannemann y quien había inspirado el estudio de este: el anatomista y fisiólogo que también investigaba en la Universidad de Kiel, Johannes Nicolaas Pechlin, pues este había rechazado la tesis del encadenamiento entre la maldición, la negritud y la esclavitud, refutando las tesis de la maldición inherente al color negro y su relación con la esclavitud, que declaró como hecho atroz. De todas maneras, este estudio de Pechlin fue el origen del estudio de Hannemann (Mazzolini 1998: 119).

¿Por qué responde el negro de Gumilla con un argumento estético a la acusación teológica que vincula la maldición de Cam con el color negro de la piel y finalmente con la esclavitud? ¿Cómo entender este raciocinio? Aquí aparece la ficción del negro que le contesta a Hannemann como momento crucial para entender el cambio de paradigma que propone Gumilla. En cada momento del texto donde aparece un elemento ficcional se contraponen la “verdad” de la Biblia” a la “ficción verdadera” que inserta Gumilla, para hacer apare(s)er a un individuo responsivo. Se presenta la idea de la negritud como problema textual, donde la verdad de la creación divina, que es la Biblia, es medida según su carácter de totalidad, de verdad y de completud, como si la Biblia estuviera enteramente concluida. Aquí Gumilla deja que un negro cuestione esos presupuestos:

Dirá Hanneman que esto no consta de la Escritura, y replica el negro que tampoco consta lo que dice este autor; y que si Hanneman tiene por feo el color negro, y lo aplica a lutos, a tiempos y cosas tristes, ellos tienen todo su gusto en él, y tienen por melancólico y triste el color blanco (Gumilla 1945: 88).

De modo que hay que leer la Sagrada Escritura también desde sus silencios, sus espacios vacíos (Iser), que proporcionan otras perspectivas, así es también un problema interpretativo y reflexivo.

Mas, si dicho autor hubiera discurrido con mayor reflexión, habría hallado en la Divina Escritura (1) que de Canahán nació Sydón y de éste los Sidonios; después nació el padre de

los Jebuseos y otros hijos, que poblaron primero la Palestina, y después se fueron extendiendo hacia el Africa (y en mi sentir) de las costas de ésta a las Américas (Gumilla 1945: 88).

Si en un primer momento Gumilla reintroduce al texto sagrado su estatuto de “*mouvance*” (Assmann 1989: 245), es decir, extrae su textualidad del mismo, lo deja sin fijación en un espacio de ficción donde el negro puede cuestionar su validez, su fijeza como escritura, textualidad sagrada, en un segundo momento reproduce un re-entry de la textualidad, solidifica su “*mouvance*” y se basa en una lectura exacta de la escritura. Sin embargo, existe un elemento que después de ese procedimiento de extracción-re-entry de fijeza textual es notable y que alude a un tipo de racionalidad diferente, una lectura que se apoya en los sentidos, de manera cabal, pues como dice, un movimiento viral, de extensión prolífica, ya se puede deducir claramente de la Biblia. Es en ese (sentir) entre paréntesis, un paréntesis que no lo hace menos particular porque se trata de un sentir propio que expresa aquí Gumilla, ese sentir, es el que finalmente determina que el flujo de devenires culmine en una totalidad inabarcable para el entendimiento. “[T]odo a fuerza de mucho tiempo y de muchas generaciones, sin que haya con qué probar que fuesen negros los Cananeos, ni los Sidonios, Hetheos, Jebuseos, etc., ni después del Diluvio y la dispersión de Babel, ni hasta hoy en día” (Gumilla 1945: 88). Existe por lo tanto una dispersión que confunde todo el devenir exacto, preciso, que se tiene que leer en contraposición ambivalente a los porcentajes y calculaciones pseudocientíficas que se han presentado anteriormente. La latente mutabilidad del color se trata de controlar a pesar de que se nos presenta una dispersión total que se sustrae a una captura terminológica y conceptual. “Ahora buscamos la raíz de esta mutación de color, para cuya declaración debemos suponer que si los hombres negros salieron de padres blancos, también los blancos y trigueños pudieron salir y podrán originarse de padres negros” (Gumilla 1945: 88). Gumilla ocupa aquí ese doble lugar al afirmar que “también los blancos y trigueños pudieron salir y podrán originarse de padres negros”, es un cambio del punto de vista radical, esencial para descomponer esa mirada formativa del mito estereotipado que ha investigado Fanon. Gumilla disuelve la aporía de la alteridad haciendo de la separación una experiencia del encuentro, le da “a la desunión, a la disolución, un cuerpo, convierte a la disociación en la realidad del encuentro” (Poppenberg 2013: 40; traducción mía). En lo siguiente Gumilla continúa su discusión del origen del color negro cuestionando las teorías climáticas y geográficas, pues “este influjo del Sol no basta para causar el color negro en los hombres” (Gumilla 1945: 90), así como “se prosigue heredando el color blanco” en regiones que están tan cerca de la línea equinoccial, que “el Sol y el calor ardiente” (91) deberían causar un color más prieto en dichas personas. Pero Gumilla quiere analizar aquí algo mucho más fundamental: la esencia misofóbica

del ser humano, que se presenta en el esencialismo de la negritud que sale de las dos teorías más prominentes que él describe: la climatológica y la de impresión maternal.

La primera (para que nos entendamos) llamaré moderna, comunísima y apadrinada de innumerables historias, libros y autores, a favor de la posibilidad del hecho que defiende y en que se funda, con casos específicos a su intento; esto es, de niños que salieron negros por tener la madre fija la imaginación al tiempo del concepto, verbigracia, en la figura de un etíope (Gumilla 1945: 91).

En esta por Hill denominada “imagination or maternal impression school” (Hill 2009: 50), nos encontramos en el espacio de aquello que aquí hemos denominado lo esencialmente misofóbico del ser humano que se contrapone aquí a un esencialismo de negritud cuestionado. Es decir, mientras la impresión maternal, o el dispositivo de una imaginación que bien puede ser identificada como mutable, cambiante, contingente, desesencializa un núcleo de negritud, por otro lado, la discusión sobre este presupuesto de teorías sobre la “blackness” de los habitantes del Orinoco revela que estos siguen siendo un elemento desestructurante, *Störung*.

En la segunda teoría que presenta Gumilla se refiere a aquella que “afirma que la causa verdadera y única del color de los etíopes es el influjo del clima o país que habitan” (Gumilla 1945: 92). Gumilla desmiente también aquí una influencia esencial y abarcadora del fenómeno que analiza. Pues hay la presencia de “familias blancas” que “han retenido, de generación en generación, su color blanco hasta hoy” (92), es decir, aquí podemos ver que este aspecto generacional se mueve en dirección de la identificación racial de las personas. El argumento en contra de esta tesis sobre el origen del color negro de los etíopes es de igual manera cuantitativo, como lo había sido al cuestionar el argumento de la impresión maternal:

pero la desgracia de esta comunísima sentencia está en que los argumentos de los filósofos que la protegen están muy lejos de satisfacer al autor de la primera, y da por inciertos los sucesos que alega y faltos de prueba legítima, porque sólo se prueban con testigos singulares, verbigracia, cincuenta autores que refieren un mismo hecho, que se funda en la única autoridad de la madre que sola declaró (porque ella sola lo sabe), que al tiempo tal y tal, tuvo fija la imaginación en el objeto negro, peludo o lanudo, o cosa semejante [...] (Gumilla 1945: 91).

Lo que hace Gumilla es descomponer ambas explicaciones sobre el origen del color negro en las personas, de modo que realiza como un acercamiento de los indios y en este caso de los negros hacia la ley, hacia lo legítimo. No es Gumilla quien se acerca a ellos, sino que los enmarca dentro de un discurso que les otorga

legitimidad de existencia, pero sin los parámetros que se han establecido hasta entonces para ellos. A nuestro modo de ver en este libro se inicia ya un aspecto fundamental del pensamiento americano del siglo XVIII y es aquel que devela que la idea de lo epidémico se debe pensar en conjunto con la idea de la contaminación. Es decir, la idea de lo fundamental, de lo esencial del ser humano y de su encuentro con el otro, es discutido en todos estos pasajes como miedo al contacto, a la mezcla, como explicación de los fenómenos fenotípicos, que en realidad problematizan la cuestión de la contaminación, la idea de una irrupción del otro en un orden establecido, es decir, como afirma Gerhard Poppenberg (2013: 43) en otro contexto, “die Wahrheit der Geschichte ist die Offenbarung der Psychose”: “la verdad de la historia es la revelación de la psicosis” (traducción mía); pero la psicosis de un miedo fundamental humano, de un temor que sólo se logra apaciguar con la cercanía misma, con la intimidad más absoluta, la intimidad que resuelva ese fondo último de la existencia humana que sería su ente misofóbico. Si pensamos que la idea de lo epidémico se esconde detrás de los pensamientos de Gumilla y que deben ser pensados en conjunto con la idea de la contaminación, no sólo como figura de un desorden político y social, sino además como figura de un orden/desorden basal, no como ley sino como asunto/objeto esencial del ente humano y de su existencia (de su hallarse-ahí), entonces podemos afirmar que la estructura del contacto humano, el encuentro humano contiene una dimensión esencialmente epidémica (Poppenberg 2013: 44), el ser humano es *wesentlich* misofóbico. La relación del ser humano hacia el otro es esencialmente misofóbica. Por ello quizá Gumilla concluye en la aporía que la cuestión acerca del origen del color etiópico “deja la causa que se busca en el caos en que se estaba antes” (Gumilla 1945: 92). La estructura paranoica que se percibe en todas estas disquisiciones está relacionado en una contradicción irresoluble, pues mientras lo que se busca es el origen de un color específico, se desplaza constantemente la especificidad de ese supuesto origen. La verdad de lo epidémico es la revelación de lo epidémico. La antinomia fundamental que he descrito entre misofobia y xenofilia muestra Gumilla cuando el instante de la “indiferencia de los opuestos” no es motivado explícitamente sino solo invocado, en el instante en el que potencia la ausencia presente, porque lo no-dicho adquiere más fuerza por los signos ausentes, por las palabras ausentes, se muestran solo en su absoluta clandestinidad, *opacidad*, en su ocultamiento, en su fundamental silenciamiento. La metodología es una que en palabras de Fritz Kramer se podría definir como “den vernünftigen Kern freilegen von diesen alltäglichen Dingen: ihre Rolle im Leben erfassen” (Kramer 2005: 102): “poner al descubierto el núcleo racional de esas cosas cotidianas: concebir su papel en la vida” (traducción mía).

Para concluir solo una anécdota más de las que relata Gumilla. El pueblo negro de los otomacos es tachado en muchos relatos de bárbaro, afirma Gumilla,

porque come tierra a diferencia de otras naciones en la selva del Orinoco, y Gumilla convive con ellos y descubre que el barro que aparentemente comen los otomacos, y que quien no observa con detenimiento puede creer que es tierra, es en realidad un recipiente que los otomacos insertan en la orilla del río para refrigerar sus alimentos.

De esta relación verídica, cierta, y genuina, se infiere, que la distancia desfigura las verdades, y que no hay cosa que tenga todos los visos de falsa que no se haya originado de alguna verdad. Cualquier forastero, que vea comer a los otomacos, o a los guamos el referido pan, dirá, que comen tierra amasada, y cocida: o dirá con más verdad, que comen ladrillos; porque aunque la hechura ordinaria es como de una bola, el color que retiene es de ladrillo; y veis aquí, que el que tal vio, con buena fe protesta, que los guamos y otomacos se mantienen con tierra: la cual noticia es preciso que sea durísima al que a gran distancia la oye; pero el que despacio ve, y observa la referida fábrica de pan, reconoce, que lleva el barro consigo toda la sustancia del grano, y de ordinario mucho jugo de la manteca con que se mezcla (Gumilla 1945: 155).

Gumilla es en ese sentido un etnógrafo *avant la lettre* que logra hacer perceptible la “gleichzeitige Fremdheit” (Kramer 2005: 106), la extrañeza simultánea; que la expone por medio de su texto, muestra una mirada específica que se desarrolla en cada cultura y por ende en cada uno de sus fenómenos, también y sobre todo en los más cotidianos y más discretos, que les da un matiz propio: no es sistemático ni deducible, no es categorial ni taxonómico sino „lebendiges gelebtes Gewebe“ como dice Fritz Kramer (2005: 102), “un tejido lleno de vida que vive”.

Bibliografía

- Assmann, Aleida (1989): “Fiktion als Differenz”, *Poetica* 21, pp. 239–259.
- Castro-Gómez, Santiago (2000): “Ciencias sociales, violencia epistémica y la ‘invención del otro’”, en: Edgardo Lander (ed.): *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: FACES-UCV, pp. 145–161.
- Castro-Gómez, Santiago (2005): *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago (2011): *Crítica de la razón latinoamericana*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Church, Henry Ward (1936): “Corneille De Pauw, and the Controversy over his *Recherches philosophiques sur les américains*”, *PMLA* 51.1, pp. 178–206.
- De Pauw, Cornelius (1768/69): *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l’Histoire de l’Espèce humaine*, vol. 2, Berlin: G.J. Decker.
- Ewalt, Margaret (2008): *Peripheral Wonders: Nature, Knowledge, and Enlightenment in the Eighteenth-century Orinoco*, Lewisburg: Bucknell University Press.
- Gumilla, José (1945 [1745]): *El Orinoco ilustrado*, Madrid: Aguilar.

- Heidegger, Martin (1954): "Wissenschaft und Besinnung", en: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, pp. 45–70.
- Hill, Ruth (2009): "Entering and Exiting Blackness: A Color Controversy in 18th Century", *Journal of Spanish Cultural Studies* 10.1, pp. 43–58.
- Kramer, Fritz (2005): *Schriften zur Ethnologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mazzolini, Renato G. (1998): "La maledizione di Canaan (Genesi IX. 20–27) e gli Africani sub-sahariani nella letteratura scientifica e teologica (1646–1733)", *Pilosophia Scientiae*, Cahier spécial II, pp. 101–128.
- Pizarro, Ana (2009): "Discursos al margen de la historia", *Revista Casa de las Américas* 256, pp. 94–103.
- Poppenberg, Gerhard (2013): *Die Antinomie des Gesetzes*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Schmieder, Ulrike (2004): "Das Bild Lateinamerikas in der preußischen und deutschen Publizistik vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts", en: Carreras, Sandra/Maihold, Günther (eds.): *Preußen und Lateinamerika. Im Spannungsfeld von Kommerz, Macht und Kultur*, (Europa-Übersee, Historische Studien, Band 12), Münster: LIT-Verlag, pp. 59–92.
- Waldenfels; Bernhard (1997): *Topographie des Fremden*. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.