

**COLONIALISMO Y REPRESENTACION. HACIA UNA RE-LECTURA DEL  
LATINOAMERICANISMO, DEL INDIGENISMO Y DE LOS DISCURSOS ETNIA-  
CLASE EN LOS ANDES DEL SIGLO XX**

by

Armando Muyolema-Calle

Licenciado en Lengua y Literatura, Universidad Técnica Particular de Loja, 1992

Licenciado en Lingüística Andina, Universidad Estatal de Cuenca, 1994

Magister en Letras, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 1997

Submitted to the Graduate Faculty of  
Arts and Sciences in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy

University of Pittsburgh

2007

UNIVERSITY OF PITTSBURGH  
FACULTY OF ARTS AND SCIENCES

This dissertation was presented

by

Armando Muyolema-Calle

It was defended on

April 13<sup>th</sup>, 2007

and approved by

Gerald Martin, Andrew Mellon Professor

Jerome Branche, Associate Professor, Hispanic Languages & Literatures

Harry Sanabria, Professor, Departmental of Anthropology

Dissertation Advisor: John Beverley, Hispanic Languages & Literatures

Copyright © by Armando Muyolema-Calle

2007

**COLONIALISMO Y REPRESENTACION. HACIA UNA RE-LECTURA DEL  
LATINOAMERICANISMO, INDIGENISMO Y DE LOS DISCURSOS CLASE-ETNIA  
EN LOS ANDES DEL SIGLO XX**

Armando Muyolema-Calle, PhD

University of Pittsburgh, 2007

The purpose of this study is to highlight the colonial assumptions underlying the representations, and narratives of Latinamericanism, Indigenism, and hegemonic discourses about ethnicity, locating them in the social, political, and cultural context of the twentieth-century Andes.

The first chapter deals with Latinamericanism as a discursive formation that supported the dominant forms of political identity in Latin America from the emergency of a *criollo* subjectivity in the colonial period to the present. I argue that the genealogy of the Latin American subject implies an understanding of the *criollo* project of “colonial self-determination” as a political “imposture” that legitimized its position as subject of knowledge and power.

The second chapter focuses on the critical discourse of Peruvian writer José Carlos Mariátegui, to show how his cultural criticism is complicit in constructing essentialist images of indigenous societies as an exotic *other*, and how it continues to be articulated within the perceptual and representational structures of colonial epistemologies.

From this same perspective, in the third chapter I analyze the novel *Yanakuna* (1952) by the Bolivian writer Jesús Lara and his narrative worlds.

Finally, the focus shifts to the emerging discourses of subaltern indigenous subjectivities, focusing on number of marginal, non-canonical testimonies from Ecuador by José Yáñez del Pozo: *Yo declaro con franqueza* (1986). In shifting my attention to the “small voice of history” (Guha), I try to present the problematic relationship between the Marxist concept of class subject

and these narratives of identity, highlighting the local agency and ethnic identities within contending emancipatory political projects in Ecuador.

## ÍNDICE

<b>PREFACIO.....</b>	<b>X</b>
<b>1.0 INTRODUCCIÓN: AMERICA LATINA: IMPOSTURA POLÍTICA Y RECONSTITUCIÓN COLONIAL.....</b>	<b>1</b>
<b>1.1 DE LA AUTODETERMINACION COLONIAL A LA IMPOSTURA POLITICA .....</b>	<b>4</b>
<b>1.2 EL DISCURSO BOLIVARIANO: ENTRE LA IMAGEN DE LA DISPUTA Y LA IMPOSTURA POLITICA .....</b>	<b>18</b>
<b>1.3 LOS LATINOAMERICANISMOS SOBRE/DESDE AMERICA LATINA. ESTRATIFICACIONES DEL “PENSAR EN SITUACION” Y VOCES DISCORDANTES .....</b>	<b>25</b>
<b>1.3.1 EL DISCURSO INDIGENISTA. DE LAS IMPOSTURAS A LA VENTRILOQUIA SOCIAL.....</b>	<b>28</b>
<b>1.3.2 LOS LATINOAMERICANISMOS Y LA IMAGEN DEL SUJETO MESTIZO .....</b>	<b>38</b>
<b>1.3.3 LA CONSTITUCION DEL SUJETO MESTIZO: LA FALACIA DE LA MULTIPLE HERENCIA CULTURAL .....</b>	<b>39</b>

<b>2.0</b>	<b>ESCRITURA Y NACION EN EL DISCURSO DE JOSE CARLOS MARIATEGUI. ENTRE LA CRÍTICA COLONIAL Y LA COLONIALIDAD DE LA CRÍTICA .....</b>	<b>51</b>
<b>2.1</b>	<b>INTRODUCCION.....</b>	<b>51</b>
<b>2.2</b>	<b>CONDICION MULTISOCIETAL Y NACIONALISMO ETNOFAGICO.</b>	<b>56</b>
<b>3.0</b>	<b>JESUS LARA: HETEROGENEIDAD, SUBALTERNIDAD Y TRANSCULTURALCION .....</b>	<b>84</b>
<b>3.1</b>	<b>INTRODUCCION.....</b>	<b>84</b>
<b>3.2</b>	<b>LA GUERRA DEL CHACO: CONTEXTO. SUBALTERNIDADES, FRONTERAS NACIONALES.....</b>	<b>88</b>
<b>3.3</b>	<b>“AQUÍ TIENE USTED A UN INDIO”: ESCRITURA Y POLITICA DE IDENTIFICACION.....</b>	<b>92</b>
<b>3.4</b>	<b>YANAKUNA. SUBALTERNIDADES MULTIPLES Y UNIVERSOS NARRATIVOS .....</b>	<b>101</b>
<b>3.5</b>	<b>TRAS LAS RUTAS DE WAYRA. LA TRANSCULTURACION COMO VIAJE Y EXPERIENCIA DE DOLOR.....</b>	<b>107</b>
<b>3.6</b>	<b><i>NAYRAPACHA</i>: MEMORIA E INSURGENCIA .....</b>	<b>117</b>
<b>4.0</b>	<b>“INDIOS COMUNISTAS” Y REPRESENTACIONES ETNICAS. IMÁGENES DE NACION EN EL ECUADOR DEL SIGLO XX .....</b>	<b>128</b>
<b>4.1</b>	<b>INTRODUCCIÓN. MÁS ALLÁ DE LAS IDENTIDADES PURAS.....</b>	<b>128</b>
<b>4.2</b>	<b>UNA IMAGEN ECOLOGICA DE RELACIONES DE ALTERIDAD JERARQUIZADA .....</b>	<b>137</b>

<b>4.3</b>	<b>LA METAFORA DEL INDIO COMO RAIZ HISTORICA DE LA NACION</b>	<b>143</b>
<b>4.4</b>	<b>POLITICAS DE RELACION. AGENCIA, TESTIMONIOS, CONTEXTOS</b>	<b>149</b>
	<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>180</b>

## LISTA DE ILUSTRACIONES

Figura 1 .....	145
----------------	-----

## PREFACIO

### **Improvement:**

1. *The act or process of improving.*
2. *A change or addition that improves.*
3. *To become better.*

### **Improve:**

*To raise to a more desirable or more excellent quality or condition; make better.*

The American Heritage Dictionary.

En su ya consagrada “poética de la brevedad”, el escritor Maya-K’iche Humberto Ak’abal reflexiona sobre la naturaleza del olvido imaginándolo como un caminar siempre hacia delante. Interpretando el sentido de esta imagen es posible encontrar un contrapunto crítico con la temporalidad lineal de la modernidad occidental:

### **Olvido**

De vez en cuando camino al revés:

Es mi modo de recordar.

Si caminara solo hacia delante,

te podría contar

cómo es el olvido.

La imagen del “caminar al revés” es pertinente aquí para extraer de la memoria algunos fragmentos de lo que podríamos llamar una “genealogía” de las preguntas, reflexiones y búsquedas contenidas en esta tesis. Se trata de hacer reminiscencia del contexto social, cultural y político en el que surgen las preguntas intelectuales en sus formas más elementales, difusas y ambiguas. Este caminar al revés será en gran medida un relato de mi experiencia personal cuyo proceso de reflexión ha sido un acontecimiento ligado a las luchas campesino-indígenas de la segunda mitad del siglo XX. Al comprometer en esta reflexión la experiencia propia, el contexto de lo rememorado no puede ser sino un contexto rural, campesino-indígena localizado en la sierra ecuatoriana. Este *yuyarina*: recordar o, en su sentido quichua: “reflexionar retrospectivamente” ha de discurrir mediante el despliegue de imágenes superpuestas cuya temporalidad se corresponde con el desplazamiento a través de lugares y mundos sociales: el viaje de la comunidad rural a las crecientes ciudades. Dentro de esta sucesión de experiencias se plantea la pregunta ¿qué significa “mejorar/improvement” en contextos marcados por la colonialidad del poder? ¿Cómo una palabra puede encarnar un contenido de violencia y causar dolor su sola invocación? La experiencia del viaje, de la desterritorialización y re-territorialización generó un descubrimiento permanente y repetido: las resonancias de los discursos civilizadores que pretenden “mejorar/to improve” en todos los espacios sociales que un inmigrante rural tiene ocasión de habitarlo.

¿Qué imágenes fragmentarias de lo vivido puede evocar ahora el caminar al revés? Cuando el pasado es visto desde el aún naciente siglo XXI es evidente que el carácter de las relaciones entre sociedades indígenas y los estados nacionales ha cambiado. En todas las latitudes de Abya-yala las voces de las sociedades más de una vez colonizadas se han hecho escuchar por fuerza de la

razón histórica (Quijano) más que por razón de la fuerza (el intenso simbolismo de las armas con pañuelos blancos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional es elocuente). Ante esta presencia secular que ha conquistado casi por asalto la esfera pública, la imagen del “retorno del indio” enarbolada por entusiastas científicos sociales, difícilmente ha podido ocultar la presencia especular de una repetida profecía que le da sentido y legibilidad: la inevitable desaparición de las sociedades indígenas enfrentadas a los vientos inexorables de la “modernización” y el “progreso”. Sin embargo, a la luz de las acciones organizadas de los pueblos indígenas, los profetas agotaron su discurso en sus propias fantasías de futuro, en su tiempo deseado y programado. Se puede decir que al futuro deseado se impuso el porvenir como el advenimiento de lo inesperado por unos pero tanto tiempo acariciado por aquellas sociedades oprimidas. Así, la diáspora que sucedió al despojo de la tierra mapuche floreció en organizaciones y luchas desde las ciudades. Las seculares luchas de las sociedades plurales de Bolivia han llevado a la presidencia al aymara Evo Morales. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional sorprendió al mundo presentándose como un “ejército” en cuyas armas flameaban pañuelos blancos e hicieron de la palabra un instrumento de lucha. En Ecuador el levantamiento indígena de 1990 marcó un antes y un después en todas las dimensiones de la vida social, transformaciones que aún no han sido todavía comprendidas en su complejidad. Desde entonces, en el contexto ecuatoriano, figuras indígenas han pasado por distintas funciones del estado, desde concejales municipales hasta ministros de estado. Independientemente de la calidad de su gestión y de su relación con el orden estatal, esto era simplemente impensable hace tan solo dos décadas. En algunas ciudades comer en un restaurante, hospedarse en un hotel, matricularse en un colegio o entrar a una discoteca eran pretensiones de indios insolentes. La ley de la costumbre había naturalizado y vuelto normal los lugares segregados y las prácticas discriminatorias. Pretender cambiar o

cuestionar aquel mundo de vida era una anomalía social, una insolencia. Para quienes crecimos en esta etapa de transición había, por un lado, signos políticos ambiguos, por otro lado, cada acto individual debía ser una lucha colectiva sin acuerdo previo.

Con relación a la ambigüedad de los signos políticos, recuerdo que en mi cabeza de niño chocaban imágenes antagónicas sobre el comunismo y lo que había sido la teología de la liberación. En mi entorno social inmediato la política y el voto se decidían en función de una adhesión a dios. Los mayores más afectos a la iglesia eran, por decir lo menos, críticos de Monseñor Leonidas Proaño por ser “comunista”. Las imágenes del comunismo eran aterradoras y eran asociadas con el desorden total y la ley del más fuerte. El ejercicio del voto o la inclinación política se decidía por “convicción” cristiana. Por otro lado, se escuchaba repetidas veces canciones como “Monseñor Proaño soldado de Cristo” como mensajes musicales transmitidos a través de Escuelas Radiofónicas Populares. Siempre me gustó esa canción a pesar de la influencia de los curas en las decisiones de las personas, pero la ambigüedad de sus sentidos solo pude despejar con el paso de los años. Debe haber sido fines de los 70 y principios de los 80; la transición de un período de dictaduras al “retorno a la democracia”. Esta había sido una etapa “post-reforma agraria” y por tanto de debilitamiento paulatino del regimen hacendario. También del proceso de organización de los pueblos indígenas. El discurso del “mejoramiento” había instalado en el imaginario social de cambios subjetivos e intersubjetivos. Lo deseado en aquel momento histórico era “educarse para ser otro”, era pues la consigna de la juventud o para la juventud cuyo estatus social y cultural necesitaba ser elevado a la igualdad establecida por la nación criolla. Ser otro era el discurso para aquellos individuos cuya identificación “aún” no había adquirido los “méritos” ni el coraje para declararse blanco; el mestizaje no era parte del imaginario social en la vida real. El mestizaje muy antiguo como una invención intelectual, era

sin embargo un deseo letrado que organizaba la trama de los universos narrativos del indigenismo literario y las políticas estatales asimilacionistas. En la vida social regía la dicotomía indios-blancos o una miriada de identidades “degeneradas” que siempre caían en el terreno de lo indio.<sup>1</sup> Pero ser “otro” nada tenía que ver con el discurso más actual sobre la diferencia o la alteridad. Ser otro quería decir dejar de ser indio. La escuela era el espacio de liquidación de la diferencia identitaria, un espacio de transformación que consistía en fundir la diferencia para fundar la homogeneidad de una auténtica comunidad nacional. El espacio escolar, según su cercanía o lejanía de los centros urbanos, ejercía presión y represión sobre todos los signos materiales y simbólicos que delataban una identidad indígena desde la mirada del profesor “blanco”. El pelo largo, la vestimenta o el uso de la lengua quichua imponían no solo un estigma sobre sus portadores sino sobre todo un carácter jerárquico en las interacciones sociales. Los maestros eran los artesanos de la construcción nacional. Las celebraciones cívicas eran tan solo una parte de los actos cuyos efectos simbólicos ayudarían a moldear la personalidad de los futuros miembros de la comunidad nacional. Para un indígena, la nación era entonces un mundo tan ajeno como el “altar patrio” que adorna la escuela y tan esquivo y hasta prohibitivo como comer en un restaurante en la ciudad. Cada celebración cívica ya sea en la escuela o en la ciudad convocaba la presencia espiritual de los héroes culturales nacionales y pan-nacionales como “referentes para la juventud” que nunca existió como homogeneidad, la juventud como la sociedad misma ha sido dual. De estos ceremoniales cívicos son inolvidables los nombres de Domingo Faustino Sarmiento, José Ingenieros, José Vasconcelos, Bolívar, José Martí, Juan Montalvo, José Carlos Mariátegui. Tales invocaciones simbólicas pudieron constituirse en un

---

<sup>1</sup> Según las subregiones de la sierra ecuatoriana existen varios vocablos para identificar los “matices” identitarios, los devenires de los indígenas: cholos, chazos, chagras, longos, mitayos, etc.

reto intelectual ante una mente llena de preguntas y en búsqueda permanente.<sup>2</sup> Invitado al encuentro silencioso y letrado con aquellas figuras simbólicas encontré las huellas de la destrucción de sociedades e historias que las sentí propias a pesar de que la imaginación será siempre insuficiente para hacer sentir en la propia piel el hiperbólico dolor de seculares genocidios y políticas etnocidas. En ese tránsito a través del mundo cotidiano de propagación de las ideas y de la vida escolar uno va adquiriendo la conciencia de que hay escrituras que estremecen e indignan y cuya violencia enunciativa parece contener los elementos que vulneran su propia autoridad y su verdad. Hay un momento de quiebre del rol de la escuela dentro del propio espacio escolar, no solo como aparato ideológico del estado en su sentido althusseriano. Para los escolares “indígenas”, la comprensión e interpretación de los contenidos escolares, solo pudo ser parte de lo que los pedagogos llaman “currículum oculto”: lo que no está formulado como contenidos y objetivos deseados por el sistema escolar. De esta manera, este mismo espacio escolar se convirtió en una zona de antagonismo ideológico -silencioso al principio- en la medida en que un segmento de la escuela –los estudiantes campesino-indígenas- tomamos conciencia de que la escritura contiene la celebración de los vencedores y las ruinas y heridas de sus adversarios de un momento histórico. La generación de activistas y dirigentes del movimiento indígena que suplantó de un modo problemático a la vieja guardia en los años 80

---

<sup>2</sup> Esta no es obviamente una experiencia personal extraordinaria, al contrario es memorable como un actitud y curiosidad característica de la niñez. La apertura hacia el conocimiento del mundo propio de todo niño. Los recuerdos se sobreponen para colocar en el presente los relatos de la vida de los mayores y lo vivido como experiencia personal. Uno recuerda que en la comunidad había un interés y hasta algún entusiasmo por los acontecimientos locales y nacionales, de manera especial, por la política. Deben haber sido los fugaces periodos democráticos de la segunda mitad del siglo XX. La circulación de las ideas políticas en un mundo social de ciudadanía negada, debe haber sido sin embargo, más o menos fluida y, claro, el epicentro, eran los núcleos urbanos donde surgían las candidaturas, las promesas, los discursos patrióticos y los cazadores de los escasos votos rurales. Los fines de semana todo el mundo viajaba al pueblo (lease ciudad), pero era mi padre quien compraba los periódicos locales y nacionales. Debe ser de mi padre –campesino, con educación primaria, asiduo lector de periódicos y de cuanto escrito llegaba a sus manos, de quien decían los vecinos que “llevaba las noticias políticas en el bolsillo”- de quien aprendí la curiosidad y el hábito de la lectura. En algún momento empecé a leer y a sacar recortes de los más variados temas, desde poesía has temas de salud y medicina. Y mi madre nos quitó la creencia de que educarse era privilegio de ricos.

resultó de este proceso de reflexión crítica que produjo la experiencia escolar. La escritura era experimentada entonces como algo heterogéneo en su significación que hoy sé –sabemos- que es una manera de representación del mundo y que como tal expresa relaciones de poder y dominación. El estremecimiento inicial ante las imágenes sombrías de las sociedades indígenas legadas a la posteridad por aquellos héroes/guías culturales llevaría a interrogarse por el carácter de la representación discursiva en su más amplio sentido. En ese trajinar la lectura se convirtió en un acto intelectual contencioso antes de las teorías de la recepción. La seducción de la escritura ya no era solo para el fin instrumental e inmediato de poder leer las leyes que favorecen a los indios, sino algo más que eso: un deseo de cuestionar la consagración del silencio de las sociedades oprimidas o la representación desfigurada de éstas en el mundo de la escritura.

Esta tesis se inscribe en esa búsqueda emotiva, intelectual y de pertenencia a una historia negada y silenciada. Quiere ser un ejercicio intelectual no solo de identificación con unas sociedades que luchan, hoy, por reconstruir sus mundos simbólicos despedazados por distintas formas de colonialismo, sino comprender la compleja trayectoria y las motivaciones de esas luchas. No se trata entonces solamente de una reflexión sobre mundos literarios pero los incluye como un eslabón significativo en el proceso de representación del mundo social. Intenta presentar una lectura de la relación entre representación, situación colonial (Balandier 1970) y condición multisocietal (Tapia 1994) en los Andes del siglo XX. Interesa ante todo, un énfasis en la representación mimética aunque las referencias a la representación política son inevitables. Se asume que la representación implica una relación de poder: el sujeto que posee poder de representación acumula conocimiento que le otorga autoridad cognitiva para hablar por y representar a quienes han sido desplazados y despojados del poder de representación. El objetivo es examinar las asunciones coloniales que subyacen a las representaciones y narrativas

del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos hegemónicos de la etnicidad tal como estos han sido articulados en los espacios nacionales de Bolivia, Perú y Ecuador. Estas narrativas son abordadas no como secuencias sino como formas de diversificación y estratificación discursivas que implican una variedad de géneros ficcionales y no ficcionales que traducen relaciones de alteridad jerarquizada en el sentido que representan la pluralidad cultural y societal andina cuyas diferencias, al ser establecidas como inferiores, están sometidas al discurso de la asimilación cultural entendida como *mejoramiento*. Las políticas de asimilación emprendidas desde el estado pretenden el “mejoramiento” de las sociedades indígenas, pero al ser formuladas dentro de un discurso civilizador las políticas de mejoramiento conllevan una enorme carga de violencia cultural, social y política.

Desde una perspectiva más ligada a las interacciones sociales y a la experiencia cotidiana, se intenta develar los supuestos que subyacen a los discursos dominantes en la región andina y cómo estos afectan las relaciones sociales y societales. Intentamos develar cómo latinoamericanismo, indigenismo y etnicidad se articulan sobre la base de saberes coloniales que reproducen formas de percepción y representación que convierte la diferencia en inferioridad. El proceso de enunciación bajo condiciones de dominación colonial es un ejercicio de poder o de lucha por el poder de representación. En los países con predominante población indígena se habla de dualismo cultural. Esta percepción simplifica la realidad que es plural: hay siempre más de dos colectivos, sociedades, culturas y horizontes civilizatorios que cohabitan un mismo espacio geográfico.

En el capítulo introductorio partimos de una brevísima problematización de un dogma político e histórico difícilmente cuestionado: aquello de que el colonialismo es una experiencia colectiva que pertenece al pasado. Desde el punto de vista de las sociedades colonizadas a lo

largo del continente es imposible mirarse en el espejo de la nación criolla y definir su experiencia colectiva de los últimos dos siglos como negación del colonialismo. Si el colonialismo es esencialmente la ocupación violenta del espacio territorial, la suplantación política, social y cultural y, por tanto, la imposición de un orden cultural y de un régimen político sobre otras sociedades, la independencia política de los criollos jamás puede ser una experiencia generalizable más allá sus privilegios, de sus instituciones y de sus leyes coloniales. El colonialismo no fue solo un vínculo político con el centro administrativo colonial, sino la ocupación del territorio y la dominación política. La ruptura de la dependencia política sin desocupación del territorio geográfico y cultural, no puede representar el fin del colonialismo. Las sociedades criollas cuya historiografía establece el fin del colonialismo en las primeras décadas del siglo XIX, pretenden en realidad ocultar la naturaleza colonial de sus regímenes político, cultural, económico y social asumiéndose ellos mismos como colonizados. Desde un punto de vista de las sociedades realmente colonizadas, los criollos representan el sentido esencial del colonialismo: la ocupación de los territorios geográficos y culturales. En este capítulo se sugiere la necesidad de repensar los alcances de la dominación colonial desde la subjetividad y las experiencias de las sociedades colonizadas, las sociedades indígenas. Es en este contexto de preguntas que intentamos mostrar la manera cómo el latinoamericanismo representó ámbitos discursivos de subalternidad y dominación. Como posicionamiento frente a los poderes mundiales el excepcionalismo latinoamericano se ha mostrado como un discurso de identificación con la tradición “latina”. Pero sus concreciones locales/nacionales implicaron más que una identificación con cierta tradición, proyectos de intervención cultural compulsivos frente a las sociedades mayoritarias representadas como “interiores” a la sociedad nacional. En otras palabras, la “latinización” articulada en los discursos nacionalistas y en el corazón de las

políticas culturales implicó la negación de prácticas culturales y formas de vida de las sociedades colonizadas. Planteamos que el latinoamericanismo fue un discurso amplio dentro del cual se articularon las narrativas del mestizaje y el indigenismo. En este capítulo presentamos una crítica de las representaciones indigenistas y del mestizaje, poniendo énfasis en la problemática emergencia del mestizo como identidad de sujeto o como “tipo social”.

El indigenismo al representar mundos diferentes del sujeto de la enunciación, es examinado como discurso que representa relaciones de alteridad. En nuestro argumento es abordado como un discurso seductor, variado y complejo que conduce a un campo complicado por sí mismo, diverso en sus perspectivas, metodologías, contextos, ámbitos disciplinarios, orientaciones ideológicas y filosóficas y de compromiso político. Dentro del indigenismo han sido situados desde la prosa lírica de José María Arguedas, el romanticismo socialista de Mariátegui, el liberalismo radical de Pío Jaramillo Alvarado, el grotesco positivismo de Alcides Arguedas y la antropología aplicada a la administración estatal de Manuel Gamio hasta la hermenéutica existencialista de Luis Villoro pasando, claro está, por la prosa tremendista de Huasipungo de Icaza o la pintura de Sabogal o los trágicos y dolorosos rostros de Guayasamín, solo para hacer referencia al siglo XX. Aunque el indigenismo está asociado a un serie de nombres propios identificables, se prefiere hablar de indigenismo como formaciones discursivas, como discursos y prácticas, que se constituyeron alrededor de una pregunta fundamental que perturbaba la imaginación política de las clases dominantes no-indígenas: ¿Qué hacemos con los indios? Los más radicales, especialmente en el Perú, propusieron eliminarlos físicamente, siguiendo el ejemplo de Sarmiento, en la Argentina. Es evidente que los indigenistas formularon su preocupación de una manera menos directa y dentro de la aparente neutralidad de la razón "científica": "el problema o la cuestión indígena". De tras de esta frase

está la pregunta que obsesionó a la imaginación política durante todo el siglo hasta llegar a las formulaciones etnicistas del presente: ¿Qué hacemos con los indios? Lo que intentamos mostrar aquí es cómo los intelectuales orgánicos del estado nacional intervienen para responder a esta pregunta fundamental, desde un proceso de construcción de identidad cuyas raíces son rastreadas en las narrativas criollas desde antes de la independencia. En relación a las sociedades colonizadas los tempranos intentos separatistas de los conquistadores en los Andes son analizados en términos de autodeterminación colonial, mientras que las sofisticadas narrativas de identificación con los pasados de las sociedades coloniales son analizadas como procesos de suplantación política.

En un ámbito más específico abordamos el discurso crítico como objeto de estudio para intentar no solo una crítica de la crítica literaria/cultural sino sobre todo para mostrar cómo la crítica está implicada en la producción de una cierta imagen del mundo representado. Para ilustrar nuestro argumento abordamos el discurso crítico del escritor peruano José Carlos Mariátegui. El discurso mariateguiano es relevante tanto por su radicalidad como por su orientación ideológica marxista. De esta manera, el discurso crítico de Mariátegui es analizado aquí como producción de representaciones indigenistas y como crítica de las representaciones indigenistas en arte y literatura. Nuestro enfoque parte del reconocimiento de los aportes mariateguianos a la emancipación de las sociedades indígenas sobre todo en relación a las necesarias transformaciones en el orden de la economía y la recuperación de la tierra, demanda compartida en esa época por liberales y marxistas, pero se aleja de las perspectivas apologéticas. Al enfocar la manera cómo Mariátegui imagina la nación peruana, intentamos demostrar cómo la colonialidad del poder se traduce en la percepción, valoración cultural y representación de los diferentes sujetos colectivos que constituyen la condición multisocietal del Perú. Abordamos el

proceso de enunciación que coloca el telurismo/autoctonía “quechuacéntrico” como núcleo articulador del discurso nacionalista y cómo este proceso sirvió como un principio de asimilación compulsiva y jerarquizada a la nación revolucionaria, de los sujetos colectivos no-indígenas. Empero, al representar un proceso de enunciación no-indígena el telurismo como base de la narrativa nacional significó la apropiación del pasado indígena y la consolidación hegemónica del sujeto criollo como el privilegiado sujeto de la historia.

Luego el análisis se enfoca en el universo narrativo de la novela Yanakuna (1952) del escritor boliviano Jesús Lara. Como una entrada al complejo mundo novelesco planteamos una crítica de la problemática identificación social del escritor indigenista. A diferencia de Mariátegui que realizó un deslinde entre una identidad “indígena” y otra indigenista, Lara reivindicó aunque sea coyunturalmente una identidad indígena (“aquí tiene usted a un indio” habría dicho ante opiniones negativas de las sociedades indígenas). ¿Es posible devenir indígena? ¿Cuál sería el proceso de este devenir? ¿Cuándo se podría decir que alguien ha devenido indio? Abordamos en esta parte de nuestro argumento aquella búsqueda del ser, el deseo de asimilación a la identidad indígena que sin embargo se muestra imposible en un contexto social donde el sentido común estuvo marcado por el evolucionismo. Intentamos presentar aquí las aporías del mestizaje, es decir, examinamos por qué se puede persistir en la ideología del “blanqueamiento” y de la “occidentalización” como procesos “normales”, mientras que tan solo la posibilidad o la pregunta por un proceso de indigenización resultarían insólitas, antinaturales y hasta anti-históricas. Desde esta problematización extra-literaria se aborda el mundo narrativo de Lara que despliega una abierta e inestable clasificación de identidades que se transforman según los escenarios sociales o el acceso o posesión de recursos simbólicos. Examinamos cómo la diferencia colonial se mueve en terrenos movedizos y de gran relativismo

donde las identidades son luchas de poder que se libran en la vida cotidiana. En estos escenarios de constitución de identidades movedizas seguimos las rutas sociales y culturales de Wayra, la protagonista de la novela, para examinar la transculturación como la experiencia del viaje a través de distintos mundos sociales sin que este proceso se transforme en la reivindicación de una identidad mestiza.

En el capítulo final examinamos las relaciones entre procesos insurgentes indígenas y la difusión de las ideas marxistas en el campo. Intentamos aquí examinar las zonas de contacto político que hicieron posible la identificación de “indios comunistas”. En otras palabras, se pretende develar como una compatibilidad inicial entre lo étnico y lo clasista devino en la constitución de subjetividades separadas y hasta en tensión entre sí. Desplazando nuestra mirada hacia el análisis de discursos testimoniales polifónicos se intenta presentar una imagen de porosidad cultural y política de las sociedades indígenas. Más que en la acción política de proselitismo obrero urbano, buscamos examinar la manera como son incorporadas y articuladas las ideas izquierdistas en los procesos de organización y lucha local contra el régimen hacendario durante la primera mitad del siglo XX. Intentamos mostrar que las zonas de contacto político fueron espacios de reflexión que permitieron imaginar una sociedad desde un sentido de justicia, de libertad y bienestar colectivo. En contra de una imagen fatalista y de derrota que encarnaron las formulas del discurso jurídico v.g. “la desgraciada raza indígena”, común en la época, hay expectativas de que es posible transformar las condiciones de vida del presente. Examinamos por fin, las condiciones discursivas y los juegos de poder que hicieron posible el antagonismo etnia-clase. Desde un análisis genealógico intentamos mostrar que el etnicismo como discurso de identidad del presente no es invento indígena sino un discurso que resultó del reduccionismo ideológico de izquierda, de la colonialidad del poder que marcaron las relaciones entre el

sindicalismo urbano y las sociedades indígenas y de las estrategias del Estado que presionaron hacia la organización de comunas como estrategia para impedir la expansión del sindicalismo en el campo.

Como se verá, el orden de los capítulos no representa una temática cuyo abordaje implica una secuencia lineal o un tratamiento que privilegia un análisis detallado de una temática única. Al contrario, se aborda diferentes géneros discursivos que van de un abordaje general del latinoamericanismo como una narrativa marco hasta el análisis del mundo novelesco en su especificidad ficcional. De la misma manera, intentamos un desplazamiento entre subjetividades diferenciadas que incluyen perspectivas hegemónicas (discurso crítico y narrativa ficcional) y subalternas (las voces testimoniales). Mediante el análisis de un heterogéneo corpus discursivo se intenta demostrar que a pesar de las diferencias de tiempos, lugares y géneros, un elemento común a los universos discursivos analizados es la colonialidad subyacente en el proceso mismo de enunciación. Imbricadas en las narrativas dominantes perdura como un subtexto el imperativo cultural que los sujetos subalternos tienen una opción: la necesidad de mejoramiento ad infinitum, la transformación de la subjetividad para ser otro.

Esta tesis es la culminación de una suerte de destino intelectual. El resultado de una carrera azarosa anclada en una voluntad soñadora llena de gentes. Es la acumulación de saber y experiencia, de placer y dolor que entraña el viaje de una comunidad rural a una universidad del “primer mundo”. Pero el interés y la voluntad no son suficientes para celebrar esta meta cumplida. En un sentido andino, hay más que una *minka* en su sentido de “trabajo colectivo”. Lo siento como el resultado de un *minkanakuy*: la acción de cuidarse uno al otro que involucra no solo la experiencia de acumular saber sino la red de afectos y emociones en que se sustenta el conocimiento. Son tantas las personas que me ayudaron y alentaron de distintas maneras y nunca

podré agradecer como se debe a todos. Con la esperanza de que me perdonen las omisiones quiero dejar constancia de mi agradecimiento en primer lugar al comité de tesis por su comprensión y paciente lectura de las ideas y argumentos aún desordenadamente expuestos a lo largo de las páginas que siguen. Mil gracias a Gerard Martin, Jerome Branche y Harry Sanabria por la gentileza y la buena voluntad con que aceptaron ser parte del comité de mi tesis y por el rigor de sus preguntas oportunas. Un agradecimiento especial a John Beverley por su apoyo y por su aliento para perseverar en la escritura de este trabajo. Hago extensiva mi gratitud a Deborah Truhan, Secretaria del Hispanic Department, por su apoyo y sus consejos oportunos y útiles para llevar adelante los trámites conducentes a la aprobación de esta tesis. La amistad y la solidaridad de Juan Antonio Hernández, Luis Delgado, Teresa Peña, Emilio del Valle y Alejandro Bruzual y familia hicieron de Pittsburgh un lugar para pensar en voz alta, para compartir nuestras disquisiciones académicas sin censura y hasta un lugar para recordarlo con cariño y nostalgia. A mis coterráneos Florencio Delgado y Sonia Lenk a parte de su amistad les agradezco por su oportuno techo en un momento crucial que ellos saben. A Alicia Ortega un recuerdo especial por su aliento y su amistad, por escuchar y guardar los “secretos” de nuestras melancolías, de nuestro dolor de familia y nuestras esperanzas. En Madison, la amistad, las largas conversaciones y el humor de la “plebe” beliceña con que me animó mi amigo Fernando T’zib fueron decisivas en los últimos momentos de escritura de la tesis.

Recuerdo las largas conversaciones sobre algunos temas tocados aquí con Fernando Garcés y Gabriela Bernal. Estoy agradecido por sus comentarios siempre valiosos y fecundos y el entusiasmo con que propiciaron, inmerecidamente, las lecturas de mis trabajos en Ecuador. Las charlas con Marcelo Quishpe siempre han dejado inquietudes y preguntas que invitan a pensar.

Mi familia -mi reducido ayllu- en Cañar-Ecuador me ha alentado siempre en este destino en que “las locas ilusiones me sacaron de mi pueblo”. Mi madre, Teresa Calle, cuyos padres tuvieron el mérito de enviarle a la escuela para que aprendiera a firmar en un mundo en que la educación era limitado territorio masculino, tuvo razón: es terrible creer que “el hijo de pobre solo debe aprender a firmar”. Mi padre, Jorge Muyolema –campesino, con educación primaria- puso en mí, sin saberlo quizás, la curiosidad por los papeles escritos: los periódicos dominicales comprados en el pueblo los fines de semana y la propaganda política de todos las ideologías con que solía empapelar el interior de la casa para hacerla más cálida. Seguramente ante los ojos generosos de ellos ya seré una persona “leída y escrita” aunque no sea el “jurista” que habrían deseado. Mis Hermanos Jorge y Patricia han estado conmigo en las buenas y en las malas; el afecto de ellos, su apoyo y su respeto incondicional a mis decisiones me dieron la paz espiritual y las energías necesarias para pensar y escribir. Fernando y Andrea, son una esperanza que germina. A Lucía le debo tantas cosas: tenacidad y alegría, compañía y consuelo; amor y aliento, apoyo incondicional para soñar o maldecir. Mis hijos, Benjamín y Gabita, Xavier y Estelí han sido siempre mi inspiración secreta aunque nunca podré llenar el tiempo que los tuvimos lejos de nosotros.

## 1.0 INTRODUCCIÓN: AMERICA LATINA: IMPOSTURA POLÍTICA Y RECONSTITUCIÓN COLONIAL

### **Impostura:**

*Fingimiento o engaño con apariencia de verdad.*

DRAE

### **imposture.**

*The act or instance of engaging in deception under an assumed name or identity.*

### **impostor:**

*One who engages in deception under an assumed name or identity.*

Oxford Dictionary.

*Las repúblicas de la América del Sur son producto y testimonio vivo de la acción de la Europa en América. Lo que llamamos América independiente no es más que la Europa establecida en América; y nuestra revolución no es otra cosa que la desmembración de un poder europeo en dos mitades, que hoy se manejan por sí mismas...el salvaje está vencido, en América no tiene dominio ni señorío. Nosotros, europeos de raza y de civilización, somos los dueños de la América.*

**Juan Bautista Alberdi**

En medio del debate que tiene como centro de disputa a América Latina como objeto de los “Area Studies”, por un lado y, como lugar de producción de conocimiento, por otro, es preciso preguntarse qué ha significado y qué significa el surgimiento y duración de la “idea” América

Latina para las sociedades secularmente colonizadas y cuál es el lugar que éstas ocupan en la definición de los términos y contenidos del debate actual. El último libro de Walter Mignolo, The Idea of Latin America (2005), contiene un minucioso recorrido a través de la historia de esta *idea* vista dentro del amplio marco de la expansión colonial y del “sistema-mundo”, constituyéndose en un aporte actualizado a la comprensión de su emergencia histórica. Las preguntas que nos conciernen aquí parten o suponen esta contextualización histórica amplia pero se enfocan en sus implicaciones y formas de materialización locales. Queremos examinar cómo el adjetivo “latino”, central y decisivamente, se transformó en la sustancia de un proyecto de reconstitución colonial después de un breve período de ligeros dilemas, contradicciones y ambigüedades intelectuales derivadas de la independencia política lograda básicamente por las colonias de criollos frente al poder metropolitano europeo. Es fundamental en nuestro objetivo una exploración cartográfica, preliminar al menos, para señalar el modo cómo lo “latino” se tradujo en el diseño y despliegue de políticas de promoción de contenidos culturales identificados con aquella idea, implicando procesos que van desde el diseño de políticas del lenguaje hasta la definición de una posición de carácter geopolítico, pasando por la glorificación de la conquista, del cristianismo como la única religión “verdadera” y las formas de administración de las sociedades colonizadas que, como veremos más adelante, fueron reeditadas en pleno siglo XX. Esta posición tiene como contra-proceso la negación de las lenguas nativas, de sus formas de espiritualidad, de todas sus formas de vida y el desplazamiento total de todos los espacios de decisión y de gestión de sus destinos colectivos. Intentamos demostrar la manera cómo el paulatino pero irreversible posicionamiento cultural y político en la órbita de lo latino por parte de una intelectualidad criolla, resultó en un doble proceso: hacia fuera, en una toma de partido, un alineamiento geopolítico dentro de las disputas imperiales europeas que

siguieron a la independencia política de América del Sur y, hacia dentro, en una justificada política de restitución y de promoción masiva de contenidos y formas culturales del colonialismo; en otras palabras, se trata de mostrar cómo la idea de latinidad, afirmó, legitimó y dio fuerza cultural y prestigio simbólico a las políticas culturales de las naciones criollas. El latinoamericanismo criollo desde América Latina representó la negación total de las sociedades colonizadas, de sus lenguas, culturas y modos de vivir.

Nuestro punto de vista radica en la experiencia colectiva de las sociedades indígenas colonizadas. Desde esta experiencia colectiva mayoritaria con respecto a los enclaves coloniales europeos al tiempo de la independencia y de la concreción del proyecto cultural basado en la reivindicación de lo latino, planteamos una resistencia fundamental a mirarnos a través de las historias nacionales que celebran la independencia política de las colonias de criollos como experiencia colectiva totalizadora. Nuestra experiencia no es parte de la biografía de los estados nacionales sino como una radicalización de las formas de opresión política, de negación cultural, de discriminación social y de explotación económica. Por consiguiente, argumentamos que el reconocimiento aunque sea “formal” de que la independencia política lograda por los criollos representa el fin del colonialismo es parte del discurso normativo de la “biografía de la nación” que compele a que las sociedades colonizadas aprendan a mirarse en su espejo, negando en el acto las prolongadas formas de opresión propias del colonialismo. Intentamos identificar claves de argumentación para mostrar cómo las historias nacionales son operaciones metonímicas que aunque hablan de la experiencia colectiva particular de europeos y criollos, quieren que sus narrativas simulen representar también las experiencias colectivas de las sociedades indígenas y, simulando representar una experiencia histórica de ruptura, común y totalizadora, han operado una rara forma de suplantación que hemos llamado aquí *impostura política*: el acto de tomar el

lugar del otro, del colonizado para afianzar y legitimar una posición de poder y encubrir al mismo tiempo la condición de dominación de las sociedades suplantadas; desarrollando una sofisticada narrativa que coloca a los descendientes de los conquistadores, a los habitantes de la “ciudad letrada” como enclave colonial, en el lugar de la experiencia de las sociedades colonizadas haciéndose pasar como víctimas de la colonización o vengadores de ésta. Es una impostura singular porque se fundamenta en una densa producción discursiva que construye y sostiene tal suplantación como real, proyectándola en el tiempo como una tradición incuestionable, proponiéndola como universal en el sentido de abarcar todas las experiencias individuales y colectivas de tal manera que las sociedades colonizadas deben sentirse persuadidas de que el colonialismo terminó con la ruptura de los lazos políticos con el centro administrativo colonial aunque sus condiciones de existencia contradigan los conceptos fundamentales del republicanismo volviéndolos “ideas fuera de lugar” (Schwarz, 1973). En lo que sigue vamos a bosquejar la manera cómo se operó este proceso de suplantación política como un elemento central de la constitución de la conciencia de diferenciación criolla y en las narrativas emancipadoras de la época de la independencia, para examinar cómo el proceso de suplantación es rearticulado en la constitución del discurso latinoamericanista.

## **1.1 DE LA AUTODETERMINACION COLONIAL A LA IMPOSTURA POLITICA**

En referencia a lo que podríamos llamar las fundaciones políticas e históricas de las formas discursivas del “descubrimiento” e “invención” de América, la siguiente cita de Boaventura Santos es incitante.

Apesar de ser verdade que não há descoberta sem descobridores e descobertos, o que há de mais intrigante na descoberta é que em abstracto não é possível saber quem é quem. Ou seja, o acto da descoberta é necessariamente recíproco: quem descobre é também descoberto, e vice-versa. Porque é então tão fácil, em concreto, saber quem é descobridor e quem é descoberto? Porque sendo a descoberta uma relação de poder e de saber, é descobridor quem tem mais poder e mais saber e, com isso, a capacidade para declarar o outro como descoberto. É a desigualdade de poder e de saber que transforma a reciprocidade da descoberta na apropriação do descoberto. Toda a descoberta tem, assim, algo de imperial, uma acção de controlo e de submissão.<sup>3</sup>

Lo que salta a la vista es que el discurso del “descubrimiento” emerge de una desigualdad de poder y de saber que convierte la reciprocidad de conocimiento en un discurso monológico que da cuenta del evento mientras destruye las experiencias como reciprocidad e instala una mirada unilateral que fabrica un descubridor y un descubierto.

Pero no solo el evento del encuentro es narrado como épica del “descubridor” en ciernes. Las innumerables relaciones de la invasión y conquista de lo que hoy conocemos como América prueban que también los conocimientos de sus habitantes, su misma experiencia de habitar un lugar secularmente fue transformada en un acto de experiencia personal primordial del “descubridor” europeo, experiencia previa que orientó los desplazamientos de los invasores y que afianzó y dio contenido y proyección a las narrativas del “descubrimiento”. El descubrimiento “americano” de los europeos fue encubierto y silenciado en las tramas de la tecnología de la escritura que se convirtió en un modo de control y dominación simbólica fundadora de una tradición hermenéutica de la conquista. La experiencia de habitar, conocer y

---

<sup>3</sup> Boaventura Santos. “O fim das descobertas imperiais”. [www.sociologos.org.br/links/fimimper.htm](http://www.sociologos.org.br/links/fimimper.htm) En este artículo, Santos presenta una lúcida argumentación sobre las relaciones de poder implicadas en la producción discursiva del descubridor y del descubierto.

relatar del “nativo” adquirió una existencia soterrada ante el poder simbólico y la posición de exclusividad pública que adquirió la representación escrita.

Pero las mismas relaciones del “descubrimiento” contienen aquellos saberes y experiencias de habitar antes un lugar, de allí que no es difícil seguir las huellas de los relatos y testimonios previos escuchados de las voces de Abya Yala que movilizaron a los extranjeros, según sus propias *relaciones*. Sin embargo, por sobre estos relatos y a pesar de ellos, los conquistadores instalaron un punto de vista perdurable, transhistórico. Toma de posesión del espacio y desplazamiento de la palabra fueron actos simultáneos de despojo sistemático. La palabra del conquistador tendrá su eficacia histórica: hasta hoy se habla de “descubrimiento”. Los conocimientos geográficos relatados a los invasores se diluyeron en las relaciones de estos últimos, es decir, en el punto de vista del invasor; de los relatos del conquistador nace el nombre de América y, siglos más tarde, debemos a sus descendientes, aquel de América Latina. Debemos también a este punto de vista el nombre de “indios” y toda la taxonomía social que se elabora a lo largo de los siglos (Quijano).

Las nociones de “descubrimiento” o del “nacimiento” del Nuevo Mundo, sugieren la imagen de una geografía deshabitada. Esta imagen se convertirá luego en el núcleo de un violento y perdurable proceso discursivo que “organiz[ó] la totalidad del espacio y del tiempo – todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal” (Lander 2) que, hasta la actualidad, lastima la sensibilidad y la memoria de los pueblos originarios del continente. La historia del descubrimiento europeo del mundo pasa por el uso de sus lenguajes y formas de representación que supuso siempre una política del nombrar. Refiriéndose al nominalismo imperial europeo, Iris Zavala observa que “el código heurístico del nombrar es una forma de cartografiar político que fija la imagen cultural y la subordinación de

sus diferencias que sufren una destrucción radical de su identidad” (223). Un sistema de percepción, representación y valoración se sobrepuso a los sistemas ya existentes en el mundo invadido y colonizado.

Del nominalismo colonial surgió una identidad genérica en la que han de representarse las sociedades colonizadas. El discurso del colonialismo fue construido sobre los silencios y la apropiación de las voces testimoniales de las sociedades colonizadas que han sufrido desde entonces la experiencia del desplazamiento de todos los órdenes de la vida individual y colectiva. Un orden político, cultural y simbólico extraño se instaló en el seno de las sociedades colonizadas en abierta confrontación con sus horizontes civilizatorios y sus “mundos de vida”. El actor foráneo ha elaborado con sus instrumentos hermenéuticos una versión del mundo en el que es subsumido como objeto, un mundo largamente habitado y conocido. La invasión, la conquista y la temprana colonización del “Nuevo Mundo” trajeron consigo la radicalidad de lo extraño que se tradujo en experiencias, memorias y formas discursivas que afectaron a aquellos hombres concretos y a sus mundos. En esa violenta relación, el acto político del conquistador-narrador que re-nombró el mundo y el orden de las cosas y de las sociedades no inauguró, sin embargo, el mundo sino una disputa por la representación del mundo que se libra desde entonces en el ámbito simbólico del lenguaje y en la arena de las luchas políticas.

Como bien afirma Santos, la reciprocidad del descubrimiento se convierte en apropiación del otro, debido a que uno de los actores del encuentro tiene mayor poder y saber, por un lado y, por otro, por la producción de la inferioridad del otro. Sin embargo, tal mayor poder y saber no fue del todo un *a priori* cultural y político. Al contrario, la relación orgánica entre la tecnología de la escritura y la apriorística idea de la inferioridad del otro tuvo el doble efecto de producir más saber y más poder en el proceso mismo de la conquista y colonización y la imposición

cultural, económica y política. Como ha demostrado Roa-de-la-Cadena,<sup>4</sup> en su estudio de los discursos historiográficos de los primeros cronistas, éstos consolidaron imágenes y tópicos producidos en el momento inaugural de la colonización, y propusieron interpretaciones sobre la conquista y colonización que habrían de influir en la administración colonial así como también la ubicación de la autoridad intelectual dentro de los textos y en la vida cultural de las colonias en general. A través de la metodología de análisis del orientalismo propuesto por Edward Said, Roa-de-la-Cadena analiza los discursos historiográficos teniendo en cuenta la ubicación y la formación estratégica de sus autores. En esencia podemos afirmar que tales discursos constituyeron un conjunto de saberes fundacionales cuyos autores construyeron una trama textual con poder auto referencial entre ellos y en la cultura en general que fundó el régimen cultural del colonialismo con una enorme capacidad de auto-reproducción, de duración y proyección en el tiempo. El sometimiento de los saberes “nativos”, el epistemicidio o muerte de los saberes de los pueblos colonizados habrá de ser el efecto real de la empresa colonizadora.

En estrecha relación con este proceso ¿cómo se generó el proceso de impostura política?

Una genealogía de la impostura política como proceso discursivo y como fabricación de identidades políticas, debe pasar por el análisis de las tempranas tensiones entre los intereses de los conquistadores y aquellos de la Corona española. En el marco de tales conflictos reviste especial interés las guerras civiles entre conquistadores y entre éstos y la administración colonial europea acaecidas en los territorios del Tawantinsuyo, hoy Perú. Este evento constituye un hito que marca una relación política problemática entre las colonias en constitución y el establecimiento de la autoridad colonial imperial, y representa un momento fundamental de la

---

<sup>4</sup> Los discursos historiográficos tratados por Roa-de-la-Cadena son Historia general y natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo; la Historia de la Indias de Bartolomé de Las Casas y la Historia General de las Indias de Francisco de Gomara.

constitución de la identidad criolla. La derrota de los conquistadores frente a las fuerzas de la Corona frustró lo que Paul Stewart ha llamado muy sugerentemente un proyecto de “autodeterminación colonial”. Este autor describe el triunfo de los Pizarro sobre el bando almagrista como un *show* de poder e independencia que obligó a la corona a afirmar su autoridad. “Establishment of the viceroyalty in Peru”- añade Stewart- “came as direct result of the battle’s outcome, and the crown’s eventual success against *colonial self-determination* can be traced to the factionalism at Las Salinas” (447). La importancia del concepto de “colonial self-determination” radica en su doble ramificación analítica: por un lado, como una fundación clave de conciencia y acción política de las colonias y su proyección histórica y, por otro, como principio fundamental para entender la manera cómo se ha producido una concepción del colonialismo reducido al vínculo y dependencia política de un poder metropolitano y una burocracia imperial local, en otras palabras, cómo la independencia política de las colonias – entendida como los colonos españoles y criollos- frente a la autoridad de la corona pudo ser interpretada como el fin del colonialismo, ignorando uno de sus elementos definitorios fundamentales que son los asentamientos –*settlement* colonialism, el colonialismo territorial- representado por quienes lograron su independencia política. Vale preguntarse aquí ¿Cuál habría sido la historia si el proyecto de *auto-determinación colonial* descrito por Stewart habría triunfado? ¿Qué nos habría *contado* la historia? ¿Qué tipos de filiaciones históricas, políticas y culturales existen entre aquel intento de auto determinación colonial y la independencia política lograda por los criollos tres siglos más tarde?

El valor del concepto de auto-determinación colonial radica en que la ruptura de la dependencia política de los enclaves de colonos frente al poder imperial de su propio lugar de procedencia no significa el fin del colonialismo puesto que lo sustancial de su naturaleza está

dada por los asentamientos de núcleos de población extranjera en un territorio habitado por otras sociedades y en la manera cómo las colonias se relacionan con estas sociedades colonizadas. Steve Stern sostiene que el colonialismo “implies the rule of one people by another”, “a clash between two vastly different worlds” y la definición de una de las sociedades como inferior (Stern 21). El colonialismo es ocupación por la fuerza de territorios habitados, el sometimiento de las sociedades invadidas a un poder extranjero materializado a través de sus colonias y sus estructuras de poder, y la producción de inferioridad que otorga a aquellas colonias y a la administración colonial local un aura civilizadora. ¿Qué ocurre entonces entre los anhelos de autodeterminación colonial y la emergencia de la conciencia criolla?

Tanto las tensiones seculares entre colonias y la administración colonial como la emergencia de la conciencia de identidad criolla como voluntad autonomista han sido bien documentadas (v.g. Alberro, Lavalle, Friede, Mazzotti). Pero en términos de entender los contenidos y filiaciones políticas entre la temprana rebelión de los conquistadores y las formas de identificación y las luchas por la independencia en el siglo XIX, es ilustrativo las observaciones de Franklin Pease. Según este autor, las primeras luchas de bandos por la apropiación de un “mundo nuevo”, “finalizarían en la precisión de algunas de las primeras manifestaciones criollas”, colocando “con justicia”, dentro de esta categoría, “a los más antiguos y asimilados inmigrantes [léase colonizadores] que se enfrentaron a los iniciales intentos de la administración peninsular de reglamentar sus derechos y corregir sus actitudes” ya consagradas; Pease señala que: “Gonzalo Pizarro acaudilló [...] a los encomenderos rebeldes contra la autoridad central y lejana. Era la revuelta de los pioneros –continúa el historiador, no sin cierta

nostalgia- ante el avance lento, pero incontenible, de la burocracia peninsular, que establecería a la larga el regimen colonial que la historia consagró” (148).<sup>5</sup>

El argumento de Franklin Pease es paradigmático porque contiene las bases de una estructura conceptual sui generis que subyace a las maneras cómo ha sido entendido y representado el colonialismo en la historiografía “latinoamericana”. En esencia, lo que Pease deja ver con claridad es la reivindicación de una identidad política fundamental entre el “espíritu rebelde” de los encomenderos y los criollos rebeldes protagonistas de la independencia política lograda durante las primeras décadas del siglo XIX, lo que equivale a establecer, desde otra perspectiva, una identidad profunda entre el proyecto político de auto-determinación colonial y la fundación de los estados nacionales comandada básicamente por los criollos. Que la independencia política liderada por criollos y subordinados aliados “mestizos” no representa el fin del colonialismo es el argumento de Severo Martínez Peláez. En su libro La Patria del Criollo (1994) sostiene que: “La Independencia suprimió el gobierno representativo de las clases dominantes españolas, pero fue la implantación del gobierno de una clase colonial dominante a medias, que desde su nacimiento había sido un órgano del sistema” (576).

Martínez, efectivamente, establece una diferenciación entre “las clases dominantes españolas” y “una clase colonial dominante a medias”, lo que para Pease, vendría a ser igual a la “burocracia peninsular”, por un lado, y a los “encomenderos rebeldes” y sus descendientes, por otro. Por consiguiente, la independencia política de España representa el

---

<sup>5</sup> Es sorprendente el uso de un vocabulario apropiado a la épica conquistadora-criolla por una cierta tradición intelectual e historiográfica. Es evidente la intención de Pease en ocultar deliberadamente la naturaleza violenta de la colonización al describirla con el término “inmigración”. Dicho sea de paso, en esta empresa el historiador peruano no está solo ni es una voz aislada, vasta ver la profusa producción intelectual sobre la emergencia política de la identidad criolla para darse cuenta que, lejos de una comprensión de un fenómeno político e histórico, se deja discurrir la propia subjetividad en un continuum histórico con el que hay una identificación íntima. Es decir, ocuparse intelectualmente de indagar la emergencia de la identidad criolla representa al mismo tiempo una exploración de la historia de la subjetividad propia.

traspaso del poder político de las manos de la burocracia peninsular a los descendientes de los encomenderos, los criollos.

Es importante observar una diferencia fundamental entre estos dos autores que sin duda excede a las particularidades históricas que cada uno tiene como referencia.<sup>6</sup> Franklin Pease muy sutilmente separa entre el espíritu rebelde de los encomenderos y la autoridad central y lejana, representada localmente como una “burocracia peninsular” que, y esto es importante, “establecería a la larga el regimen colonial”. Claramente, en la interpretación de la experiencia colonial del peruano, son redimidos de la definición del colonialismo los conquistadores “pioneros”, los colonos. El colonialismo es definido por dos elementos que han establecido una comprensión dominante en el discurso colonial y postcolonial y en la historiografía nacionalista: la comprensión del colonialismo como la subordinación de los criollos a una “autoridad central y lejana” y la existencia de una “burocracia peninsular” que representa y ejerce esa autoridad lejana, localmente. Desde esta visión incluso los encomenderos “rebeldes” son representados como víctimas del “avance lento, pero incontenible” del poder colonial representado por los dos elementos arriba señalados. La exclusión de los enclaves coloniales o, lo que es lo mismo, de los encomenderos “pioneros” y de su descendencia vinculada por una tradición de “rebeldía” -de los referentes de comprensión del *colonialismo territorial*-, ha tenido el virtuoso efecto no solo de socavar la productividad del concepto de auto-determinación colonial sino de situarse en la base de una tradición historiográfica que, vale decir una vez más, representa las luchas criollas por la independencia y la fundación de los estados nacionales como rupturas con el colonialismo

---

<sup>6</sup> Franklin Pease es un historiador peruano estudioso de las crónicas de la conquista y colonización particularmente del área andina. En cambio Martínez Peláez es guatemalteco y su mundo de referencia y estudio es América Central y México.

entendido, en el estrecho y reducido sentido de subordinación a una autoridad “lejana” y a una “burocracia peninsular”.

El argumento de Martínez Peláez representa claramente una interpretación radicalmente diferente. Al definir la independencia política de los criollos como una toma del poder por parte de una “clase colonial dominante a medias” devuelve el valor conceptual y analítico a la noción de auto-determinación colonial. Los criollos son una *clase colonial dominante* que encarna el espíritu de inconformidad frente a la administración colonial de la cual formó parte orgánicamente. Esta clase “colonial” que tomó el poder soberano y exclusivo a raíz de la independencia, “hizo lo que tenía que hacer de conformidad con su esencia histórica: entregarse a explotar a los indios y a las capas medias pobres sin interferencia” de la “autoridad lejana” (576). La independencia política lograda por los criollos, descendientes de los encomenderos rebeldes que intentaron conseguir una auto-determinación colonial en los primeros tiempos de la colonización, no significa, por tanto, una ruptura del orden colonial sino una ruptura de la dependencia política de ultramar.

Como se puede observar en el argumento de Martínez Peláez, aunque no represente una tradición intelectual dominante, existen voces que ponen en tela de duda la misma periodización asumida abrumadoramente por la historiografía “latinoamericana”. Si salimos de la estrecha definición de colonialismo propuesta por la tradición representada por Franklin Pease y nos situamos en la experiencia colectiva de las sociedades colonizadas, es legítimo preguntarnos ¿Cuándo terminó el colonialismo en “América Latina”? ¿Acaso la misma evocación de lo “latino” no denuncia ya la vigencia de la colonialidad en nuestra vida cultural en su más amplio sentido? Y más problemáticamente ¿cómo es que se ha fabricado una estructura discursiva que transmite la imagen de que el colonialismo es una experiencia que quedó en el pasado? Si la

independencia política del dominio español representó un momento emancipador, la pregunta inevitable es ¿para quién la independencia fue liberadora? La realidad de las sociedades colonizadas hasta el día de hoy pone en duda la representatividad social emancipadora de la independencia. La prolongación histórica de la dominación colonial, ha llevado a Steve Stern (1999) a afirmar que el pasado colonial es un capítulo que aún no se cierra en América Latina. Que a pesar de los vastos cambios, “the tricks of time” rompen la linealidad temporal cuando los legados coloniales se manifiestan -en el presente- en tópicos tan variados como la economía política, las relaciones de género, la mediación y paralelismo raza/clase, los nexos entre religión/política y los grupos de memoria (Stern 149). Y hay que añadir en la naturaleza y la materialidad cotidiana de las relaciones sociales.

Empero, la filiación política y subjetiva que establece las tradiciones intelectuales que representa un autor como Pease, requiere, aunque someramente, un examen de los cambios en la subjetividad criolla y en la naturaleza de las narrativas que han dado sentido a sus proyectos políticos independentistas anclados en el nacionalismo. Pero en vez de exaltar una indagación celebratoria de la emergencia de la conciencia política criolla, intentamos aquí trazar las genealogías de tal conciencia como diferenciación de la metrópoli, como la materialización de imposturas políticas en dos contextos históricos diferentes. En la Nueva España de Carlos de Sigüenza y Góngora y Francisco Javier Clavigero, y en los discursos bolivarianos de la época de la independencia.

Según refiere Anthony Pagden (Spanish Imperialism, 1990), por el año 1680 con motivo de la entrada formal del virrey de Nueva España Tomás Antonio de la Cerda y Aragón, Carlos Sigüenza y Góngora fue el artífice de preparar un arco de estilo romano “decorated with scenes from the lives of the twelve Aztec 'emperors'” (92) con el objetivo de mostrar a la nueva

autoridad real “las virtudes políticas” de la antigüedad clásica de la civilización que fue destruida por la colonización. Este imaginativo despliegue simbólico en un evento político fue parte de un proyecto más amplio que implicó en esencia dos procesos: por un lado, la apropiación del pasado de las sociedades colonizadas y, por otro, la identificación con ese pasado en términos de continuidad histórica, política y espiritual. Los detalles de este proceso son estupendamente descritos por Pagden (91-116), por tanto nuestras preguntas aquí no tienen que ver con la manera en que se dio tal proceso de apropiación e identificación sino cómo estos discursos y representaciones llegaron a colocar en el lugar político de las sociedades colonizadas, la subjetividad del sujeto criollo y, lo que es más importante aún, qué ha significado esta suplantación en términos políticos y de comprensión del colonialismo y del nacionalismo.

Un modo de entender la realidad y los problemas de la sociedad colonial se basó en una densa producción discursiva cuyo poder referencial implicó una red de afiliaciones textuales que darán forma al objeto referencial y a la cultura en general. La acumulación de saberes en el mundo colonial permitió imaginar la posibilidad de “inventar tradiciones” en el sentido de Eric Hobsbawm (1983), que den sustento a las ambiciones políticas autonómicas de los criollos. El saber histórico sobre las sociedades colonizadas rebasa el interés puramente académico e intelectual. Bajo el régimen de escritura y de agencia criolla, empeñada en articular una conciencia de diferenciación cultural e identitaria, la producción de saber tendrá esencialmente una función política: viabilizar un desplazamiento de la subjetividad como exterioridad epistemológica frente al mundo representado, hacia un deseo de construirse como idéntico a la experiencia social y política de aquel mundo mediante una operación discursiva que diluya las relaciones de alteridad jerarquizadas, iniciadas en la lógica de poder/saber del descubridor y descubierto, que definen la materialidad de las interacciones reales. En otras palabras, los criollos

buscaron la manera de apropiarse de la experiencia de opresión de las sociedades colonizadas para mostrarlas discursivamente como propias. En la medida en que la experiencia del criollo era parte orgánica del sistema colonial, tal como observó Martínez Peláez, los criollos se esforzaron por mostrarse como lo que no son en la realidad social, política, cultural y económica: colonizados. Al mostrarse como sujeto colonizado sin serlo, no pretendían representar al colonizado, sino suplantarlos: ocupar su locus de enunciación y su lugar político, que no era otra cosa que el lugar del antagonismo radical con el régimen colonial. De ahí que la apropiación y la identificación con aquellas historias grandiosas de las sociedades dominadas no eran suficientes en la carrera política de los intelectuales criollos. La meta política final será la ocupación del lugar del colonizado para desde allí afianzar su autoridad local y dar legitimidad a los proyectos independentistas inminentes, representándolos ya no como auto-determinación colonial sino como lucha anti-colonial.

En el caso de la Nueva España Sigüenza y Góngora y Francisco Javier Clavigero representan emblemáticamente ese desplazamiento mediante tres operaciones intelectuales: a) la interpretación bíblica de que los mexicanos tienen como su progenitor cierto a Neptuno, del que descenderían también los europeos, de manera que, como bien observa Pagden: “If the Indians had shared the fate, cultural, physical and linguistic, of the sons of Nephtuhim-Neptune, then this made them the heirs of the histories, and the cultural values, of the Old World” (95); b) una elaborada recuperación letrada del mito azteca, según el cual: “Moctezuma had donated his empire to Cortés in the belief that his conqueror was an emissary from the Toltec deity Quetzalcoatl” (Pagden 96); y, c) impostura que hizo posible la superación o el encubrimiento de las imágenes contradictorias entre las sociedades colonizadas del pasado y la situación actual de las sociedades colonizadas, a través del señalamiento de que la miserable condición de los indios

del presente era simplemente la consecuencia de la vida de opresión que ellos han tenido desde la conquista (103).

Mientras Sigüenza y Góngora llegó a articular el mito del origen cristiano de los mexicanos y el mito de la devolución del imperio azteca a sus legítimos gobernantes los europeos, Clavigero resolvió el silencio de su antecesor con relación a los indios del presente. Este último no tuvo problema en señalar a la experiencia colonial como la causa de la miseria de las sociedades oprimidas, operación por la cual produjo también un auto-distanciamiento de la colonización como poder opresor. Los criollos no se representan como parte del colonialismo sino como la conciencia de las sociedades colonizadas y sus herederos culturales y políticos. De este modo los criollos produjeron un efecto de acercamiento a la experiencia de opresión de estas últimas, distanciándose discursivamente –nunca en la práctica, ni en sus modos de vida- de su orgánica relación con las estructuras de dominación coloniales. Se colocan así en una potencial posición de liderazgo político que será una eficaz operación intelectual y discursiva y una estrategia política de apropiación y colonización de la experiencia de opresión de las sociedades colonizadas. Los proyectos nacionales como narrativas de identidad y de emancipación colectiva se levantaron paradójicamente desde el proceso de suplantación política, de la ocupación del locus de enunciación y de la experiencia oprimida del colonizado. Los criollos colonizaron el imaginario emancipador de las sociedades dominadas y proyectaron históricamente esa tradición política e intelectual que ha propagado la ilusión de que la rebelión y el triunfo político de los criollos en las primeras décadas del siglo XIX contra la corona española, señalan el fin del colonialismo.

## 1.2 EL DISCURSO BOLIVARIANO: ENTRE LA IMAGEN DE LA DISPUTA Y LA IMPOSTURA POLITICA

En plena época independentista, pero en otro escenario societal y con otros protagonistas, el proceso de suplantación se mostró dubitativo y ambiguo. Su vigencia y duración debemos verlas en la dialéctica de la duda y la decidida celebración. El discurso bolivariano y la poética de José Joaquín de Olmedo ilustran cómo en el momento fundacional de las naciones andinas los discursos de la impostura política cristalizaron no sin ambigüedades iniciales.

Si tomamos como un marco de referencia general el período republicano, un antecedente paradigmático de los dilemas políticos y de las formas de representación de las relaciones entre sociedades constituye el pensamiento político de Simón Bolívar. A diferencia de los intelectuales ligados a la empresa independentista, que en la manera que hemos señalado, desplaza a las sociedades conquistadas, Bolívar es consciente de que el proceso político que él lidera no es fácilmente asimilable a la experiencia de las sociedades colonizadas, aunque no faltaron esporádicas auto-referencias a su rol de vengador de aquellas.

En la Carta de Jamaica de 1815, Bolívar reflexiona sobre el lugar de los “españoles americanos” en el proceso de constitución de los estados nacionales. Su reflexión, que cito en extenso, fue la siguiente:

Cuando cayó el imperio romano, cada desmembración formó entonces una Nación Independiente conforme a su situación o a sus intereses; pero con la diferencia de que aquellos miembros volvían a restablecer sus antiguas asociaciones. Nosotros ni aun conservamos los vestigios de lo que fue en otro tiempo: no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los Aborígenes y los Españoles. Americanos por nacimiento y Europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de

mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado (96).

Su identificación es con un “pequeño género humano” ubicado entre indios y españoles. Al posicionarse en este lugar intermedio, Bolívar no solo identificó un lugar de enunciación, una comunidad política ya establecida. Al contrario, Bolívar se situó en un espacio social de invención de un mundo y fue desde esta conciencia que planteó que la naturaleza de relaciones globales –en la economía, la política y la cultura- con las sociedades oprimidas debían ser formuladas y vividas en términos de “disputa”. Esta disputa vendría a ser coyuntural –como veremos en la siguiente sección- con relación a los “españoles europeos”, pero definitiva y constitutiva del carácter de las relaciones políticas con las sociedades indígenas a lo largo de las historias nacionales. En el Discurso de Angostura de 1819, Bolívar repitió este mensaje a un colectivo reunido con la finalidad de “crear un cuerpo político”, o la “creación de una sociedad entera”, según sus propias palabras (Escritos Políticos 96). Las relaciones sociales vistas en la perspectiva bolivariana distan enormemente de las definiciones actuales de etnicidad, o de “grupos étnicos” dentro de una sociedad mayoritaria, o de “sociedades complejas” como argumentarán muchos estudiosos de las etnicidades contemporáneas (Barth 1976; Adams 1991; Jackson 1991; Degregori 2002). Al contrario, Bolívar estableció un locus de enunciación desde donde percibe, representa y asigna un lugar específico a las sociedades que no están incluidas en aquel lugar del “pequeño género humano”. Estamos, una vez más, salvando las diferencias posibles, ante una posición política y epistemológica tan antigua como los discursos inaugurales de la conquista y colonización. Desde esta posición, en la Carta al Editor de la Gaceta Real de Jamaica de 1815, Bolívar reconoció el carácter minoritario de los “blancos”, justificando –empero- su predominancia política sobre las mayorías “de color”, por recurso a una superioridad

moral, o las cualidades intelectuales que equilibrarían, desde su punto de vista, la desproporción demográfica entre las distintas “sociedades de color”. Veamos lo que esta carta informa en relación a las sociedades indígenas y a la sorprendente armonía colonial entre las razas que elabora Bolívar. En la Carta dice:

El indio es de un carácter tan apacible que solo desea el reposo y la soledad: no aspira ni aun a acaudillar su tribu, mucho menos a dominar las extrañas: felizmente esta especie de hombres es la que menos reclama la preponderancia, aunque su número exceda a la suma de los otros habitantes. Esta parte de la población Americana es una especie de barrera para contener a los otros partidos: ella no pretende la autoridad, porque ni la ambiciona ni se cree con aptitud para ejercerla, contentándose con su paz, su tierra y su familia. El indio es el amigo de todos, porque las leyes no lo habían desigualado y porque, para obtener todas las mismas dignidades de fortuna y de honor que conceden los gobiernos, no han menester a otros medios que a los servicios y al saber, aspiraciones que ellos odian más que lo que pueden desear las gracias (87).

Aunque esta percepción sufrió significativos cambios con el paso de los años, el elemento perdurable históricamente ha sido la negación radical de capacidades políticas a las sociedades “indígenas”. Como han demostrado los estudios históricos, la negación de capacidades políticas se materializó en el desplazamiento total de las sociedades indígenas de toda instancia de decisión política. Si en la colonia se reconocía un ámbito de autoridad y acción política subordinada al regimen de poder colonial gracias a la consabida existencia de la “república de indios” y la “república de blancos”, el sistema político republicano derogó legalmente esa división “colonial”, pero negó todo espacio de poder a las sociedades indígenas.

Volviendo a la cita, la imagen del “indio apacible”, “amigo de todos” y sin ambiciones políticas, se transformó en el indio bárbaro a ser aniquilado -si es preciso- como sucedió con los

pastosos rebeldes, en 1823 (Cartas 84-87). Si contrastamos la constitución de un locus de enunciación en términos de una disputa y la percepción de una supuesta carencia de voluntad política en las sociedades indígenas, parecería una contradicción en el pensamiento bolivariano. Si Bolívar mira al indio como “el amigo de todos” ¿por qué plantearse una relación en términos de disputa? Para despejar la aparente contradicción es necesario entender la Carta al Editor de la Gaceta como una estrategia política e ideológica destinada a transmitir un mensaje de armonía frente a la preocupación externa sobre las fracturas sociales existentes en el mundo colonial.<sup>7</sup> La Carta es, entonces, una respuesta a las dudas que despertó en el exterior la cuestión de la representatividad social de la “revolución” y, por tanto, la legitimidad política del proceso independentista. En este sentido, La Carta da cuenta de una deliberada actitud de encubrimiento de la dominación colonial sobre las “sociedades de color” en el que el “nosotros” bolivariano estuvo involucrado.

En este documento, Bolívar se hizo eco de los relatos de Montezuma, sobre el retorno del gran Quetzalcoatl que alimentaron la fantasía criolla de ser los herederos de las sociedades colonizadas; pero Bolívar cree que el interés por indagar el sentido de estos “mitos” se reduce a historiadores y literatos (82). Ante la pregunta sobre la esperanza de las sociedades colonizadas en el retorno de Quetzalcoatl, Bolívar la desecha tajantemente invocando el cristianismo como la religión “más tolerante” que ha sido interpelada en el discurso independentista. Pero, más adelante, en esta misma carta, Bolívar invoca la memoria colectiva de este “mito” para fundamentar la autoridad colonial de la que forman parte los criollos. Recuerda Bolívar que:

---

<sup>7</sup> De acuerdo a la propia Carta, los argumentos de Bolívar constituyen una manera de responder a preocupaciones más del exterior. En el exordio de la Carta dice lo siguiente: “Los más de los políticos europeos y americanos que han previsto la independencia del Nuevo Mundo han presentado que la mayor dificultad para obtenerla consiste en la diferencia de castas que componen la población de este inmenso país. Yo me aventuro a examinar esta cuestión, aplicando reglas diferentes, deducidas de los conocimientos positivos y de la experiencia que nos ha suministrado el curso de nuestra evolución” (85).

[A]l presentarse los españoles en el Nuevo Mundo los indios los consideraron como una especie de mortales superiores a los hombres; idea que no ha sido enteramente borrada [gracias] a los prestigios de la superstición, por el temor de la fuerza, la preponderancia de la fortuna, el ejercicio de la autoridad [y] la cultura del espíritu [de modo que] jamás han podido ver a los blancos, sino al través de la veneración, como seres favorecidos por el cielo (86).

Como vimos antes en la discusión de Padgen, en virtud de esta mitología incorporada a su discurso político los criollos pueden imaginar su lugar político en relación a las sociedades colonizadas como un lugar divino. Se trata de una impostura política que aún sabiendo de la naturaleza “mítica” de tales narrativas, son recuperadas como razón política que garantiza la dominación de los blancos. Como impostores saben que pueden exigir a las sociedades colonizadas no solo sumisión sino “veneración”. Los fundamentos de la autoridad política de Bolívar sobre las sociedades sometidas por el colonialismo no son precisamente, aquellos que derivan del liberalismo, sino los mismos que, según la tradición intelectual colonial, legitimó la autoridad de Hernán Cortés.

Cuando Bolívar informa sobre las condiciones de vida de indios, esclavos y mestizos en el mundo colonial, testimonia que: “El colono español no oprime a su doméstico con trabajos excesivos: lo trata como a un compañero; lo educa en los principios de moral y de humanidad, que prescribe la religión de Jesús. Como su dulzura es ilimitada, la ejerce en toda su extensión con aquella benevolencia que inspira una comunicación familiar” (86).

Entre los “apacibles indios”, los esclavos que “gozan de la hacienda de su señor y de una gran parte de los bienes de la libertad” y la independencia individual de la que disfrutaban los habitantes del sur de América, concluye Bolívar, “no es probable que las facciones de razas diversas lleguen a constituirse de tal modo que una de ellas logre anonadar a las otras” (87).

La pirotecnia conceptual que usa Bolívar para caracterizar la vida cotidiana de las sociedades coloniales, representa sin duda una apoteosis de la manipulación de la realidad. ¿Cómo conciliar la “dulzura”, la “libertad”, el “disfrute”, el “compañerismo”, la “familiaridad”, las “necesidades satisfechas”, con aquella otra serie conceptual abundante en sus discursos políticos, a saber, “tiranía”, “despotismo”, o “el triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y el vicio”? La suplantación de la experiencia de las sociedades colonizadas permite remontar semejante operación ideológica. La primera serie describe la vida de las sociedades “de color, mientras la segunda serie se refiere a la experiencia de los “españoles americanos” en relación a la autoridad de la administración colonial. En otras palabras, los criollos se representaron a sí mismos como oprimidos por la tiranía de los “españoles europeos”, mientras la relación entre europeos y las sociedades oprimidas fue narrada por el “Libertador” como una modalidad de “compañerismo” y “comunicación familiar” (86).

Si Bolívar produjo un discurso político que construye la subjetividad criolla como víctima de la tiranía colonial, el poeta guayaquileño José Joaquín de Olmedo, se encargó de representar a Bolívar, como el “vengador” de los incas. En su poema Canto a Junín (824), Olmedo tuvo la ocurrencia de articular las batallas de Junín y Ayacucho recurriendo a un imaginario político amplio en que los criollos se auto-representaron como herederos de las sociedades colonizadas. Sin embargo, en los Andes tal mitología no había logrado imaginar y articular discursivamente una manera convincente y lógica que legitime esa posición de una manera durable. De manera que cuando Olmedo, fiel a este imaginario, invoca la figura del inca Huayna Capac en su poema dedicado a Bolívar y a las batallas que sellaron la independencia política criolla en los países andinos, será el mismo Bolívar, su primer crítico, que rechazara la presencia del Inca en el universo poético. Las razones de este rechazo fueron básicamente dos:

por un lado, a los ojos egocéntricos de Bolívar, le parece que el Inca “ocupa todo el ámbito y cubre con su sombra a los demás personajes del poema: él es el genio, él es la sabiduría, él es el héroe”, observa, y por otro, le parece impropio y fuera de la naturaleza que Olmedo ponga en labios del Inca una alabanza a la religión que lo destruyó y le haga decir que no desea la restitución de su trono. A pesar de estas observaciones que evidencian las contradicciones fundamentales existentes entre la empresa independentista bolivariana, Bolívar no pierde la oportunidad de pensarse como parte de los “vengadores de [la sangre del inca]” (Itinerario documental del Libertador, 275).

El recorrido que hemos realizado hasta aquí problematiza la temprana emergencia de identidades políticas de diferenciación dentro del mundo colonial hispánico en América, al relacionar sus discursos tanto con los saberes acumulados en el archivo colonial como con las estrategias de suplantación política que estuvieron en la base misma de los proyectos políticos emancipadores de los criollos. Como hemos visto, esta operación discursiva que describe a los conquistadores como “inmigrantes”, subyace como un núcleo estructurador de los proyectos historiográficos nacionalistas, cuya escritura ha sido monopolizada casi exclusivamente por los criollos y sus aliados subordinados.

Las diferentes formas de discursos criollos han sido siempre pretensiones de totalización, primero de una comunidad continental de herencia hispánica, y luego de totalizaciones nacionales. Esta estrategia discursiva y política, viabilizó dos fenómenos en los discursos independentistas de la primera mitad del siglo XIX: primero, la cristalización de una impostura política, al representarse los criollos como víctimas del colonialismo y vengadores de la colonización europea, ocupando así el lugar de los pueblos colonizados y, segundo, subsumiendo en la idea de totalidad las fracturas sociales y societales (de sociedades). El nacionalismo supuso

ciertamente el deseo de una comunidad homogénea, pero fue el efecto de una totalización previa que construye la idea misma de sociedad nacional por negación deliberada del antagonismo político, recurriendo, como lo hizo Bolívar, a los viejos mitos según los cuales los europeos eran vistos como dioses.

### **1.3 LOS LATINOAMERICANISMOS SOBRE/DESDE AMERICA LATINA.**

#### **ESTRATIFICACIONES DEL “PENSAR EN SITUACION” Y VOCES DISCORDANTES**

En esta sección vamos a examinar el significado cultural y político que el adjetivo “latino” ha tenido para las sociedades indígenas. Intentamos restituir la devastadora memoria cultural de un adjetivo cuya traducción en proyecto civilizatorio rebasa los debates actuales sobre “posiciones” de producción de saber (Teorías sin disciplina 1998). Ante la reivindicación del privilegio de la producción intelectual “en situación”, es necesario develar que esa voz al reclamarse como privilegio esconde la estratificación interna que silencia otros voces y cae en el mismo pecado epistemológico de representar al otro como objeto. Si recuperamos el nombre alternativo de “América Latina” sugerido por los pueblos indígenas del continente, Abya-Yala debe representar un quiebre del monólogo del latinoamericanismo “en situación”.

Nombrar es luchar. América primero y más tarde América Latina, resultan de aquellas políticas del nombrar y de las luchas imperiales por la hegemonía política y cultural en las tierras conquistadas. En buen romance estos nombres representan herencias coloniales, para hablar con Mignolo (4), que encarnan proyectos culturales de raigambre y tradición colonial. Ilustra elocuentemente esta trayectoria una revisión del origen y el proceso de configuración conceptual,

cultural y política de América Latina, pues, desde sus inicios resulta ser un proyecto de tajante exclusión de los pueblos originarios del continente llamados genéricamente indios o indígenas.

Las siguientes citas que las tomo de Arturo Ardao (Génesis 1990), en su estudio de la formación y difusión del concepto “latino”, muestran un espíritu colonial intrínseco al proceso constitutivo de lo se conoce hoy como América Latina. Ardao ofrece los siguientes ejemplos: José María Torres Caicedo, cuando busca una “denominación científica” para designar el conjunto de las Américas española, francesa y portuguesa encuentra que “latina” es la adjetivación adecuada, añadiendo: “Claro es que los Americanos-Españoles no hemos de ser latinos por lo indio, sino por lo español” (74). El chileno Santiago Arcos, en 1852, anuncia proféticamente que ya viene la luz “para la América Española, para las razas latinas que están llamadas a predominar en nuestro continente” (69). En esta misma perspectiva, en 1853 el dominicano Francisco Muñoz del Monte, refiriéndose a la situación del Nuevo Mundo, en la efervescencia de los nacionalismos emergentes, razona de la siguiente manera: “Dos razas diversas lo pueblan principalmente, la raza latina y la raza anglogermana, prescindiendo de la indígena y la africana, cuya inferioridad física e intelectual las subordina necesariamente a la acción más poderosa y civilizadora de las primeras” (70).

En el marco de esta tradición a simple vista América Latina se descubre enredada desde sus orígenes en una trama ideológica de naturaleza colonial; deja de ser una convención nominal neutra y pierde su inocencia política y cultural. América Latina es más que una idea; representa un conjunto de ideales, acciones y representaciones del mundo que, relacionadas entre sí, encarnan un proyecto cultural de largo aliento que se formula en términos de una lucha que se libra en dos frentes: en confrontación con la expansión cultural anglosajona y, casa adentro, como continuidad del proyecto “civilizador” heredado de la colonia frente a los pueblos

originarios. Esta representa un deseo, un proyecto utópico que ha buscado fundir la diferencia para fundar la unidad. Es a esta construcción ideológica de matrices coloniales, consciente y plenamente asumida por una pléyade de intelectuales que gustan llamarse latinoamericanos, que llamaré latinoamericanismo.

En lo que sigue recuperamos para nuestro continente el nombre de Abya Yala, nombre asumido por las organizaciones indígenas de varios países desde la década de los 80 y que en lengua cuna quiere decir «tierra en plena madurez».<sup>8</sup> Recupero esta nominación en dos sentidos: como posicionamiento político y como lugar de enunciación. Como lugar de enunciación no pienso solamente en la geografía; pienso sobre todo en la experiencia histórica y las sensibilidades desde las cuales pensamos, actuamos e interactuamos con sociedades cuya identidad se diferencia de la nuestra. Admitimos una cercanía a las tensiones políticas y académicas entre intelectuales metropolitanos (que hablan sobre América Latina) y aquellos que hablan desde América Latina, solamente en el sentido de que la posicionalidad y los argumentos de quienes (suponen que) hablan desde América Latina,<sup>9</sup> pueden ser tomados para pensar el modo cómo “metropolitanos” y “periféricos” han entrado en relación con las sociedades indígenas: pues, si los metropolitanos miran como objeto de estudio a América Latina, los intelectuales “periféricos” (en relación con el pensamiento europeo), casa adentro, nos han mirado con los mismos lentes y la misma actitud metropolitanas: como objeto de estudio. Desde la recuperación de este otro lugar, que dice también de nuestra posición política e intelectual, realizamos una primera aproximación crítica al proceso de emergencia y constitución de

---

<sup>8</sup> Ver al respecto, Xavier Albó. “Nuestra identidad a partir del pluralismo de base” (1988).

<sup>9</sup> Sobre esta tensión intelectual y política, véase Nelly Richard. “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo. Discurso académico y crítica cultural” y Hugo Achugar. “Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento”. Los dos ensayos están en: Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate / Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta, coordinadores (1998).

Latinoamérica como un proyecto cultural de occidentalización, y su articulación ideológica con ciertas líneas del indigenismo y el mestizaje.

### **1.3.1 EL DISCURSO INDIGENISTA. DE LAS IMPOSTURAS A LA VENTRILOQUIA SOCIAL**

Hemos intentado demostrar más arriba la manera cómo las sociedades colonizadas fueron suplantadas mediante estrategias discursivas que ubicaron a los criollos en lugar de ellas. Este proceso de apropiación del pasado y ocupación simbólica y política del lugar del otro haciéndose pasar como colonizados, hemos llamado: impostura política. La suplantación no es equivalente a representación. La representación implica un reconocimiento de tal calidad política; la impostura inauguró un discurso político que auto-representó a los criollos como colonizados.

El concepto de ventriloquía social es utilizado aquí como un debilitamiento de la impostura política. La imagen del ventrílocuo es aquella de un intermediario social que habla por o en representación de un sujeto cuya voz es escuchada por las estructuras de poder en tanto es mediada. Las narrativas indigenistas del siglo XX se han movido entre pretender ocupar el lugar del otro a representarlo como intermediario.

En su libro, *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología indo-americana*<sup>10</sup>, el influyente sociólogo liberal ecuatoriano Pío Jaramillo Alvarado (1894-1978), postuló lo siguiente: “No es al indio a quien solo hay que redimir, es al país al que es preciso redimir también del indio”. Semejante tesis redentorista plantea una problemática de singular

---

<sup>10</sup> Pío Jaramillo Alvarado: *El indio Ecuatoriano*. Para efectos de este estudio usare la edición de 1956, de la Corporación Editora Nacional (Quito, 1983) prologada por Gonzalo Rubio Orbe, a menos que indique lo contrario.

trascendencia política. Su sentido polémico queda consagrado en el siguiente enfático señalamiento: “Esa es la cuestión” (164, énfasis mío). Retengamos esta idea: la cuestión es redimir al país del indio. La primera edición de este libro data de 1922. Desde entonces se han hecho varias revisiones y ampliaciones en el fragor de un intenso debate sobre la situación “indígena” y su destino en Ecuador y Abya-Yala, a inicios del siglo XX. Según su propio autor, este libro pretende ser una “gota de agua en el torrente ideológico [...] de la política americana” que ensaya lineamientos para una futura y “grandiosa civilización autóctona” (Pórtico 1922). Estas proposiciones son significativas, por lo menos en un triple sentido: primero, porque muestran que la idea de una “grandiosa civilización” es un proyecto hacia el futuro que se constituiría en el campo político e ideológico de América –según su decir-; segundo, los sujetos colectivos denominados genéricamente como “indios” son vistos como una “cuestión” o “problema” a ser resuelto desde el accionar de este proyecto y, por último, la “cuestión del indio” se inscribe necesariamente dentro del torrente ideológico que se propone desembocar en una civilización futura.

Dentro de esa civilización futura, el “indio” tiene asignado un destino: “el camino de la civilización latina”. Pío Jaramillo Alvarado, cita la autorizada voz de José Vasconcelos para proclamar luego que es el mestizaje la única salvación de los “indios”. En el hilo argumental de Jaramillo dice Vasconcelos que “el indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina” (333). El Pórtico –la entrada al argumento del libro de Jaramillo- recoge casi ritualmente nombres prestigiosos de su horizonte cultural: Sarmiento, Lastarria, Rodó, Blanco Fombona y García Calderón, como pensadores paradigmáticos en cuyo seno inscribe el suyo propio.

Salvando las distancias ideológicas, geográficas e históricas, esta tesis sería suscrita fácilmente por una legión de intelectuales y políticos latinoamericanos contemporáneos y sucedáneos de Jaramillo Alvarado y Vasconcelos. No estamos sin duda, ni de lejos, frente a un argumento descriptivo: lo que tenemos enfrente es un mensaje profético, un deseo explícito, históricamente compartido, con relación al destino manifiesto de aquellos que son llamados “indios”. Sólo para ilustrar la vitalidad de esta tradición, veamos algunas tesis fundamentales formuladas desde las más dispares perspectivas ideológicas y políticas, en contextos históricos también distintos. José Carlos Mariátegui: “La reivindicación capital de nuestro vanguardismo es la reivindicación del indio [...] Traducido en lenguaje inteligible [“el problema del indio”] se presenta como el problema de la asimilación a la nacionalidad peruana de las cuatro quintas partes de la población del Perú” (1970:72); Roberto Fernández Retamar: “frente a esta pretensión de los conquistadores, de los oligarcas criollos, del imperialismo y sus amanuenses, ha ido forjándose nuestra cultura genuina, la cultura gestada por el pueblo mestizo, esos descendientes de indios, de negros y de europeos que supieron capitanear Bolívar y Artigas” (1979:76); Ángel Rama, preguntado si hay un lugar en el futuro para los pueblos indígenas, dice: “Sin duda, pero no de la cultura indígena sino de la cultura mestiza porque la cultura india ya no tenía sentido” (Última entrevista, 32); Leopoldo Zea: “La sangre y cultura ibera, integradas en la sangre y cultura india, africana y asiática, se mestizaron [...] Se espera así el inicio de un posible nuevo Orden Universal que recoja la experiencia de la España bajo el dominio musulmán y la de la España que tolerantemente se mezcló con las razas y culturas de la antes desconocida región del mundo: América” (1997:230); Vargas Llosa:

If forced to choose between the preservation of Indian cultures and their great sadness I would choose modernization of the Indian population, because there are

priorities...[M]odernization is possible only with the sacrifice of the Indian cultures (citado en Beverley 1998).

Proyectos intelectuales y sensibilidades políticas, sin duda, dispares, pero, paradójicamente, comparten y se tocan los supuestos de los que parten y sus objetivos políticos y culturales: el genérico “indios” debe ser sacrificado en nombre de la civilización, primero y luego, de la modernización –promesa del porvenir-; proceso y finalidad que encuentran en el mestizaje su viabilidad posible. En su momento germinal América Latina brota a la conciencia como un signo de identidad en constitución, taxativamente excluyente de lo “indio”; el indio no es ignorado sino excluido, por consiguiente, no hay silencios o sustituciones, como en el caso del discurso colonial, sino un discurso profuso y denso que vuelve al indio en objeto que es hablado a través de otro, en objeto de redención mediante un acto sacrificial de destrucción de su cultura, de su proceso civilizatorio. Sacrificio de la cultura y redención del hombre como tabula rasa, como sujeto sin memoria. Si miramos a través de esta explícita finalidad, de este telos arraigado en el saber que guarda en archivo colonial y la convicción del proyecto de “latinización” de la cultura, el acto sacrificial de redención debe entenderse como el trabajo operativo que trasciende el mundo de las representaciones discursivas para –trabajando con ellas- traducirse en políticas y acciones cotidianas de presión cultural sobre los pueblos de Abya Yala y sus procesos culturales.

Nuevamente resulta paradigmática la política educativa vasconceliana impulsada desde el ministerio de educación mexicano durante los años 20 del siglo pasado. Para Vasconcelos la política educativa es un “ideario en acción”. Desde esta perspectiva imaginó para las sociedades indígenas un modelo de educación basado en los métodos coloniales de evangelización a tal punto que profesores y funcionarios, asumieron explícitamente el papel de “misioneros” de la

civilización.<sup>11</sup> La reivindicación de lo latino como identidad geopolítica “anti-imperial” dio legitimidad a los proyectos domésticos de intervención “civilizadora”, como demuestra tanto los contenidos como la terminología utilizada por Vasconcelos.

Ahora bien, si nos fuera permitido enunciar la pregunta fundamental que históricamente subyace al pensamiento político e intelectual latinoamericanista con relación a los indios, esta sería sin duda muy sencilla: ¿Qué hacer con los indios? Las relaciones indio / no indio propician la emergencia de un pensamiento en el que el indígena se vuelve problema o “cuestión”. Raissner estudia este proceso en el contexto mexicano y dice lo siguiente: “Que las relaciones entre indios y no indios puedan pasar de la realidad a la abstracción hace posible, para el observador, el estudio y el análisis de una situación conflictual y permite el surgimiento de una nueva categoría capaz de definir la relación de los dos grupos”.

Y añade en seguida que “Admitir que el problema no es el indio en cuanto tal, sino las relaciones indio / no indio es una interpretación que el no indio jamás podrá aceptar pues ello significaría el fin de sus privilegios” (citado por Lauer 1997). Sin embargo, como es bien sabido, “la cuestión indígena” será el núcleo ideológico hegemónico que articulará históricamente un amplio espectro de reflexiones, debates y acciones que buscan recreaciones estéticas y soluciones políticas desde iniciativas ajenas a los propios indígenas. Por otra parte “la cuestión indígena” involucró en su formulación misma y en sus implicaciones políticas y culturales una trama discursiva en la que confluyen un conjunto de imágenes y representaciones procedentes no solo del campo artístico y literario sino también de diferentes campos disciplinarios. Ahora bien, es ampliamente aceptado que el indigenismo es un movimiento o una corriente fundamentalmente artístico-literaria y política de reivindicación de/lo indígena con una

---

<sup>11</sup> Véase al respecto el libro de Claude Fell, José Vasconcelos: los años del águila (1989).

larga tradición, que se constituye al calor de los debates sobre la “cuestión indígena”. Es difícil participar críticamente en el debate sobre el indigenismo sin que por lo menos mencionemos que dentro de esta tendencia existen visiones no solamente diferentes sino muchas veces contrapuestas y antagónicas en relación a los pueblos llamados indígenas y sus procesos culturales. No es posible, por ejemplo, ponerlos dentro de una perspectiva aparentemente compartida a Jorge Icaza y José María Arguedas o a Jesús Lara y Alcides Arguedas. Aunque cierta crítica los coloque en el deseo común del mestizaje, es enteramente posible recuperar a Lara y José María Arguedas, en sus experiencias y en sus filiaciones afectivas, para la construcción de un proyecto cultural diferente. Pero nuestro objetivo aquí es sin duda muy acotado. Lo que sí es relevante en el hilo argumental de este trabajo es resaltar la intrínseca relación ideológica entre los discursos indigenistas y aquel compulsivo y profético latinoamericanismo que se expande por el continente como una promesa homogeneizante que resta autonomía y relativiza la especificidad y el carácter militante de aquellos.

América Latina encarna un proyecto de matriz colonial y ha marcado con sus estrategias simbólicas y políticas los discursos del indigenismo. Por tanto, contrariamente a lo que se piensa, el indigenismo representa una modalidad del latinoamericanismo. En su sentido “positivo”, se trata de una reivindicación de las sociedades indígenas para la civilización “latina” o, lo que es lo mismo, de un campo social de expansión de la latinidad. Me gustaría invitar aquí a Leopoldo Zea, entre otras cuestiones, porque nos permite un ilustrativo y paradigmático acceso al indigenismo en su íntima relación con el latinoamericanismo o, lo que es lo mismo, porque inscribe explícitamente al indigenismo dentro de las políticas coloniales de los proyectos nacionales apuntalados en la celebración de la latinidad como núcleo cultural y civilizador, políticas éstas que estuvieron destinadas a afianzar y sostener su expansión y

hegemonía cultural entre los pueblos llamados indígenas. En efecto, en su ensayo *Negritud e indigenismo* (1979), Leopoldo Zea, observa que el indigenismo:

No tiene su origen en el propio [...] indio de América [...] Esta bandera la enarbolan los no indígenas o los que han dejado de serlo al formar parte consciente de una comunidad nacional en Latinoamérica. Es parte de un programa para incorporar al indígena, esto es al indio, a dicha comunidad; una comunidad creada por el criollo mestizo. Es este el que llamaremos latinoamericano (6).

Zea elabora esta caracterización del indigenismo en contraste con el movimiento cultural de la negritud, por tanto, es consciente y conoce los orígenes culturales y políticos de cada uno de ellos. Aunque a todas luces su concepción del indigenismo no es ingenua, sorprende el artificio ideológico en virtud del cual establece una homología entre indigenismo y negritud.

En efecto, para Zea la toma de conciencia sobre la situación de dominación y discriminación es un elemento común en la emergencia del indigenismo y de la negritud. La idea central que articula su análisis es la idea de mestizaje. Tanto el indigenismo como la negritud implican en su perspectiva, actitudes y procesos culturales que favorecen el mestizaje. Pero difieren entre sí porque el indigenismo “no tiene su origen en el propio indígena” mientras que la negritud es un concepto que nace de la conciencia del hombre negro. Zea es muy ilustrativo en su razonamiento sobre el mestizaje como afirmación de la negritud, pues, en este caso: “se trata – dice él-, no de ser incorporado, asimilado, sino de incorporar y asimilar” (17). El negro es el sujeto que asimila y el que ejerce control sobre su proceso cultural. La negritud no se funde en el latinoamericanismo. El filósofo mexicano establece más bien un paralelismo entre negritud y mestizaje latinoamericano mostrando sus coincidencias en tanto mantienen un rol protagónico en sus procesos de producción cultural.

Ahora bien, volviendo a la cita, ésta nos muestra paradójicamente las contradicciones de sus propios argumentos. De entrada, una problemática que salta a la vista es la cuestión de la representación política y mimética: el indigenismo es un proyecto de los no indígenas o de aquellos que han dejado de serlo, por tanto los indígenas no tienen voz propia; son hablados a través de voceros ajenos a su mundo y a sus aspiraciones. Sin embargo, esta cuestión no parece ser relevante para Zea, por consiguiente, aquel celebrado principio de la negritud de asimilar y no ser asimilado no es válido para los llamados indios. Estos deben ser asimilados por los llamados latinoamericanos que son aquellos que crearon una comunidad nacional criolla y mestiza, “ya que es a partir de esta asimilación que el hombre latinoamericano pueda establecer la necesaria unidad de su ser” (7). Ser partícipe de dicha comunidad tiene como condición no ser indio o dejar de serlo. Curiosamente, siguiendo esta línea de argumentación, Zea inscribe en la lucha revolucionaria americanista a Tupac Amaru para afirmar que “el indigenismo se transforma así en latinoamericanismo” (14). En una mirada retrospectiva Tupac Amaru sería, según Zea, la figura política que propicia tal transformación. Esta eufemística articulación ideológica escamotea el proyecto político subyacente a la rebelión tupamarista que tuvo varias expresiones a lo largo de los andes así como también el significado político que ha tenido para los “indios” el pro-latino-americanismo. No discutiremos aquí los detalles de esta problemática inscripción. Por el momento nos conformaremos con la siguiente cita de José Carlos Mariátegui porque refuta lúcidamente el eufemismo escamoteador del filósofo mexicano. Dice Mariátegui:

Un artificio histórico clasifica a Tupac Amaru como un precursor de la independencia peruana. La revolución de Tupac Amaru la hicieron los indígenas; la revolución de la independencia la hicieron los criollos. Entre ambos acontecimientos no hubo consanguinidad espiritual e ideológica (Mariátegui total 289).

No obstante, si bien nosotros suscribiríamos la tesis mariateguiana, también estamos de acuerdo parcialmente con el pensador mexicano. Mariátegui nos haría pensar en dos dimensiones de la experiencia: en las contradicciones políticas y culturales vividas cotidianamente en nuestras relaciones con los no indios, por un lado y, por otro, en la memoria histórica (oral y escrita) que vive en la tradición. Unas y otras son parte de la subjetividad individual y colectiva de quienes sentimos la presión ejercida sobre nuestra cultura, sobre nuestros cuerpos. Por su parte, Leopoldo Zea produce un argumento admirablemente ejemplar en el que hermana indigenismo y latinoamericanismo.

Recordemos que define al indigenismo como una parte del programa de incorporación del indio a una comunidad nacional creada por el criollo mestizo. Para Zea, como hemos visto, criollo, mestizo y latinoamericano son conceptos intercambiables, designan una misma identidad en constitución. El criollo mestizo o latinoamericano vendría a ser aquel que no es indígena o ha dejado de serlo y como tal es el creador y partícipe consciente de una comunidad nacional. Con relación a lo indígena el criollo mestizo es el sujeto que diseña un programa de incorporación de aquel a su comunidad nacional. Por consiguiente, para los llamados indios, lo latinoamericano es un punto de llegada que supone un proceso de conversión de sí mismo, un proceso de despojo cultural para asumir una nueva vestidura referida a la latinidad y a la tradición colonial de corte europeo. La conversión forzada del llamado indio tiene un eufemismo político y moral en un concepto muy utilizado en el discurso indigenista: la redención. Como afirma Nelson Manrique refiriéndose a las políticas culturales impulsadas por los sectores hegemónicos del Perú, “se

trataba de redimir al indio por medio de la educación, entendida directamente como la desindianización”: la redención del indio a través de su eliminación<sup>12</sup>.

A estas alturas, podemos afirmar entonces que el indigenismo en sus vertientes artísticas y disciplinarias, es una respuesta práctica a la “cuestión indígena”: busca producir argumentos, imágenes y representaciones con una supuesta validez epistemológica para justificar compulsivas políticas de intervención y asimilación cultural de los pueblos llamados indígenas, bajo la consigna moral de “establecer la necesaria unidad del ser latinoamericano” (Zea 7) o, en una versión refrescada en las brisas del neoliberalismo, porque “[m]odernization is possible only with the sacrifice of the Indian cultures” (Vargas Llosa citado por Beverley 281). Desde esta misma perspectiva, a los ojos de los letrados latinoamericanistas, los “indios” son vistos como “extraños a la vida nacional”, “carentes de cultura” por no estar “incorporados a la vida nacional” y, por tanto, “sin posibilidades de ser militantes conscientes de las filas del progreso nacional”.<sup>13</sup>

Latinoamérica se constituye entonces, como un concepto que excluye tajantemente a una muy amplia gama de pueblos denominados genéricamente “indios”. El latinoamericanismo cobija al “indio” sólo cuando este ha sido culturalmente vaciado y no asoma como tal a los ojos de sus interpretes letrados. El indigenismo, heterogéneo en sus percepciones, representaciones y expresiones de lo “indio”<sup>14</sup>, aparece, sin embargo, como una vertiente ideológica y práctica de expansión del latinoamericanismo. ya sea como un programa de incorporación y asimilación del “indio” al desbrozado camino de la cultura nacional creada por el criollo mestizo o como

---

<sup>12</sup> Véase Nelson Manrique, “Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional”, Introducción al libro La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo. (Lima:1999).

<sup>13</sup> Estas son expresiones de Pío Jaramillo Alvarado, pero, sin duda, hace coro con tesis muy conocidas de afamados pensadores latinoamericanistas.

<sup>14</sup> Un polémico y sugerente estudio sobre las distintas tendencias del indigenismo en el Perú es el que realiza Mirko Lauer en su libro Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2 (1997).

“movimiento a favor del indio”<sup>15</sup>, el indigenismo configura un lugar de enunciación externo al/lo “indio”, desde el cual se lo observa e interpreta. El indigenismo como movimiento cultural cae en las trampas de la modernización.<sup>16</sup> Nelson Manrique recoge las conclusiones del trabajo de Juan Zevallos Aguilar que ha estudiado el papel de representación del mundo indígena asumido por el “grupo Orkopata”, para decirnos que el indigenismo comparte un imaginario marcado por la herencia colonial, y las polaridades sociales con las que esta invitaba a pensar la realidad, por lo que terminó convirtiendo su quehacer en una suerte de acto de ventriloquia social asumida por una burguesía que suponiendo la incapacidad de los llamados indios para representarse a sí mismos, expropiaron su discurso, asumieron sus reivindicaciones y produjeron un discurso sobre los indios que, “a pesar de ser en algunos casos coetáneo con el despliegue de las vastas movilizaciones indígenas, permaneció ajeno a ellas, discurriendo paralelamente a la praxis histórica de los indios que pretender representar” (Manrique 1999).

### **1.3.2 LOS LATINOAMERICANISMOS Y LA IMAGEN DEL SUJETO MESTIZO**

En efecto, el lejano origen de la idea de América Latina se transformó en un conflictivo horizonte cultural entre los pueblos que habitan Abya Yala. Para América Latina –según el proyecto cultural letrado latinoamericano o criollo mestizo- Abya Yala – para el proyecto civilizatorio de los pueblos llamados indios- el siglo XX es el siglo de sus búsquedas, definición o reafirmación. En el ámbito intelectual hegemónico, como demostramos en líneas anteriores, su nombre mismo fue una respuesta al reordenamiento de la hegemonía intra e internacional. Entre

---

<sup>15</sup> Vallieses define el indigenismo como: “el movimiento social, político, económico y cultural a favor del indio que tuvo sus manifestaciones más acentuadas en los países andinos en las décadas de los años veinte y treinta del presente siglo” ( Vallieses, 336).

<sup>16</sup> Para Mirko Lauer, de quien tomo esta idea, el indigenismo como movimiento cultural representa lo que él denomina el indigenismo 2.

otros, América Latina es el nombre que se impuso en medio de las tensiones geopolíticas y culturales marcadas por las dos guerras mundiales. De cara a sus procesos políticos y culturales internos, sin embargo, bajo el proyecto cultural que encarna América Latina se presenta los más contradictorios procesos. A mi juicio, caracterizan y definen el horizonte de sus luchas en el siglo XX: a) el peso de las herencias coloniales y las consecuentes relaciones de saber/poder arrastradas históricamente que definen una situación de colonialidad -para tomar conceptos de Mignolo y Quijano-, que se expresa en la vigencia de redes de prejuicios raciales, de un crudo evolucionismo y los sueños nacionalistas, b) el deseo de modernización al estilo europeo inspirados en los destellos de las corrientes políticas, científicas y artísticas venidas de mar allende, enfrentadas a c) la resistencia cultural (pacífica o violenta) y a la creciente emergencia política de la abrumadora mayoría de una población minorizada y sometida al colonialismo de un pan-nacionalismo latinoamericanista y a sus múltiples expresiones. El proceso constitutivo de nuestro continente y sus debates fundamentales no pueden ser entendidos sin el reconocimiento de su carácter colonial: su modernidad tiene una dimensión histórica colonial.<sup>17</sup>

### **1.3.3 LA CONSTITUCION DEL SUJETO MESTIZO: LA FALACIA DE LA MULTIPLE HERENCIA CULTURAL**

Por otro lado, es pertinente señalar que el debate intelectual de/en América Latina estuvo marcado por el fervor del mestizaje. El mestizaje se erigió como una ideología que prometía al destino de Abya-yala/América la utopía del “hombre libre”. Las vertientes mayores del pensamiento latinoamericano no solamente reflexionaron sobre la naturaleza de la cultura en esta

---

<sup>17</sup> Véase el estudio de Edgardo Lander, “Modernidad, colonialidad y postmodernidad”: [www.ladb.unm.edu/aux/econ/ecosoc/1997/october/modernidad.htm](http://www.ladb.unm.edu/aux/econ/ecosoc/1997/october/modernidad.htm)

región, sino que su lectura permitió, simultáneamente, operar un giro hacia lo político: del mestizaje como proceso cultural se pasa al mestizo como sujeto político. Lo mestizo designa una categoría social. Pensar Abya-Yala/América no sólo fue un esfuerzo por comprender su realidad; a mi entender fue también el modo como se produjo a sí mismo el sujeto mestizo; esto es, como distanciamiento y como negación de lo “indígena”.

Así, en el marco del indigenismo, para Mariátegui, el sujeto de la enunciación es el mestizo. En su ensayo “El proceso de la Literatura” (1977), él establece claramente una separación de aguas entre lo mestizo y lo “indígena”, cuando afirma que el indigenismo: “Es todavía una literatura de mestizos” que no descarta, empero, el advenimiento de “una literatura indígena” (335). El no caracteriza explícitamente al mestizo, pero hay que entenderlo como aquel que asimilado o seducido por la cultura occidental ocupa, sin embargo, un lugar problemático en la estructura social al no ser reconocido por los blancos ni por los llamados indios. No obstante, Mariátegui usa este concepto para referirse a los letrados no indígenas que escriben sobre indígenas. Así, la noción de mestizo, al constituirse en una forma de autopercepción y autonomización como sujeto social, se desplaza del ámbito puramente cultural y al campo político. Deja de ser solo una categoría epistemológica de análisis cultural para encarnar un cuerpo y una voz que pugna –en su emergencia misma- por la hegemonía cultural, en un contexto fuertemente condicionado por la presencia de pueblos que –sin negar el mestizaje como fenómeno y proceso cultural- no se autodenominan ni se reconocen como mestizos. Aunque se haya afirmado que –básicamente- el mestizaje resulta del cruce de las culturas europea occidental y la “indígena”, resulta claro, sin embargo, que lo definitorio de lo mestizo no es, precisamente, su parte “indígena”: como deseo y como actitud celebratoria es notorio una afinidad afectiva y una apuesta por la asunción expresa de una identidad política que se diga

mestiza. Lo mestizo como categoría social, como asunción de una conciencia de identidad que posiciona política y culturalmente a un sujeto en una escala superior a lo indígena, nos muestra como opera las estrategias coloniales de control del imaginario de los dominados. La negación y la ruptura íntima con lo “indígena” vendrían a ser el producto de lo que Aníbal Quijano caracteriza como una colonización del imaginario (Colonialidad 1992). Convertida la forma de la racionalidad occidental en un sistema normativo, ésta llevó a los pueblos colonizados a “la degradación de asumir como imagen propia lo que no era más que un reflejo de la visión europea del mundo, [así como también] su carga de conceptos, preconcepciones e idiosincrasias referidos a sí misma y al resto del mundo” (Ribeiro 1992). Al operar en la interioridad del imaginario colonizado, la cultura europea se convirtió en una seducción en tanto daba acceso al poder. Represión y seducción funcionan como dos estrategias de poder y de control del imaginario (Quijano 438). La ideología del mestizaje ha sucumbido ante tal seducción y ha convertido a la cultura europea y a sus sistemas de representación del mundo, en una aspiración, operando por otro lado, como horizonte cultural que debe ser deseado por quienes no proclaman ser mestizos.

La imaginaria línea divisoria que traza Mariátegui cuando delimita la literatura indigenista, no sólo deja ver una distancia entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, sino también las determinaciones culturales que pesan sobre cada uno de ellos; sus lejanías y cercanías; sus filiaciones y desafiliaciones. Los mestizos que reconocen retóricamente en su ser una herencia “indígena” son, paradójicamente, sujetos que sólo pueden producir una literatura “estilizada” e “idealizada”. El indigenismo, según Mariátegui, uno de los pensadores más fecundos de esta tendencia, pero no limitado a ella, observa que al ser “literatura de mestizos” no puede dar “una versión rigurosamente verista del indio”, ni expresar su “propia ánima”. Mira lo “indígena” desde un afuera cultural y de ahí la imposibilidad de traducir el

“ánima” “indígena”. Este deslinde permitirá a Antonio Cornejo Polar<sup>18</sup> visualizar una profunda problemática subyacente en la narrativa indigenista: su dualidad sociocultural. Esto llevaría al crítico peruano a formular la noción de heterogeneidad como un concepto pertinente para el análisis del doble o múltiple estatuto de las formaciones literarias en los Andes.

Para nuestro argumento, este deslinde es importante porque demuestra que el sujeto mestizo se constituye sobre una suerte de amnesia cultural, un olvido de la herencia “indígena”, que pasaría antes por una etapa de represión -inconclusa todavía (pues, es moneda de circulación corriente escuchar en la vida cotidiana, por lo menos en Ecuador que hay que cuidarse de que “le salga el indio”)- en virtud del cual lo indígena asoma a sus ojos como alteridad que impone un límite cognoscitivo y espiritual a las posibilidades de representación mimética de la “cultura materna”. A todas luces, no resulta imposible en cambio, representar el mundo paterno y representar políticamente a los llamados indios.

Es significativo, por otra parte, el modo como se hace intervenir a las culturas en la constitución del mestizaje. Las figuras del padre y la madre representan la armónica fusión cultural. En el horizonte ideológico de Ecuador, Renán Flores Jaramillo, en su libro Jorge Icaza. Una visión profunda y universal del Ecuador (1979), cita lo que opina Icaza sobre el mestizaje. El autor de Huasipungo, hablando en primera persona del plural dice lo siguiente:

Cada uno de nosotros siente que dos sombras nos rodean, nos impulsan: la del abuelo, el conquistador español y la de la abuela, la mujer india. Es urgente reconciliar estas dos sombras...Hay que aprender a amar ambas aportaciones. Amar lo uno como lo otro, para que de

---

<sup>18</sup> Cornejo Polar desarrolló el concepto de heterogeneidad en varios de sus estudios v.g. “Sobre el modo de producción de la literatura indigenista” (1978); “La literatura peruana: totalidad contradictoria” (1983), y “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno” (1996).

la fusión completa y total de las razas y de sus culturas nazca una civilización nueva, un hombre nuevo que es y será el hombre libre de América (11).

Llama la atención que Icaza evita poner nombre a esa “civilización nueva”. Pero Flores Jaramillo, luego de hacer discrepar a Icaza con Mariátegui sobre el lugar de lo indígena en la cultura nacional -para Mariátegui la base de la reconstrucción peruana es el indio-, ubica al primero dentro de lo mestizo: “[Icaza] se inclina –dice Jaramillo- hacia el mestizaje de esos dos fuertes componentes de su patria: el indígena y el hispanoamericano” (11). El mestizaje resulta de la fusión de indígenas y latinoamericanos. Hay varios puntos aquí que pueden ser traducidos en cuestiones. Siendo un tema central en los capítulos siguientes, vamos a anticipar aquí, algunas líneas de reflexión.

En primer lugar, resalta la armoniosa y metafórica relación hombre/mujer como fundamento del mestizaje, olvidando de plano las relaciones de agresión y dominación sexual que se establecieron con la conquista y colonización de Abya-Yala, así como también la dominación ideológica patriarcal sobre la mujer, supuesto que a pesar de sus pies de barro, es muy difundido y persistente en ciertos círculos intelectuales y políticos de América Latina. En relación con la cuestión anterior, la conciliación se basa en un acto de amor a las dos fuentes culturales, a las “dos sombras” de las cuales Icaza se siente “perseguido”; hay que hacer notar sin embargo, que no es precisamente el amor en abstracto el que puede reivindicar las dos “sombras”. El peso de la dominación colonial la sentimos en la lengua que usamos, en la fe que profesamos y en lo creemos que somos y en lo que pretendemos ser. ¿Acaso no se siente interiorizada la dominación cuando se repite el discurso colonizador en virtud del cual ven en la espiritualidad “indígena” expresiones de brujería o en el uso de nuestra lengua, vestido y

tradiciones vestigios arcaicos que deben ser “sacrificados”? La situación de colonialidad no es una abstracción: su objetividad se hace sentir en el qué, a quién y cómo amamos.

La imagen de la persecución introduce la figura de un sujeto que huye, mientras las sombras disputan por alcanzarlo. La imagen conciliadora se diluye para mostrar la conflictiva relación entre aquellas sombras y el dilema del perseguido que desea quedar bien con las dos. En ese juego de poder, no queda duda sin embargo, que es la seducción<sup>19</sup> del conquistador la que habla a través de Icaza y de ese “nosotros” mestizo, que “es” y pretende erigirse como “el hombre libre del mañana”.

La invocación de la sombra de la madre se reduce a un artificio retórico en el sentido que no muestra elementos culturales objetivos que prueben tal reivindicación. En su sentido conceptual la sombra describe admirablemente el lugar que en realidad se le ha reservado a la madre en su doble sentido, como madre-cultural y como madre-mujer: como algo privado o disminuido de luz por interposición de algo/alguien o, en otra de sus acepciones, como clandestinidad. De todas maneras, la figura de la sombra materna sirve para la dulcificación retórica de la reivindicación cultural femenina, de la madre-Abya.yala-mujer, en labios del varón-blanco-occidental.

Cabe aquí una cuestión muy localizada sobre la que quisiera llamar la atención. Me refiero a que de esa “civilización nueva” que se levanta(rá) con el hombre nuevo que “es y será” el hombre libre del mañana, quedan excluidos los negros y los pueblos “indígenas” no kichwas

---

<sup>19</sup> Sobre la seducción como elemento constitutivo de la colonialidad, Aníbal Quijano dice lo siguiente: “[L]a cultura europea se convirtió además en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial[...] La cultura europea paso a ser un modelo cultural universal” (Quijano, 1992:439).

que habitan en la Patria de Icaza. Señalo esto porque los pueblos “indígenas” de tradición no kichwa empezaron a existir en el imaginario nacional del Ecuador solo después de los 50s.<sup>20</sup>

Una cuestión fundamental que viene a la mente aquí tiene que ver con la función de la crítica en la configuración (o desconstrucción) ideológica de estos discursos. Walter Mignolo llama la atención sobre una de las características del pensamiento filosófico de Leopoldo Zea; esto es, “su ambivalencia” (1998:27). Esta característica resulta útil en la medida en que pueda ser generalizable a una amplia constelación del pensamiento latinoamericanista desde América Latina. Este atributo ha sido invocado también para definir la naturaleza del sujeto mestizo que vive las tensiones culturales y políticas que implica optar por una identidad en medio de fuegos cruzados.

Ahora bien, una revisión histórica del proceso de constitución de la ideología del mestizaje nos muestra sus avatares políticos y culturales. Como proceso fáctico caracteriza la vitalidad de la cultura, pero conceptualmente produce una mirada y construye un objeto; es un producto intelectual que disciplina la mirada, contribuye a construir formas de ver la realidad y establece lugares y jerarquías sociales. Desde esta perspectiva, el intelectual tiene un rol protagónico en su constitución ideológica y, al tiempo que observa el proceso cultural que lo envuelve, también se produce a sí mismo. La mirada pretendidamente objetiva del intelectual compromete inexorablemente su subjetividad en el manifiesto y celebratorio deseo del mestizaje. El intelectual que asume un yo mestizo o argumenta en esa dirección, no solo interpreta un

---

<sup>20</sup> Por ejemplo, uno de los mitos fundadores de la “nación ecuatoriana” que fue muy difundido por Benjamín Carrión en su libro El cuento de la patria (1992 [1967]:106-107), cuenta la historia de un tal cacique llamado *Wayanay* (termino *kichwa* que quiere decir golondrina). *Wayanay* nace en el valle de los quitus (donde se levanta la actual ciudad de Quito). Tiene la virtud de convertirse en golondrina, gracias a lo cual viaja a lo largo de los valles andinos y a las orillas del río Guayas para dejar la semilla de su estirpe. Finalmente viaja a Tumbes, la sensitiva frontera con el Perú, para reafirmar su estirpe en la relación y el conocimiento de su abuelo Tumbe. El vuelo de *Wayanay* unifica imaginariamente los puntos geográficos y los pueblos que integran la nación ecuatoriana hasta doblar la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, *Wayanay* nunca voló a tierras negras ni trasmonto la cordillera en dirección de la Amazonía. Este dato es significativo en tanto permite ver la mítica territorialización del espacio en el imaginario (uni)nacionalismo en Ecuador, las inclusiones y exclusiones así como también los modos como lo hace.

proceso cultural marcado por la mezcla cultural sino, sobre todo, se produce a sí mismo como sujeto político o contribuye a este proceso. Y su modo de producirse políticamente bajo la nominación de mestizo no sólo deja al descubierto la intrínseca sintonía y complicidad intelectual en cuanto a la actitud asumida frente a la “sombra negada” –la sombra materna-, sino que pone en las escenas epistemológica y política una de sus centrales aporías. Si entendemos el mestizaje como un proceso de cruces, de mezclas, de configuraciones y desconfiguraciones culturales, inscrito en la dinámica de los contactos entre culturas distintas, (auto)denominarse como mestizo, asumir entusiastamente esa identidad, inevitablemente llevaría hacia una esencialización de algo que por definición es un proceso. Por otro lado, si ese yo mestizo asume en su ser el mestizaje como producto, ese ser-producto del mestizaje daría a entender que estamos ante un proceso acabado y clausuraría la posibilidad de futuros mestizajes. Si por el contrario, se defiende el carácter cambiante del ser mestizo, estaríamos frente a un sujeto etéreo, sin corporeidad social, para decirlo de alguna manera. Este razonamiento, me hace pensar en la imposibilidad política de un sujeto mestizo sin que deje de ser una ideología de transición hacia la cultura del “abuelo conquistador” o un eufemístico encubrimiento de la negación vergonzante de la herencia materna. Lo mestizo resulta ser un término infeliz para ser asumido como nominación de un sujeto político tanto como lo es “indio” o “indígena”. Y esta afirmación no supone ninguna idea de autenticidad ni de pureza cultural. Esas fantasías no han podido ser superadas ni siquiera por las teorías del cambio cultural, llámese estas mestizaje, hibridez o transculturación. El supuesto básico que da sentido a estas interpretaciones del cambio cultural suponen polaridades culturales, “ámbitos de pureza” cultural cuya mezcla generan los cambios que tales teorías explican.

Con respecto a lo indio, si es posible aún hablar de filiaciones y afiliaciones culturales y políticas, este desventurado término “indio” oculta, sin embargo, según el poeta Luis Cernuda: “[Al] hombre a quien los otros pueblos llaman no civilizado. Cuanto pueden aprender de él: ahí está: es más que un hombre; es una decisión ante el mundo” (citado por Arriarán 209, el subrayado es mío). Tal “decisión ante el mundo” tiene a la madre-Abya Yala-mujer como referente civilizatorio alternativo, radicalmente otro, aunque a los ojos del latinoamericanismo o de los modernizadores, parezca una “utopía arcaica”, bajo la perversa atribución interpretativa de que se pretende “volver al pasado”.

Las tendencias del pensamiento latinoamericanista contemporáneo muestran no sólo las “herencias coloniales”, para hablar con Mignolo, (es decir, las huellas paternas), en sus configuraciones culturales, sino una preferencia predominante hacia ellas. Desde la misma jerarquización que implica las categorías masculino/femenino en una cultura falocéntrica, degrada a la madre en favor de las “luces” del padre. No en vano intelectuales de la talla de Zea, Mariátegui, Rama o Fernández Retamar, vean con escepticismo la posibilidad de un futuro para los pueblos llamados indígenas sin que antes renuncien a sus tradiciones culturales. Mignolo por su parte, apunta sus dudas hacia el ámbito de la producción intelectual, o sea, a “la posibilidad de pensar a partir de las ruinas del pensamiento indígena” formulada por el filósofo argentino Rodolfo Kusch, en razón de que no hay seguridad “de que tal cosa exista” (Mignolo 31). Desearía entender el sentido de las dudas que pone sobre la mesa Mignolo como una crítica a aquella búsqueda que pretende encontrar un “modo de saber indígena” como un producto acabado que está en algún lugar esperando ser “exhumado”. Nótese que esta figura sepulcral supone algo muerto, enterrado, sin vida. Si Kusch viajó a lo largo de los Andes en busca de ese

“estilo de pensar” en el modo de vivir de sus gentes, quiere decir que sus portadores son sepulcros, tumbas, donde ese saber reside sin vida; si es así, exhumarlo significaría sacar ese saber de ese entorno bajo el supuesto de que allí está muerto, es decir, expropiarlo a sus portadores como condición necesaria para que ese saber cobre vida.

Desde otra perspectiva, si pensamos en modos de representar e imaginar mundos alternativos no sólo tendríamos que buscar ruinas sino producir aquel modo de pensar ¿Qué implica esto? Un intento serio implicaría el uso de nuevos códigos y lenguajes procedentes de tradiciones y horizontes culturales y civilizatorios, también alternativos. José Martí propuso hace más de un siglo una referencialidad cultural distinta a la occidental cuando invitó a estudiar al dedillo las civilizaciones florecidas en Abya Yala, aunque no sepamos de los arcontes de Grecia. Podríamos, sin duda, reflexionar extensamente sobre esta sugerente pero no muy estudiada proposición, pero aquí me limito a decir que cualquier posibilidad en esta dirección pasaría por el uso efectivo de lenguajes no occidentales ¿En qué lengua pensamos? ¿qué sistemas de representación del mundo son posibles a partir del uso y desarrollo de códigos culturales no occidentales? Un proceso radical de descolonización cultural debe pasar por el uso de las lenguas no occidentales en el ejercicio del pensar y de representar el mundo. Sin embargo, hay que advertir que estaríamos muy lejos de proponer y construir horizontes de vida alternativos sin una articulación de los sistemas de conceptualización y representación del mundo al desarrollo de sistemas de vida, de organización social y relación con el mundo, sobre principios radicalmente diferentes.

Luego de esta digresión, y volviendo al hilo de nuestra reflexión, diremos que lo mestizo es un lugar político. En tanto lugar político configura no solo un locus de enunciación sino un sujeto de enunciación y de agenciamiento político y cultural. En este sentido, el indigenismo

como producción cultural mestiza, es profuso en imágenes y escenas de enfrentamiento entre indios y “cholos”, pero también de las máscaras que ocultan la herencia cultural reprimida. Entre las aplaudidas y “exitosas” estrategias de negación de la madre se reivindica el ocultamiento del origen “indígena”. Ilustra esta actitud el siguiente pasaje contado por Icaza. Dona Julia

Viste a su Serafín con ropa impecable, a la última moda, y le tiñe el pelo de rubio. Las cosas cambian para el joven cholo. La gente lo mira diferente, es diferente el trato que le dispensan. A tal punto que la dueña de la pensión donde vive acepta la idea de que se case con su hija (citado en Flores Jaramillo 58).

Para Luis Monsalve Pozo el “cruce de razas” es el mejor camino, aunque identifica “problemas prácticos” en el sentido que el blanco “generosamente” se cruza con la india aún en contra de su voluntad, pero ve esto imposible para el indio a menos que cambie u oculte su identidad. La lengua, la vestimenta y las costumbres son las que tienen que ser ocultadas como condición del “cruce” y de una precipitación del cambio (Monsalve Pozo 210). Pío Jaramillo Alvarado observa también que la farsa social está en que, de chagra para arriba, nadie quiere llamarse indio” (Jaramillo Alvarado 158).

De esta manera, el mestizaje se muestra a sí mismo no sólo como un olvido de lo “indígena”, sino como su negación. Como proceso cultural, condicionado por históricas relaciones de poder, el mestizaje significa el olvido de la herencia indígena y, como asunción política, como conciencia de sí y para sí, significa la negación de lo indígena. Olvido y negación, parecerían ser dos momentos consecutivos de una operación de desplazamiento y asunción sustitutiva de una nueva inscripción política y cultural.

En fin, penetrar en el terreno ideológico del mestizaje es complejo, pero polémicamente apasionante. Su espesor, sus matices y las particularidades culturales de producción y recepción

complejizan su lectura. Si a esto añadimos sus formas y circuitos de difusión se ampliaría enormemente su campo. Un estudio de las relaciones entre distintos discursos literarios, sociológicos, históricos y pedagógicos y las formas como éstas se expresan en las prácticas y recursos educativos podría mostrarnos cómo estos saberes operan como formas de violencia simbólica en virtud de la cual es posible la mutación de la conciencia de sí con el sacrificio de las herencias culturales indígenas.

Hasta la segunda mitad del siglo XX, según los argumentos de los propios indigenistas la población “indígena” es abrumadoramente mayoritaria. En la actualidad, los más altos índices de crecimiento demográfico se registran en los reductos “indígenas”. Sin embargo, se profetiza la desaparición de los llamados indios y se nos atiende y representa como minorías. Cabe preguntarnos entonces: ¿Qué relación existe entre la profética celebración del mestizaje, la violencia simbólica ejercida sistemáticamente a través de las distintas prácticas sociales y las políticas de minorización de las poblaciones indígenas? ¿Qué función ha desempeñado la crítica literaria y cultural en la producción y circulación de las representaciones indigenistas? Este será el tema del siguiente capítulo.

## **2.0 ESCRITURA Y NACION EN EL DISCURSO DE JOSE CARLOS MARIATEGUI. ENTRE LA CRÍTICA COLONIAL Y LA COLONIALIDAD DE LA CRÍTICA**

*La reivindicación capital de nuestro vanguardismo  
es la reivindicación del indio [...] que se presenta  
como el problema de la asimilación  
a la nacionalidad peruana de las cuatro  
quintas partes de la población del Perú.*

*¿El idioma que hablamos y que escribimos,  
el idioma siquiera, es acaso un producto  
de la gente peruana?*

José Carlos Mariátegui

### **2.1 INTRODUCCION.**

En el contexto intelectual y político del Perú de las primeras dos décadas del siglo XX, al calor de un revitalizado debate nacionalista “modernizador” –o europeizante- el monólogo intelectual que pretende imponer una visión del pasado según la cual la “historia peruana”, se inicia solamente con la conquista y colonización europea del continente, es contestado por un grupo de intelectuales que cuestiona algunos de los conceptos fundamentales que organizan el discurso conservador en estos años. Desde la visión intelectual conservadora, no sólo se ignoraba el pasado de las sociedades “nativas” sino también su misma presencia previa era borrada.

Mientras la colonización española estuvo siendo legitimada mediante la naturalización de una relación entre europeos – que monopolizaban el gentilicio peruano- y el territorio llamado Perú, simultáneamente se rechazaba cualquier relación con los pueblos<sup>21</sup> “nativos” que deberían merecer por derecho “natural” tal apelativo. José de la Riva Agüero, uno de los más furibundos representantes de esta posición, llegó a afirmar que las civilizaciones y tradiciones de los pueblos sometidos representan pasados “extranjeros y peregrinos” para criollos de raza española, mestizos e “indios europeizados”.<sup>22</sup> Las sociedades colonizadas son representadas como extranjeras en su propio “lugar natal”, en sus territorios ancestrales. La historia nacional florecida del dominio político *civilista* se mostró así coherente con todas las historias surgidas del colonialismo donde las sociedades, sus experiencias de relación y representación de las temporalidades y sus territorialidades, han sido consignadas a un pasado prehistórico; la fuerza de cuerpos emergentes de saber disciplinarios coludidos con el poder colonial, inscribieron las “sociedades-mundo” colonizadas (Stern 1999) como objetos de la antropología pero no de la historia (Guimaraes, 1988; Fabian, 1982). Como observa Bain Attwood,

[T]he Aborigines were valued by this new discipline [Anthropology] *because* they were construed as artifacts of the human past. Just as European history constituted its object in a temporal sense--the modern, the present (and the future), the civilised--so too did European anthropology invent its object--the traditional, the past, the savage (Attwood, 1996: 79).

---

<sup>21</sup> En el contexto de este capítulo usaré “sociedad” y “pueblo” como sinónimos, aunque estoy consciente de sus especificidades conceptuales en un nivel teórico, jurídico y práctico.

<sup>22</sup> El argumento se expone principalmente en José de la Riva Agüero El carácter de la literatura independiente (1904). Riva Agüero es el referente polémico de José Carlos Mariátegui, las referencias a sus ideas se puede seguir en el ensayo “El proceso de la literatura”, en Los siete ensayos de interpretación de la realidad peruana [1928]. Aquí utilizamos la edición de la Serie Popular de Ediciones Era (1988), a menos que se indique lo contrario.

Ante la mirada crítica de la nueva generación criolla, este orden colonial seguía vigente y la nación misma descubierta como una idea sin contenidos social ni histórico, como inexistente. José Carlos Mariátegui, una de las figuras emblemáticas de la nueva generación, bosquejó una perspectiva crítica marxista radical del orden cultural imperante e invocó la necesidad de imaginar una nación integral que surja de un proceso de transformación revolucionario. Una extensiva crítica alrededor de su multifacética producción intelectual, ha abordado los más variados aspectos, temas y perspectivas de su discurso crítico, pero son raros los enfoques dirigidos a examinar con profundidad y especificidad la imagen de nación y el nacionalismo mariateguiano.<sup>23</sup> Como es sabido, uno de sus planteamientos fundamentales en relación con el nacionalismo es la centralidad que en la construcción de la nación –dado que según su perspectiva ésta representa un proyecto más que una realidad- debe ocupar el “indio”, concediendo así a su discurso crítico una dimensión indigenista en un doble sentido: como conocimiento y representación del “mundo indígena”, y como discurso crítico que tiene como su objeto las representaciones indigenistas en el arte, la literatura y la historiográfica literaria. No obstante, aunque Mariátegui participó ampliamente en el proceso de producción de cuerpos de saber sobre las sociedades indígenas, en la propagación militante de aquellas imágenes y en la acción política de denuncia de la situación de opresión de las sociedades indígenas, ha rechazado ser calificado como indigenista, reivindicando para sí mismo el socialismo como su lugar de enunciación. Esta relación compleja con el mundo indígena o más en rigor con la producción discursiva de este mundo, en el contexto de su propio pensamiento, incluye tanto la imagen de la nueva nación así también como la relación teórica y política entre la construcción

---

<sup>23</sup> Edgar Montel “Política de la nación: El proyecto del Inca Garcilaso y de Mariátegui en el Perú de hoy” Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispánica, 537 (1995 Mar) 61-81. Ver también Fernández, Roberta: Toward a Contextualization of José Carlos Mariátegui’s Concept of Cultural and Literary Nationalism. PhD Dissertation 1991. U of California, Berkeley. \_

de la nación, la producción cultural/literaria y el lugar que en su proyecto de nación ocuparían no solo las sociedades indígenas sino también otros sujetos colectivos (o sociedades en sí mismas), que habitan el territorio peruano. Las proposiciones críticas que organizan su argumento en términos de las relaciones temáticas aquí planteadas podríamos formularlas como sigue: a) Al cuestionar que la nación se ha diseñado “sin el indio y contra el indio”, sostiene que “una política realmente nacional no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio, [porque éste] es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación”<sup>24</sup> “[I]a nueva peruanidad es –así– una cosa por crear. Su cimiento histórico tiene que ser indígena”;<sup>25</sup> b) señala agudamente que “la nación misma es una abstracción, una alegoría, un mito, que no corresponde a una realidad constante y precisa” y que el “florecimiento de las literaturas” participa de este carácter y es concomitante con la “afirmación nacional”, pero que en el Perú el proceso es excepcional por el dualismo quechua/español y porque la literatura nacional escrita en español, ha expresado el espíritu y el sentimiento colonial;<sup>26</sup> c) por tanto, al subrayar que la “materia prima de unidad de toda literatura es el idioma”, sugiere que la única literatura peruana reconocible está escrita y pensada en español, mientras que las lenguas nativas son excluidas por carecer de escritura y de tradición escrita.

En este capítulo, intento exponer la manera como se imbrican su concepción de lo nacional y su concepción del arte, de la literatura y de la cultura en general y las implicaciones políticas y teóricas del discurso crítico mariateguiano. En vez de proponer un acercamiento descriptivo de la representación y de la nación como formas discursivas, el objetivo es desplazar la mirada hacia el lugar de los sujetos subalternos para examinar los alcances, los límites y los

---

<sup>24</sup> “El problema primario del Perú” [1924] en Peruanicemos al Perú (1970), 32.

<sup>25</sup> “El proceso de la literatura” [1928] en Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1988), 227.

<sup>26</sup> *Supra*, 210-211.

efectos estructurantes que el radicalismo crítico de Mariátegui pudo tener en el imaginario político contemporáneo. Me pregunto, si los indios deben ser el cimiento de la nacionalidad ¿cuál es el lugar y el alcance de su presencia en el orden de la nación en formación? ¿Cómo son representados los otros sujetos colectivos –aquellos de ascendencia africana, los grupos de origen asiático, los mestizos y los mismos criollos? ¿Cuáles son los contenidos de las políticas de reconocimiento cultural sugeridos en el argumento mariateguiano? ¿Qué efectos conlleva su definición del campo literario en términos de proyectos de escritura y de políticas del lenguaje? Desde el punto de vista de las sociedades colonizadas ¿la nación imaginada por Mariátegui, sería un espacio que propicie la justicia y la gestión cultural desde una heterogeneidad societal? Nuestro argumento intenta sostener que a pesar de la radicalidad de su discurso crítico, su argumento no logró superar el horizonte hermenéutico del colonialismo. Al analizar la manera como se articula en su discurso nacionalista revolucionario, la producción cultural/literaria y las funciones del español como lengua exclusiva de expresión estética y representación y producción de saber, Mariátegui excluye de la nueva “comunidad imaginada” las lenguas de las “cuatro quintas partes de la población” cuya incorporación a la nación es el centro tanto de su nacionalismo como de su vanguardismo literario. Intentamos mostrar como la colonialidad del discurso crítico mariateguiano limitó los alcances de su crítica del carácter colonial de los discursos de sus coetáneos. Mariátegui jamás pudo desprenderse de la concepción elitista y eurocéntrica de la cultura definida por el dominio de la escritura o, para decirlo en términos de Angel Rama, de la “ciudad letrada”, ciudad que, como veremos, para Mariátegui es el centro de irradiación cultural.

## 2.2 CONDICION MULTISOCIETAL Y NACIONALISMO ETNOFAGICO

El nacionalismo de Mariátegui representó en su tiempo un nacionalismo criollo disidente. Bajo el influjo de un contexto marcado por la penetración del capitalismo, el surgimiento de la clase obrera, el auge del indigenismo intelectual, el gamonalismo y las revoluciones Mexicana y Rusa,<sup>27</sup> así como de los movimientos insurgentes locales<sup>28</sup>, logró articular una perspectiva crítica que, a diferencia de la generalidad de sus interlocutores, trató de demostrar que el colonialismo era una condición predominante en la estructuración de la economía y del regimen cultural, en el presente. La actualidad del colonialismo se expresaba, según Mariátegui, en la exclusión del indio de la formación nacional, en la servidumbre a que éste estaba sometido dentro del regimen feudal y en el carácter de las proposiciones críticas del discurso literario y en el discurso de la historiografía literaria. En referencia al estudio sobre “el carácter de la literatura del Perú independiente”, de Riva Agüero, Mariátegui señala que “el espíritu de casta de los ‘encomenderos’ coloniales inspira sus esenciales proposiciones críticas que casi invariablemente se resuelven en españolismo, colonialismo y aristocratismo” (Siete ensayos 206). En otro lugar, observa que la escritura de los intelectuales civilistas está transida de nostalgia imperialista. Incluyéndose el mismo en el “nosotros” de la enunciación, observa que:

El período de nuestra historia que más nos ha atraído no ha sido nunca el período incaico. Esa edad es demasiado autóctona, demasiado nacional, demasiado indígena para emocionar a los lánguidos criollos de la República [que] no se han podido sentirse, herederos y descendientes de lo incásico (Pasadismo y futurismo 20).

---

<sup>27</sup> Para una lectura detallada del contexto latinoamericano y europeo de la escritura de Mariátegui, ver Nelson Manrique, “Mariátegui y el problema de las razas”. La Aventura de Mariátegui (1995).

<sup>28</sup> Es ilustrativo del ambiente cultural local el estudio de Carlos Arroyo, “El Incaísmo modernista y Rumi Maqui: el joven Mariátegui y el descubrimiento del indio” en [web.presby.edu/lasaperu/arroyo2.htm](http://web.presby.edu/lasaperu/arroyo2.htm)

Hay una percepción negativa de los criollos a quienes Mariátegui los acusa de desentenderse de la historia autóctona; pero lo hace desde una identidad propia no revelada expresamente. Si bien la crítica coherente con la imagen ideal de una nación mestiza ha tratado de mostrarlo como un sujeto mestizo y aun con “raíces” indígenas,<sup>29</sup> sin duda el propio nacionalismo criollo es el lugar de enunciación desde donde Mariátegui planteó la reivindicación del indio y su incorporación a la nacionalidad peruana. Mariátegui fue un duro crítico de la actitud de los criollos hacia el mundo indígena, pero nunca cuestionó su carácter de privilegiado sujeto de la historia que tenía el deber, o mejor el derecho, de apropiarse del pasado autóctono para fabricar una narrativa nacional de mayor profundidad histórica. En su polémica sobre lo nacional que mantuvo con el conservadurismo, Mariátegui observa que el argumento al cual se opone, se guarda de definir lo nacional, lo peruano y comporta como un heredero de la colonia. “Lo nacional, para todos nuestros pasadistas –dice Mariátegui-, comienza en lo colonial. Lo indígena es en su sentimiento, aunque no lo sea en su tesis, lo pre-nacional [...] Este sentimiento de la peruanidad tiene graves consecuencias para la teoría del propio nacionalismo que inspira y engendra” (Nacionalismo 23).

El nacionalismo de Mariátegui, es coherente con la paradoja que observa Anthony Smith en el proceso ideológico de creación de naciones: la actualidad y su pasadismo. El hecho de que los nacionalistas intentan construir naciones, integrar poblaciones dispares y forjar culturas nacionales homogéneas, invocando un pasado remoto y glorioso.<sup>30</sup> Una de las razones porque es necesario recuperar la tradición indígena es para dar más vuelo o profundidad histórica a la

---

<sup>29</sup> Al respecto véase los artículos de Humberto Rodríguez “Familia e Infancia en Huacho”, y Rafael Tapia “Mariátegui: Desarraigo y peregrinaje, en pos del Perú andino mestizo”, los dos en Gonzalo Portocarrero, ed. La Aventura de Mariátegui (1995).

<sup>30</sup> Anthony D. Smith, “Nacionalismo e indigenismo: la búsqueda de un pasado auténtico” [www.tau.ac.il/eial/I\\_2/smith.htm](http://www.tau.ac.il/eial/I_2/smith.htm)

nación, adherirse al hispanismo es atentar contra este requerimiento de toda nación dado que no solo se identifica la nación con la colonización sino con la brevedad y falta de espesor histórico. Señala que una de las consecuencias del hispanismo en la construcción de la nación, consiste en que limita a cuatro siglos la historia de la patria peruana. Y cuatro siglos de tradición tienen que parecerle muy poca cosa a cualquier nacionalismo, aun al más modesto e iluso. Ningún nacionalismo sólido aparece a nuestro tiempo como una elaboración de sólo cuatro siglos de historia (Ibid.).

De acuerdo con Smith, “el retorno del pasado étnico no es solamente necesario para ‘construir la nación’; el proceso de formación de una nación crea un pasado en su propia imagen”. Pero tal reivindicación tiene un propósito culturalmente asimilacionista: el rescate de la tradición debe ser formulado dentro de los moldes del hispanismo, pero sus contenidos deben tener el color de la tradición indígena. La idea central en este proceso de invención simbólica y discursiva de la nación fue “peruanicemos al Perú”, la dirección del proceso supuso un lugar de enunciación, un locus criollo que quiere apropiarse intencionalmente del pasado indígena, incorporándolo a sus propios intereses políticos. En otras palabras, peruanizar al Perú quería decir propagar la cultura criolla, su lenguaje y sus modos de vida hacia las sociedades oprimidas. En 1925, al debatir sobre la relación y coherencia entre vanguardismo y reivindicación indígena, Mariátegui sostiene que “el problema indígena se presenta como el problema de la asimilación a la nacionalidad peruana de las cuatro quintas partes de la población del Perú” (Peruanicemos 72, el subrayado es mío). En este sentido, al contrario de lo que se puede pensar, la peruanización del Perú no significó indigenizar la nación como cierta crítica ha señalado, sino, al contrario, asimilar las sociedades oprimidas a la nacionalidad peruana. La dirección del proceso es esencial y claramente compartida en los círculos intelectuales y políticos criollos. Las diferencias radican

en el planteamiento de la “cuestión”, en los marcos ideológicos y en el cómo debería ser operado este proceso. En contraposición a los planteamientos pedagógicos, morales y jurídicos Mariátegui sostiene que el “problema del indio” es un problema económico y social cuya solución requiere liquidar con el régimen feudal en el campo. Todas las tesis que no toman en cuenta el problema económico-social, dice Mariátegui, “son otros tantos estériles ejercicios teóricos [que sirven] para ocultar y desfigurar la realidad del problema” (Siete ensayos 35). Resalta en contraposición su perspectiva al señalar que: “La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas” (Ibid).

Hay algunas cuestiones que van surgiendo en el argumento mariateguiano. Si la peruanización supuso liquidar la feudalidad como única condición de integración nacional, una pregunta inevitable sería ¿y qué vendría después de la distribución de las tierras o cuando los siervos sean pequeños propietarios de la tierra? ¿El acceso a la propiedad de la tierra tendría el efecto automático de incorporación de las sociedades indígenas a la nación? Se trata de preguntas de alguna manera maliciosas y, aunque no haya una respuesta sistemática a estas cuestiones en el contexto del propio pensamiento mariateguiano, se puede avizorar que la cuestión se resuelve en el concepto liberal del “productor de riqueza”. Dice Mariátegui, por ejemplo: “Solo cuando el indio obtenga para sí el rendimiento de su trabajo, adquirirá la calidad de consumidor y productor que la economía de una nación moderna necesita de todos los individuos”.<sup>31</sup> Resuelto el problema de la base económica ¿Cómo sería el orden cultural, la representación política y las relaciones sociales post-feudales?

---

<sup>31</sup> “El problema primario del Perú” [1924] en Peruanicemos al Perú (1970), 30.

Si bien Mariátegui acierta en mantener en el campo del debate político el planteamiento económico sugerido ya por González Prada, está claro que no logró escapar al reduccionismo de los enfoques a los cuales criticó. Mientras las soluciones jurídicas, morales y administrativas remitían al nivel superestructural, Mariátegui se quedó en la “solución” infraestructural, en la base económica. Pero la condición de explotación económica, de dominación política y opresión cultural de las sociedades colonizadas, han requerido un proceso de descolonización integral, una labor simultánea que implique una transformación no solo en el orden económico sino en todos los órdenes del Estado que articulaba jerárquicamente varias sociedades superpuestas, es decir, entre sociedades de signo civilizatorio diferente.

Por otro lado, aunque el debate transcurrió en un momento de movilizaciones y revueltas indígenas, el indigenismo apenas pudo captar el elemento más inmediato de los movimientos insurgentes: la defensa de las tierras o la rebelión en contra del régimen gamonal ¿Qué había en el horizonte de expectativas cuya arista más visible fue la recuperación de la tierra? La lucha por la recuperación de la tierra ha sido desde luego crucial y recurrente en la historia de las luchas campesino-indígenas en la historia de la región. Empero, en el contexto del debate indigenista el cuerpo de conocimientos sobre las sociedades “reivindicadas”<sup>32</sup> fue un tipo de saber marcado por las diferencias coloniales, de que habla Mignolo o de la colonialidad de poder analizada lúcidamente por el sociólogo Aníbal Quijano, teniendo como referencia el propio contexto peruano. El conocimiento de las sociedades indígenas estuvo contenido en fantasías pasadistas como *Tempestad en los Andes*, de Valcárcel o en el crudo positivismo racista tal como fue expresado en “Sobre la psicología del indio”, de López Albújar (1976 [1926]). El indigenismo

---

<sup>32</sup> Mariátegui utilizó profusamente este concepto, y en uno de sus ensayos subraya explícitamente su centralidad en su proyecto de político y literario. “Toda la cuestión se plantea en términos radicalmente nuevos, desde el día en que *la palabra reivindicación* ha pasado a ocupar el primer lugar en [el debate de la cuestión del indio]” (*Siete ensayos*, 107).

fue incapaz de aprehender un saber integral, seguramente más complejo contenido en las demandas de las sociedades oprimidas más allá de aquellas que son más urgentes y afloran con más facilidad ante la percepción y la representación escrita. En gran medida, los contenidos de los debates indigenistas fueron especulaciones criollas sobre lo que se debe hacer para solucionar el “problema” indígena”.<sup>33</sup> Una especie de orientalismo políticamente operante y militante en un contexto nacional concreto.

Retomando la proposición de la integración de las “cuatro quintas partes de la población a la nacionalidad peruana”, hay que subrayar que la direccionalidad del proceso encarna un proyecto que busca obsesivamente raíces históricas. El nacionalismo criollo radical se propuso “engullir” el pasado indígena dentro de una narrativa histórica de la nación. La estrategia discursiva de suplantación política ensayada como épica de la independencia había sido momentánea, una estrategia puramente política para sostener un antagonismo coyuntural frente a España. Roto el vínculo político, las colonias de criollos erigidas en nación mantuvieron el orden cultural del colonialismo, y los cambios en la estructura política y en el orden institucional tuvieron alcances limitados exclusivamente a la población criolla, a los núcleos urbanos. Un examen atento de los requisitos de ciudadanía que fundaron la democracia y la república permite sostener que la ciudadanía, tal como fue establecida jurídicamente, fue claramente una estrategia de exclusión de la gran mayoría de la población. Comprender este proceso de exclusión en que se fundó el Estado-nación es un problema político más que filosófico: nunca fue la aplicación a tabla rasa de los principios de la Ilustración, sino una estrategia que estableció una manera de desalentar y contener la participación de las mayorías en la vida política del Estado. La

---

<sup>33</sup> Al respecto son ilustrativas las compilaciones de Francisco López Alfonso, ed. Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre (1995); y Manuel Aquézolo Castro, La polémica del indigenismo (1976).

intencionalidad excluyente que subyacía al orden político que fundó la nación estableció y proyectó en la historia la astuta proposición del criollo José Mejía Lequerica en las Cortes de Cádiz: la distinción entre “ciudadanía activa” y “ciudadanía pasiva” que, en aquella coyuntura, intentaba un reconocimiento de ciudadanías diferenciadas en los territorios bajo el dominio colonial: los peninsulares nacidos en los dominios coloniales, que tendrían derechos ciudadanos plenos, es decir, podrían, elegir y ser elegidos, mientras que los “nativos”, esclavos y mestizos sólo podrían elegir, pero no ser elegidos.<sup>34</sup>

Un siglo después de la independencia peruana, este pragmatismo político excluyente con plena vigencia en las estructuras de poder y de representación, fue puesto en cuestión por Mariátegui por representar en el presente el “pecado original de la nación”: un diseño “sin el indio y contra el indio”. Mariátegui, cuestionó radicalmente este “pecado de origen” del nacionalismo de los pueblos coloniales.<sup>35</sup> Ciertamente no desarrolló una posición explícita sobre el acceso a la ciudadanía de las grandes mayorías, aunque mostró su escepticismo sobre la reivindicación de la democracia liberal en el contexto del debate sobre el centralismo y la descentralización al anticipar la exclusión –aunque sin abogar decididamente por la inclusión- de las “masas indígenas” del proceso democrático que sustentaría la deseada descentralización. Sin embargo, en concordancia con su tesis fundamental de transformación de la base económica, llegó a sostener que todo proceso de democratización debía pasar por la desarticulación del feudalismo y del gamonalismo. En cambio sí fue explícito en su planteamiento de incorporación –económico-social y simbólica- diferenciada de las mayorías al imaginario nacional o, en otras

---

<sup>34</sup> James F. King tiene un interesante estudio sobre los debates y la lucha política por la representación en las Cortes de Cadiz, en “The Colored Castes and American Representation in the Cortes of Cadiz”, The Hispanic American Historical Review, 33: 1 (Feb. 1953).

<sup>35</sup> En “Réplica a Luis Alberto Sánchez”, al establecer una diferencia entre el nacionalismo de las naciones europeas y sus colonias, Mariátegui afirmó que “el nacionalismo de los pueblos coloniales –sí, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política –tiene un origen y un impulso totalmente diversos”. La polémica del indigenismo, op.cit., 83.

palabras, en la imperiosa necesidad de ampliar la cobertura social de la nación más allá de los enclaves criollos o de su imagen narcisista y estrecha de nación. La idea que articula su proyecto intelectual en relación al nacionalismo se sintetiza en la siguiente proposición: “la vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio” (“Nacionalismo y vanguardismo” 74) Como veremos más adelante, su noción de vanguardia desborda su sentido puramente literario al ser entendido como una expresión del “sentimiento de la nueva generación” (72). Mariátegui defendió vigorosamente esta tesis cuyas razones las podemos elaborar a partir de una constatación que le pareció objetivamente irrefutable. En el contexto de lo que se ha dado en llamar históricamente “la polémica del indigenismo”, Mariátegui defendió el indigenismo en la literatura nacional aduciendo que, a diferencia del nativismo o el criollismo desarrollado en países como Uruguay o Argentina, en esta “corriente” el indio no representaba “únicamente un tipo, un tema, un motivo o un personaje”, sino sobre todo “un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu”. Y añade en seguida:

Lo que da derecho al indio a prevalecer en la visión del peruano de hoy es, sobre todo, el conflicto y el contraste entre su predominio demográfico y su servidumbre –no solo inferioridad social y económica. La presencia de tres millones de hombres de la raza autóctona en el panorama mental de un pueblo de cinco millones, no debe sorprender a nadie en una época en que este pueblo siente la necesidad de encontrar un equilibrio que hasta ahora le ha faltado a su historia.<sup>36</sup>

De este modo, Mariátegui ha instalado en el centro de sus reivindicaciones al indio, o un colectivo que él llama “raza autóctona”. En el marco de una negación estructural de coetaneidad de las sociedades colonizadas, esta reivindicación era cuestionada como orientada al pasado,

---

<sup>36</sup>La polémica tuvo lugar en 1927, especialmente entre Luis Alberto Sánchez, José Angel Escalante y Mariátegui. El intercambio polémico fue publicado en La polémica del indigenismo (1976), 36. El subrayado es mío.

como retorno al incario. Pero Mariátegui subrayó recurrentemente el predominio demográfico del indio y su condición de servidumbre como prueba de que su nacionalismo tiene “raíces vivas en el presente”: el privilegio del indio radica en que constituye la sociedad mayoritaria y puede llenar la necesidad de una historia larga; subyace a estas razones la noción de autoctonía. Sin embargo, si relacionamos entre la centralidad de lo autóctono en la construcción de la nación, por un lado, y el imperativo de incorporar a la nacionalidad peruana esta autoctonía, por otro, bien vale preguntarse ¿cuál es el alcance y el sentido de tal reivindicación? Si la “raza autóctona” representa la abrumadora mayoría y contiene el equilibrio que ha faltado a la historia, ¿por qué es la mayoría la que debe asimilarse a la nacionalidad de una minoría carente de profundidad histórica? ¿Cuál es la función de la noción de autoctonía en el discurso nacionalista mariateguiano y qué implicaciones y efectos tuvo en la articulación de otros componentes sociales que compartían la territorialidad peruana?

Una condición crítica de partida implica invertir la perspectiva: la condición multisocietal del Perú relativiza el sentido de la integración, mina el origen del nacionalismo y deja al descubierto su insularidad en medio de las sociedades oprimidas que en conjunto representaban la mayoría. No eran aquellas sociedades las que eran “extrañas a la nacionalidad”, sino que ésta, la nación y el “nacionalismo” de los criollos, tenía una existencia insular, al margen de las sociedades colonizadas, la nación fue una exterioridad que se mantuvo superpuesta a una mayoría heterogénea y plural. Desde esta perspectiva, el nacionalismo revolucionario de Mariátegui, aunque produjo una significativa inflexión en el imaginario político de su época, jamás dejó de ser un discurso de poder ni representó una ruptura radical con el nacionalismo criollo ni con la exclusividad de su agencia política, vale decir, con su exclusividad en la invención y definición de la “nueva” nación. Lo que planteó Mariátegui fue una disputa por la

tradicción en que debía asentarse la nación. La disyuntiva implicaba en apariencia elegir entre una ascendencia inca o “hispanica y latina”. Pero al analizar con atención los contenidos de la discusión, es posible sostener que tal disputa implicó una falsa disyuntiva –entre el origen hispanico e incaico de la nación- que ocultó una cuestión más abstracta sobre cómo articular y representar dentro de una narrativa histórica lineal y progresiva la antigüedad de la nación. Dicho de otra manera, no había que elegir entre una tradición autóctona y una hispanica sino en cómo debe ser expresado y re-articulado el pasado incaico en los moldes ideológicos y discursivos del nacionalismo, sin renunciar a los legados ni a la condición colonial del presente en cuya cúspide estaban los criollos. Lo que estuvo en juego no fue dos visiones de nación sino el despojo del pasado a las sociedades indígenas que representó el precio que éstas debían pagar para ser parte subordinada de la nación: su pasado se convirtió en el pasado de la nación criolla cuya porosidad y apertura a la inclusión supuso siempre la negación expresa de otras identidades colectivas. En rigor Mariátegui no criticó al hispanismo sino su incapacidad para mimetizarse en la expresión de la tradición incaica, representándola como raíz de la nacionalidad, o mejor, dando forma a los contenidos, al espíritu y al pasado incaico. La crítica mariateguiana al nacionalismo reaccionario consistió en su falta de identidad con el “Inkario autóctono”:

Para sentir a sus espaldas una antigüedad más respetable e ilustre, el nacionalismo reaccionario recurre invariablemente al artificio de anexarse no sólo todo el pasado y toda la gloria de España sino también todo el pasado y la gloria de la latinidad. Las raíces de la nacionalidad resultan ser hispanicas y latinas. El Perú como se lo representa esta gente, no descende del Inkario autóctono; descende del imperio extranjero que le impuso hace cuatro siglos su ley, su confesión y su idioma (Nacionalismo, 73, el subrayado es mío).

En contraposición a esta genealogía nacional, Mariátegui no solo buscó establecer una genealogía alternativa que implique el reconocimiento de una ascendencia inca, sino también formuló las líneas maestras de un proyecto de nación y de un conjunto de políticas culturales de asimilación de lo comunitario-indígena, de su pasado, de sus tradiciones. Pero ¿qué es lo que le hace pensar a Mariátegui que su propuesta no es igual de artificiosa? ¿De dónde deriva su autoridad para reclamar un pasado antagónico y por eso mismo negado por parte del nacionalismo criollo-hispánico? Este proceso de apropiación del pasado indígena dentro de un proyecto de homogeneización cultural fue conceptualizado bajo la categoría de “transculturación narrativa” por el crítico Angel Rama. Para nuestro análisis vamos a insertar el concepto de “nacionalismo etnofágico”<sup>37</sup>, para develar el carácter violento de la traducción cultural así como para diferenciar de las políticas abiertamente genocidas que aún despertaba simpatía en algunos círculos intelectuales y políticos hasta bien entrado el siglo XX.

Claramente, en los Andes, el proceso de suplantación política no llegó a elaborar una narrativa coherente que establezca una continuidad histórica, cultural y política entre el pasado de las sociedades colonizadas y el nacionalismo. Después de un siglo de vida política independiente, las elites intelectuales de las colonias no han dejado de ser colonias y la idea nacional no es que no existe sino que representa a un grupo societal reducido sin que haya habido ningún cuestionamiento previo. Durante las primeras décadas del siglo XX, la comunidad nacional sigue siendo pensada y representada exclusivamente como una comunidad política de blancos y, en menor medida, de mestizos. La nación esta en construcción y en ese contexto se

---

<sup>37</sup> Díaz Polanco desarrolla este concepto en relación con las políticas del multiculturalismo y de la globalización en los albores del siglo XXI, ver [www.paginadigital.com.ar/articulos/2005/2005terc/educacion3/etnofagia-131205.asp](http://www.paginadigital.com.ar/articulos/2005/2005terc/educacion3/etnofagia-131205.asp); en nuestro argumento lo usamos para designar aquel nacionalismo que propugnó la asimilación de las sociedades colonizadas en vez del genocidio.

genera un debate sobre su pasado y su historia política y cultural, un debate enfocado en la invención de una tradición que para unos será la conquista y para otros la historia de las sociedades colonizadas. En medio de esta disputa están no solo las sociedades indígenas sino también una pluralidad de sujetos colectivos que junto a aquellas habitaban el espacio llamado Perú. El nacionalismo de Mariátegui ocultó una lucha soterrada para definir quiénes, en qué condiciones y qué lugar deben ocupar aquellas sociedades oprimidas en la estructura política de la nueva nación y en la definición del orden cultural.

Veamos entonces la manera cómo Mariátegui imaginó la nación revolucionaria y post-colonial teniendo en consideración la pluralidad de sujetos colectivos. Empezaremos examinando la función que adquirió en su discurso nacionalista la noción de autoctonía para mostrar cómo el uso de esta noción sirvió como estrategia de negación y exclusión de la imagen de nación de las memorias, las historias y los modos de vida de los sujetos colectivos oprimidos no-indígenas, en razón de su falta de autoctonía, mientras que el nacionalismo criollo-hispánico afianzó su poder autoritativo en el proceso de invención de la (nueva) nación al mantenerse como exclusivo sujeto de la historia con poder de agenciamiento y dirección política. Irónicamente, su poder para narrativizar la nación haciendo uso de la noción de autoctonía excluyó a los colectivos de descendencia africana y asiática por su ajenidad y extranjería y por desadaptación al medio, pero el sujeto de la enunciación parece hablar desde fuera de la materialidad de la historia de las relaciones entre estas sociedades; o desde un lugar cuya historicidad no es alcanzada por la onda desacreditadora de la autoctonía.

En su artículo “El rostro y el alma del Tawantinsuyu” (1970 [1925]), al analizar el indigenismo de Valcárcel, Mariátegui observa que el “animismo” como una teoría científica del comportamiento de las sociedades, es respetable pero mata la leyenda, la poesía y el mito. La

naturaleza define el sentimiento cósmico, “el indio no esta hecho de barro vil sino de piedra perenne”, lo que demuestra que “el espíritu de la civilización incaica es un producto de los Andes”. De esta manera se establece una relación ontológica entre sociedad y naturaleza. Luego añade:

El sentimiento cósmico del indio está íntegramente compuesto de emociones andinas. El paisaje andino explica al indio y explica al Tawantinsuyu. La civilización incaica no se desarrolló en las altiplanicies ni en las cumbres. Se desarrolló en los valles templados de la sierra [...] Fue una civilización crecida en el regazo abrupto de los Andes. El Imperio Inkaico, visto desde nuestra época, aparece en la lejanía histórica como un monumento granítico. El propio indio tiene algo de la piedra. Su rostro es duro como el de una estatua de basalto. Y por esto, es también enigmático. El enigma del Tawantinsuyu no hay que buscarlo en el indio. Hay que buscarlo en la piedra. En el Tawantinsuyu la vida brota de los Andes.

En este pasaje largamente citado aquí, se puede observar la manera como fue formulada la relación entre sociedad y espacio vital. Las referencias al telurismo del hombre y la sociedad andinos son recurrentes. La definición de la literatura nacional y particularmente del indigenismo literario, para ser auténtico, debe expresar las fuerzas telúricas de la naturaleza y del hombre. El telurismo es constitutivo de la autoctonía. No se trata solamente de ser nativo de un lugar sino de pertenecer al modo de vida que “brota” de los Andes. El telurismo define un campo de exclusividad de pertenencia, pero también se le atribuye una fuerza modeladora y etnofágica, pero al ser una fuerza de la naturaleza, las sociedades telúricas poseen poder de asimilación no como fuerza cultural sino como fuerza de la naturaleza. “En la sierra –dice Mariátegui- la influencia telúrica indigeniza al mestizo, casi hasta su absorción por el espíritu indígena” (302). Y, unas páginas antes, al hablar de la dualidad de la historia y del alma peruanas, afirma que el

criollo que intentó conquistar los Andes, no pudo evitar que “el ambiente andino exting[a] en él al conquistador y crea, poco a poco, un indígena” (65). El telurismo representa una fuerza que hace fracasar toda posibilidad de mestizaje y como tal se opone a la ciudad donde el mestizaje cobra vigor en el torrente occidentalizador que, según Mariátegui, define la vida urbana. “En Perú lo autóctono es lo indígena, vale decir, lo incaico. Y lo indígena, lo incaico” (243) encarna la fuerza de lo telúrico.

En gran medida el telurismo será un elemento subyacente tanto en la reivindicación de la tierra para los indígenas como en la definición de la autenticidad de la literatura indigenista. La autóctona es el vínculo natural con la tierra, en cuyo centro se traduce un sentido comunitario de la vida, el comunismo incaico. Respecto al agrarismo de la sociedad indígena, Mariátegui señaló que

[E]n una raza de costumbre y alma agrarias, como la raza indígena, [el despojo de la tierra] ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que “la vida viene de la tierra” y vuelve a la tierra (42).

El tropo del autoctonismo mariateguiano se constituyó en el núcleo de un esencialismo indígena basado en su relación ontológica con su espacio vital: los Andes. Fiel a las ideas nacionalistas que circulaban en la época, Mariátegui utiliza este tropo como recurso homogenizador de la cultura y de la sociedad. En otras palabras, para construir la comunidad nacional. Pero curiosamente el “quechuacentrismo” de la comunidad imaginada por Mariátegui, escondió en realidad el etnocentrismo criollo, puesto que la reivindicación de la autenticidad de lo andino-quechua, será articulada como raíz del nacionalismo criollo. De tal manera que los propios quechuas, despojados de su historia, deberán ser asimilados a la nacionalidad peruana.

Tal asimilación traería como consecuencia la recuperación del pasado y de un lugar en la historia “propia” tal como esta ha sido representada en la biografía de la nación. Y ese lugar no podía ser otro que el lugar de la raíz, un estadio anterior en la evolución de la vida nacional. Sin esta necesaria asimilación a la nacionalidad peruana, las grandes mayorías, en palabras de Echeverría, citado por Mariátegui, tenían una existencia “extrasocial”. “Las sociedad americana estuvo dividida en tres clases opuestas en sus intereses, sin vínculo alguno de sociabilidad moral y política” (Siete ensayos 63). Es evidente que el dominio de la sociabilidad y de lo social es exclusivo de la sociedad dominante. La vida social que transcurre más allá de la ciudad letrada, más allá de la “sociedad americana” y sus códigos de comunicación y socialización, simplemente se supone inexistente. En términos de construcción nacional, al asignar un lugar de origen en la genealogía de la nación, el nacionalismo criollo expulsó de la historia a la sociedad autóctona. Pues, ésta, para entrar a la historia debe ser asimilada a la narrativa de la nación y al hacerlo lo que consigue es un lugar de anterior al presente de la nación, en virtud de que el uso ideológico de la temporalidad dio lugar a una articulación jerárquica de las sociedades de tal manera que aquella que encarna el nacionalismo se basa en la negación de coetaneidad de las sociedades cuya autoctonía fue construida y expropiada para cimentar la antigüedad de la nación.

Pero si esto sucede con el principio de autoctonía en relación al sujeto de la enunciación del nacionalismo, ¿qué sucede con los otros componentes colectivos que habitan en el Perú?

Con respecto a la importancia de los núcleos de población de ascendencia africana en la construcción de la nación, Mariátegui fue explícito en subrayar la negatividad social, cultural y moral de este colectivo. Aunque sus ideas están diseminados en varios de sus artículos, las referencias al tema en su libro Siete ensayos, bastan para dar una imagen del sujeto afrodescendiente en el pensamiento mariateguiano. En contraposición con el principio de autoctonía,

este segmento social “es importado” por los españoles. Es uno de los “estratos, poco densos y fuertes, del Perú sedimentado en la costa” durante la colonia. “El negro, el mulato y el ‘zambo’, representan, en nuestro pasado, elementos coloniales (305). El negro mantiene su solidaridad con el coloniaje y “ha mirado siempre con hostilidad y desconfianza la sierra, donde no ha podido aclimatarse ni física ni espiritualmente” (305). No solo que carece de autoctonía, sino que es hostil a lo autóctono y lleva el estigma de la colonización. El afro-descendiente es culpable de haber llegado a ser un habitante del Perú. El lugar de nacimiento no es igual a autoctonía ni expresa el telurismo que da autenticidad y derecho a figurar simbólicamente en la construcción de la nación. Su incorporación debe darse desde una exterioridad a condición de someterse al disciplinamiento y la “culturización” ofrecida en el marco de la nación. La asumida negatividad del colectivo afro-descendiente se resume en las siguientes imágenes sombrías y llenas del más crudo racismo de la época.

En la costa, en Lima sobre todo, otro elemento vino a enervar la energía espiritual del catolicismo. El esclavo negro prestó al culto católico su sensualismo fetichista, su oscura superstición. El indio sanamente panteísta y materialista, había alcanzado el grado ético de una gran teocracia; el negro, mientras tanto, trasudaba por todo sus poros el primitivismo de la tribu africana:

Entre los negros la religión cristiana era convertida en culto supersticioso e inmoral. Embriagados completamente por el abuso del licor, excitados por estímulos de sensualidad y libertinaje, propios de su raza, iban primero los negros bozales y después los criollos danzando con movimientos obscenos y gritos salvajes, en las populares fiestas de diablos y gigantes, moros y cristianos, con las que, frecuentemente, con aplauso general, acompañaban a las procesiones (159).

Al analizar semejantes representaciones sobre los afro-peruanos en Mariátegui, Nelson Manrique se pregunta si tales afirmaciones son un simple desliz de Mariátegui que reflejan un descuido en señalar su diferencia de criterio con respecto al punto de vista oligárquico. Sin embargo, una atenta revisión de sus citas muestra que éstas son escrupulosamente incorporadas en sus textos y rebatidas si existe desacuerdo. Las largas citas que hace de Eugenio de Ors en relación a sus opiniones sobre las sociedades indígenas es tan solo una muestra que ilustra su actitud intelectual. Al contrario, una identidad ideológica con la visión oligárquica de su tiempo y el racismo de la modernidad eurocéntrica, serían factores gravitantes en la colonialidad del pensamiento crítico mariateguiano. Es importante recordar también, la tradición crítica inaugurada por Bartolomé de las Casas, que favoreció el esclavismo como contra-cara de su defensa de las sociedades indígenas, en los albores mismos de la colonización.

Por otra parte, en una clara intención de mostrar una supuesta inferioridad moral del sujeto afro-descendiente, Mariátegui subraya “la domesticidad zalamera” de éste en contraposición –debemos entender- a la “imposibilidad de asimilar al indio”. La domesticidad será la condición que guarda “un sentimiento de liberto adicto” hacia el blanco. Más abajo, en la misma página agrega que

La sociedad colonial, que hizo del negro un doméstico –muy pocas veces un obrero, un artesano- absorbió y asimiló a la raza negra, hasta intoxicarse con su sangre tropical y caliente. Tanto como impenetrable y huraño el indio, le fue asequible y doméstico el negro [...] Y nació así una subordinación cuya primera razón está en el origen mismo de la importación de esclavos y de la que solo redime al negro y al mulato la evolución social y económica que, convirtiéndole en obrero, cancela y extirpa poco a poco la herencia espiritual del esclavo” (305).

Un conjunto de saberes acumulados históricamente, un esquema de percepción y representación y las estructuras de sentimiento (Williams, 1977), ajenos a la crítica otorga a los afro-descendientes un espacio en la nación para que evolucionen social y económicamente. Las prácticas culturales, sus modos de vida, su sentido de dignidad que han demostrado estudios posteriores, son negadas, ignorados y aun despreciados en el desafortunado discurso crítico de Mariátegui. Al representar a los afro-descendientes peruanos como elementos al servicio de la colonización, afines al hispanismo y hostil al indio, Mariátegui los vuelve culpables del trauma colonial, de la esclavitud y del desarraigo original de sus espacios vitales y de sus ancestros. Las conductas y prácticas hostiles hacia el indígena, atribuidas al sujeto afro-peruano son presentadas como manifestaciones raciales o de desadaptación o de docilidad. La violencia colonial que erosionó su individualidad, su subjetividad, su socialidad y su ethos, su mundo de vida está ausente de la crítica mariáteguiana. Las hostilidades mutuas originadas y alimentadas por la diferencia colonial fue una limitación seria en el pensamiento crítico de Mariátegui posicionado con un exagerado entusiasmo en el eurocentrismo.

Mariátegui, no olvidó de otro de los “aluviones” demográficos que llegaron al Perú. En alusión a los segmentos de población de origen asiático sus descripciones no fueron tan diferentes de aquellas de los afro-peruanos. Al evaluar el intercambio comercial con China, Mariátegui no pudo evitar la comparación con Europa. Observó al respecto que “el tráfico con Asia [aunque era importante] no podía concurrir eficazmente a la formación de la economía peruana. El Perú emergido de la Conquista, afirmado en la Independencia, había menester de las máquinas, de los métodos y de las ideas de los europeos, de los occidentales” (Siete ensayos 311). Como observa Manrique, Mariátegui “valora el aporte de la civilización china al patrimonio cultural de la humanidad, pero duda de que la inmigración venida al Perú haya sido

portadora de estos elementos positivos” (Manrique 450). En el propio argumento mariáteguiano, la caracterización del inmigrante chino es representada así:

El coolí chino es un ser segregado de su país por la superpoblación y el pauperismo. Injerta en el Perú su raza, más no su cultura. La inmigración china, no nos ha traído ninguna de los elementos esenciales de la civilización china, acaso porque en su propia patria han perdido su poder dinámico y generador [Lao Tse y Confusio] han llegado a nuestro conocimiento por la vía de Occidente.<sup>38</sup>

Como se puede ver tanto los negros como los chinos sin han traído algo de sus culturas es valorado por Mariátegui como influencias negativas. La negatividad o la carencia de valores y prácticas culturales de estos sujetos colectivos les convierten en marginales en la configuración de la cultural nacional y en la representación de la nación misma. Reconoce los aportes de los chinos en la medicina pero sólo “por el atraso de una población en la cual conserva hondo arraigo el curanderismo en todas sus manifestaciones” (311). Los chinos son representados como degenerados, salidos de los márgenes de una cultura milenaria. Estas imágenes cumplen dos funciones. Por un lado, busca denigrar y vaciar de contenidos en influencias a los “aluviones” llegados de otros continentes sobre la formación nacional y, por otro, se trata de enfatizar el eurocentrismo de la formación nacional vía autoctonismo andino. La negación de influencias afectará será una operación intelectual dirigida exclusivamente a los inmigrantes llegados en condiciones de subalternidad.

---

<sup>38</sup> En los *Siete ensayos*, Mariátegui se refiere también al activismo cultural de los inmigrantes asiáticos en el Perú en los siguientes términos: “El teatro chino es solo un espacio de diversión para gente de esa “nacionalidad [...] y no ha conseguido en nuestra literatura más eco que el propiciado efímeramente por los **gustos exóticos y artificiales** del decadentismo”. [El chino] “no transfiere al mestizo ni su disciplina moral, ni su tradición cultural y filosófica, ni su habilidad de artesano y agricultor. Un idioma inasequible, la calidad del inmigrante y el desprecio hereditario que por el siente el criollo, se interpone entre su cultura y el medio” (311).

En el fondo, la diversidad de experiencias y de tradiciones culturales no cuenta como riqueza en el análisis de Mariátegui. Más en rigor, son representadas más como atavismos negativos o manifestaciones de primitivismo. El argumento que coloca en el centro a Europa, parece describir un determinismo de la conquista europea: como la conquista fue europea y las bases ideológicas de la nación son europeas, entonces el desarrollo subsiguiente debe necesariamente desplegarse dentro de los cánones europeos. Sin perder de vista la fuerza de las relaciones con las capitales coloniales europeas, el argumento de Mariátegui deja ver más que en un examen de la realidad, un deseo, una decisión y una orientación política, cultural y epistemológica eurocéntrica. En el fondo de este argumento está el proceso de desarrollo deseado del capitalismo y la orientación final de la revolución comunista mundial. Y junto con esta visión es fácil imaginar quienes son los destinados a realizar el proceso. Por esto es necesario referirse a los “aluviones” de inmigrantes europeos cuya presencia es profusamente valorada como “fecundación”.

Efectivamente, Mariátegui rechazó con virulencia la idea del cruce de razas como condición del progreso material de la nación. Pero sostener que tenía una posición crítica y negativa de los aluviones de emigrantes europeos sería una falacia. Al contrario, Mariátegui nunca pudo disimular su entusiasmo por las influencias positivas que traen los inmigrantes europeos. En este sentido, su admiración confesa por la obra y la figura intelectual de Sarmiento son muy decisivos, de la misma manera que su apreciación positiva y paradigmática de la supuesta homogeneidad de la nación y de la personalidad del argentino. Ilustra esta orientación del pensamiento mariáteguiano, los siguientes pasajes de sus Siete ensayos. Los países logran un mayor desarrollo del capitalismo por su contacto y tráfico con Occidente. En este caso, el tráfico es positivo y los países son “favorecidos”. Argentina y Brasil son dos de esos países que

“atrajeron a su territorio capitales en inmigrantes europeos en gran cantidad. Fuertes y homogéneos aluviones occidentales aceleraron en estos países la transformación de la economía y la cultura que adquirieron gradualmente la función y la estructura de la economía y la cultura europeas. La democracia burguesa y liberal pudo ahí echar raíces seguras”. Se queja de que en el Perú no sucede esto por la distancia y los residuos de feudalidad, pero echa de menos este proceso de occidentalización por la falta de “aluviones occidentales” (21).

A pesar de las detalladas referencias y a los distintos aluviones migratorios llegado de distintos lugares en distintas épocas, Mariátegui nunca se pregunta cómo, en qué condiciones estos “aluviones” son incorporados a la sociedad peruana, antes de emitir una valoración de sus aportes culturales significativos o ausentes. Pues, la valoración estructural y las condiciones de recepción reservadas o segregadas de acuerdo a la procedencia culturales, sociales de la gente son elementos son factores dignos de consideración al momento de evaluar sus influencias en la formación cultural y en la formación de la nación. Mientras que los europeos recibieron estímulos y grandes ventajas para insertarse en la vida económica de la nación, los africanos y chinos llegaron como trabajadores esclavos, y esas condiciones solamente limitan o diversifican las influencias de cada grupo en la vida cultural.<sup>39</sup>

El mestizaje, y el mestizo en particular, es otro de los sujetos considerados profusamente en la crítica mariateguiana. Los estudios críticos tienden a señalar que la visión de Mariátegui sobre el mestizo y el mestizaje tiene un saldo negativo. Sin embargo, una lectura atenta de las maneras como aborda, selecciona y caracteriza estos procesos se presta para diferenciar entre imágenes positivas y negativas, matices y condiciones en que el mestizaje puede ser negativo y

---

<sup>39</sup> Un análisis crítico menos apologético del discurso mariateguiano, especialmente relacionado con sus referencias frecuentes a la cultura, a la nacionalidad y la literatura argentina, se encuentra en Elizabeth Garrels. Mariátegui y la Argentina: un caso de lentes ajenos (1982).

en otras ocasiones positivo. La pluralidad de sujetos colectivos que conviven en espacios de contigüidad social supone una amplia gama de posibilidades de mezcla racial. La valoración del mestizaje estará condicionada por los elementos raciales que se combinaron y por el ambiente social y cultural que rodea al mestizo como “tipo social”. Hay que subrayar que la imagen de nación imaginada que nos proporciona Mariátegui supone homogeneidad de cultura y de sociedad. Y la manera de lograr tal unidad en formación suponía el mestizaje dentro de los parámetros de la modernización entendida como europeización. En este sentido, teniendo en mente otros lugares del continente, especialmente Argentina y Uruguay, observa que:

El cruzamiento del invasor con el indígena no había producido en el Perú un tipo más o menos homogéneo. A la sangre ibera y quechua se había mezclado un copioso torrente de sangre africana...y mas tarde un poco de sangre asiática [...] No había un tipo sino diversos tipos de criollos, de mestizos.<sup>40</sup>

Desde esta constatación, que expresa una carencia o un proceso inacabado de la formación nacional, Mariátegui elaboró una gama de mestizajes que habían ocurrido o esta ocurriendo en el Perú. Así, de una manera coherente con su caracterización de los afro-peruanos y asiáticos, señala que: “El chino y el negro complican el mestizaje costeño. Ninguno de estos dos elementos ha aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas [...] “Cuando el negro se ha mezclado al indio ha sido para bastardearlo comunicándole su domesticidad zalamera y su psicología exteriorizante y mórbida” (311).

Este es un tipo de mestizaje negativo que es reforzado con los siguientes asertos:

---

<sup>40</sup> En Siete ensayos afirma más abajo que: “Los elementos de la nacionalidad en elaboración no han podido aún fundirse o soldarse. La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de esa peruanidad que suelen exaltar o inflar nuestros sedicentes nacionalistas, predicadores de un nacionalismo sin raíces en el suelo peruano (217).

[L]a imprecisión o hibridismo del tipo social, se traduce, por un oscuro predominio de sedimentos negativos, en una estagnación sórdida y morbosa. Los aportes del negro y del chino se dejan sentir, en este mestizaje, en un sentido casi siempre negativo y desorbitado. En el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio: ambas se esterilizan y contrastan (272).

Recordemos del poder absorbente del telurismo que indigeniza al mestizo y hasta al criollo. En contraste al poder del telurismo y los mestizajes negativos arriba descritos, Mariátegui afirma que “dentro de un ambiente urbano, industrial, dinámico, el mestizo salva rápidamente las distancias que lo separan del blanco, hasta asimilarse a la cultura occidental, con sus costumbres, impulsos y consecuencias” (313). Esta representa una imagen de mestizaje y condiciones positivas favorables a la occidentalización. Esto solo es posible bajo la seducción maquinista, urbana donde predomina la cultura industrial capaz de disciplinar dentro de sus hábitos y concepciones al nuevo sujeto social. En cambio, dentro del latifundio, bajo el poder telúrico de la naturaleza o de la mezcla de razas “inferiores” como la china y los afrodescendientes, el mestizaje carece de energías y elementos de ascensión social y civilizadora.

Como podemos inferir de esta detallada caracterización de la pluralidad de colectivos que en conjunto hacen la sociedad peruana, el intento de Mariátegui por superar y aun negar la fragmentación racial de la sociedad, fue un intento fallido. Prueba este fracaso o intento de escamoteo de la realidad, su mismo análisis de los aluviones en términos raciales y culturales y la calidad de sus aportes desde un esquema de valores y de valoración previa articulado en términos de la colonialidad del poder, de los saberes coloniales y de estructuras de sentimiento identificados a priori con lo europeo. En el discurso crítico de Mariátegui, se operan una serie de deslindes, recortes, contrastes de experiencia y de historias, que convierte al indio en la

encarnación de una autóctona funcional a una imagen de la nación que se la desea enraizada en el pasado de las sociedades colonizadas, traduciendo en su escritura un deseo de colonización del pasado indígena, mientras que a los afro-descendientes y a los “aluviones” asiáticos se los representa como inauténticos y marginales en el orden de la nación, como formando una variedad de criollos subalternos –vale decir, de origen no hispánico- que no pueden ocupar un lugar privilegiado en el orden en la construcción nacional. La crítica a los “encomenderos”, al legado colonial en que sustentan sus discursos, es sin duda fuerte, pero lo que cabe preguntarse es ¿cuál es el lugar identitario desde el cual habla Mariátegui? pues, no puede estar fuera de las posiciones de la sociedad abigarrada, no solo dual, sino plural que se despliega como negatividad en su propio discurso crítico.

En este sentido, el recurso discursivo a la autoctonía/telurismo proyectaría un efecto político y simbólico perverso en la articulación de una comunidad política alternativa porque funciona como un principio excluyente, jerarquizador y monológico. El telurismo/autoctonía plasmado en la base misma del nuevo nacionalismo revolucionario que surgía de la crítica marxista hizo posible una visibilización de la pluralidad societal: Mariátegui identificó y caracterizó a cada uno de las comunidades que habitaban el territorio del estado-nación peruano. Tal visibilización estableció un principio de “autenticidad” implicado en la imagen de autoctonía en base al cual Mariátegui otorgó a aquella pluralidad de sujetos colectivos un lugar en el orden simbólico, político y social de la nación. Así, solo la comunidad quechua se convirtió en el núcleo simbólico de la nación, mientras que las comunidades “trasplantadas” –representadas como carentes de cultura-, se ganaron un lugar secundario y subordinado. Sin embargo, uno debe preguntarse ¿quién es y a quién representa el sujeto de la enunciación del discurso nacionalista anclado en el telurismo como fuente de legitimación simbólica y política? Es

evidente que el manifiesto desprecio de Mariátegui por las comunidades con diversos orígenes culturales hace imposible una identificación con alguna de ellas. La sociedad quechua tampoco es el locus de enunciación mariateguiano aunque la reivindica como base de la nación por su autoctonía. Hay un silencio en cuento al problemático estatus de los criollos. Pero la crítica dirigida a los criollos no es por su falta de autoctonía –por su falta de adaptación al medio y de ancestralidad-, sino por su incapacidad para apropiarse discursivamente de esa autoctonía y ampliar la base social de la nación sin ceder el privilegio de la dominación cultural. Los criollos no deben asimilarse subordinadamente a la nación como las comunidades “otras”: el requerimiento político e intelectual para los criollos es mimetizarse en un discurso de reivindicación de lo indígena por ser lo más auténticamente enraizado en la tierra: “la vida viene de la tierra”. Respecto a la producción simbólica y artística Mariátegui, propuso que: “El arte tiene necesidad de alimentarse de la savia de una tradición, de una historia, de un pueblo” (Siete ensayos 215). El arte y el orden cultural en general estuvieron regidos por la autoridad de la escritura. El concepto mismo de cultura implica una jerarquización de órdenes de producción simbólica donde la escritura fue un privilegio criollo. Esto no quiere decir que otras comunidades eran ajenas a la simbolización y a la escritura, pero sus prácticas y discursos – escritos y orales- eran marginalizados o folclorizados. El telurismo encarnó una estrategia discursiva de subalternización de la pluralidad de voces, memorias e historias del colonialismo, aun de los indios autóctonos que pretende privilegiar, en la medida en que tal reivindicación tuvo el efecto de afirmar al sujeto criollo-mestizo como el único sujeto de la historia nacional. Sin duda, hay una visibilización y un reconocimiento –más que de la “dualidad” de la nación señalada repetidamente en el discurso crítico mariateguiano- de la pluralidad de sociedades de procedencias históricas diversas. Pero el sujeto de la enunciación de esta nueva narrativa

nacionalista aún habla por las otras sociedades oprimidas. El reconocimiento implica una relación de poder y dominación que se niega a hablar al otro. Las políticas de reconocimiento mariáteguianas encarnan una propuesta de hablar por la pluralidad de sociedades asignándolas un lugar desde una interpretación histórica, política, cultural y económica sin sustento en el diálogo intercultural. Entre hablar por y hablar a aquella pluralidad societal hay una diferencia radical. De ahí la importancia de la actitud del sujeto de la enunciación, es decir de quién habla, y cómo los otros son hablados por este sujeto. El sujeto de la enunciación narra el pasado, lo interpreta en función del presente y del porvenir. Mariátegui representa una voz significativa en la invención de la nación peruana. Su voz narrativiza la pluralidad de sociedades, pero no es otra cosa que una de las voces de la nación para cuenta (o reinventa) su propia historia, que es la historia criolla vuelta profunda, “ilustre” gracias a la apropiación del pasado indígena. Una crítica deconstructiva coherente de los recortes jerarquizadores del propio lugar de enunciación de Mariátegui, echaría al traste su presencia monopólica y autoritaria en el corazón mismo de su argumento nacionalista.

La perspectiva marxista hizo visible el carácter de la dominación en clave económica. Al mismo tiempo se intentó plantear las fracturas sociales en términos de clases sociales. En este sentido, Mariátegui llegó a sostener que “solo el socialismo, despertando en el conciencia clasista, es capaz de conducirlo a la ruptura definitiva con los últimos rezagos de espíritu colonial”. El socialismo es pensado como un espacio emancipador, pero también homogenizante dentro del horizonte de la revolución comunista mundial. Esta representaba sin duda, demasiado optimismo para un estado cuya condición abigarrada denunciaba no solo las fracturas de casta sino una condición multisocietal que pudo ser abordada desde experiencias colectivas diversas e historias diferentes, tal como veremos en el siguiente capítulo, la forma-clase convive y

rearticula –escamoteándola- la diferencia colonial o las relaciones de alteridad jerarquizadas que atraviesan transversalmente la imaginación de las sociedades en contacto, reproduciendo en el ámbito de la acción revolucionaria una miríada de identidades, percepciones, representaciones y relaciones marcadas por las ideas de superioridad inferioridad. La ingenua –o interesada- suposición que bien puede ser formulada como: “Somos iguales como obreros, por tanto, pertenecemos a una misma clase social en función de nuestro acceso limitado a los medios de producción, a la riqueza”, es simplista y escamoteadora. Mariátegui, según cuenta un trabajador suyo, predicaba ante los indios que la lucha no hay que orientar contra el misti, sino contra los ricos, al mismo tiempo pensaba que los obreros tenían que deshacerse de los prejuicios de desprecio hacia el indígena. Pero la producción de un espacio de acción común supone un trabajo simultáneo de descolonización mental, espiritual y afectiva. Pero la fe de Mariátegui en la europeización habría de dificultar este proceso, pues, el modelo de Europa se convirtió en su proyecto cultural no solo en una relación necesaria y prioritaria quizás, sino en un destino histórico único.

Sin embargo, Mariátegui dio a sus intervenciones intelectuales un carácter abierto. Siempre estuvo consciente que el momento de la “nueva generación”, era un momento de construcción. Un aporte sustancial a la comprensión del Perú es sin duda su condición multisocietal, aunque tal pluralidad la imaginó dentro de un conjunto estatal cuyo eje homogeneizador debía ser la cultura criolla. Las políticas del reconocimiento fallaron por sustentarse en una estructura de saber eurocéntrica. Hay que señalar el interés con que analizó el ayllu andino como base social de recepción y articulación del comunismo. La convicción de que las sociedades andinas practicaban un comunismo originario, le llevó a establecer una relación de afinidad política y económica entre los ayllus y las posibilidades de “aclimatación” del

comunismo occidental en el ámbito local. Desde esta perspectiva criticó las políticas liberales de despojo de la tierra y de desestructuración del ayllu, que para Mariátegui representaba un modo de producción basado en la cooperación y la solidaridad. No obstante, el reconocimiento de las instituciones y modos de vida comunitarias debía constituirse en el punto de partida hacia la revolución comunista de raigambre occidental.

### 3.0 JESUS LARA: HETEROGENEIDAD, SUBALTERNIDAD Y TRANSCULTURALCION

#### 3.1 INTRODUCCION

Jesús Lara es una figura intelectual de obligada referencia del siglo XX boliviano. La diversidad de géneros que cultivó hace que su obra tenga una afinidad política y estética y un paralelismo con la prolífica producción intelectual de José María Arguedas. Los dos representan una tradición de cierto indigenismo que vive las contradicciones que impone el horizonte ideológico de una época histórica: la ilusión de devenir indígenas en una época marcada por el darwinismo social. A este dilema identitario del intelectual indigenista, Estelle Tarica llama un “*intimate indigenismo*”, entendido como “a mode of representing the Indian as ‘other’ that is complicated by the identity of the author, who may be considered in this case, although in an extremely ambiguous fashion, an Indian himself” (8). Ambos incursionaron en la poesía, la novela, el cuento, la investigación de la cultura y de las sociedades indígenas de los Andes. Lara se interesó más en la investigación histórica, mientras Arguedas prefirió el estudio antropológico del presente de tales sociedades. Hay, sin embargo, una experiencia y una sensibilidad diferente que marca la vida, la escritura e identidad de estas dos figuras del indigenismo andino. El lirismo poético de Arguedas se aleja de la prosa de corte sociológico de Lara, marcado por sus convicciones ideológicas marxistas. Por fin, hay una diferencia enorme en la atención que ha

merecido la obra de estos multifacéticos intelectuales. Mientras Arguedas ha sido estudiado exhaustivamente, Lara ha sido destacado como el novelista de mayor proyección internacional en consideración, seguramente, a las múltiples traducciones especialmente de la novela *Yanakuna*. Empero, los estudios críticos de su obra son más bien escasos y excepcionales.

Tres campos de producción intelectual definen la obra de Lara: el estudio del pasado histórico del incario, la cultura y la lengua kichwa, y la producción literaria. Este capítulo se enfoca en este último campo, en el de la representación literaria. Específicamente, presentamos cómo funcionan en la novela Yanakuna (1952), las categorías de heterogeneidad, subalternidad y transculturación. Al contrario de la transculturación como espacio de mediación y traducción cultural dentro de un horizonte de significación de la modernidad, queremos explorar la idea de la transculturación como viaje y como experiencia de dolor y sufrimiento, es decir, un proceso subjetivo que resulta del desplazamiento a través de distintos espacios sociales (comunidades indígenas y sus propias formas de violencias) y varios mundos (comunidad-pueblo-ciudad-comunidad), una transculturación no-modernizante, en el sentido de traducir el mundo de la dominación desde posiciones subalternas para ser diseminada también en mundos de vida subalternos. No como un tránsito hacia la modernidad sino como conciencia de la situación colonial o, lo que es lo mismo, de las intrincadas tramas de poder en que se asienta el régimen cultural del colonialismo (interno). Nos preguntamos ¿Cómo se entrelazan en la novela las posiciones de sujeto, las representaciones de la alteridad (heterogeneidad) y el sentido y ámbito social/societal de la traducción cultural? Intentamos argumentar que la transculturación como desplazamiento a través de distintos mundos demuestra más que la oposición o inadecuación entre sujeto de la enunciación y el mundo representado, la naturaleza violenta de los enclaves urbanos, que las ideologías e imaginarios señoriales son decisivos en la construcción de

jerarquías sociales y de procesos de subalternización individual y colectiva. Intentamos presentar cómo la ciudad letrada sustenta y legitima la dominación basada en el poder de la escritura (los letrados), de la comunidad de casta y un imaginario colonial que representa su exterioridad social y cultural como un mundo esencialmente inferior y sin representación en la ciudad letrada, en las instituciones y en el orden de la ley.

Desde una mirada en perspectiva histórica se puede observar tres aspectos recurrentes que articulan las narrativas indigenistas: la conciencia de la problemática posición del sujeto de la enunciación con relación al mundo representado; una voluntad realista que reivindica para sí un punto de vista “interior”, auténtico, pretendiendo producir en el lector la ilusión de una “ficción etnográfica”; y, por último, un pretendido “compromiso social de carácter redentor” (Moreiras, 1987). Tanto a nivel autorial como hermenéutico se ha visto necesario hacer patente el status intelectual, la identidad autorial y su modo de relación con el mundo representado. La caracterización del indigenismo que realizara José Carlos Mariátegui en su ensayo El proceso de la literatura (1926) confirma esta observación al señalar, primero, que la literatura indigenista está articulada al debate intelectual sobre “el problema indígena” presente en la política, la economía y la sociología y, segundo, que el sujeto autorial es “mestizo” y, por último, que el mundo representado delata elementos de artificio en la interpretación y en la expresión debido, precisamente, a que se trata de una “literatura de mestizos” y no de indígenas (Mariátegui 300-306). Como veremos más adelante, este esquema fue más tarde elaborado por Antonio Cornejo Polar cuando propuso el concepto de heterogeneidad para entender el carácter de las narrativas indigenistas en la región andina.

Las precisiones de Mariátegui también hacen patente la imagen de un mundo social y cultural fracturado, donde las narrativas indigenistas no solo representan sino que son

constitutivas de las diferencias culturales y sociales: el escritor indigenista está inserto en una encrucijada de culturas donde debe elegir y decidir. En otras palabras, sus proyectos de escritura implicaron siempre decisiones políticas. Así, el indigenismo, en sus más diversas expresiones, ha sido entendido y valorado como una actitud intelectual de solidaridad y reivindicación del “indio”. La voluntad realista que caracterizó al indigenismo en su conjunto ha dado lugar a que la generalidad de voces autoriales haya justificado sus proyectos artístico-literarios reivindicando el conocimiento y el roce social o algún momento vital de inserción en las sociedades y culturas indígenas.<sup>41</sup> Por su parte, no son pocos los trabajos críticos que no hayan privilegiado de alguna manera estos mismos elementos en la valoración de las narrativas indigenistas.

Sin embargo, resultaría problemático –por decir lo menos-, asumir la inserción social en las sociedades y culturas indígenas como un privilegio propiciador de la subjetividad y sensibilidad indigenistas en países, que a decir de ellos mismos, eran, desde el punto de vista demográfico, mayoritariamente indígenas. En otras palabras, las fracturas de la sociedad deben haber tenido su expresión y las garantías de su reproducción en las interacciones de la vida cotidiana. Si esto es así, tendríamos que entender la escritura indigenista como la expresión de “relaciones vividas”, es decir, en el sentido que Eagleton define la ideología en relación con el discurso literario (Eagleton 64-65). Este autor distingue entre lo evidente o la estructura cognitiva del discurso ideológico y lo implícito, emotivo o estructura ideológica. Lo primero podría ser definido como la intensión textual consciente para representar un cierto tipo de mundo

---

<sup>41</sup> Tengo sobre la mesa la siguiente cita de Martín Lienhard fácilmente generalizable y multiplicable que la toma de Antonio Mediz Bolio: “...he pensado el libro en maya y lo he escrito en castellano. He hecho como un poeta indio que viviera en la actualidad y sintiera, a su manera peculiar, todas esas cosas tuyas. Los temas están sacados de la tradición, de huellas de los antiguos libros, del alma misma de los indios, de sus danzas, de sus actuales supersticiones (restos vagos de las grandes religiones caídas) y, más que nada, de lo que yo mismo he visto, oído, sentido y podido penetrar en mi primera juventud, pasada en medio de esas cosas y de esos hombres”. Véase “Los callejones de la etnoficción ladina en el área maya (Yucatán, Guatemala, Chiapas)”.

o tema, mientras que lo último podría entenderse como la selectividad y clausura inconsciente de acuerdo a la cual el mundo representado es organizado; es decir, la estructura emotiva puede ser vista como el producto de una voluntad o deseo de asegurar una relativa coherencia o posición del individuo y del grupo al cual el pertenece. “Ideological language -dice Eagleton- is the language of wishing, cursing, fearing, denigrating, celebrating, and so on” (65). Es aquí donde se perfilan los dilemas indigenistas como locus de enunciación: ¿Hasta que punto la supuesta solidaridad y sensibilidad hacia la reivindicación social y cultural del mundo indígena esgrimido como punto de partida de la escritura indigenista no se diluye en su intento por valorizar su propia posición enfrentada a una amenazante y multifacética alteridad que la rodea? En lo que sigue intentaremos explorar una de los elementos contenidos en la cuestión que hemos formulado: la problemática manera cómo construye su propia identidad el sujeto indigenista y las resonancias que tal proceso tiene en la fabricación de sus universos narrativos. Nos referiremos al caso concreto del novelista boliviano Jesús Lara y su novela Yanakuna (1952). Iniciaremos entonces, por señalar algunos elementos de juicio que nos informen sobre su contexto histórico de producción.

### **3.2 LA GUERRA DEL CHACO: CONTEXTO. SUBALTERNIDADES, FRONTERAS NACIONALES**

Los estudiosos locales coinciden en señalar a la Guerra del Chaco (1932-1936) como un evento histórico con profundas consecuencias políticas, culturales y sociales. Por un lado, este acontecimiento ha sido señalado como obliterador de los esquemas de percepción de la realidad

boliviana y, por otro, como la vivencia concreta e intensificada de las reflexiones e ideas contradictorias de un país segmentado, imágenes que ya habían estado circulando con anterioridad. José Luis Gómez Martínez, afirma que “la importancia de la Generación del Chaco no depende tanto de las ideas que de ella surgen, como del hecho de que estas sean vividas [...] En este sentido el Chaco sería la escuela y laboratorio donde los bolivianos aprendieron a conocer Bolivia viviendo su realidad” (J.L. Gómez Martínez, 152).

Un elemento destacado entre los intelectuales y críticos locales es que al escenario de guerra comparecieron combatientes de distinta procedencia geográfica y extracción social. Así, Castañón Barrientos afirma que en “[e]l Chaco, como efecto de la convivencia de los soldados de diferentes zonas y capas sociales, nació un fuerte sentido de solidaridad y compañerismo. El combatiente que regresó de la guerra, lo hizo con una mentalidad diferente de la que llevaba al ingresar al Chaco” (142). Vistiendo el mismo uniforme militar estaban soldados kichwas del altiplano y aymaras de los valles junto con jóvenes universitarios urbanos, líderes políticos pacifistas o socialistas opositores al régimen de Daniel Salamanca, e intelectuales críticos. La guerra pone en el trance del autodescubrimiento radical donde las mismas ideas de nación, de estado y territorio se desarman (García Pavón, 93), son puestos en sospecha, se diluyen en la pluralidad de lenguas, de las maneras de ser y de vivir las múltiples experiencias en el teatro de la guerra, en la hostilidad y la extrañeza de la propia geografía. Se trata de un singular proceso de nacionalización desde los márgenes, desde las fronteras múltiples del territorio, de las lenguas, de las sensibilidades. Este proceso intersubjetivo que surge no solo entre fronteras sino en momentos de peligro generó diferentes imaginarios nacionalistas. La nación no era un punto de partida sino una carencia, un significante en busca de una definición.

Sin embargo, a pesar de las imágenes desestructurantes del orden constituido que podemos inferir de las reflexiones, sobre todo, de García Pavón, podemos vislumbrar un *telos* velado en la definición de la guerra como evento histórico fundador de una “auténtica alma nacionalista” en el sentido de “comunidad imaginada”, para decir con palabras de Benedict Anderson. Aunque esta lectura se erigió como ideología oficial que autorizó y dio sustento a la revolución burguesa de 1952, otras perspectivas críticas han señalado que en el escenario de la guerra y en su contexto global adquirieron forma y claridad en la conciencia social los desencuentros culturales que instituyó la instalación excluyente de aquel artefacto político cultural llamado nación.<sup>42</sup>

La desmovilización militar que sucedió a la finalización de la guerra se transformó en una movilización política e intelectual de cuestionamientos y proposiciones de cambios profundos en el orden de cosas. Desde la literatura se privilegió la crítica y la reflexión sobre la realidad que acababan de descubrir. La narrativa del Chaco es obra de denuncia y de anuncio. Las representaciones poéticas de la insurgencia revolucionaria fueron anticipadas o corrieron paralelas a las luchas libradas en el orden histórico real. En el prólogo a *Aluvión de fuego* (1935) -novela inaugural de esta nueva sensibilidad poética- de Oscar Cerruto, Luis Alberto Sánchez, proféticamente, escribió: “*La Guerra del Chaco ha iniciado la revolución boliviana*” (énfasis del autor). Los procesos de lucha reales y la narrativa de la rebelión aparecieron como procesos solidarios. Siguiendo a Aníbal Quijano, podríamos decir que la narrativa que surge en y después de la Guerra del Chaco muestra una característica fundamental: “la transformación del mundo tiene lugar primero como transfiguración estética” (Quijano, 32).

---

<sup>42</sup> Véase al respecto un reciente e ilustrativo estudio de Silvia Rivera Cusicanqui. “El mito de la pertenencia de Bolivia al ‘mundo occidental’. Requiem para un nacionalismo”. Ponencia presentada al II Congreso Nacional de Sociología. La Paz, 16-18 de mayo, 2002. Agradezco a Silvia, por haber puesto en mis manos una copia de su ponencia.

Sin embargo, constreñidos bajo los límites autoreferenciales de lo nacional han existido pueblos distintos; formas distintas de representación cultural, consecuentemente, también de la naturaleza y el sentido de las transformaciones deseadas. García Pavón encuentra en Aluvión de fuego una nación que se desarma “para abrir otro espacio, donde se imagina la posibilidad histórica de una nación plural” (93). Un deseo generalizado de transformaciones profundas del orden del mundo cobrará fuerza social y vigencia política. El concepto y la praxis revolucionaria en plena expansión a lo largo y ancho de América Latina encontraron un suelo propicio no solo en términos de transformar las estructuras de dominación política vigentes sino también en el sentido de la dirección que tales transformaciones deberían seguir. Algún intelectual boliviano definió a su propia sociedad como una sociedad “enferma de utopía”. La elocuencia de esta definición coloca en el horizonte un ámbito de deseos y expectativas que siendo ampliamente compartidos y comunes, jamás tuvieron los mismos contenidos: mientras el nacionalismo revolucionario se orientó claramente hacia la cristalización de los objetivos liberal-burgueses amparados en el discurso de la “modernización” del estado, los campesinos e indígenas, las clase populares y los mineros, esperaban transformar las estructuras vigentes de dominación colonial (Rivera). En este contexto, los universos narrativos del indigenismo en sus diferentes manifestaciones se empeñaron en mostrar imágenes de indios insurgentes cuyas luchas eran reprimidas sin miramientos.

### 3.3 “AQUÍ TIENE USTED A UN INDIO”: ESCRITURA Y POLITICA DE IDENTIFICACION

En el libro *Ta'puy Ja'yniy. Entrevistas*, compilado y presentado por Luis Antezana en 1980, aparece como parte introductoria algunos relatos autobiográficos de Jesús Lara. En uno de ellos cuenta una discusión que tuvo con el poeta argentino Arturo Capdevilla en 1940 cuando éste visitaba Cochabamba. Tal “ingrata discusión” se desató porque Capdevilla “dijo que el indio era un individuo sin pasado, con el presente que estamos viendo y sin porvenir” (24). Cuenta Lara que volviéndose “como un tigre” le encaró a Capdevilla hablándole del “tiempo de los incas”, de su organización social, de sus logros culturales, para finalmente decirle señalándose a sí mismo: “Aquí tiene usted a un indio”. ¿Cómo interpretar este acontecimiento relatado por Lara años más tarde? ¿Es Jesús Lara un indio? El anecdótico incidente tuvo revuelo. De regreso a su país, Capdevilla describió en un artículo periodístico el encuentro con Lara, en los siguientes términos: “él dice que es indio puro; quechua sin mezcla europea”.

Esta confrontación verbal –real o imaginaria- referida por el propio Lara, plantea la identidad como un terreno problemático. Por un lado, como proceso de auto-identificación, y por otro, como percepción y representación de ésta por un otro. Sin duda, lo que está en juego en la proposición de Cavdevilla, va más allá de la ironía y se presta para pensar el uso ideológico del concepto de “pureza” así como también el sentido del concepto de “mezcla” en el proceso de constitución del campo cultural y de dominación política de una sociedad abigarrada, según la

describió el sociólogo René Zavaleta.<sup>43</sup> Sobre esto, volveremos más adelante. Jesús Lara, por su parte, empezó a reunir material para escribir un libro sobre los quechuas, el resultado de este trabajo sería La Poesía Quechua (1947). Si damos crédito a las confesiones de Lara, veremos que en algún sentido, este incidente propició e/o intensificó su proyecto intelectual de indagación histórica y antropológica en el mundo andino. La producción intelectual, la investigación misma vendría a representar paralela y veladamente un deseo de identidad con el mundo representado.

Por otra parte, el incidente arriba citado, no es casual ni aislado en la vida de Jesús Lara como tampoco lo es su identificación como indio. La crítica ha señalado que, al igual que José María Arguedas, Lara vivió inmerso en el mundo cultural kichwa y aprendió a hablar esta lengua antes que el castellano que lo adquiriría al ingresar a la escuela (Muñoz, 228). Si fuera dable compartir el mismo sentimiento y valoración hecho por Muñoz, destacaríamos una relación afectiva con nuestro pueblo con el que más de una vez, Lara se reconoció como uno más de nosotros. Maravillado en sus lecturas de las crónicas coloniales y en la representación de Ollantay declara: “yo me he creído siempre más indio que español”, y refiriéndose a su encuentro con José María Arguedas afirma: “Nos unían ante todo lazos de sangre; él tenía tanto de indio como yo, y él seguramente más que yo” (Ta'puy Ja'yniy, 25). La identidad propia es un deseo de mimetizarse en el otro, unimismarse en términos de construir una comunidad rota por el colonialismo. La reflexión sobre la identidad propia y la ubicación en relación con las sociedades aun colonizadas será parte constitutiva del proceso de enunciación indigenista.

---

<sup>43</sup> Un imaginativo y extenso desarrollo de los sistemas conceptuales propuestos por Zavaleta se encuentra en los estudios emprendidos por el politólogo Luis Tapia Mealla. Su libro *La producción del conocimiento local* (2002) se trata de una investigación exhaustiva dedicada exclusivamente al pensamiento sociológico e histórico de Zavaleta. Es notable también su ensayo *La condición multicultural* (2002), donde desarrolla la idea de “sociedad abigarrada”, a partir de la cual propone la posibilidad de pensar la “condición multisocietal” como alternativa descolonizada de lo abigarrado.

Desde esta perspectiva, lanzarse como un tigre para “defender” al indio sería entonces más que un acto de solidaridad con el indio, un ilusorio gesto de amor propio. Sin embargo, el carácter de este posicionamiento es ciertamente problemático por varias razones. a) si consideramos el carácter polarizado del debate entre la “pureza” como condición de lo indio y el mestizaje como la imposibilidad de esa pureza, pero también como la imposibilidad de llegar a ser plenamente “occidental”, b) por su evidente sesgo racial, biológico que viene agazapado en el ícono de la sangre. El mismo Lara, aclara que es un indio “con unas gotas de español” y, c) su condición social y la orientación cultural que ha adquirido ya su núcleo familiar y emotivo que, en última instancia, define y decide la solidez y la continuidad histórica de su intento de autodefinition y, lo que es quizá más importante, define la naturaleza de la mirada y del modo de relación con el mundo indígena: Lara, como sus contemporáneos que buscaron aprehender la autenticidad del mundo indígena, busca identificarse *como un indio* a contrapelo de las tendencias de cambio social hegemónicas claramente por el evolucionismo que veía como antinatural, como una involución cultural dado que dentro de esta corriente de pensamiento las sociedades indígenas representan una etapa inferior del desarrollo humano y carecen de cultura.

Independientemente de la condición indígena o no de Lara, lo que realmente importa del incidente con Cavdevilla, es la apenas disimulada ironía inscrita en el comentario del argentino que muestra el maniqueísmo esencializador con que un acto de violencia simbólica –como escritura periodística y como uso de íconos claramente racistas- arremete y deslegitima el acto de identificación como opción política y cultural, independientemente de todo el debate que pudiera suscitar el expreso deseo de “devenir” indio expresado por Lara. Pues, lo que Cavdevilla sugirió es que Jesús Lara: un intelectual letrado, de saco y corbata; habitante urbano; a los ojos del poder colonial: con rasgos genotípicos mestizos ¿cómo determinar esto?; militante comunista

radical, no puede repentinamente declararse indio. Puesto que Lara no menciona en ninguna parte de sus relatos autobiográficos nada sobre su condición de indio “puro”, no es arbitrario suponer que lo “puro” y “sin mezcla europea” representen gratuitos añadidos del comentarista extraídos de sus fantasías y deseos coloniales.

Por otra parte, en una época en que el evolucionismo y la sociología de las razas alimentaba los imaginarios del progreso, esta declaración no pudo menos que desconcertar por antinatural, por moverse a contracorriente de lo que el propio Lara dejaría ver como rasgos “observables”: todo mostraría que ha evolucionado hacia el mestizaje, es decir, a un estadio evolutivo superior, posible y plausible. En clave evolucionista, los procesos de “blanqueamiento” o “mestización” son lógicos, pero no lo serían, procesos inversos como la supuesta indigenización de Lara a través del conocimiento y de sus tempranas vivencias, inmerso en el mundo indígena. Sin embargo, lo que hay que notar es que el mismo Lara nunca ha negado los cambios culturales vividos por las sociedades colonizadas ni es inconsciente de sus propios rasgos culturales y de su problemática posición social e intelectual. Aún así, lo que repitió siempre y deja ver a través de su obra es más que una cercanía afectiva con la cultura kichwa, un deseo de aprehenderla. Hay una voluntad de saber que busca acrecentar alguna experiencia vital previa que es destacada como autoritativa, a sabiendas de que es innegable que un núcleo urbano como Cochabamba debió de ser un escenario de interacción (y de constitución e identificación) cotidiana entre distintos segmentos de la sociedad de entonces.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Desde su decisivo libro, en el sentido de su opción intelectual por la cultura kichwa, intitulado *Viaje a Inkallajta* (1927), adicionalmente a su obra literaria, Jesús Lara ha publicado varios estudios antropológicos, de recopilación y de lingüística. Constituyen aportes significativos los siguientes: La cultura de los inkas, la religion los conocimientos, las artes (1966-1967); Leyendas Quechuas (1960); La literatura de los Quechuas (1961); Ollanta (1971); Diccionario Quechua-castellano y Castellano-Quechua (1975).

Por consiguiente, la supuesta “pureza” no viene de la actitud de quienes asumen una identidad como un acto de autoconciencia. Identificarse *con* no requiere como condición filosóficamente necesaria la “pureza”. Si esto es así, la pureza sería un dispositivo ideológico usado en un contexto de dominación cultural que presiona en el sentido de una mutación en la conciencia de sí. La “pureza” como atributo cultural o incluso racial no sería sino una fantasía colonial admirablemente caracterizada por Edward Said en su libro Orientalism (1978); idea que se opone por definición a la cultura entendida como proceso vivo. El indigenismo se acerca al orientalismo en cuanto se trata también de saberes, prácticas y discursos sobre el “otro”, pero que la tradición crítica ha visibilizado el activismo político del indigenismo y obscurecido su carácter cognitivo y epistemológico que plantea una problemática mucho mas compleja.

Aclaremos entonces que el mestizaje es una categoría que merece ser entendida en dos niveles: como facticidad cultural y como autoconciencia del sujeto. En el primer nivel es reconocible que se trata de procesos que afectan conflictivamente a todo universo cultural según el grado y el modo de sus contactos interculturales. Sea dicho, entonces, que definirse como “indio” no niega el mestizaje como facticidad cultural, como fenómeno que afecta la vida cotidiana individual y colectiva. Como autoconciencia del sujeto en cambio, es una categoría social que posiciona políticamente a un sujeto: el “*yo mestizo*”. El “yo mestizo” implica un poder de agenciamiento que entra en confrontación con aquel yo o, mejor, con aquellos “yos” individuales o colectivos que no se asumen como mestizos aunque culturalmente -¿quién/qué no lo es?- puedan ser observados como tales. Es pertinente citar aquí una reflexión de Edouard Glissant, por Catherine Poupeney-Hart a propósito del sujeto “mestizo”:

To assert people are *métissé*, que *métissage* has value, is to deconstruct in this way the category of *métis* that is considered as halfway between two “pure” extremes. It is only in those countries whose exploitation is barbaric (South

Africa, for instance) that this intermediary category has been officially recognized. This perhaps what was felt by the Caribbean poet who, in response to my thoughts on our *métissé* Caribbean cultures, said to me: “I understand the reality, I just do not like the word.”<sup>45</sup>

Desde esta perspectiva de análisis, la expresa afiliación de Lara al mundo cultural “indio” dista mucho de ser un elemento que se agota en el mero gesto irónico, ambiguo y, en el caso de la anécdota, quizás momentáneo y estratégico. Su identificación como “indio” en el fragor de una discusión debe ser entendida como un gesto solidario más que como una voluntad de devenir “indio” en un sentido deleuziano. Su autoidentificación como “indio” tampoco puede ser interpretada en términos de una visión que polariza esencias culturales “puras”. Todo lo contrario, su posicionamiento diluye toda posibilidad de representación cultural como entidades acotadas y delimitables, y postula el conflicto cultural en términos de campos de luchas que se libran, subjetiva y objetivamente, en el ámbito social, político y cultural: el ser indígena no es ni encierra una esencia; el sujeto llamado indio, es, en primer lugar, el modo como un pueblo ha sido nominado históricamente desde un lugar de enunciación que encarna una voluntad de saber/poder, y segundo, como un modo de definirse a sí mismo y de inscribirse socialmente, precisamente, como reacción coyuntural a la dominación colonial en sus distintas formas, o sea, es una opción política; esta opción supone una afectividad social que da sustento a la solidaridad, pero también un conocimiento vital y, en el caso de Lara, también un conocimiento académico de ese mundo que es asumido como propio: identificarse con/como alguien supone, pues, una ética y una estética, una actitud ante el mundo. Si los procesos de identificación se constituyen en

---

<sup>45</sup> Ver su artículo “Mestizaje...” (2000), donde desarrolla una interesante reflexión sobre esta idea especialmente en el mundo del Caribe.

campos de fuerza, estos no tienen tanto que ver con el conjunto de características que otros asignan a una persona o a un grupo. Identificarse *con* sería un acto que se enmarca dentro de procesos cambiantes que se redefinen cuando hay cambios en el equilibrio de poder (Nagy-Sekmi, 121).

Cuando decimos que la identidad implica una opción política, no quiero sugerir que la identidad es un artefacto que está allí como un objeto o una mercancía para ser tomada por alguien a discreción y libremente, como han sugerido posiciones celebratorias de la hibridez y la transculturación (v.g. Rama, García Canclini). Se aclararía el planteamiento, si enfatizamos su carácter de proceso, no exento, por tanto, de violencias, negociaciones y negaciones. Las identidades aunque sean construcciones políticas “construidas”, no pueden ser inventadas en fuera de un contexto histórico específico. Al respecto, el antropólogo Jonathan Hill argumenta que: “Discourses on power and powerlessness, no matter how imaginatively poetic or literary, must be understood in relation to social and historical processes that have real political and economic consequences, such as enslavement, poverty, or even genocide” (814).

En relación con la problemática que deriva de este proceso, resaltan múltiples paradojas culturales y proyectos de escritura que hablan sobre algo/alguien pero es otro público el interpelado. Volvamos aquí, al seminal trabajo de Mariátegui, pero en la forma como lo conceptualizó Cornejo Polar (Hibridez 65). Para este último, la literatura indigenista se caracteriza por su doble estatuto sociocultural; esto, es, el proceso de producción, circulación y recepción de la narrativa indigenista es diferente a su referente, el mundo social y cultural en ella representado. El concepto de heterogeneidad cultural designa, entonces, fundamentalmente un desencuentro cultural que se manifiesta en el orden del discurso literario.

Dentro de un régimen cultural marcado por herencias coloniales, las maneras de decir y representar el mundo delatan la presencia de estructuras de percepción y de sentimiento de raigambre colonial. Jesús Lara autodefinido como “indio” –a veces dubitativo y honrando sus gotas de sangre española-, intitula todas sus novelas con nombres quechuas: *Surumi*, *Yawarninchij*, *Pawkarwara*; también las subtitula como: “novela quechua”, pero el relato está escrito en castellano. Siendo kichwahablante, Lara no escribe en kichwa. ¿Es una contradicción cultural en la que incurre el autor?

Sin duda, sería arduo mostrar los dispositivos coloniales que intervienen en la configuración y persistencia histórica de esta paradoja como atributo de todo proyecto de escritura, particularmente en los Andes. No obstante, quiero referir dos fuentes que elaborándolas dentro de un argumento coherente, podrían explicar la naturaleza de tal paradoja. Por una parte, Quijano postula la existencia de una situación de colonialidad en virtud de la cual la cultura occidental “impuso su imagen paradigmática y sus principales elementos cognitivos como norma orientadora de todo desarrollo cultural, especialmente intelectual y artístico”, convirtiendo esta relación en “parte constitutiva de las condiciones de reproducción de aquellas sociedades y culturas” (Quijano 440). De su parte, siguiendo a Luis Costa Lima, Javier Sanjinés, sostiene que la literatura de Occidente es una literatura en expansión, apareciendo por eso como producto de la conquista y colonización (Sanjinés, 53). El carácter expansivo y colonizador de los modos de representación de Occidente constituyen sistemas de significación normativos que ejercen un control de la imaginación por la hegemonía de la razón instrumental. Uno de los sistemas de representación del mundo es el lenguaje verbal. El contexto cultural y el orden institucional en el que se inscribe la producción intelectual opera sobre la base de las lenguas coloniales. Jesús Lara, como muchos otros, está(mos) atrapado(s) en ese ámbito en el que se

ejerce una velada o explícita violencia sobre el poder de representación simbólica del mundo: los idiomas “indígenas” no poseen un ambiente propicio para su uso y expansión de sus funciones comunicativas y creativas. Es por esa razón que no podemos estar de acuerdo con Willy Muñoz, cuando refiriéndose, precisamente a la narrativa de Lara afirma lo siguiente: “Inclusive el lenguaje de Lara lo acusa de la necesidad que él siente por la modernización de la sociedad indígena” (240). Evidentemente, esta interpretación enmascara las condiciones de dominación política, explotación económica y discriminación social de la “sociedad indígena”.

La situación de las sociedades oprimidas, es interpretada en clave evolucionista en virtud de la cual su situación no se explica por las estructuras de dominación política sino por una carencia de contemporaneidad<sup>46</sup>. En otras palabras, en la necesidad de modernización de “la sociedad indígena” no solo se traduce un telos ideológico y un velado deseo homogeneizador, sino una negación de contemporaneidad que la perspectiva crítica deja ver al homologar modernización con castellanización. Es más, el mismo Lara es explícito en su visión de la lengua y cultura kichwa y aymara: son idiomas “extraordinariamente ricos –dice él-, y poseen todas las condiciones necesarias para evolucionar y responder a los imperativos de nuestro siglo” (Ta’puy Ja’yuniy, 94). Nosotros hemos sugerido más arriba que las condiciones de producción cultural y uso de las lenguas indígenas son inexistentes más allá de los reductos comunitarios y familiares. La observación de Lara, no contradice nuestro argumento cuando afirma que los idiomas – kichwa y aymara- “poseen todas las condiciones necesarias para evolucionar”. Evidentemente, el está haciendo alusión a las condiciones intrínsecas de las lenguas más no a sus condiciones sociales y culturales que enmarcan y limitan sus usos y expansión.

---

<sup>46</sup> Al respecto es ilustrativo el libro de Johannes Fabian. *The Time and the Other* (1983).

### 3.4 YANAKUNA. SUBALTERNIDADES MULTIPLES Y UNIVERSOS

#### NARRATIVOS

Aclaremos que “*yana*”, es un término kichwa (o quechua) que evoca un grupo de personas encargadas de los servicios palaciegos en el tiempo de los incas; sugiere, pues, un estamento laboral incaico refuncionalizado dentro del sistema de dominación colonial; mientras que “-*kuna*”, es un pluralizador. El uso novelesco connota una sociedad subalternizada y convertida en sierva masivamente.

En *Yanakuna* Jesús Lara tiene como protagonista a la joven Wayra, cuyas peripecias a lo largo de su vida representa la trama fundamental de la novela. De una infancia feliz a lado de su familia formada por Sabasta y Lanchi, un comunero trabajador y prospero, a pesar de sus lazos con la hacienda, pasa a manos de la pareja doña Elota y don Encarno, como pago por la deuda acumulada que su madre adquirió luego de la muerte de Lanchi. Dona Elota y don Encarno son los padres del cura del pueblo y figuran como prestamistas de la zona. Wayra es una *imilla*,<sup>47</sup> una niña esclavizada que varias veces intenta huir de los feroces maltratos que le propina a menudo dona Elota. Aquí se hace al dolor y participa de las intrigas cotidianas del cura que deambula entre los secretos amoríos con la esposa del corregidor, la seducción y asedio sexual a las jóvenes que están a las puertas del matrimonio; hasta ser violada y embarazada por el ministro de Dios. Su estado de embarazo y su resistencia física y psicológica al aborto hace que la expulsen de aquella casa y, denigrada por propios y ajenos, opte por huir a la ciudad. Aquí es acogida por un médico comunista donde vive bien. Tiene a su hija y es embaucada otra vez por Walaychito, joven al que conoció en el pueblo y lo amaba de verdad pensando que su amor era

---

<sup>47</sup> *Imilla* es un término Quechua que significa mujer joven, adolescente. Empero, en el universo narrativo ha adquirido un significado negativo al asociarla con servidumbre.

correspondido; ella no reconoce límites raciales y formas de relación patriarcal. Walaychito lo abandona; la patrona la echa de la casa y es acogida por Simu, un comunero que intenta sobrevivir en la ciudad trabajando en lo que se asome. Wayra, luego de convivir en la ciudad con Simu, viaja al altiplano en busca de felicidad. En principio no es bien acogida por ser *mitma*, “extranjera”, y por haber sido *yana*, “sierva”. Luego, la *mitmayana* –estigma intensificado de extraña y experiencia servil a la vez-, se hará querer por su forma de ser, su sensibilidad y sus conocimientos. La armonía familiar contrasta con la violencia del gamonalismo que tiene su clímax cuando Sisa, la primera hija de Wayra, es violada por Isicu, el gamonal hijo que vive en la hacienda “La Concordia” como castigo por sus crímenes cometidos en la ciudad. Wayra acude al pueblo en busca de justicia. En la maraña de letrados y jueces muere Sisa sin que su clamor tenga acogida en los tribunales. Mientras tanto Simu y mama Khatira son flagelados y echados de los pegujales. A causa de los golpes muere Simu. Los comunarios se rebelan al mando de los *jilakatas* -autoridades comunales- y el verdugo Ñu Isicu termina en la hoguera. Ante semejante situación, interviene el ejército y los tribunales de justicia. Los sublevados son condenados a muerte.

Un elemento significativo en la narrativa de Lara es el protagonismo político que otorga a sus personajes femeninos. Las mujeres están junto a varones en las buenas y en las malas y no como acompañantes sino como generadoras de iniciativas políticas y de lucha. Como bien advierte Willy Muñoz:

A través de su narrativa, sus personajes más logrados han sido las mujeres; desde mama Surumi, calificada como “un esfuerzo sin reposo, un padecimiento sin alivio, un sacrificio sin recompensa...”, pasando por aquel impulso vital que es Wayra, el dinamismo carismático de Miquita, la abnegación de Vinvela, para terminar con la “Brigada de Choque”, escuadrón aguerrido de mujeres que se entregan a la lucha a la par que los varones (Muñoz, 234).

Esto aserto lleva a Muñoz a concluir que “Lara es el precursor de la inexistente literatura feminista en Bolivia”. Este atributo particularizador de su narrativa sin embargo no ha merecido la debida atención de parte de la crítica. El privilegio ha caído siempre en el análisis del orden estructural de la dominación que paradójicamente omite flagrantes imágenes y escenas que muestran el rigor de la violencia en su máxima expresión consumada, precisamente, sobre el cuerpo de la mujer.

En referencia al discurso historiográfico esta omisión de memoria y perspectiva, Verena Stolcke, la representa con la figura del espejo roto. El espejo roto muestra imágenes distorsionadas por las “fracturas producidas por intereses sociales y políticos específicos” (Stolcke, 29). Es así como aún en perspectivas críticas, ella encuentra cómo se omite sistemáticamente “de qué manera vivieron las mujeres indígenas y poco más tarde las negras a ese asalto a su integridad cultural y personal y las consecuencias de ello para la sociedad colonial en formación”.

Enmarcados en el ámbito de la representación literaria que se inspira en la dominación política y cultural a los indios, es común encontrar el despliegue de apetitos de posesión sexual de las mujeres por parte de gamonales y sus lugartenientes.

Sin que me proponga hacer justicia a esta carencia, intentaré incorporar en mi interpretación algunos elementos críticos sobre la múltiple dominación y explotación de la mujer en los universos narrativos de Jesús Lara. La particularidad de la figura femenina en la narrativa de este autor tiene la virtud de mostrar no solo el sufrimiento sino la fortaleza de la mujer como agente político de cambio, de insurgencia, de rebelión. El personaje femenino de Lara no es un

ser que sucumbe al dolor y a la violencia masculina encarnada en su máxima expresión en la figura del gamonal.

La centralidad del personaje femenino en la narrativa de Lara, no tiene que ver con una recuperación simbólica asociada a la tierra o como fuente nutricia.

Este elemento es extremadamente significativo por lo menos en un doble sentido: primero, porque hace caer la praxis revolucionaria en el espacio del núcleo familiar cotidiano ¿Cómo se puede pensar un proceso de transformaciones radicales en el orden social sin la participación de la mujer desde los primeros impulsos que conduzcan hacia ellas?; y, segundo, porque el protagonismo del personaje femenino exige un ejercicio de análisis más complejo en términos de volver visible los sutiles hilos ideológicos con los que se entretajan los deseos del mestizaje. Las lecturas estructurales que confrontan indios/peones/yanakuna contra gamonales/mayordomos/curas/autoridades olvida abordar el núcleo de la dominación: la apoteosis del dolor y el sufrimiento perpetrado en los “cuerpos invadidos” de la mujer y la función ideológica de la violencia sexual.

El mundo narrativo de Lara muestra que un aspecto sustancial del sistema de dominación opera sobre el control de la sexualidad femenina. Los personajes femeninos dentro del orden cotidiano de la hacienda están obligados a ser *mitani*, trabajo gratuito que cada una debe al patrón dentro de la casa de hacienda. Allí desempeñan funciones que van desde las tareas domésticas hasta aquellas violentas leyes reguladas por la costumbre, de objetos de satisfacción del deseo sexual del gamonal. En “La Concordia”, desde la esposa del mayordomo en avanzado estado de embarazo, hasta Wayra son deseadas, seducidas o violadas por el patrón Isicu. Este tiene la potestad de convocar a cualquier mujer para que preste servicios dentro de la hacienda. Este sistema de control, observa William Rosa, parafraseando a Silvio Zavala, “propicia el

surgimiento del mestizaje racial” (Rosa, 76). Este fenómeno propicia la emergencia de un nuevo sujeto social que opera en la escala jerárquica de la sociedad colonial y en una de sus expresiones concretas: el sistema hacendario. “La relación de poder que media entre estos grupos la determina la extracción racial de los padres, representantes a su vez, de un sector socio-racial particular, con sus propios deberes y además, con una serie de prerrogativas que no estaban disponibles para los otros grupos” (Rosa, 76).

Sin pretender ir muy lejos en nuestro análisis, tenemos que advertir que el mestizaje no se reduce, sin embargo, al cruce biológico; su ubicación dentro de la escala social encuentra sustento en artificios ideológicos de seducción y de prácticas sociales concretas que tienen que ver con la celebración del mestizaje como núcleo constitutivo de una mutación que, como sugerimos en el primer capítulo, opera en el nivel de la conciencia de sí. Por otra parte, el uso y abuso de la sexualidad que elabora Jesús Lara, si bien pone énfasis en la violencia ejercida sobre el cuerpo femenino, no deja de mostrar la cosificación del indio como mujer-varón. En una escena de *Surumi* muestra como el indio Puma es seducido por su patrona en la ciudad.

La mujer es representada como sujeto político, con poder de agenciamiento. Sus mundos novelescos se deben a la realidad social no en términos de verosimilitud sino de transfiguración y articulación de luchas y protagonistas reales. La ficcionalidad de la novelística de Lara, no se define por la invención sino por la forma como se articulan narrativamente personajes y eventos de la vida cotidiana. En referencia a Yanakuna, cuenta Lara que:

Un día, inesperadamente se acogió a casa de una sobrina mía una indiecita de unos diez años que había huido de la casa de su patrona. Tenía la cabeza llena de cicatrices; la patrona la golpeaba con piedra y palo. La vi [...] y me dije: ‘He aquí la protagonista de la novela que voy a escribir (27).

Recuerda luego que en ese momento pensó en los terratenientes y autoridades locales, en las formas de maltrato cotidiano. Pero, como afirmó García Márquez, porque en América Latina “la realidad supera a la imaginación”, las búsquedas de Lara se vieron iluminadas con la histórica rebelión de Ayopata en 1947. Cuenta que centenares de comuneros fueron apresados y veinte “cabecillas” fueron condenados a muerte, entre ellos una mujer acusada de haber alentado la insurrección. La imaginación poética produjo un personaje que encarnó las experiencias de aquella niña huida y la rebelión y muerte de la Donata Pérez en manos de los letrados y militares del estado.<sup>48</sup> Una serie de relaciones de alteridad jerarquizada se traduce en una cotidianidad violenta que pide poco a la imaginación y alimenta profusamente la voluntad realista de la representación indigenista.

De esta manera su narrativa pretende ser de carácter testimonial. Como hemos indicado más arriba, cuenta Lara que los recogía de los relatos vividos por seres de carne y hueso. Personajes y pasajes constituyen una trama recreada en la imaginación poética del autor. No es ajena a su sensibilidad creativa su experiencia vital, la cotidianeidad de su entorno donde pudo ver con sus propios ojos escenas de flagelamientos, quemaduras fruto de castigos; mayordomos, gamonales. De este entorno emerge Wayra, la protagonista de Yanakuna. Su historia sintetiza la vida de una niña que huyendo de sus patrones fue acogida en casa de un familiar de Lara, y de

---

<sup>48</sup> Luis H. Antezana, recoge una serie de entrevistas a Jesús Lara, en el libro. Tapuy Jayñiy (1980), que abunda en relatos testimoniales, anécdotas y remembranzas sobre el contexto social de escritura y de la manera cómo fue creando sus personajes y los acontecimientos en diálogo con la realidad social en movimiento permanente. En una entrevista publicada en Hipótesis No. 4 de junio de 1977, al explicar la razón y el lugar de los personajes femeninos en su novelística sostiene: “La mujer siempre me ha merecido un concepto diferente que a los demás. Nunca he pensado que ella ‘es un animal de cabellos largos e ideas cortas’, como se decía en las primeras décadas de nuestro siglo. Siempre he considerado a la mujer en el mismo que el hombre [...] Y así es como en mis novelas la mujer desempeña papeles tan importantes como el hombre. Y a veces más, como en el caso de Wayra salió de la vida real, tuvo su origen en Donata Pérez, mujer extraordinaria que se puso a la cabeza de los insurrectos de Ayopata en 1947 y fue condenada a muerte por la justicia burguesa” (193).

las luchas de una mujer llamada Donata Pérez enjuiciada por haber precipitado una insurrección. Esta personalidad la puso en Wayra y es así como la condujo por distintos espacios sociales.

Como ya sugerimos antes, el conocimiento del mundo *kichwa* que posee Jesús Lara no viene solo de su experiencia vital. A esta experiencia y su militancia política añadida a su relación cultural afectiva con el pueblo *kichwa* suma su conocimiento académico. Confluyen en su novela la tesis sociológica y el saber histórico como argumentos de fondo “a favor del indio”. A este recurre el joven letrado que se ofrece voluntariamente para defender en el espacio jurídico a Wayra y a los demás peones de la hacienda “La Concordia” acusados de mil delitos en el tribunal donde señorean los *qapajkuna*, la clase dominante. El joven letrado, dotado del saber histórico de la cultura de la sociedad oprimida es una alegoría no del sujeto emancipador del comunismo, el obrero, sino la conciencia política que lidera este proceso: el intelectual comunista.

### **3.5 TRAS LAS RUTAS DE WAYRA. LA TRANSCULTURACION COMO VIAJE Y EXPERIENCIA DE DOLOR**

Quisiera detenerme brevemente en señalar algunas características de las formas narrativas a que recurre Lara, particularmente en sus homologías con las formas de narrar de origen *kichwa*. Un estudio más profundo requiere de un corpus comparativo abundante y de un esfuerzo intelectual específico diferente al argumento de este capítulo, pero sugeriré a manera de conjetura, que la construcción del relato en labios de narradores *kichwas* supone reconstrucciones sucesivas que encadenan la trama narrativa. Esto quiere decir que el relato no es lineal sino una espiral progresiva que recordando lo anterior despliega la continuidad del relato. En este sentido son

significativas las observaciones de José Sánchez-Parga. Este autor encuentra en la construcción de *Yanakuna* una construcción que “se va montando sobre la desintegración sucesiva de cada situación; el montaje de cada gran secuencia se elabora con rescoldos residuales de la precedente” (Sánchez-Parga, 55). Así, la dramática vida de *Wayra*, protagonista principal de Yanakuna, se reconstituye cíclicamente en una espiral de destrucción progresiva. Los tiempos narrativos involucran intrínsecamente a los distintos espacios en que transcurre la vida de su protagonista: la hacienda en el valle, el pueblo, la ciudad, la hacienda de la puna y finalmente la ciudad.

Evidentemente detrás de este paradigma narrativo opera una lógica distinta que se sustenta en una concepción peculiar del tiempoespacio que organiza el orden de las cosas en el mundo cultural andino. Involucra también las maneras de ubicarse con relación a la experiencia vivida y a la no experimentada. Dentro del mundo cultural andino existen conceptos propios para nombrar estas experiencias de relación temporal. Entre ellos “*pacha*” es un concepto central que articula un amplio y complejo campo semántico que involucra categorías como tiempoespacio, la memoria, el porvenir como fenómenos semántica y lógicamente vinculados. Nos referiremos, aunque sea germinalmente, a algunos de ellos cuando toquemos el tema de la insurgencia y la utopía.

En el marco de esta estructura narrativa resalta las huellas de un personaje itinerante. De una experiencia infantil feliz donde se hace merecedora de la condición de *waminga* –persona vivaz, valiente y líder (el significado de *waminga*)-, *Wayra* se desplaza a través de diferentes espacios sociales que traducen a su vez las formas y jerarquías sociales intra y a través de los distintos estratos. Y el viaje, el desplazamiento, operan como procesos de aprendizaje y concientización política del personaje varias veces subalterno y discriminado en todos estos

espacios. Este desplazamiento no sólo a través de espacios (o clases) sociales diferentes sino sobre todo a través de mundos, prácticas y discursos de alteridad que llamo de transculturación como viaje y experiencia de dolor.

Al contrario de la imagen del “traductor” cultural occidentalizante que sugiere la teoría de la transculturación<sup>49</sup>, el viaje del sujeto alegorizado por Wayra es la comprensión de un profundo desencuentro entre sociedades contiguas y superpuestas. El desencuentro fundamental entre campo y ciudad. Hay que llamar la atención aquí un rasgo característico de la narrativa boliviana: la concientización a través del viaje transcultural y a través de distintas clases sociales, ellas mismas como mundos de vida diferenciadas. El personaje femenino itinerante en *Yanakuna*, no es una especificidad de la narrativa de Lara; está presente en otros autores bolivianos como Oscar Cerruto<sup>50</sup>. Los procesos vivenciados entre *Wayra* y *Mauricio* –el protagonista de Aluvión de fuego, por ejemplo- siguen itinerarios inversos, pero tienen los mismos efectos propiciadores de la rebelión: *Wayra* es la niña kichwa que enredada en los hilos de la opresión viaja desde el pegujal –pequeña propiedad indígena- hasta la ciudad, pasando por el pueblo pequeño, la ciudad, para llegar luego al espacio rural y morir en la ciudad. Mauricio, un joven y melancólico estudiante de clase alta, “burgués”, abandona las comodidades de su mansión en la ciudad; viaja a la hacienda del altiplano donde observa las injusticias del

---

<sup>49</sup> En Transculturación narrativa (1982), Angel Rama limita el concepto de transculturación a las formas de producción narrativa que moldean y “dinamizan” los relatos y contenidos culturales locales insertándolos en la modernidad. En este sentido mantiene una fidelidad orgánica a las formas culturales de la ciudad letrada, a su voluntad de construir hegemonía invocando su articulación con contenidos de sociedades superpuestas, atravesadas por relaciones de alteridad jerarquizada. Gran parte de la tradición crítica fundada por Rama ha mantenido este presupuesto normativo que sugiere un telos cuyo horizonte es la modernidad como occidentalización. Véase Silvia Spitta (Between Two Waters. Narratives of Transculturation in Latin America, 1995). Para una perspectiva crítica, véase Alberto Moreiras (“Arguedas y el fin de la transculturación”).

<sup>50</sup> Oscar Cerruto (Aluvión de fuego, 1935). A diferencia de otras narrativas, particularmente indigenistas que tienen como único escenario el sórdido y cerrado mundo de la hacienda, en el caso de Lara y Cerruto ilustran una perspectiva que muestra un horizonte más amplio de la problemática: no es sólo el gamonalismo acotado en los límites de los latifundios el que oprime al indígena, sino una estructura de poder mucho más amplia: la colonialidad del poder que atraviesa todos los espacios de interacción social y sus instituciones.

mayordomo y se rebela contra ellas; se desplaza luego al campo de batalla; participa en una rebelión indígena y muere luchando en las minas.

Parafraseando un juicio que José Ortega elabora en relación con *Aluvión de fuego*, podemos decir que el pretexto argumental le sirve a Jesús Lara para analizar lo que a su juicio constituyen los problemas fundamentales de Bolivia, a través del viaje por distintos escenarios sociales que dejan al descubierto los sutiles y complejos mecanismos de la movilidad social que pone en juego elementos clasistas y de casta o raciales.

*Wayra*, su personaje central trasciende la residencia localizada, el escenario cerrado del pegujal. Las imágenes narrativas de una infancia feliz, por tanto, no serían suficientes para mostrar una intención esencialista que ontologiza la relación indio-tierra, y esconde el deseo de restauración del pasado. El pegujal valluno que ve nacer y crecer a *Wayra*, es el escenario humano de un niño. En el valle la rigidez del régimen hacendario ha cedido algo y su padre puede dedicarse a los negocios. Esto da un grado de bienestar familiar aunque la dependencia de la hacienda no había desaparecido. Por otro lado, la *waminga* se constituye en medio del conflicto con otros niños. La gradación de los sistemas de opresión es aquí un elemento significativo. Cuando el narrador comenta sobre los abusos y el régimen de trabajo impuesto en “La Concordia”, apunta que el nuevo gamonal “ha vuelto a instituir obligaciones que el tiempo y la razón” habían desechado. Esta intervención del narrador encierra una crítica al discurso modernizador y a sus formas de materialización e intervención. La hacienda “La Concordia” que llega a ser administrada por uno de los hijos descarriados del hacendado, representa un efecto del proyecto modernizador contraria a la razón. La modernización viene a significar un proyecto irracional y éticamente inviable.

Los espacios sociales no están desconectados entre sí. Están articulados de una manera relacional y dinámica con los espacios geográficos. Referencialidad geográfica y estratificación social se corresponden, pero no agotan en su interioridad el flujo de las relaciones y de los acontecimientos que expresan las formas de dominación. El universo hacendario mantiene relaciones con el pueblo –el pequeño núcleo urbano-; no es lo mismo vivir en el pueblo que vivir en la hacienda; pero en cada espacio, el sistema dominante tiene mecanismos y agentes de dominación. En esta compleja red de relaciones asimétricas que involucra personajes (don Encarno, el cura, Sabasta); acontecimientos existenciales (la muerte, los matrimonios); ideologías (sistemas de creencias, cuidar del alma de Lanchi), *Wayra* es entregada como pago de la deuda que su madre adquirió con la pareja don Encarno-dona Elota. En el acto de entrega-recepción *Wayra* incorpora en su subjetividad una experiencia radical que la transforma: se ve convertida en cosa, en mercancía (se ve homologada con una gallina). Interviene la ley en la figura del documento escrito que confirma su condición; ella sabe esto, pero no lo acepta; su anhelo de libertad se expresa en su insistencia en la huida. Los intentos son vanos; la ley y la costumbre hacen confluir voluntades para devolverla a sus dueños. La ley y la costumbre hacen que su pesquisa sea causa común entre su propia madre y el señor prefecto. Ella entiende y ama a su madre; roba y miente sistemáticamente para ayudarla en su pobreza.

El paso del tiempo le lleva a su adolescencia; entre el flagelamiento cotidiano y la secreta seducción del cura, aprende a leer y escribir; añora su mundo; y su vida le plantea muchas preguntas que no logra responder. *Wayra* ve desfilar ante su mirada las intrigas cotidianas y las perniciosas relaciones de ese mundo de bambalinas que obnubilan; lo observa desde dentro. Se encuentra con el amor cuando conoce a Walaychito. Se hace ilusiones; pero, es violada y embarazada por el cura. Esta afrenta termina expulsándola a la ciudad. Ya no es la misma; ha

crecido en el dolor y ahora lleva en su vientre el germen de una nueva vida. De un modo precoz es una mujer y sabe decidir: se niega al aborto con lo cual se intensifica su desgracia.

Siguiendo las huellas de sus pasos fugitivos de antaño; *Wayra* se dirige hacia la casa de la Sastrepanchu, apodo de doña Altagracia. Pero la Sastrepanchu ha muerto, su amiga que la acogió en sus primeras huidas no esta más. Ella tiene que cargar con su dolor y su embarazo expulsada de sus espacios familiares. El peso de una sociedad extremadamente patriarcal cae sobre sus espaldas con todo rigor. En estas circunstancias, encuentra un lugar acogedor en la ciudad. Entre tanta desdicha, la felicidad no parece haber sido una experiencia de infancia allá en el páramo junto con sus ovejas: un anónimo médico que después supo que es comunista, la acoge en su casa y la trata bien. La ciudad y el pegujal no se pueden ver en blanco y negro, pero no se puede negar que el sistema de opresión funciona en todas partes: las jerarquías sociales persisten: ella es la doméstica de un comunista. Poco tiempo dura su vida tranquila, pues, debido a problemas políticos, su protector es desterrado. *Wayra* no es subjetivamente ajena a estos acontecimientos. Ha nacido ya su hija Sisa, pero espera otro de su encuentro y posterior abandono de Walaychito, que se negó a casarse con ella. Conoce a Simu en deplorables condiciones y recurre otra vez al robo: esta vez sustrajo un terno de su patrón, para favorecer a Simu. El descubrimiento del robo motiva la expulsión de esta casa y la posesión de su hija por virtud de la ley; como su paso por la casa de dona Elota, la mujer y la ley conspiran contra toda posibilidad de solidaridad de género: la esposa de un dirigente comunista reproduce literalmente la deshumanización de la persona con el acto “legal” de la posesión de Sisa.

En el trance de su nuevo parto, Simu es convocado por la casualidad para el acto de reciprocidad: en el mundo kichwa, las buenas acciones se devuelven con buenas acciones; la reciprocidad es un atributo de las relaciones sociales. *Wayra* y Simu se encuentran en la lógica

afectiva que implica en la vida, el *minkanakuy*: hacerse cargo el uno del otro. Después de contarse sus vidas deciden hacer pareja; viven relativamente bien, pero conspira contra toda posibilidad de felicidad, las constantes borracheras de Simu. Esta amenaza se instala en *Wayra* y presiona para desplazarse, esta vez a los pegujales de la puna. *Wayra* no es arrastrada por la nostalgia de su niñez feliz en el cerro de su infancia ni las circunstancias de su recibimiento entre la familia de Simu dan pie para ello. Como todo ser humano, *Wayra* busca ser feliz. El mundo kichwa no es el paraíso ni en la realidad ni en los universos narrativos de Jesús Lara. Contra toda posibilidad de inscripciones románticas, mama Khatira, la madre de Simu, descarga la violencia de sus propias angustias, creencias y hasta de sus “valores” culturales - la familia kichwa privilegia los matrimonios endogámicos-, sobre los ya sufridos cuerpos de *Wayra* y Simu. Sin embargo, *Wayra* sabe ganarse a propios y ajenos; su despectivo apelativo de *mitmayana* (sierva y forastera a la vez) transforma su subjetividad y sus relaciones comunitarias. En su pegujal, ya inserta y aceptada por la familia de Simu, ella despliega sus habilidades creativas y sus saberes y experiencias para el bienestar de la familia y de todos. *Wayra* muestra ser una mujer distinta a las demás; su vida de dolor y sufrimiento resultó también en una escuela: capitalizó todo lo que pudo a su favor: habla castellano; sabe “comportarse” con los demás, no precisamente por los hábitos copiados de los *capakkuna* o *wiracochas* sino por su sensibilidad y afecto a las personas; sabe leer y escribir; de su paso por la casa del médico aprendió a curar con recursos desconocidos por el *jampiri* (agente de salud en el mundo kichwa); es creativa: teje y combina colores estéticamente novedosos. Estos aprendizajes no entran en contradicción con la lógica de la reciprocidad comunitaria (“Ella quedaba satisfecha con saber que los demás la creyeran útil” – “los pacientes habían de retribuir [...] y no dejaban de llevarle alguna docena de huevos, o un pollo o un cordero”, 282); no pone precio a sus servicios, pero no deja de recibir la retribución de

la gente: el *kamari*. La autoridad del saber/poder es reemplazada por la libertad y “la moral del interés por la moral de la solidaridad”<sup>51</sup>. Los avatares de su experiencia de habitar en varios mundos sociales ha expandido su propio “mundo de vida”. *Wayra* ha interiorizado experiencias desconocidas para sus antiguos amos del pueblo, como también para la mayoría de generaciones de “Los Botados”, pero en *Wayra* no se opera la mutación de su conciencia política y cultural; no asume un *yo mestizo*. Su mestizaje cultural no deviene en la constitución de un sujeto político que se despliega como sujeto (neo)colonizante. Su experiencia deslocalizada, enriquecida en el dolor y en los encuentros del viaje, se articulan fervorosamente a la memoria histórica que guarda la simbología y el relato que explicita el sentido de la *Waka Inkawakana*. Este lugar guarda una secreta esperanza de liberación en su relato, en su transmisión oral y en su vigencia comunitaria.

La vida en la hacienda “La Concordia” no representa el paraíso ni el afán romántico del autor. Y no solo por la omnipresente figura del gamonalismo sino por las intrigas injustas, pero humanas que se entretajan en el rumor y el comentario sobre la *mitmayana*.

La búsqueda de la felicidad esta en el horizonte mismo de la dolorosa vida de *Wayra*; pero la felicidad no es representada como un estado; la felicidad encuentra su realización en un modo de ser en la vida social. La vida social se rige por relaciones y por eso mismo es azarosa y cambiante. Esta naturaleza de la felicidad no resigna sin embargo, a aceptar el orden establecido, pero tampoco la expulsa del orden histórico real. Jesús Lara no resigna a sus personajes a asumir el orden establecido, tampoco los hace fugar del orden histórico. Es así como *Wayra* es echada otra vez a deambular por la ciudad, esta vez, en busca de justicia: ahora su hija Sisa ha sido

---

<sup>51</sup> Aníbal Quijano. “Estética y utopía” (*Hueso Húmero*, 27, 1990). Un desarrollo mayor de las formas de la solidaridad en el mundo andino, ver: Identidad, modernidad y utopía en América Latina (Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988).

violada por Isicu -el joven hacendado que administra su fundo con la bandera de la modernización-, en los albores de su adolescencia. En la búsqueda de justicia en la legalidad instituida, *Wayra* encuentra la muerte: ella ante la imposibilidad de encontrar justicia en las instancias oficiales, dio muerte al violador Isicu; llevó consigo el sabor de la justicia por mano propia y su último aprendizaje: la imposibilidad de verse representada en el orden de la ciudadanía y la democracia “*wayra leva*”<sup>52</sup>: la democracia que habían instalado sobre y al margen de su pueblo el nacionalismo de los caballeros.

Quiero sugerir por fin, que la experiencia del desplazamiento transforma la subjetividad de *Wayra* así como también de otros personajes. Esta transformación, supone desde luego, sensibilidades diferentes. Notemos que la experiencia del viaje no solo es geográfica sino también social. No siempre el desplazamiento tiene los mismos efectos concientizadores en el sentido de una actitud política liberadora. El imberbe patrón Isicu demuestra, por su parte, la antinomia de la travesía por la vida. De sus aficiones al cine y la literatura policíaca llega al asesinato teniendo a la ciudad como su escenario. Esto lo lleva al destierro en la hacienda, pero allá, desde el extravío y la timidez iniciales, toma conciencia de su poder de gamonal: explota, viola, maltrata a la gente que trabaja en y para la hacienda de su padre. Crecido y conciliado con su familia, instituye en la hacienda una combinación de su experiencia gamonal de aprendiz con sus mundos policíacos. De esta manera, vestido con traje de *cow-voy* y con pistola al cinto encarna la genealogía del nacionalismo que será instalado, entre los comunarios de “La Concordia”, como un *ritual de la patria* para iniciar la super-explotación –innovada y tecnificada por él-, de un pueblo que grita junto al patrón por razón de la fuerza vivas a Bolivia, como ritual

---

<sup>52</sup> Rene Zavaleta: “Por debajo de la democracia “*huaira leva*” o democracia de los caballeros –voto calificado, reduciendo la participación al uno por ciento de la población [...] excluyendo a los proletarios y los campesinos”. La formación de la conciencia nacional (Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1990).

de iniciación de largas y feroces jornadas de trabajo diario. Lara representa así esta escena macabra:

Colocándose en frente, ñu Isicu levantó el brazo derecho extendiendo hasta la altura de la cabeza y grito con voz estentórea:

- Por Bolivia!

- Pur Wulewia! –respondieron en coro los peones, y acto continuo cada uno tomó posesión de un surco.

Ñu Isicu aparece como el misionero del (nuevo) nacionalismo (revolucionario), pues, Lara se mostrará tempranamente escéptico y crítico del nacionalismo impulsado por la revolución de 1952. La alineación que le conduce al crimen le convierte en un viajero-mensajero de una nueva fe: la fe nacionalista. La violencia perpetrada en la ciudad ahora cambia de escenario y de víctimas, pero no de carácter y de orientación. La genealogía de “Los Botados”, fraguada en el ascenso social por vía de “purificación de sangre” -que viene de la fortuna, de los matrimonios con “nobles” caídos en desgracia- y en la incursión intelectual y política, encarna el proyecto nacional criollo-mestizo<sup>53</sup>, es decir, de un núcleo poblacional minoritario. “El amor a Dios [...], es sustituido, en las sociedades capitalistas, por el amor a la Patria, deber del ciudadano” (Guimarães, 7) Comentando la trilogía novelística fundamental de Lara, Muñoz señala lo siguiente: “Los parias, que nunca gozaron de derecho alguno; ahora se ven abrumados por obligaciones; la patria, que nunca les dio nada, les obliga ahora a ofrendar sus vidas [...] para una causa que desconocen y no entienden” (228): la soberanía nacional. La estentórea voz

---

<sup>53</sup> Cuando uso el concepto “criollo-mestizo” estoy pensando en un sistema de relaciones sociales, políticas y culturales que adquieren concreción conflictiva en la autoconciencia individual y colectiva que se define en oposición, ocultamiento o negación de lo que es imaginado como “indio”.

nacionalista sirve para exprimir la energía vital de los “indios” en la guerra, en las minas y en las haciendas. Los nuevos gamonales, ciertamente, ya no llevan armaduras, pero su modernidad se deja ver en el traje de *cow boys*; o sea, en el modo de construir la nación con las sofisticaciones neocoloniales del capitalismo rampante.

### 3.6 NAYRAPACHA: MEMORIA E INSURGENCIA

Más de una ocasión Jesús Lara ha señalado el carácter militante de su producción literaria. Refiriéndose a la escritura de Yanakuna, recuerda: “mi único propósito fue denunciar” (Ta’puy ja’yniy, 28). ¿Qué y ante quién pretendía denunciar? Particularmente esta novela ha sido traducida a varios idiomas y registra tirajes fabulosos, por ejemplo: 150 mil ejemplares solo en la ex URSS.<sup>54</sup> Por consiguiente, el carácter de denuncia de su novela ha de entenderse, sobre todo, cuando el ámbito de su recepción trasciende las fronteras. Al interior de Bolivia, como ocurría en los demás países andinos y recuerda vividamente el propio Lara, la violencia, los maltratos y la opresión al “indio”, eran parte del convivir cotidiano de la gente; y estas situaciones son las que desfilan ante nuestros ojos cuando atravesamos por sus distintos universos narrativos. La violencia era un secreto a voces, moneda de circulación corriente. Si esto es así, su proyecto de escritura tendría entonces, funciones semióticas que no se agotarían en la “denuncia” a secas. La denuncia como tal pierde su fuerza abrumada por la cotidianidad de la vida social que autoriza y acepta como “natural” los tratos otorgados a los “indios”. Pero no por eso perdería su eficacia: representar con vividas imágenes el tamaño de la opresión y la violencia cotidiana y hacerla

---

<sup>54</sup> Según Lara, también ha sido traducida al checo, al polaco y al alemán (Ta’puy ja’yniy).

circular, vendría a ser como poner un espejo en las manos de un monstruo que se imagina bello. El relato de la violencia incomoda; las representaciones indígenas (como los testimonios) o indigenistas que dan cuenta de su sufrimiento, sacuden e indignan a toda persona sensible en mayor o menor medida. Leer la narrativa de Lara, vendría a ser para las sociedades andinas como mirarse en un espejo y estremecerse por la violencia y el horror de los propios actos, porque todos están involucrados en el orden del mundo: opresores, oprimidos u observadores; por acción u omisión. Pero no todos tienen el mismo poder en la escena social ni el mismo grado de responsabilidad en la situación que vive el indio. Bajo el supuesto de que es posible prender en alguna sensibilidad social fuera del mundo indígena, es necesario “establecer alianzas políticas”<sup>55</sup> con otros sectores sociales y es a ese objetivo que apunta la “denuncia-efecto espejo” de la narrativa de Lara. El diálogo intertextual con otras novelas que instituyen una pedagogía del personaje itinerante tendría un efecto movilizador de la conciencia política y de la lucha fundada en el conocimiento que viene de la vida y de una actitud ética hacia ella.

En el carácter de denuncia que otorga a su narrativa, Jesús Lara apuesta por el cambio en el orden del mundo. Y es aquí donde la imaginación poética de Jesús Lara instala y constituye el germen revolucionario. La utopía se “aloja en el reino de lo estético” (Quijano, 32). Como deseo de transformación del mundo ésta “viene a ser como una semilla plantada en el seno de la realidad que al germinar modificará el futuro” (Cano Ballesta, x).

Las prerrogativas creativas del escritor, toma y da forma a personajes arrancados de la realidad social. En este proceso, elegir es una condición intrínseca de la creación; la personalidad de los personajes, la visión del mundo que Lara deja percibir en su novela un “contenido de esperanza consciente” muestra tales decisiones. Como escritura militante, que invita a la acción

---

<sup>55</sup> Consigno el crédito de esta sugerencia a Juan Antonio Hernández con quien he mantenido amenas conversaciones sobre la novela que nos ocupa.

transformadora del orden del mundo, la dimensión utópica de su narrativa esta articulada estrechamente a los fenómenos sociales concretos a los que trata de orientar y señalar objetivos. Y había motivos para ello. No todo tiempo es propicio para el despliegue del pensamiento revolucionario. Como señala Quijano, este emerge “en el tramonto de un periodo histórico, cuando, como es históricamente demostrable, el mundo que llega se abre de nuevo a opciones de sentido, de racionalidades alternativas” (Estética y utopía, 35). Como habíamos señalado ya, la Guerra del Chaco, la magnitud de la opresión social y las esperanzas de cambio que circulaban en el entorno social mediato e inmediato alimentaron esperanzas que se vertieron en la ficción literaria, en la invención de mundos, de luchas insurgentes. Oscar Cerruto, pone en la boca de Mauricio, su concepción del arte: “El arte también puede ser un arma ¡Y lo es! Con él se llega a la sensibilidad; y revolucionar la sensibilidad para disponerla a favor de una nueva emoción, ya es una nueva misión” (159).

Sin embargo, como habíamos señalado mas arriba, no existe un solo horizonte cultural desde el cual interpretar la transformación del mundo. Y es solo en referencia a este contexto de múltiples horizontes civilizatorios que se puede entender los sentidos y las actitudes adoptadas por algunos escritores e intelectuales bolivianos. Un aspecto crítico relacionado con su narrativa ha sido el protagonismo que ellos han otorgado a los indios en la representación de procesos insurgentes, destacando al mismo tiempo el papel del minero como actor consciente y realmente revolucionario. Pero ¿Cómo más se podía pensar un proceso revolucionario en un país abrumadoramente indígena? Las criticas a la novelística de Lara prestan significativa atención a la posición que él adopta y al modo como representa al/lo indígena. Quizá Muñoz, ilustra bien esta perspectiva crítica. Refiriéndose a la obra de Lara dice lo siguiente:

En vez de delinarse la polifacética realidad cultural indígena, se nos presenta la visión esperanzada que el autor quisiera para los indios. Lara depone el mito para

sustituirlo por el marxismo: armado con esta doctrina no pretende incorporar al indio dentro de la vida nacional, sino más bien lo aísla del resto de la sociedad (237).

Como hicimos con relación a la propuesta de Mariátegui, lo que hay que preguntarse aquí es ¿Qué significa “incorporar al indio dentro de la vida nacional”? Resulta problemática también la percepción de aislamiento del resto de la sociedad. ¿El aislamiento es una operación narrativa del autor o es que tal aislamiento se ubica en el orden social real al que precisamente critica Lara? Alimenta esta valoración crítica, José Ortega: “Lara –dice él-, furibundo indigenista, cree que el indio es lo auténticamente nacional y que la fusión de la raza es inevitable” (31).

No es nada aventurado inscribir esta crítica en el *continuum* de pensamiento celebratorio del mestizaje devenido en sujeto político. Y es comprensible la radicalidad política de Lara, si a esto añadimos la desventurada lectura del pueblo boliviano, particularmente de los indios, que hiciera Alcides Arguedas. Pues, lo que está en el fondo de la cuestión es la percepción que se maneja respecto de la cultura y el ser del “indio”. El “furibundo indigenista” (recordemos que Lara se decía ser indio) se posiciona en el lugar del “pueblo enfermo”. Desde este lugar lo que hace Lara es cuestionar precisamente la dirección y el sentido paradójico del proyecto nacional: desde su sensibilidad política y su visión del mundo no podía entender cómo las tres cuartas partes de la población tenían la obligación de “integrarse” a la sociedad nacional ¿Y por que no se pudo pensar legítimamente al revés? ¿O es que acaso es íntimamente compartida esa suerte de “sociopatología” arguediana aplicada a los “indios” en virtud de la cual no se puede encontrar la «novedad del mundo» en el horizonte de un “pueblo enfermo”? Sin duda, podemos avizorar el conflicto cultural-civilizatorio subyacente y los desencuentros en cuanto a los sentidos, los contenidos y la dirección de las transformaciones revolucionarias deseadas. Una vieja tradición

insurgente anticolonialista protagonizada por los indios se conecta (pero no se confunde) con un creciente descontento que tiene como caldo de cultivo las condiciones de explotación inmisericorde y el orden político instituido por la *rosca*<sup>56</sup>. Pero es obvio que en virtud de la operación ideológica que analizamos mas arriba, la escena política es un campo de lucha que tiene varios actores y que dependiendo de su lugar, de su identificación y de su conciencia de sí de sus visiones del mundo, se levantan como aliados en determinados cuestionamientos y aspiraciones y como contradictores en otros: la liquidación del poderío de la *rosca* vendría a ser un objetivo de luchas convergentes, pero a la vez se puede percibir que los indios y sus aliados letrados traían una agenda política que entraba en conflicto con quienes pensaban que el indio debía “integrarse” a la sociedad, o sea, a la sociedad de los criollos y sus emuladores mestizos. De lo que se puede colegir que en el fondo existe una tensión entre un proyecto realmente revolucionario y un proyecto reformista; si se quiere, entre pachakutik y reformismo. Entre el trastocamiento radical del orden del mundo que ponga fin a la situación de colonialidad interna y la prolongación remozada de dicha condición bajo un membrete modernizador.

Yanakuna despliega un mundo imaginario entretejido con la realidad social. Recoge estéticamente el potencial insurgente que se vislumbra en los brotes de rebelión de los “indios”. En el ámbito de la representación narrativa aparece una transfiguración estética de la insurgencia indígena. Es un proyecto seminal “de re-constitución del sentido histórico de la sociedad” (Quijano, 33). Más allá de su paradójica situación de hacerse escuchar a través de los medios y las formas que resultan de las herencias coloniales (el idioma que usa, la institución literaria, el

---

<sup>56</sup> Dentro de la jerga política local, la *rosca* representa: “las clases dominantes que prosperan bajo el dominio político del Superestado minero, clases integradas por empleados o agente de la gran minería y por los latifundistas, contra las que se levantaría el pueblo a partir de 1935”. Ver Rene Zavaleta Mercado. La formación de la conciencia nacional (Cochabamba: Los amigos del Libro, 1990).

estatus de intelectual), es posible interpretar su “furibundia” radical si ubicamos su proyecto de escritura en el marco de la tensión *pachakutik*-reformismo.

*Pachakutik* es un concepto sin una teoría formal. Confluyen en esta noción dos ideas fundamentales: *pacha* “tiempoespacio, integridad, plenitud”, y *kutik* “reconstitución, regeneración, transformación”. Rolena Adorno ha intentado una síntesis de los estudios disponibles sobre esta noción. Interpretando los tempranos trabajos de José Imbelloni (1946), encuentra que la imagen de catástrofe cósmica implicada en esta categoría, por un lado, se refiere al sujeto de la destrucción y de la innovación y, por otro, como alusión a “las renovaciones o transformaciones propias de la vida del cosmos o de la humanidad (371). El cronista Felipe Guaman Poma, representa seguramente el proveedor más rico de imágenes de catástrofe al interpretar el significado y el impacto de la colonización. La imagen del colonialismo que representa este autor es la de un “mundo que esta al revés”.

Se trata entonces de un concepto que mantiene y alienta una promesa de transformaciones radicales del orden del mundo y de las cosas. Desde esta perspectiva interpretativa, un elemento significativo que introduce Jesús Lara es el siguiente: las luchas insurgentes tiene en el personaje femenino su conciencia política, su iniciativa y su protagonismo como lugar de cuestionamiento al orden establecido en todos los estratos y modalidades de la dominación política y cultural.

En el mundo narrativo de Yanakuna, Wayra representa la formidable personalidad de su pueblo y de su género. Pero también es el núcleo fundamental que permite entender la profundidad y la magnitud de la violencia: su cuerpo femenino y su pertenencia a una sociedad sometida. Siente el patriarcalismo y el colonialismo en su cuerpo y en su subjetividad. Su experiencia es de subalternidad múltiple. A través de su experiencia vital recorre mundos de

bambalina que obnubilan (ve rostros que “brillan como espejos”). Una ideología y un modo de ser se sobre-imponen; sus ojos vieron desfilar la hipocresía cotidiana de los *qapajkuna* y la secreta humanidad deseante del cura. La toma de conciencia política de Wayra y la insurgencia que inspira su vida cuestiona el fundamento mismo del orden social: el cristianismo. El cristianismo, o mejor el uso perverso del cristianismo sacraliza y consagra la invasión violenta del cuerpo femenino (“todo lo que yo toco es sagrado”). Todo proceso de transformación radical del orden del mundo ha de comenzar por el principio: por la transformación de las formas de violencia y de expresiones del poder de la vida cotidiana, desde el espacio de la familia que involucra en un proyecto de vida social y colectiva al hombre y a la mujer.

Desde la concepción del personaje femenino caminamos con Wayra a través de varios estratos sociales. En estos estratos ella sufre la violencia de las mujeres *qapajkuna*. Las posibilidades de solidaridad de género se diluyen. El *ser* mujer de Wayra se intersecta con una inscripción cultural. Es “otra” entre mujeres. Su otredad no viene de su individualidad frente a ellas. Les separa sobre todo la conciencia de sí con la que cada cual se define. Wayra es india, las *qapajkuna* aun participando del lenguaje y de las tradiciones de ella, se definen como “blancas”, o simplemente como “patronas”. El mundo de las/los patronas/es se constituye en un horizonte normativo en términos de hacer pensar compulsivamente los cambios deseados.

El reformismo revolucionario propicia los cambios poniendo como objeto deseable, como referencia para todos los mundos aquel del patrón. Pero esto paradójicamente no significa que todos deben llegar a ser patrones. Los *qhapajkuna*, no son una casta homogénea, pero en sus distintos estratos asumen una conciencia civilizadora con relación al “indio”. Elota y don Encarno y su hijo tata cura, descritos como cholos kichwahablantes por el narrador, asumen también en el universo narrativo ese deber moral con relación a Wayra: “

«¿Qué más quieres, pues?...- la fustigo la chola. Has de aprender a servir a los patronos. En vez de ser una india bruta toda la vida te has de civilizar. Después nos has de agradecer. “por ellos soy algo” vas a decir (57).

En cambio Wayra busca modos de mantenerse en contacto con los suyos y con lo suyo: “Cuando el cotejo se perdió en la esquina [sus amigos de infancia regresaban a casa luego de contraer matrimonio], la muchacha *sintiese incompleta, desgajada como una rama inútil*, perdida en una soledad sin remedio” (141).-. Wayra representa una tenaz resistencia cultural, resistencia que no debe entenderse como la opción por un supuesto purismo o una actitud cerrada al mundo, a los aprendizajes, y menos aun de retorno al pasado.

Si interpretamos la seducción civilizadora de dona Elota como un deber moral asumido por los indios devenidos en un yo mestizo, frente a quienes no lo han hecho, podremos entender el sentido de la crítica elitista y nacionalista a la obra narrativa de Lara, es decir, el sentido por el que se lo califica de indigenista furibundo y aislacionista o anti-integracionista del indio. Los discursos de la integración ampliamente difundidas en América Latina funcionaron siempre como un eufemismo para significar en realidad asimilación a la cultura letrada, eurocéntrica, minoritaria, pero políticamente dominante y se la debía entender en el sentido de la obra moralizadora de doña Elota: civilizarse y aprender a servir a los patronos. La civilización era horizonte, el punto de referencia del proceso asimilador, pero la emancipación de la dominación tenía el límite de que tal civilización significaba la adquisición de hábitos de sumisión y de destreza en los menesteres de la función de sirviente. La integración quería decir una suerte de *civilización servil*.

Este análisis nos mostraría la naturaleza y las limitaciones políticas objetivas del discurso revolucionario de los criollos y sus émulos, los mestizos. El nacionalismo revolucionario se

propuso eso: revolucionar la democracia *wayra leva* monopolizada por la *rosca* en términos de que pueda acceder a ella un espectro mayor de ciudadanos, entendidos estos como blancos-mestizos. Con relación a los indios, pues, solo había que “mejorar el trato”, pero su función de siervos debía mantenerse. Josefa Salmón sugiere que el propio Lara “favorecía la existencia del latifundio si este reconocía ciertos intereses y necesidades del campesinado” (81). Si esto se sugiere en el orden de las relaciones individuales, al nivel de sujetos colectivos dentro del escenario boliviano, el proyecto revolucionario nacionalista aboga por la sumisión de las sociedades colonizadas al dominio político y cultural por parte de los blancos y mestizos. La resolución histórica que consagra el carácter de estos cambios viene de las reformas introducidas con la instalación del gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario, en 1952. La revolución reformista es representada en Yanakuna en la genealogía de “Los Botados” y el carácter colonizado de su conciencia que con nuevos ropajes simbólicos y nuevas estrategias de violencia reinstaura la dominación política y cultural sobre los pueblos indígenas.

De su parte la agenda revolucionaria que encarna la insurgencia indígena articula semántica y políticamente la memoria colectiva de los indios con el marxismo sobre todo como ideología profesada por algunos *qapajkuna* urbanos.

La waka inkawakana que enfervoriza a Wayra luego de su paso por el mundo de los kapajkuna introduce en el sustrato viviente del anhelo de transformación del mundo un nuevo concepto: *nayrapacha*. En el mundo andino este es concepto que conceptualmente lo que en las teorías occidentales viene a ser la memoria y la utopía. El pasado preñado de presente y de por-venir. El pasado que encierra una promesa de transformaciones en el orden de la vida. Con Gustavo Gutiérrez diríase que se trata de una “memoria profética” que predispone el ánimo hacia la lucha. El *apu* llora en el lecho de la pachamama *hasta* que el gran *señor* sea liberado de los

“demonios de fuego”. No vemos una clausura del mundo posible, el término “hasta”, extiende las posibilidades de liberación en el tiempo histórico. Insinúa una condición histórica que tendrá su fin.

Se puede entender este relato y su interpretación como un afán de restauración del pasado, o como retorno al pasado. Como una vocación antimoderna. Nosotros no conocemos la formula para “volver” al pasado en un sentido vital y concreto. Lo que sí creemos es que nuestra cultura vive en nuestro pueblo. Nuestro pueblo no vive en el pasado ni representa el pasado, pero tenemos nuestro pasado. Somos vistos como restos arqueológicos solamente en el espejo evolucionista de la ideología occidental. Y en este tiempo de actualización creciente de tendencias ideológicas neo-vasconcelianas que vacían con inesperada virulencia en el veleidoso recipiente del mestizaje toda posibilidad de autoconciencia social e individual, es necesario señalar que nadie vive fuera de los procesos culturales contemporáneos. Nos atraviesan en distintos grados múltiples experiencias y maneras de ser y estar en el mundo. Nadie cree a estas alturas en el purismo cultural; un posicionamiento político e identitario puede ser visto como asentada en el “purismo” solo desde una perversa interpretación desde fuera de la subjetividad de quien es juzgado, es un discurso de dominación.

Resaltan aquí los lugares de enunciación. Parafraseando a Hugo Achugar en su cuestionamiento a la mirada metropolitana, podría decirse que para el letrado criollo-mestizo y para la sociedad que el representa en el orden de la nación “no existe otro lugar más que su lugar, otros valores más que sus valores, otro mundo que su mundo y ese es el mundo que postula como valido para todos”; mientras que las representaciones de sus “otros”, “pueden aparecer con relativa frecuencia ante los ojos de la ciudad letrada como articulaciones discursivas descalificadas o primitivas (855). La lucha por el poder simbólico, por la representación del

mundo, no se da solo entre globalizadores y globalizados; en el marco de la globalización, los proyectos letrados locales entran en contradicción con los pueblos sometidos a situaciones coloniales. Una de sus estrategias de violencia es el silencio o el disciplinamiento de lo que deben y no deben decir los subalternos y cómo deben pensarse dentro del orden de cosas.

Las posibilidades de transformación del orden social, del orden de la vida, ayer y hoy han tenido esas fronteras y muchos procesos han sido secuestrados en o clausurados en los proyectos letrados hegemónicos. Y las posibilidades de ser feliz que es la búsqueda que lleva a Wayra por todo el mundo de la dominación sigue abrigando utopías. No vemos un gran proyecto revolucionario en los pasos de Wayra, vemos la insurgencia ante la injusticia y ante la imposibilidad de ser feliz. Si efectivamente es poco, nadie que no encarne una posición colonialista puede ponerse en el papel de juez para descalificar las utopías y las luchas indígenas y los modos de justificarla y definirse. Hay se ve proliferar cuestionamientos a las opciones políticas asumidas por los indios; se cuestiona hasta las auto-nominaciones como en el caso de los mayas. Los indios son acusados de mestizos y fundamentalistas desde una posición que cree reivindicar la interculturalidad; lo maya es rechazado por ser una invención antropológica y que lo maya nunca existió históricamente. Es inevitable preguntarse por las denominaciones nacionales. ¿Y Guatemala, Argentina, Colombia no son acaso arbitrariedades nominales asumidas por los nacionalismos? Y por último ¿de dónde sacan la autorización cierta intelectualidad para arrogarse funciones de juez y proponerse en el lugar de decidir qué es válido y qué no es válido de las decisiones asumidas por los indios respecto a cómo quieren llamarse como comunidades políticas? Parecería ser que tenemos que seguir esperando liberar a nuestro señor de los demonios de fuego, de que habla Wayra en uno de sus encuentros con los secretos signos de la naturaleza.

## **4.0 “INDIOS COMUNISTAS” Y REPRESENTACIONES ETNICAS. IMÁGENES DE NACIÓN EN EL ECUADOR DEL SIGLO XX**

### **4.1 INTRODUCCIÓN. MÁS ALLÁ DE LAS IDENTIDADES PURAS**

En los capítulos anteriores bosquejamos la imagen de nación contenidas tanto en el proyecto latinoamericanista así como también en el proyecto político e intelectual de José Carlos Mariátegui y en la narrativa de Jesús Lara. Sugerimos que en la centralidad de “lo indio” en el proyecto mariateguiano se destaca la manera cómo el telurismo que encarna la noción de autoctonía sirvió al propósito de integración subordinada a la nación de la pluralidad de sociedades y culturas. El etnocentrismo quichua escondía la centralidad de la agencia criolla, pero su optimismo histórico respecto al papel de los indios en el proceso revolucionario le llevó a afirmar que “la doctrina socialista, por la naturaleza de sus reivindicaciones, arraigará prontamente en las masas indígenas”, que desplazadas hacia el ambiente obrero revolucionario de las ciudades empezarán “a asimilar la idea revolucionaria” cuya apropiación implicaría “entender su valor como instrumento de emancipación”. Este optimismo revolucionario expresado casi al final de su vida, avizora una identificación del indio con la idea revolucionaria. Volviendo la mirada a las luchas indígenas coetáneas en Ecuador, Dolores Cacuango representaría la materialización de la profética mariateguiana, cuando afirmó enfáticamente una identificación plena con el comunismo. En respuesta a las voces acusadoras, Dolores asumió su

filiación política sin ambages y del modo más enfático: “Si ha de ser mi alma comunista, ha de ser” (Rodas 36). Probablemente Mariátegui nunca llegó a observar o escuchar tal proceso de identificación como parte de un movimiento más amplio de luchas y de organización política, pero pudo sentir la dirección del proceso.

Este capítulo tiene como objeto los discursos de identificación producidos en espacios de contacto político intercultural. Más específicamente, el objetivo es examinar las implicaciones político-ideológicas subyacentes a la noción “indios comunistas” y cómo desde la asunción de una contradicción conceptual, se llegó a establecer un deslinde teórico entre “lo indio” (étnico) y clase social, cuyo antagonismo se expresa en la praxis a través de distintas formas de organización política. Dicho de otra manera, se indaga cómo desde una auto-asumida identidad como “indios” y “comunistas” a la vez, se llegó a formas de articulación política culturalistas formuladas en claro antagonismo con la forma clase. El estudio de las zonas de contacto político intercultural implica el análisis de una serie de discursos testimoniales, memorias e historias de eventos de encuentros (reuniones del partido en la ciudad, el activismo y la organización sindical, el Inti-raymi y el proselitismo) y confluencias entre luchas indígenas y activismo político izquierdista (las huelgas campesinas). El corpus testimonial será examinado aquí más en su proceso de enunciación que en las formas más estructurales y formales de intervención del editor en el discurso testimonial. En otras palabras, nos enfocamos en presentar la voz testimonial en su capacidad de representar relaciones políticas y las experiencias de la vida cotidiana.

En su libro From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century (2002), la politóloga Amalia Pallares sugiere una amplia periodización

de lo que podríamos llamar la historia política de los movimientos insurgentes campesino-indígenas en el Ecuador. Dice ella:

Indian movements today are so distinct from nineteenth-and early-twentieth-century forms of resistance that they must be theorized as more than the continuation of an ongoing, millenarian struggle. Instead, the transition from a *campesinista*, or peasant-based, identity to an *indianista*, or Indian-based one, and from more localized struggles to panethnic resistance in the region needs to be explained as a thoroughly modern phenomenon (XI).

Esta propuesta historiográfica, basada en una restitución antagónica de milenarismo y modernidad, es significativa en un doble sentido: por un lado, en su relación con la historia, plantea una problemática periodización, dado que el carácter “moderno” de las luchas campesino-indígenas deben ser entendidas por negación y superación de aquellas inspiradas en el “milenarismo”. Como veremos brevemente más adelante, esta dicotomía lleva a un campo donde los términos del debate deben incluir una serie de pares antagónicos menos visibles en la formulación de Pallares, pero no menos pertinentes en el análisis y comprensión de los movimientos insurgentes caracterizados como milenaristas; pienso específicamente en binarismos como racionalidad-irracionalidad, espontaneísmo-conciencia política, localismo y generalidad. Por otro lado, el esquema de Pallares -que da voz común a un conjunto de investigaciones de las últimas dos décadas-, sitúa una serie de nociones y categorías en un campo cuyas posibilidades de articulación e interpretación representan un reto a la imaginación política y teórica; categorías como “transición” y “escala”, “campesino” e “indígena”, “local” y “pan-étnico”, “campesinismo” e “indianismo”, “lucha” y “resistencia”, definen un intrincado y complejo campo de investigación dentro del amplio marco histórico del siglo XX. De hecho, el

análisis político de Pallares es muy rico, pero no agota las posibilidades temáticas y de perspectivas que presenta el campo.

Una mirada cartográfica de su argumento resalta la problemática construcción de las identidades políticas. Ubicada en la segunda mitad del siglo XX, Pallares examina cómo se constituyeron y cambiaron las identidades en el contexto de las movilizaciones sociales y transformaciones provocadas por la reforma agraria de los 60 y 70. Las claves alrededor de las cuales articula una orgánica doble argumentación son, por un lado, la transición de una forma de identidad campesina a una de carácter indígena y, por otro, la manera cómo el localismo se transformó en una alianza pan-étnica cuya medida de conjunto sería lo nacional. La trama explicativa común de este doble movimiento, individual y colectivo, es el carácter profundamente racializado de las relaciones sociales. Así, la reforma agraria –el acceso a la tierra y la desestructuración del régimen hacendario y de sus estructuras de dominación- tuvo efectos emancipadores limitados por la ubicua presencia de la discriminación racial, experimentada con mayor intensidad, gracias a la posibilidad de desplazamientos extra-locales y a los movimientos migratorios indígena-campesinos a las ciudades.

Es en este contexto que se opera el cambio de las identidades políticas, un desplazamiento subjetivo que se mueve entre la condición campesina y la pertenencia a un colectivo oprimido y discriminado. La articulación pan-étnica sería entonces una consecuencia política reactiva que se basa en la experiencia de discriminación sufrida en común y la necesidad de construir tramas políticas de solidaridad y estrategias de lucha contra la normalidad racista del orden establecido. Una idea central sería que las identidades políticas se definen en campos de fuerzas cuando los códigos de la dominación son sostenidamente cuestionados por sus bases. Del análisis de Pallares, debemos concluir que la imagen de la transición de identidades no debe

entenderse como un viaje sin retorno de una identidad campesina hacia formas de subjetividad “étnica” sino como la constitución de un sujeto caracterizado por su “doble conciencia”. Esta categoría, tomada de W.E.B. Du Bois, evoca –referida a otro contexto y en otro registro crítico– la imagen de “sujeto migrante”, desarrollada seminalmente por Antonio Cornejo Polar.<sup>57</sup>

La confluencia entre la emergencia de identidades políticas definidas por su doble conciencia y la articulación de formas de subjetividad y reconocimiento colectivo trans-local – “pan-étnico”- en virtud de la experiencia de la discriminación y la necesidad de la lucha común, sería entonces, el signo de la plausible modernidad de las diferentes articulaciones contemporáneas “of the indigenous activism” en la sierra ecuatoriana.

La lectura del libro de Pallares hace evidente, empero, un vacío paradigmático situado entre un enfoque referido a la segunda mitad del siglo XX y la amplitud histórica que sugiere el tema “from peasant struggles to indigenous resistance”<sup>58</sup> en el marco de este mismo siglo, y deja abierta una serie de cuestiones que atraviesan a los estudios de la formación de identidades políticas y a las propuestas de abordar las luchas campesino-indígenas en perspectiva histórica. Por un lado, a contrapelo de una tradición de estudios que observa un antagonismo político y conceptual entre campesino e indígena, Pallares intenta demostrar que el mentado antagonismo es superado en la praxis política por la “doble conciencia” del sujeto. No obstante, la noción de

---

<sup>57</sup> Para una comprensión crítica del concepto de “double consciousness”, ver Bruce Dickson, Jr. “W.E.B. Du Bois and the Idea of Double Consciousness” (1996); un nuevo desarrollo conceptual es realizado por Paul Gilroy en Black Atlantic (1993). La noción de “sujeto migrante”, Cornejo Polar la desarrolla en su artículo “Una heterogeneidad no dialéctica” (1996).

<sup>58</sup> Los abundantes estudios sobre el movimiento indígena ecuatoriano que lo historizan (o suponen una historización) sitúan sus orígenes –los más remotos– en los años 60 del siglo XX, es decir, en las movilizaciones y luchas colectivas durante y después de la reforma agraria de 1964-1973. Para nombrar solo los estudios más extensos, son ilustrativos: Melina Selveston (Ethnopolitics in Ecuador, 2001); Fernando Guerrero y Pablo Ospina (El poder de la comunidad, 2005); Augusto Barrera (Acción colectiva y crisis política, 2001); Robert Andolina (Colonial Legacies and Plurinational Imaginaries, Thesis, 1999); aún el multifacético estudio del historiador Galo Ramón, El regreso de los runas (1993), y las monografías de las organizaciones indígenas provinciales recogidas en el libro Las nacionalidades indígenas del Ecuador (1989), pasan de un salto, de los legados políticos de las antiguas sociedades colonizadas a los años post-reforma agraria.

“transición” –“*from...to*”-que atraviesa su argumento opera como un *telos* que ocluye el despliegue de articulaciones múltiples de las identidades políticas en términos hermenéuticos: alguna fuerza arcana empuja al campesino hacia lo indígena, el desplazamiento se desequilibra a favor de una identidad-indígena, a nivel individual, y el campesinismo se desdibuja en la forma de subjetividades “étnicas”, a nivel colectivo. Por otro lado, es sabido que en el contexto ecuatoriano la emergencia de la categoría campesino y su correlato político, el campesinismo, están asociados a los tempranos discursos socialistas (y comunistas) de las primeras décadas del siglo XX. Si el antagonismo campesino-indígena se lo intenta superado, es inevitable preguntarse por qué existe una recurrente tendencia a situar explícita o tácitamente el punto de partida histórico del movimiento indígena (moderno) en las “oscuras décadas de los 70s y 80s” (Lucero, 2003). ¿Por qué el período campesinista de la primera mitad de siglo ha merecido una atención crítica, teórica e histórica escindida o menor en las genealogías de las identidades políticas campesino-indígenas contemporáneas? ¿Qué horizonte filosófico, cultural y político enmarca la imaginación política y teórica y da sentido a la experiencia, a sus representaciones y a las maneras de entenderla?

A partir de estas cuestiones, este capítulo intenta trazar la genealogía de las narrativas étnicas situándolas en el nebuloso contexto del Ecuador del siglo XX. Lejos de identificar espacios de constitución de subjetividades en términos de *autenticidad*, nuestro enfoque busca develar cómo la escritura de la alteridad pretende representar las *eticidades* como ámbitos discursivos y de articulación de identidades políticas *decantadas, auténticas y aisladas*. Esto implica e incluye ir tras las huellas de los discursos que se producen en las “zonas de contacto” político, en su sentido no solo de territorios, fronteras e intersecciones sino también de intensa implicación con el mundo donde la materialidad del poder se traduce en formas de percepción,

de representación del mundo y de configuración de sujetos.<sup>59</sup> Es aquí donde se entrecruzan los discursos que Pallares llama campesinismo e indianismo, que son examinados aquí, como formas intersubjetivas que han pugnado por la hegemonía en un horizonte cultural, político e ideológico amplio donde se decidía el carácter y la posición del sujeto de la emancipación: la emergencia y crisis de la *forma-clase* (y dentro de esta el campesino) de la modernidad y la proliferación de identidades políticas en el horizonte de la “condición postmoderna” (Lyotard, 1984). Específicamente nos enfocamos en los “saberes sometidos” (Foucault), las voces residuales, ignoradas, trasvasadas a la escritura en forma de testimonios. Esto nos permitiría entrar en la memoria local polifónica, en la experiencia de la vida cotidiana y de las luchas como experiencia rememorada que hacen audibles “las pequeñas voces de la historia” (Guha). Examinamos también los discursos político-ideológicos producidos en distintos momentos del período y cómo éstos entran en relación con los saberes y las memorias locales campesino-indígenas. El objetivo aquí, no es escribir una “historia política” de la insurgencia campesino-indígena en Ecuador, sino rastrear genealogías discursivas y la manera cómo estos discursos adquieren sentido en un horizonte amplio de significación y resignificación.

Nuestra argumentación intenta sostener que la emergencia de la subjetividad campesina y de sus formas discursivas está estrechamente asociada al activismo político y a la fundación de los partidos socialista y comunista en las décadas del 20 y 30 del siglo pasado. Por tanto, la imagen de una transición del campesinismo hacia formas de subjetividad étnicas (indianismo) se explican, por un lado, en referencia a la crisis del sujeto revolucionario de la modernidad anclado en la categoría de clase, y la emergencia de formas de identidades múltiples postmodernas y, por

---

<sup>59</sup> La noción de “zona de contacto” es una re-elaboración de las incisivas imágenes conceptuales formuladas por el historiador del arte Charles Merewether, con motivo de la Bienal de Sydney 2006. Ver también, Mary Louise Pratt (*Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, 1992).

otro, más que por la discriminación racial, por la vigencia de formas de violencia colonial, por la colonialidad del poder que la contiene y la reproduce no solo como formas de relación social sino como “estructuras de sentimiento” (Williams, 1992) y formas y contenidos de saber. La ampliación de la escala de las luchas insurgentes desde lo local hacia las alianzas pan-étnicas se entiende en el mismo horizonte de significación, pero su plausibilidad moderna, su valor como ruptura con el pasado evoca de modo especular la imagen fantasmal de la nación: las luchas recientes son más significativas porque tienen cobertura nacional; pero, dada la pluralidad de sociedades, culturas y naciones (o nacionalidades) que cohabitan el territorio donde rige la soberanía del Estado ecuatoriano (otra invención, sin duda), ¿de qué nación se habla cuando se resalta la cobertura o la “articulación nacional” del movimiento indígena? Lo local se define en relación a lo nacional y lo nacional encarna un valor político superior. Pero ¿qué nación está en el trasfondo moral de la interpretación que supone que las luchas locales fueron menores en su concepción, estrategia y objetivos? Argumentamos que la nacionalización de lo local fue una nacionalización revolucionaria expresada como subjetividad campesina en las zonas de contacto político del socialismo, cuyas huellas discursivas son rastreables, por lo menos desde 1926, sin dejar de interrogar por la intención homogeneizadora puesta en marcha desde la izquierda y las negociaciones, resistencias e iniciativas antagónicas surgidas en el seno de las comunidades indígenas.

Defendemos aquí, la pertinencia teórica y metodológica de indagar en/las zonas de contacto de una comunidad política que se define por su *condición multisocietal*,<sup>60</sup> sin que esto

---

<sup>60</sup> Este concepto pertenece a las reflexiones que el politólogo boliviano Luis Tapia, citado en el capítulo anterior, viene desarrollando en relación a la realidad política de su país. A partir del carácter “abigarrado” de las estructuras sociales sugerida por René Zavaleta, observa que en Bolivia no existe algo que se pueda llamar “sociedad boliviana”. En ese contexto, define lo multisocietal como: la coexistencia y sobreposición de diferentes sociedades o matrices de relaciones sociales de diversa cualidad y tiempos históricos” (La condición multisocietal, 10).

implique adoptar categorías que suponen relaciones de alteridad jerarquizadas donde la plausibilidad viene dada por el privilegio de que un yo de la enunciación tiene en su mira un otro que es hablado por la letra y la voz de aquel yo, o por el supuesto inconfeso de que tales categorías representan una solución a una polaridad de mundos donde uno es dinámico e histórico y el otro es estático y sin tiempo (“*timeless*”), un lugar puro y de contenidos maleables. El locativo *en* conduce la mirada hacia las fronteras y encuentros como eventos que suceden en un lugar, mientras que el artículo *las* interroga sobre la naturaleza y los contextos particulares del lugar. Al hacerlo, queremos mostrar cómo los saberes sometidos, los testimonios, las memorias insurgentes, son *memorias proféticas*: saberes críticos<sup>61</sup>, que desconstruyen las ficciones de pureza y de autenticidad del sujeto y de la voz encarnada en las formas de subjetividad étnicas, mostrándolas en su nivel más abstracto su dependencia de la lógica del multiculturalismo jurídico y político oficial que las “reconoce”, desde una autoridad invisible e incuestionada, como *islas* dentro de *naciones archipiélago* cuyas estructuras de saber, poder y representación permanecen intocadas. Intentamos mostrar que en un contexto definido por su condición multisocietal, la escritura como práctica de representación del mundo tiene inevitablemente un sello etnográfico y antropológico en tanto esencialmente está comprometida con un yo que representa con exclusividad un mundo que es otro, y que es este carácter de la representación –formulado desde los saberes y la tradición de pensamiento colonial- que hace fracasar prácticas de vida y categorías que pretenden suturar las relaciones de alteridad jerarquizadas como hibridez, heterogeneidad y transculturación. En este intento vamos a partir de

---

<sup>61</sup> Un uso sugerente de este concepto, pero sin mayor desarrollo teórico, realiza Gerard Postema cuando hace alusión al poema “Fourth of July Oration” de F. Douglas, en cuanto contiene un agudo sentido crítico de las fundaciones mismas del republicanismo norteamericano (“On the Moral Presence of Our Past”, 1180).

dos relatos de vida cotidiana que buscan situar las cuestiones en la tensión entre categorías teóricas y experiencia.

## **4.2 UNA IMAGEN ECOLOGICA DE RELACIONES DE ALTERIDAD JERARQUIZADA**

En 1989, el estado ecuatoriano reconoció y amplió la cobertura social del sistema de educación intercultural bilingüe (EIB), convirtiendo así en política de estado una de las demandas fundamentales del movimiento indígena contemporáneo, aunque desde los años 40 venían funcionando proyectos clandestinos, alternativos o experimentales pero en pequeña escala.<sup>62</sup> Un convenio entre el Ministerio de Educación y la Confederación de Nacionalidades indígenas del Ecuador (CONAIE), fue el mecanismo jurídico por el cual el estado “concedió” a las organizaciones indígenas el “poder de gestión” del proceso educativo incluyendo, entre otras cosas, la formulación de políticas y la selección/designación de agentes educativos (profesores, administradores, directivos, etc.) en todos los niveles del sistema que luego serían reconocidos por el estado. Situado entre legitimidad social y legalidad estatal, la acción del educador en cualquier nivel del sistema no pudo representar solamente un factor técnico del proceso. Por su relación con las organizaciones indígenas era un “activista” mientras que la relación con el estado lo convertía en funcionario o burócrata. Su estatus dual, su doble pertenencia estaba, por lo menos en estos momentos, fuera de la normalidad de las “identidades múltiples” que caracterizarían a cualquier sujeto, dado que un discurso radicalmente crítico al estado nacional

---

<sup>62</sup> Para iniciativas clandestinas ver Raquel Rodas (Las escuelas indígenas de Dolores Cacuango). El Proyecto de educación bilingüe de la Cooperación Alemania, GTZ, el proyecto de escuelas radiofónicas populares de Riobamba, Sistema de Escuelas indígenas de Cotopaxi, la red de educación de Tungurahua, solamente en la sierra.

enmarcaba la gestión educativa del profesor bilingüe inscrita en las tramas de interacción y poder local marcado, a su vez, por múltiples formas de discriminación social y opresión política propias de la colonialidad del poder. Como es fácil imaginar, la expansión de la base social del proceso implicó una labor “militante” articulada dentro del proyecto cultural y del horizonte de expectativas del movimiento indígena. Involucradas las propias organizaciones en la gestión de un proyecto “propio” pero dentro de los parámetros, garantías y, lo que más importante, y la vigilancia del estado, el desafío político sobre el conjunto de agentes educativos involucrados en el proceso de la EIB, era enorme. De esta manera todo voluntarismo de la acción observado en el proceso, era interrumpido por momentos de reflexión colectiva que obligaban a volver sobre los pasos dados, a “restablecer la dirección” y a mirar el contexto social más amplio. De mis memorias de trabajo quisiera traer aquí un fragmento de aquellas experiencias de reflexión colectiva registradas sobre la marcha, a mediados de 1994. En su esencia podríamos formularla de esta manera:

*Nuestra educación y nosotros mismos somos como las plantas: si sembramos quinua en el trópico, la planta no va a crecer y menos dar frutos aunque la tierra sea muy buena, aunque la reguemos y la cuidemos con afán; igual sucedería si sembráramos plátanos o caña de azúcar en las mejores tierras del páramo. En ambos casos, el problema no es la tierra ni la falta de cuidado o de labores de cultivo sino que el clima es inapropiado. Nuestra educación y nuestros modos de vivir tienen un clima inadecuado para crecer. Esto tenemos que tomar en cuenta a la hora de evaluar el proceso<sup>63</sup>.*

---

<sup>63</sup> Este relato recoge algunas notas de uno de mis “cuadernos de trabajo”, del año 1994.

A pesar de una acción educativa “militante” y reflexiva, la percepción social del proceso, sin ser pesimista, se mantenía a distancia de la celebración. Pero la razón por la que este relato es un evento intelectual memorable va más del mero análisis educativo. La imagen pone en escena, más que una dualidad de la realidad social -planta-medio ambiente-, un punto de vista donde la “diferencia” –la alteridad- no es el tradicional “otro” de la representación antropológica. Se trata de cómo es percibido y representado el mundo circundante desde la experiencia colectiva de una sociedad oprimida: el otro es un mundo cultural cuya naturaleza violenta pone en peligro la existencia social de quienes viven bajo su influencia totalizadora. Una imaginativa interpretación nos permitiría reformular la imagen ecológica en términos de una tensión entre agencia y estructura donde sus elementos constitutivos pueden ser traducidos como un sistema tropológico de representación del orden del mundo. Así, el esquema de equivalencias sugerido sería: a) las *plantas* refieren tanto a personas o colectividades oprimidas, “como fuera de lugar”; b) el *medio ambiente* (el clima), representaría las estructuras políticas, culturales e institucionales, el universo normativo (leyes, usos y costumbres formales e informales), los agentes, los discursos y prácticas que constituyen un orden simbólico envolvente y hostil (v.g. el prestigio de la orgánica relación español-escritura-cultura); c) la *tierra fértil*, en cambio hace pensar en las potencialidades intrínsecas ya sea de una persona o de una sociedad, en este caso oprimida; por fin d), las *labores de cultivo*, representan las diferentes formas de mediaciones entre las sociedades oprimidas y su entorno (políticas, prácticas, agentes y discursos específicamente orientados a la “defensa” de las sociedades oprimidas v.g. el indigenismo).

Mientras la visión figurada de la realidad condensa una experiencia (individual o colectiva) que transluce una relación de inmediatez que resalta la urgencia de lo vital en peligro, su traducción estructural permite visualizar los elementos analíticos en juego. Se trata de dos

formas alternativas de interpretar y representar la realidad. En la primera imagen las mediaciones son invisibilizadas, dando a entender que hay una relación casi corporal, táctil, física. El sentido del lenguaje figurativo en un entorno social dominado por formas de comunicación orales, es fijar una matriz de comprensión en un mundo poco familiarizado con las formas escritas de circulación de las ideas. La aparente ausencia de mediaciones debe entenderse como la necesidad de enfatizar que ellas también están atravesadas en distintos grados por un “sentido común” de naturaleza colonial. La inmediatez puede sugerir también la inexistencia de zonas de relativa autonomía para la “praxis” y recreación cultural; empero, lugares donde es posible el uso de la lengua propia, de celebraciones, etc.

¿Cómo interpretar las condiciones de existencia de las sociedades oprimidas representadas en estas imágenes de la realidad desde sus propias experiencias? En esta sección intentamos solamente abrir algunas cuestiones desde las narrativas de la vida cotidiana de la historia reciente a propósito de la expansión de un proyecto de fundamental importancia cultural, social y política: la educación intercultural, desde la manera cómo este proceso fue experimentado e interpretado en un escenario local muy concreto.

La discriminación social, la explotación económica y la opresión cultural y política de unas sociedades por otra han merecido diferentes interpretaciones. Rodolfo Stavenhagen utilizó la categoría de “estado etnocrático” para describir una estructura dentro de la cual una “etnia” dominante se erige sobre las demás, “adueñándose y autoidentificándose con el Estado-nación en su conjunto [y proclamándose] como la única nación verdadera, real y auténtica” (14) a la que deben propender las otras. Luis Tapia observa con agudeza que es aquí precisamente donde reside la debilidad de los estados-nación. Desde su perspectiva el problema está en “querer gobernar un país multisocietal sin incorporar las instituciones políticas y sociales de las otras

culturas y sistemas de relaciones sociales en la forma de unidad política estatal, que sigue siendo monocultural” (12). Estas perspectivas nos da una da una imagen general de las relaciones políticas mediadas por relaciones de alteridad jerarquizadas, mientras que el relato examinado mas arriba pone en escena una visión desde abajo acerca de cómo operan estas relaciones en la vida cotidiana. El sistema tropológico esquemáticamente formulado lo retomaremos más adelante; ahora quisiera describir brevemente el elemento “medio ambiente” antes de formular algunas cuestiones teóricas que iremos desglosando en nuestro argumento.

¿Cuál era el contexto social de los inicios del proceso de educación intercultural local?

En los 90, se había instalado ya la idea del plurinacionalismo y con ella la demanda del reconocimiento legal. Reconocimiento y ley fueron dos conceptos claves de la época. El mismo proceso de educación intercultural se basó en la legalidad y el reconocimiento. De la mano de la ley, el estado se encargó de dividir las jurisdicciones administrativas, una distribución de instituciones y comunidades educativas basado en el concepto geocultural campo y ciudad. Así, la educación intercultural, no empezó creando instituciones educativas nuevas, sino sobre el reto de transformar la orientación de las ya existentes. Así, la legalidad estatal de la EIB chocó con una feroz e irracional oposición del gremio de profesores no-indígenas “caídos” dentro de la jurisdicción del “nuevo” sistema por la “arbitrariedad” de la ley. Pero irónicamente, se apoyaron en la letra de la ley para oponerse a la educación intercultural bajo el argumento de que defendían la unidad del país. En un medio donde nunca un indígena había tenido rango de autoridad, el nacionalismo y el apego a la ficción jurídica del “estado unitario” fueron las envolturas de un embozado y secular racismo. Las jurisdicciones establecidas tenían legalidad, pero el nacionalismo militante que la oposición a la educación intercultural produjo colocó a las comunidades en el dilema de escoger qué sistema preferían. Las nociones de interculturalidad y

bilingüismo tenían la ventaja de lo novedoso y de interpretar el carácter plural de la sociedad, pero también la desventaja del estigma social que traía aparejada por su referencia a la sociedad indígena; estigma que aún habita el imaginario colectivo local. Otro elemento adverso fue el peso de la tradición -de “lo conocido”- que, junto a la maquinaria institucional de la, desde entonces, “educación hispana” y el proselitismo de sus profesores *in situ* en contra de la educación intercultural, convirtió cada escuela en un campo de batalla; disputa que no podía ser solo educativa, sino sobre todo, política, social y cultural. El proceso de la educación intercultural representó un momento de ruptura, un reto al orden establecido. Una genealogía del nacionalismo local nos lleva a un imaginario habitado por invocaciones y reverencias al colonialismo. En 1957 el ayuntamiento de Cañar aprueba el “escudo de armas” del cantón señalando entre sus considerandos la gratitud a los reyes de España por “los espirituales principios de obra magna de la colonización”.<sup>64</sup>

En este contexto, el proyecto educativo intercultural es reconocido y protegido por el estado, sin embargo, su estatus sigue siendo marginal. El concepto se sitúa de un modo problemático en la frontera que separa la tradición educativa estatal del proceso de educación intercultural que, al mismo tiempo, sigue siendo extraña y externa a aquella. La educación intercultural está por tanto incorporada dentro y a la vez extrañada del imaginario educativo nacional. Es más, este imaginario educativo es coherente con el imaginario nacional dominado por una concepción liberal de multiculturalismo que imagina a las sociedades dominadas y sus propuestas dentro de una geografía nacional con territorialidades insulares, aisladas, étnicas.

---

<sup>64</sup> Revista Municipal. Órgano del Ayuntamiento del Cantón Cañar, 1957. Esta representación de la identidad local se realiza en un momento histórico de creciente debate sobre la necesidad de una reforma agraria que tiene lugar tanto a nivel local como a nivel nacional. Del mismo modo, existe una creciente iniciativa indígena-campesina para impulsar y gestionar cambios en la estructura agraria local.

Las diferencias deben ser reconocidas y respetadas como tales, en vez de ser percibidas incorrectamente como carentes o inferiores o censuradas como amenazas a la unidad nacional.

La sociedad debe ser capaz de pensar las diferencias culturales en términos positivos, como un asunto de diferencias específicas entre distintas formas de vida, donde ninguna de estas esta señalada como el estándar por el cual las otras son unilateralmente juzgadas.

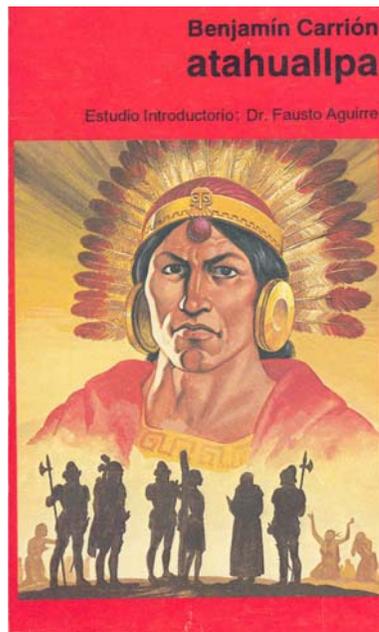
Pero nuestro relato sugiere primeramente una clara conciencia de la dominación política.

Una acumulación de memorias, historias y experiencias cuestionan la idea misma de las “políticas del reconocimiento” auspiciadas por los estados y por las propias organizaciones indígenas. El potencial de crecimiento de la planta no depende del reconocimiento de que está allí, ni de los acciones de los mediadores que la cuidan. Tales acciones están destinadas al fracaso si no hay un cambio radical de la sociedad en su conjunto. El reto es transformar la naturaleza del entorno cultural como condición para propiciar relaciones de alteridad no jerarquizadas. El reconocimiento por sí solo, aísla, territorializa, cosifica, mantiene la fragmentación colonial de las sociedades, interpela y hasta obliga al “otro” a caminar hacia encuentro, pero sin un desplazamiento recíproco.

### **4.3 LA METAFORA DEL INDIO COMO RAIZ HISTORICA DE LA NACION**

Hay una difundida opinión que acepta que “*una imagen habla más que mil palabras*”, evocando a primera vista la experiencia de nuestra relación con la televisión y el cine. Pero hay otras imágenes que circulan ligadas orgánicamente a la escritura y a las prácticas y funciones pedagógicas de la ciudad letrada (Rama, 1984) y a sus modalidades simbólicas de expansión social y creación de sentido. ¿Quién no ha visto –y aprendido en algún grado- la noción de

cultura asociada a las imágenes de un libro, un arpa y un pincel? En este mundo de imágenes, menos presentes en nuestra atención, pero no menos significativas en el modelamiento de nuestra percepción del mundo están aquellas con contenidos históricos. La enseñanza de la historia nacional en el ámbito escolar suele auxiliarse de recursos didácticos que la presenta, por ejemplo, como una sucesión de personajes que va desde algunos “héroes” indígenas hasta el último presidente de la república. En esa secuencia no sólo que pronto desaparecen los indios heroicos sino también toda la pluralidad de sujetos de la historia aparentemente se funden en una. Las pretensiones retóricas de las ilustraciones históricas son, en este sentido, singularmente significativas: condensan una visión del pasado en espléndidas imágenes capaces por sí mismas de una gran narrativa nacional o de definir las claves fundacionales y un marco totalizador de comprensión del acontecer histórico. Totalización que implica la negación de la pluralidad de sujetos colectivos y la simultaneidad de tiempos históricos. Un ejemplo paradigmático de este tipo de “retórica de la imagen” (Barthes) con sentido histórico constituye sin duda la portada -un elemento aparentemente marginal de la cultura escrita- del libro Atahualpa (1995), de Benjamín Carrión.



**Figura 1**

Una figura fulgurante de Atahualpa se destaca en el fondo áureo. Su aspecto y su atuendo son impecables. Un armonioso conjunto de insignias reales que enmarcan su rostro juvenil y grave, irradian abundante luz. En contraste con esta imagen luminosa, solo comparable a aquella que irradia la representación de Cristo, aparecen siluetas de hombres ataviados de un modo extravagante y armados con lanzas, que se aprestan a la ejecución de una víctima atada a un poste, mientras un cura con libro en manos –seguramente la Biblia- santifica el acto en nombre de dios. En otro nivel otras siluetas humanas diferentemente ataviadas, de rodillas y con las manos levantadas y alcanzadas por la luz, seguramente imploran ante su divinidad pidiendo clemencia o quizás por su situación misma.

Este texto editado la primera vez en 1956, fue parte de un proyecto de divulgación cultural que incluyó otro texto del mismo autor intitulado El cuento de la Patria (1973). Pero la imagen que acompaña al texto es posterior. Si más sustancia verbal que el propio título, podría pensarse que la portada anticipa el mensaje contenido en el libro o un horizonte de significación

dentro del cual debe ser entendido el libro. ¿Qué puede implicar esta imagen puesta a circular junto a un texto cuyo argumento pretende representar paradójicamente un encuentro armonioso entre Atahualpa y Pizarro?

Al igual que la imagen narrativa de nación imaginada por Mariátegui, un admirador suyo en Ecuador, Benjamín Carrión- propondrá la exaltación simbólica del pasado indígena, la armonización narrativa de la colonización y la invención de una tradición histórica mediante la expropiación del pasado indígena.

Cargados de un mensaje subliminal para ser absorbido casi inconscientemente, los contrastes de luminosidad y sombras, seguramente busca producir en el imaginario colectivo un efecto tranquilizador que muestre a los condenados de la historia redimidos simbólicamente y elevados al “cuento de la patria” como figuras memorables y raíces de la nacionalidad.

Estructuralmente, estas imágenes no guardan coherencia con el contenido que el título del libro anuncia.<sup>65</sup> Pero guarda una estrecha relación con el proyecto intelectual más amplio de Benjamín Carrión, una figura emblemática de la historia cultural ecuatoriana, que postuló la idea de nutrir la escritura de la historia nacional en la leyendas y en los mitos para hacer de la historia un relato que conecte “la estirpe de la patria con las más ilustres leyendas de la humanidad” (Carrión, 1973:11). En una perspectiva más amplia, aquellas imágenes traducen sobre todo, una representación del proceso histórico generado dentro de un régimen cultural marcado por una visión épica de la conquista y la colonización: como políticas de la memoria pública han

---

<sup>65</sup> En el estudio introductorio a una edición de divulgación educativa de esta misma obra, el crítico Hernán Rodríguez Castelo observa acertadamente que: “El desenlace es breve, casi una coda. Y no es ni todo lo poderoso ni todo lo trágico que debió ser, porque el libro nunca nos hizo conocer ni amar al monarca indio [...] y más bien hemos llegado a participar de los sueños, ansias, de la empresa formidable y casi desesperada de los conquistadores. Quien busque a Atahuallpa en el libro, saldrá casi defraudado. Acaso el único error estribe en haber titulado así a la obra”. Hernán Rodríguez Castelo. *Atahuallpa* (1992).

implicado estrategias narrativas y figurativas de inclusión simbólica del pasado como algo luminoso y de exclusión concreta de las sociedades colonizadas del presente.

La monumentalización del pasado y la construcción de las sociedades colonizadas como raíces históricas han sido esencialmente funcionales con dos procesos de comprensión contemporánea de las sociedades “indígenas”: por un lado, han permitido organizar experiencias temporales contradictorias y conflictivas dentro de secuencias narrativas lineales y, por otro, entender su visibilidad social y política actual como irrupciones corporativistas de reciente data. Los recortes históricos dentro de perspectivas etnicistas/corporativistas han convertido a las sociedades indígenas en colectividades sin historias, cuyos orígenes son localizables en las “oscuras décadas” de los 70 y 80 (Lucero, 2003:10). En el proceso de disolución de las experiencias temporales colectivas de larga duración, la heterogeneidad de las sociedades colonizadas ha sido disuelta en el concepto genérico de “indios” o “indígenas” y cada una ha sido convertida en una articulación colectiva advenediza y nueva, en sus propios territorios ancestrales. De esta manera, la conceptualización étnica ha llegado a designar y representa, en esencia, colectividades sin historias. Y en el mejor de los casos, por lo menos en el contexto ecuatoriano, una versión sobre los “orígenes del poder indio” generada y popularizada por cierto tipo de periodismo de investigación, ha señalado que la emergencia política de las sociedades indígenas es el producto de las iniciativas y las acciones organizadoras de ciertas familias providenciales distribuidas regionalmente durante las mismas décadas señaladas.<sup>66</sup> Curiosa y

---

<sup>66</sup> Véase el suplemento Blanco y Negro del Diario Hoy (Febrero 17, 2001), dedicado a “Los orígenes del poder indio. Allí se afirma entre otras cosas: “Las familias Conejo Maldonado y Tituaña, en el norte del país, y las Viteri Gualinga y Villamil, en la Amazonía, han sido los pilares de los procesos de formación del movimiento indígena en las últimas dos décadas, desde dos centros poblados: Sarayacu, en la provincia de Pastaza, y Quinchuquí, en Imbabura. Y en la actualidad, también se constituyen en los pilares fundamentales de un nuevo proceso de formación de líderes indígenas.

En esas comunidades se encuentran los orígenes del actual poder de la dirigencia indígena. Son centros shamánicos (sic) y artesanales de los que ha salido una especie de aristocracia dentro del mundo indio, por varias razones. La

sorprendentemente, hasta en el libro Las nacionalidades indígenas del Ecuador. Nuestro proceso organizativo (1989), que recoge un conjunto de trabajos monográficos sobre el proceso de constitución histórica de cada una de las organizaciones de base que desembocaron en la fundación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, se evidencia una sintonía con aquellas perspectivas étnico-culturalistas, olvidando en el acto de representación de su pasado las ricas aunque conflictivas alianzas políticas, la generación, diseminación, recepción y resignificación de ideas y la generación de proyectos emancipatorios de mayor alcance histórico. En rigor, como ya habíamos observado antes, dentro de los proyectos criollos de representación histórica las sociedades indígenas han sido consignadas al pasado o al presente pero no a la historia. Si el evolucionismo ha relegado las culturas indígenas a la prehistoria, una suerte de estructural-funcionalismo subyacente a las perspectivas etnicistas a la moda, parece pretender colocar a las sociedades colonizadas, a sus culturas y sus luchas, en un presente cuya temporalidad es más compatible con las grandes narrativas de la globalización, la descentralización y la democracia en su sentido de “opinión autoritaria”,<sup>67</sup> que como una crítica radical al colonialismo y sus legados estructurales de larga duración; crítica necesaria como condición misma de la construcción de nuevas formas de convivencia social y nuevas estructuras de autoridad colectiva (Quijano, 55).

---

principal es que se han constituido en prósperos centros comerciales, en donde las familias han contado con suficientes recursos para invertir en la educación de sus descendientes, y los han interesado en la necesidad de organizar y guiar a sus comunidades.”

<sup>67</sup> Entre otros, Alain Badiou coloca bajo escrutinio esta categoría: “La palabra ‘democracia’, dice, es hoy el principal elemento organizador del consenso. Se pretende reunir bajo esta palabra tanto el derrumbe de los estados socialistas como el supuesto bienestar de nuestros países o las cruzadas humanitarias de Occidente...pertenece –así- a lo que llamaré la opinión autoritaria. Está de cierta forma prohibido no ser demócrata [...] se da por sentado que la humanidad aspire a la democracia, y toda subjetividad que se suponga no democrática es considerada patológica” (Razonamiento, 2000).

Hemos presentado dos imágenes que se complementan conflictivamente: una que vendría a representar la manera cómo es vivida la dominación en su sentido amplio y pluridimensional, para decir de alguna manera, desde la experiencia de vida cotidiana y la otra cómo una sutil forma de violencia es escamoteada a través de la apropiación simbólica del pasado indígena que se plasma en el nivel ideológico y cómo esta es diseminada a través de los “aparatos ideológicos del estado” y de la “industria cultural”.<sup>68</sup> Es en este contexto complejo que se enmarca la constitución de identidades colectivas en el proceso mismo de las luchas políticas de las sociedades indígenas y que denuncian la colonialidad del poder y de la vigencia del orden cultural del colonialismo que esporádicamente ha sido descrita como “colonialismo interno”.<sup>69</sup>

#### **4.4 POLÍTICAS DE RELACION. AGENCIA, TESTIMONIOS, CONTEXTOS**

A fines de 1990, cuando en América Latina ganaba consenso un desolador diagnóstico de una “década perdida” en referencia sobre todo a la situación económica, Luis Macas sugirió que esta misma década era una “década ganada” para los pueblos indígenas. Este diagnóstico optimista, sin duda hacía referencia a los logros políticos y organizativos de los pueblos indígenas. Con esta afirmación, Macas sanciona una interpretación etnicista de las luchas indígenas cuya visibilidad data con más fuerza desde inicios de los 80. Sin negar la validez de estas representaciones ceñidas a la historia corta, los discursos y la acción política relacionadas con las luchas indígenas

---

<sup>68</sup> Utilizo estos conceptos, claro está, en el sentido althusseriano y de Adorno. En el caso de las ediciones de libros de textos de divulgación cultural en el periodo que tocamos aquí, estaban orientados sobre todo a su uso en el sistema educativo. Las imágenes puestas producidas y puestas a circular pretenden establecer una visión de la historia nacional donde lo indígena pertenece al pasado y, como pasado, fue glorioso.

<sup>69</sup> Para un análisis más profundo ver Pablo González Casanova (1970); Silvia Rivera (1986).

exigen ampliar las indagaciones genealógicas cuyos alcances llevarían a descubrir formas de intersubjetividad que permitiría afirmar la experiencia colectiva de un “siglo ganado”, si consideramos las luchas y alianzas políticas de los sindicatos constituidos al calor del proceso de emergencia especialmente de los partidos de izquierda en Ecuador de los años 20.

Según se registra en el archivo comunista de la época, Jesús Gualavisí “participa activamente en las discusiones de la Asamblea que funda el Partido Socialista Ecuatoriana” en 1926, especialmente “cuando se trata de temas relacionados con la tierra y la vida de los indígenas”. En este mismo foro político colectivo, ante la propuesta de Gualavisí: “La Asamblea acepta por unanimidad su moción para que se redacte un *saludo a todos los campesinos de la República*, indicando que el Partido Socialista recién fundado, lucharía y trabajaría intensamente por su redención”.<sup>70</sup> Con razón Marc Becker, acaso el más asiduo investigador de las rebeliones campesino-indígenas en la zona de Cayambe, afirma que “Gualavisí’s presence at the founding of Ecuador’s first Socialist party represents a significant shift in attitudes toward Indigenous participation in social protest movements in Ecuador”.<sup>71</sup> Pero este mismo espacio político al mismo tiempo que es un espacio abierto hacia la participación deliberativa de Gualavisí, deja observar también la concepción que los activistas de izquierda no-indígenas tienen sobre la situación indígena y el rol del nuevo partido en la transformación de esa realidad: el indio será el objeto de “redención” que resultará de la lucha y el trabajo del partido. Gualavisí es un sujeto que participa en el partido como voz autorizada en temas de tierra y de luchas comunitarias concretas, sino que utiliza el espacio partidista para transmitir más que un saludo una

---

<sup>70</sup> Ver Oswaldo Albornoz Peralta. “Jesús Gualavisí y las luchas indígenas en el Ecuador”. Paredes et.al. Los comunistas en la Historia Nacional 1926-1986 (1987). Los testimonios de los dirigentes de Olmedo confirman esta participación político-organizativa, ver al respecto Yo Declaro con Franqueza. El subrayado es mío.

<sup>71</sup> Ver Becker, “Una Revolución Comunista Indígena: Rural Protest Movements in Cayambe, Ecuador”. Rethinking Marxism, 10:4 (Winter 1998), 34.

identificación con un colectivo más amplio que dentro de las condiciones discursivas del momento se representaba como campesino. En el mismo espacio del partido conviven el indio sujeto pensante y el indio objeto de redención.

Lo que hay que añadir es que la participación de un dirigente indígena en este evento político fundacional sugiere que había ya una sólida relación anterior a la constitución del partido. Aunque es difícil establecer cuándo y de qué manera se establecieron los contactos entre comunidades indígenas movilizadas en su lucha por la recuperación de la tierra y los activistas de izquierda, es importante destacar dos aspectos que caracterizaron la conciencia política indígena-campesina de este momento histórico. Por un lado, es preciso enfatizar, una asumida identidad campesinista y, por otro, la conciencia de ser parte de un colectivo cuyas condiciones de vida son imaginadas como similares y su distribución geográfica supone la idea de pertenencia a una entidad que trasciende lo local; esto es, la “república” o, simplemente, la nación. De manera que aunque era difícil articular una organización nacional en estos años, había una conciencia “nacional”, o la convicción de que las luchas locales eran parte de un proceso que estaba enmarcado dentro de una estructura política que trascendía lo local. Por otro lado, la asunción de una identidad campesinista revela una apropiación temprana y estratégica de una categoría compatible con las ideas y las formas de institucionalización de la izquierda de inicios de siglo. Según Becker, las relaciones entre campesino-indígenas y líderes izquierdistas, representa un cambio fundamental en las actitudes hacia la conciencia de clase y la identidad étnica dentro de las sociedades indígenas. el partido fue el espacio para que los líderes indígenas inicien “diffusing their own profound structural analysis of society” así como también para la comprensión de que “in order to end the oppression and discrimination they faced, they would need to effect radical changes in society” (35). En términos de establecer las tensiones y los

deslindes identitarios que son el objeto de este capítulo es importante detenernos en examinar las interacciones que tienen lugar en distintos escenarios sociales, de los cuales los espacios abiertos por el partido y la formación de sindicatos campesinos al interior de las haciendas revisten especial interés si se quiere entender lo que aquí llamamos “zonas de contacto político”.

Nos preguntamos, entonces, ¿cómo vieron los indígenas la relación con los sectores urbanos de izquierda? ¿Cómo representan desde la memoria sus luchas cotidianas y las relaciones con otros actores colectivos? Antes de enfocarnos en el discurso testimonial de aquel proceso visto desde la experiencia colectiva local es necesario preguntarnos por las condiciones discursivas que dieron lugar a la acción colectiva campesina-indígena tanto para construir alianzas políticas como también de luchas para desafiar las relaciones de subordinación. Para ilustrar este proceso me centro en las luchas dentro de las haciendas del Cantón Olmedo, en la sierra norte de Ecuador, durante la primera mitad del siglo XX.

Las primeras décadas del siglo XX, estuvieron marcadas por la lucha política entre el liberalismo y el conservadurismo. A pesar de la resistencia de los sectores conservadores, el liberalismo introdujo algunos cambios en la estructura política y legal que debilitó el poder de la Iglesia que era parte fundamental del régimen hacendario en el país.<sup>72</sup> Este debilitamiento de la autoridad se manifestó con más claridad en las haciendas que pasaron al poder del estado. En este contexto, Mercedes Prieto observó que en las haciendas del estado: “la iniciativa campesina es el factor central en la disolución de las relaciones hacendarias tradicionales”. Añade que “Con la Revolución liberal se inicia un lento proceso que incuba la organización y movilización

---

<sup>72</sup> El estudio de Jaime Galarza Zavala, *El yugo feudal. Visión del campo ecuatoriano* (1979), ilustra de un modo dramático la situación de la sociedad indígena serrana bajo el régimen del gamonalismo. Un estudio importante es el de Jorge Trujillo. *La hacienda serrana 1900-1930* (1986).

campesina”, reconociendo que el campesinado “lleva la iniciativa en la transformación de las relaciones sociales en el interior de las haciendas del estado (105).

El liberalismo, al expropiar algunas haciendas introdujo una modificación de la estructura de propiedad de la tierra, reduciendo la influencia religiosa y sus prácticas, así como sus interrelaciones con el gamonalismo. Por otro lado, Prieto señala como otro factor decisivo en el desencadenamiento de procesos emancipadores, el incentivo a la producción serrana y la recepción y constitución de los partidos de izquierda<sup>73</sup> (PS y PC) con un discurso modernizante y con una visión del sector agrario del país y de los “campesinos”. La movilización y la propaganda política izquierdista, en el marco de la inestabilidad política provocada por la Revolución Juliana, dio lugar para que en aquella coyuntura haya una sensibilidad política y económica distinta frente a las sociedades indígenas nucleadas en comunidades sometidas al régimen hacendario. Si tomamos la diferenciación que realiza Laclau entre relaciones de subordinación y relaciones de opresión, podemos afirmar que las transformaciones estructurales propiciadas por el liberalismo incidieron en las relaciones de dominación y las estructuras de poder dentro de las haciendas convirtiéndolas en sitios de antagonismo y de lucha en razón de que no sólo se puso en cuestión la normalidad de las relaciones de subordinación anteriores sino que la introducir nuevas formas de explotación o intensificar las ya existentes, pero dentro de una racionalidad capitalista, se violentaron otras formas de negociación ceremonial entre los terratenientes y los trabajadores de las haciendas.

Es de anotar que una vez que las haciendas de la iglesia pasaron a ser propiedad del Estado, la administración de las mismas respondía a otros objetivos bajo el mando de

---

<sup>73</sup> El Partido Socialista, como ya señalamos, se constituyó en 1926. Posteriormente, como resultado de las orientaciones de Internacional Comunista, 1931, el partido cambió a Partido Comunista del Ecuador, pero muchos de sus miembros fundadores inconformes con las directrices internacionales abandonaron el partido o fueron expulsados para dar privilegio a una visión completamente clasista.

administradores o arrendatarios que sin bien eran terratenientes, la relación con los trabajadores de las haciendas era diferente. La novedad era que se pretendía obtener más ganancias sin cambiar las relaciones de producción sino más bien intensificándolas. El contraste con las haciendas regidas por sus propietarios era evidente. Los hacendados propietarios tenían una actitud señorial y mantenían una especie de comunidad sumergida cuya reproducción involucraba al propio terrateniente a través de lo que podríamos llamar un ritual de la rebelión.<sup>74</sup> Para ilustrar esta rebelión ritual, citamos aquí lo que un trabajador de hacienda contó a Andrés Guerrero. La rebelión tenía la forma de una fiesta llamada “uyansa” que fue descrita de la siguiente manera:

Eso, cuando es día de cosecha se hacía, el mismo día (...) era en agosto. Esa fiesta llamaban “uyansa”. Al patrón le amarraban las cosechadoras, las mujeres. Sí, al patrón, al mayordomo, a todos los que hacían trabajar ahí, les amarraban. Con las fajas les amarraban no más [hasta que de plata para todo]. Entonces allí, les soltaban. A todos amarraban, hasta los mayores, el mayordomo, el administrador, a todos los que meten en la hacienda (*La semántica* 329).

La introducción de relaciones capitalistas en las haciendas alteró las reglas de juego de la dominación-residencia-rebelión dentro de las haciendas. El ritual de la captura del patrón o de sus lugartenientes y su aceptación, por ejemplo, actualizaba un deseo de rebelión al tiempo que afianzaba la autoridad del patrón, al dejarse secuestrar y negociar el rescate. La negociación implicaba una forma de redistribución de la producción porque tenía que pagar un costo en especie impuesto por los peones para ser liberado. Sin duda es una forma de reciprocidad

---

<sup>74</sup> Una de los estudios más completos sobre la relación ritual hacendado-trabajadores es el de Andrés Guerrero. *Semántica de la dominación* (1991). Los testimonios recogidos por Yáñez del Pozo abundan en detalles de esta costumbre de los terratenientes. Por experiencia personal y por los relatos de la vida en las haciendas de mis propios abuelos y de personas mayores que vivieron en ella recuerdo cómo se construía imágenes de “patrones buenos” y “patrones malos”, uno de los elementos era, su generosidad en el tiempo de la cosecha.

asimétrica que disipa potenciales tensiones y conflictos acumulados durante el ciclo agrícola anual. La captura y el rescate eran prácticas cíclicas de rebelión y distensión colectiva en el que el hacendado participaba en el juego. Esta práctica es lo que se vino abajo con el sistema de haciendas devenidas en propiedades del estado y arrendadas luego por el estado post-revolución liberal.

Según Mercedes Prieto la combinación de tales factores externos y el debilitamiento de las relaciones campesinas-patrón propicia el surgimiento de un campesinado “tácitamente móvil”, es decir con la “posibilidad de desafiar la estructura de poder que los rodea. El campesino que depende directamente de un terrateniente, no tiene poder táctico, por estar bajo el absoluto dominio de su patrón y no tiene recurso alguno como arma de lucha por el poder” (107).

¿Cómo es representado este proceso de luchas y de vida cotidiana por los trabajadores de las haciendas? ¿Qué papel reconocieron los comuneros al activismo político del partido comunista tanto a nivel local como ante las instancias estatales? ¿Cuál fue la naturaleza de las relaciones y representaciones del “otro” en el marco del régimen hacendario? Para responder a estas preguntas vamos a examinar el corpus de testimonios campesino-indígenas. Vamos a mencionar los más importantes libros de testimonios aparecidos en la segunda mitad del siglo XX en Ecuador, para luego centrarnos especialmente en *Yo declaro con franqueza* (1982), de José Yáñez del Pozo.

Sin pretender entrar en una discusión teórica sobre el testimonio, sobre el que ya se ha escrito abundantemente, es necesario señalar algunas cuestiones y puntualizaciones pertinentes para nuestro objetivo. Lo primero que hay que observar es que el cultivo del género testimonial en Ecuador ha respondido a intencionalidades relacionadas más con objetivos de acompañamiento de las luchas campesino-indígenas locales que a una narrativa nacional.

Probablemente por este carácter los pocos relatos testimoniales han permanecido ajenos a la crítica y se sabe poco sobre los usos pedagógicos, educativos y de concientización para los que fueron concebidos. A pesar de la gran atención crítica que mereció el “género” testimonio, sobre todo después de la publicación de Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia (1985), en Ecuador –al igual que en otros países– existen trabajos testimoniales que sin embargo no han merecido una debida atención crítica. Los relatos más conocidos que tienen una forma testimonial son los siguientes: Tránsito Amaguaña: su testimonio (1986), de Raquel Rodas; Hatarishpa ninimi. Me levanto y digo (1994), de Martha Bulnes; Yo declaro con franqueza. Cashnami causashcanchic. Memoria oral de Pesillo-Cayambe (1982), de José Yáñez del Pozo; y Crónicas de un sueño. Las escuelas indígenas de Dolores Cacuango (1989), de Raquel Rodas.

A diferencia de los testimonios canónicos, los relatos testimoniales en Ecuador tienen algunas características comunes. La pluralidad de voces o testimonios múltiples colocados juntos en su forma escrita; son relatos cortos con fines educativos; los destinatarios –por lo menos tal como son pensados– son las comunidades indígena-campesinas representadas directa o indirectamente en los relatos y la atribución de que éstos son de carácter histórico; se nota un uso abierto de las formas narrativas que va desde la “memoria oral” hasta la “crónica”. Estas características ameritan un examen particularizado, puesto que en gran medida no se ajustan a las concepciones canónicas establecidas por la crítica del testimonio.

Ahora bien, en situaciones pluriculturales y plurilingües el proceso de enunciación implica una decisión y el uso de una lengua en especial. El lenguaje tiene una función crucial tanto en la organización psicológica de la memoria así como también en su difusión –hablada o escrita– más allá de los límites físicos del cuerpo y del entorno cultural local. Cuando los relatos adquieren una forma escrita se diseminan a través de otros espacios culturales, de otras memorias, en el

archivo, en las bibliotecas. Pero la forma escrita no es la única forma de difusión; el relato oral implica procesos de circulación, digamos internos, intra-culturales, locales, cuyos alcances dependen de distintas circunstancias: personas viajeras que llegan o salen del lugar de producción de los relatos; de la significación y naturaleza de lo relatado. En el caso del cultivo de la voz testimonial en Ecuador el destinatario no es tanto el mundo extra-comunitario. Se trata sobre todo de registrar las memorias con el objeto de alimentar una conciencia histórica del pasado y de establecer una relación de identidad entre las luchas del pasado, del presente y del provenir. Desde el punto de vista de los testimoniados y de sus editores, sería más significativo conocer el impacto político, los alcances sociales y las influencias en los procesos de transformación de las estructuras de dominación. Es decir, cómo han ayudado a los sujetos testimoniados y a sus pueblos tanto en la comprensión de la realidad como también en sus luchas de emancipación.

El testimonio aun en su estado previo a la crítica responde ya a un proyecto intelectual y/o político. Aunque los nuevos enfoques teóricos señalen como un elemento prescindible el “compromiso político”, en el caso de la escritura testimonial en Ecuador responde a una actitud claramente “militante” de apoyo a los procesos de representación y comprensión de la realidad y de la experiencia colectiva del subalterno. Se asume de esta manera “that testimony has a predetermined political orientation or is encountered only in contexts that work clearly within the goals of a redemptive politics or ethics” (Cubilié & Good, 6). En este caso, el mediador, el intelectual que toma la iniciativa de “recuperar” la voz testimonial actúa en un medio sociopolítico y cultural y tiene una posición-visión de la realidad social. Recoger un testimonio y ponerlo a circular en el ámbito académico responde a una posición política.

En situaciones de multilingüismo y de pluralidad cultural marcado por relaciones de alteridad jerarquizada, los testimonios, al ser escritos, participan de una suerte de heterogeneidad en el sentido definido por Cornejo Polar, pero al revés: el sujeto de la enunciación pertenece al mundo cultural no solo campesino, no urbano y rural sino a un mundo cultural que fundamentalmente es oral; las narrativas orales que son elaboradas como testimonio al entrar a los dominios de la ciudad letrada, ponen a circular sus enunciados en un ámbito social cuyos horizontes de significación son diferentes del ámbito de producción de los relatos convertidos en testimonios. Dado el dominio desigual de la escritura, la diferencia de lenguajes y ámbitos culturales de circulación que supone la producción testimonial, éstos constituyen objetos transculturales que, extraídos de su contexto social y de sus regímenes de producción de verdad, han sido puestos a circular en otros ámbitos culturales, no solo extraños sino, como vimos en la primera sección de este capítulo, hostiles. La recepción queda librada a las formas de lectura y a una hermenéutica que ignora los procesos de percepción y representación de los testimoniados. Con excepción de Rigoberta Menchú, que ha podido intervenir esporádicamente en la discusión sobre su propio relato testimonial, los testimoniados, usualmente, quedan fuera de toda discusión. En la medida en que sus acciones principales están orientadas a otros problemas, en esencia aún Rigoberta, no ha sido una interlocutora ni una participante sostenida y orgánica en los extensos e intensos debates sobre su testimonio.

El testimonio para constituirse como tal pasa por la escritura. Se podría afirmar que un testimonio es un relato o conjunto de relatos que pasan de la oralidad a la escritura. Pero ¿es posible hablar de testimonios sin la mediación de la escritura? Una vez más esta cuestión nos remite a la heterogeneidad de las narrativas en contextos interculturales asimétricos. La cuestión implícita tiene que ver no solo con la calidad de testigo del sujeto de la enunciación testimonial

sino sobre todo ante quién se quiere expresar el testimonio. Desde este punto de vista, aunque se pretenda representar narrativamente las experiencias locales utilizando la escritura, el mero hecho de pasar por los dominios de la ciudad letrada convierte a la producción del testimonio en una ámbito de “conocimiento fronterizo”, para hablar con Mignolo, que diversifica las posibilidades de circulación, recepción e interpretación. En el fondo, la producción de la voz testimonial mantiene como destino la figura espectral del estado, la traducción o la presión del entrevistador para que el testimoniante utilice la lengua dominante hay que entenderlo más que como limitaciones lingüísticas del interlocutor, como el destinatario final del testimonio.

En el caso de los testimonios producidos en Ecuador, es notorio por lo menos un dilema en cuanto a qué lengua utilizar tanto en las entrevistas como en la edición del libro de testimonios en sí. Sin embargo, aunque los testimonios parecen estar ligados estrechamente a la escritura, los relatos que eventualmente pueden ser trasvasados a la forma escrita tienen una existencia independiente de la escritura. Los testimonios son fragmentos de la memoria colectiva que existen o habrían existido de todas maneras sin mediaciones escritas en su ámbito cultural de referencia y habrían circulado de viva voz a través de los canales que brinda la tradición y bajo otras formas narrativas. Al plantear la existencia de canales alternativos de circulación las cuestiones de la esfera pública, la construcción social de los relatos orales y la sociología de su producción y circulación intracultural ameritan estudios. En una escala más amplia definida por la condición multisocietal y interculturalidad las implicaciones en juego se relacionan con el dominio de lenguas, lenguajes, experiencias, memorias y luchas, sus formas de diseminación a través de los limitados contactos y la casi nula movilización o movilidad social bajo el regimen hacendario. La articulación de un movimiento más amplio, dentro del marco del estado viene también de esos intercambios de experiencias en lugares extraños, los lugares de trabajos como

jornaleros, obreros de la construcción, etc. Dentro de este campo problemático la producción de discursos testimoniales implica un proceso de producción de afectividad tanto el encuentro entre el testimoniante y su interlocutor así como también en la recepción e interpretación.

Una sostenida producción crítica ha establecido que el testimonio es un género literario. No obstante, las consideraciones han oscilado entre intentos de definición hasta la consideración de un género narrativo abierto. En un artículo de 1989, Françoise Perus evitó formular una preceptiva del género por considerarlo “esencialmente abierto y en devenir” (Perus, 134). Del mismo modo, al hacer un balance del estado del arte, Cubilié & Good, subrayan “that the testimony is not formulaic and its practice is not fixed” (5). Estos últimos señalan también el carácter la ubicuidad disciplinaria o la posibilidad de múltiples enfoques en el abordaje del testimonio. La colección de estudios que siguen a su balance busca:

[T]o locate and highlight some of the emerging transdisciplinary areas through which the ongoing possibilities of testimony are most visible, while also considering the ways in which testimony brings into contiguity many areas of critical concern, including corporeality, subjectivity, history, witnessing, law, ethics, performance and the literary (Cubilié & Good, 6).

De tras de esta multiplicidad de perspectivas subyace una cuestión fundamental que se traduce en la práctica hermenéutica como una disputa por el cómo leer, cómo hacer inteligible una narrativa que en su génesis y en su proceso de enunciación carece de un orden disciplinario. En otras palabras, el testimoniante no pone nombre a su relato, el/ella solo narra eventos de su vida. Por consiguiente, desde la decisión de contactar, conversar, entrevistar, grabar, transcribir, editar, ordenar son decisiones que no tienen que ver con la intencionalidad del sujeto de la enunciación.

De manera que asumir sin previa crítica que el testimonio puede ser abordado como un género literario conlleva una actitud que ignora un campo problemático. La primera cuestión tiene que ver con las inscripciones de la narrativa testimonial operadas por la crítica. ¿Es el testimonio un “género literario” o un modo alternativo de contar historias reprimidas, historias silenciadas, o quizás mejor, historias no escuchadas por la sordera de los meta relatos históricos? El relato testimonial se ve convertido en un campo de disputas académicas que tienen que ver con las políticas de inscripción dentro de un orden que permita entenderlo e interpretarlo, la cuestión de fondo es su legibilidad ¿cómo hacerlo legible? Verdad y ficción son dos conceptos que subyacen al debate actual. Como relato histórico supondría la narración de eventos vividos, lo experimentado desde una subjetividad que condensa la cotidianeidad colectiva de un pueblo en condiciones de dominación. Si se lo lee como género literario el supuesto implícito de la crítica es que su objeto es un relato con intención ficcionalizante. Yo encuentro grandes dificultades en esta disputa. Por un lado, el relato histórico, tradicionalmente identificado con la verdad en oposición al relato literario ha sido puesto en entredicho por los estudios más recientes sobre el discurso y la teoría de la narración.<sup>75</sup> Tengo dos cuestiones en mente sobre el discurso histórico. Una viene de la experiencia académica, las lecturas y las discusiones actuales. Y la otra tiene que ver con la experiencia de “aprender” historia en la vida escolar, entre cuatro paredes y con un profesor que recita el “cuento de la Patria”:<sup>76</sup> ayudado por un mapa y un manual de historia él indicaba varios lugares de la geografía “nacional” para decirnos que allí vivían - tiempo pasado- “tribus primitivas” que fueron exterminadas por la obra de la civilización. Teníamos que repetir estas lecciones e interiorizar su “veracidad” e “imparcialidad”. La reflexión

---

<sup>75</sup> Son buenos ejemplos los trabajos de Paul Ricoeur. Tiempo y narración (1999); Hayden White. Tropics of Discourse (1978) y Jorge Lozano. El discurso histórico (1987).

<sup>76</sup> Así se llama un libro muy popular escrito por Benjamín Carrión que inspiró a los profesores desde la segunda mitad del siglo XX.

y la memoria han sido codificadas en el idioma Quichua como dos momentos de un mismo proceso mental: “yuyana” es el acto de pensar, reflexionar, meditar, mientras que al añadir el reflexivo *-ri* al acto de pensar -“*yuyarina*”- significa recordar.

Las cuestiones que sugiere este análisis es que, por un lado, el relato histórico es una intriga –o “una síntesis de elementos heterogéneos”-, un despliegue semiótico cuya articulación lineal de elementos discordantes –héroe indígenas-criollos- que busca acotar los sentidos en términos de una secuencia compatible con la historiográfica nacional y, por otro, se trata de una de las formas de violencia simbólica que ha socavado –consciente o inconscientemente- la autoestima de nuestra sociedad: en el espacio escolar nosotros –niños kichwa- éramos los fantasmas del “pasado primitivo”, restos o ruinas, que estábamos siendo aniquilados, en el acto, por la razón de la fuerza del “cuento de la patria”.

Por otro lado, al llevar el testimonio al campo literario conlleva, en rigor, inscribirlo en un terreno donde lo que cuenta es la intención de ficcionalizar, de inventar. Pero encontramos que las historias contadas en el testimonio son generalmente historias de sufrimiento y de dolor vividos por un conjunto de personas, por un colectivo. Lo narrado es la experiencia propia que se entreteje en un espacio social más amplio. La voz testimonial es un mundo lleno de gente cuya experiencia trasuda dolor producidas por las tecnologías del cuerpo y la violencia simbólica que habíamos descrito más arriba. Pero desde el punto de vista del narrador no habría intención de ficcionalizar, ni tendría intencionalidad literaria –en el sentido de recurrir intencionalmente a un lenguaje estético, tropológico-; en su perspectiva solo se trataría de la experiencia hecha palabra. Pablo Andrango, un viejo de 90 años que contó la vida dentro de las haciendas en Ecuador a José Yáñez, dice: “yo declaro con franqueza ¿para que he de mentir? con mentira ¿qué saco?” Es evidente que desde la voz testimoniante existe una tensión con el orden ficcional. Hay un clamor

de verdad y, aunque el orden ficcional y la mentira no se corresponden, sería arbitrario atribuir características literarias a los enunciados y al discurso testimonial. A todas luces Andrango pretende contar la verdad, pero ¿se trata de la verdad de los historiadores? ¿Cuáles son las formas de producción de la verdad dentro de la cultura de Pablo Andrango? A pesar de esta tensión, leer el testimonio en perspectiva literaria conllevaría que las historias de dolor hechas palabra fácilmente podrían ser leídas como exageraciones, como intencionales exageraciones de los acontecimientos. La crítica literaria, haciendo uso de su lenguaje tropológico podría caracterizar los enunciados testimoniales que expresan dolor como rasgos o atributos provenientes de la imaginación literaria. La experiencia del dolor puede ser interpretada como una exageración de la realidad o simplemente como una hipérbole. Pero sucedería algo sui generis con el relato testimonial. La exageración, las hipérbolas no estarían limitadas a ciertos enunciados de su universo narrativo. Como en el caso de Rigoberta o Domitila Barrios o Pablo Andrango, sus testimonios en su conjunto podrían ser leídos como hiperbolizaciones de la realidad. De esta manera, el dolor contado por los testimoniados sería apreciado por sus efectos estéticos y no por su intencionalidad cualquiera sea esta. La experiencia del dolor sería escamoteada, borrada, desvanecida, reducida. Los testimoniados serían admirados por su imaginación creadora en desmedro de los efectos movilizados de la solidaridad implícitos en los testimonios. Dicho de otra manera, la violencia narrada sería un evento de la imaginación literaria mas no de la vida cotidiana como realidad factual. La apoteosis de esta tendencia crítica está representada claramente por el crítico guatemalteco Mario Roberto Morales. El análisis que Morales realiza del testimonio de Rigoberta Menchú, representa la más lograda expresión de una lectura con parámetros literarios de un discurso subalterno que en su formulación y en sus

intenciones jamás se concibió en términos de la ficción literaria.<sup>77</sup> Afortunadamente las cosas no han sucedido así, en el terreno más amplio de los debates, pero este riesgo está latente, haciendo fuerza en el trasfondo de las discusiones y debates sobre el testimonio. Lo que queda de estas aproximaciones es que los testimoniados no son creadores literarios ni historiadores en términos del orden del discurso disciplinario. Solo “cuentan la vida” de una comunidad a través de una voz que traduce experiencias dolorosas y traumáticas de hombres y mujeres ubicadas en un lugar y un tiempo histórico particular.

Una observación final que busca abrir horizontes tiene que ver con lo que Juan Zevallos llama la hipercanonización que ha sufrido el testimonio en el campo de la crítica literaria. El proceso de hipercanonización “centra demasiado su atención en la interpretación de testimonios canónicos” en desmedro de otros testimonios que no dejan de ser importantes como para elaborar una visión de conjunto. Así, más allá de mi admiración y mi identificación con la vida y el testimonio de Rigoberta, por ejemplo, veo que sobre su testimonio existe una “masa crítica” extensa, profusa. Da la sensación de que ya no queda nada por decir. Y entonces, sin olvidarla, creo que es necesario ampliar el horizonte, incorporar otras voces, otros relatos de vida que maten sus experiencias.

---

<sup>77</sup> Ilustra aquel “misunderstanding” del discurso testimonial de Rigoberta, el siguiente análisis de Morales: ¿En qué consiste el mestizaje de Hombres de maíz y en qué consiste el mestizaje del testimonio de Menchú? Asturias construye una representación (o imagen) ideológica del subalterno ladino guatemalteco, y Menchú construye un discurso de representatividad (poder) política del subalterno indígena guatemalteco. Ambos son narradores (uno, letrado; la otra, oral) de la transculturación y, en tal sentido, ambos discursos son construcciones ideológicas de la identidad; y ambos, para el efecto, se apropian de discursos ajenos: Asturias del verbo de los textos precolombinos y de las hablas populares de su tiempo, y Menchú del idioma castellano, del imaginario político de la izquierda y del universo moral del catolicismo. El primero se apropia del código oral marginal, y la segunda del código letrado central, hegemónico”. Más abajo añade: “la voz de Menchú *fictionaliza consciente y deliberadamente* la brutal realidad que testimonia, con el fin político de ganar adeptos para su causa que es a la vez izquierdista, cristiana y étnico-cultural; es decir, culturalmente híbrida y mestizada” (La articulación de las diferencias, 1998). El subrayado es mío. Lo sorprendente de este análisis es sin duda el atribuir un carácter ficcional intencional a la narrativa de la experiencia. Desde el punto de vista del análisis literario, se trataría entonces de una hipérbola: una exageración de la experiencia del dolor para “ganar adeptos”! Pero en el fondo, Morales pretende negar la violencia extrema lanzando lo que queda fuera de su imaginación al ámbito de la ficción literaria.

#### 4.5 CLASE, HISTORIA Y NACION EN LA VOZ TESTIMONIAL

Los testimonios (o los relatos con forma testimonial) en el contexto ecuatoriano son en sí una construcción en más de un sentido. Excepto Hatarishpa ninimi, de Marta Bulnes, que sería el último texto referente al periodo de nuestro interés, fue diseñado desde el principio como testimonios. El caso de los otros testimonios arriba mencionados fue diferente. El registro de los testimonios respondió inicialmente a intereses de científicos sociales. Las entrevistas realizadas dentro de un interés antropológico respondieron a la intención del entrevistador, los entrevistados se mantuvieron en el rango de informantes y sus narraciones fueron elaborados como datos en los informes académicos. Estas grabaciones hechas por diferentes personas entre 1977 y 1986, han sido editadas dentro de formas textuales con pretensiones testimoniales. Como ya habíamos señalado, en todos los textos en los que se hace comparecer voces testimoniales se caracterizan por su pluralidad o heteroglosia textual.

La heteroglosia es una conceptualización de la manera en que una pluralidad de fuerzas sociales y discursivas articulan la producción del significado en el texto artístico como en cualquier otra producción lingüística. Lo que es particularmente característico de la novela es la manera en que la diversidad de voces y la heteroglosia se integran en ella, estructurándose en un sistema artístico dentro del cual el diálogo social reverbera en todos los aspectos del discurso, tanto los que se relacionan con el "contenido" como los "formales" (Bajtin, 300)

José Yáñez del Pozo, hace comparecer en Yo declaro con franqueza (1986), dieciséis voces diferentes entre las cuales hay que subrayar los testimonios de siete mujeres. Esta característica de la forma testimonial en Ecuador brinda una imagen más compleja de la realidad

en la medida que ésta solo puede ser reconstruida en una forma dialógica. Permite explorar los pliegues de las luchas políticas intra-comunitarias, las inclusiones y exclusiones generadas tanto desde dentro del liderazgo local como también desde el estratégico interés faccionalista del Estado: al mismo tiempo que “hizo justicia al campesino” mediante el reparto de tierras, excluyó a algunos “cabecillas” indígenas, con el claro interés de desalentar la continuidad de la luchas, instituyendo el cooperativismo como la forma de organización campesina reconocida y sancionada por el Estado. Había pues un conflicto de intereses entre cooperados y no cooperados. La organización de cooperativas en la zona de Cayambe, transformó las costumbres y las relaciones entre los comuneros. Victoriano Campués señala esta diferenciación como una fuente eventual de conflictos intracomunitarios. “Pura gente cooperante están trabajando ahora. El campesino no cooperado presenta quejas porque no dejan *chucchir* –recoger los restos que quedan en la sementera después de la cosecha-. Esa gente de cooperativa nomás ha de *chucchir*. Usted ca ¿para qué?” (Yáñez, 22).

En la memoria local son recurrentes las reminiscencias de las luchas de poder por el control del estado así como sus consecuencias a nivel local. Manuel Catucuamba narra cómo Eloy Alfaro, el líder de la revolución liberal de 1895, derrotó a las fuerzas conservadoras. El cuenta luego que conoció a Alfaro en Quito a la edad de doce años. La imagen de Alfaro es que fue

[U]n buen presidente porque confiscó las tierras sin título que tenían los religiosos. Ellos trataban muy mal a la gente gañana,<sup>78</sup> a los que hacían trabajar

---

<sup>78</sup> Este es un término profusamente utilizado dentro de las funciones y jerarquías sociales vigentes en las haciendas. Los “gañanes” son los siervos y la mayoría eran indígenas y por esta condición eran estigmatizados socialmente. En Bolivia la figura de los *yanaconas* vendría a representar algo similar. Recordemos cómo Wayra, la protagonista de Yanakuna, fue discriminada por el ayllu de Simu por ser *mitma* (extraña) y *yana* (sirvienta).

muy duro y hacer mandados como llevar las cajas de plata que conseguían por la venta de sus productos” (62).

Catucumbamba ilustra bien la manera cómo se constituyó la imagen de un “liberalismo popular” local en la región de Cayambe, sobre todo aquel liberalismo presidido por el “runa Alfaro”. Sin embargo, las luchas liberales de los años 20 son asociadas con los intereses de los hacendados. Los testimonios recogidos en Yo declaro con Franqueza, abundan en relatos de la complicidad de los militares conchistas con los intereses de los hacendados, hasta que fueron derrotados por el gobierno.<sup>79</sup> Estas imágenes difieren significativamente de la interpretación oficial de la campaña militar del Coronel Carlos Concha, de la misma manera que la imagen de la producción de las haciendas proporcionada por los científicos sociales y aquellas de los testimoniantes. La opulencia de los curas –y de los terratenientes en general- gracias a la explotación de sus fundos y de la mano de obra gratuita de los peones, bordea los límites de la leyenda. La abundancia es uno de los elementos que hacen la diferencia entre el pasado y el presente de los testimoniantes. Aunque la experiencia subjetiva es representada de maneras a veces antagónicas por los testimoniantes, la productividad de las haciendas es destacada siempre como de abundancia. La valoración de la vida en las haciendas es diversa. Los testimoniantes representan el pasado como ciclos de vida diferentes asociados generalmente a la figura de los hacendados –los curas, sobre todo- o los arrendatarios y sus administradores (“en los tiempos de los padres...”). Cuentan detalladamente cómo era la vida cotidiana bajo la administración de cada uno de los arrendatarios de las haciendas. Un elemento común es abundancia, la feracidad

---

<sup>79</sup> A finales de los 20, el coronel Carlos Concha, un liberal radical oriundo de Esmeraldas -una provincia más bien marginal del país-, lideró una campaña militar contra el gobierno en manos de conservadores y liberales conservadores. Fue el último intento de conquista del poder político por vía de las armas y bajo una orientación caudillista heredada del siglo pasado.

de la tierra, que es recordado con nostalgia, aunque siempre matizado por el sufrimiento provocado por el régimen de trabajo y la opresión de las haciendas. Juan José Perugachi resume la singularidad de aquellos ciclos valorados positiva o negativamente. Para Perugachi, el pasado fue “mejor”. Recuerda, no sin un aire de tristeza, aquella época, “pero –según él- ese tiempo se acaba y no volverá más”. Luego se pregunta “¿cómo se puede igualar el ahora y el tiempo pasado?” (32). Cabe indicar que Perugachi –nacido en 1900- fue uno de los fundadores de Olmedo, la cabecera parroquial del lugar y se desempeñó como Teniente Político –representante del Estado en el nivel más cercano a la vida social en el campo-, y luego fue secretario de la Tenencia Político por algunos años. Este es un dato importante para entender su posición social y su punto de vista.

Así, para Perugachi, el pasado, la vida en la hacienda, fue buena. El se muestra informado de los cambios suscitados en la vida rural. Según su parecer, el presente es de pobreza y atribuye a los comunistas tanto los cambios como la pobreza. Afirma que “todo era bueno antes”, pero “cuando comenzó el socialismo, se dañó toda la gente. Ya comenzaron siempre a molestar, a molestar. Ya dominaron. Ya no arrendaron. Ya se fueron botando, alzando el trabajo” (33).

Pablo Andrango, nacido en 1881, músico exhuasipunguero, socio de una cooperativa, recuerda de un modo diferente el mundo. Es también sensible a los cambios que se han dado en la vida cotidiana de la región. El discurso “civilizador” de la escuela habita en el imaginario comunitario. Los cambios percibidos por Andrango se dan en el ámbito cultural. Las costumbres y la lengua son indicadores perceptibles de ese cambio.

Ahora ca ya la humanidad que habla en otra forma esta cambiada. Antes no había escuela, nada. [En ese tiempo no solían] conversar qué es civilización, qué es de escuela. Nada no había en ese tiempo. Casi hablando quichua no más no

castellano. Solo quichua nomás. Muy rara ha de haber sido castellano. Sí, puro quichua. Pero ahora sí ya humanidad está cambiando” (35).

Estamos ante un escenario de interacciones sociales complejo. En esta región donde tuvieron lugar de un modo sostenido las primeras luchas y revueltas rurales desde inicios de siglo se enfrentaron diferentes actores de la vida política estatal. Conservadores-liberales, liberal-radicales vs. conservadores-liberales-aliados a los conservadores; pues, en esta región tuvieron sus latifundios poderosos terratenientes asociados con el poder político en la capital. Por otro lado, los liberales son representados de maneras antagónicas: como generadores de cambios en la estructura de propiedad de la tierra, en sus momentos iniciales, y como aliados de los terratenientes, en sus últimas luchas por el poder. Estos actores de la vida política estatal se enfrentaron entre sí en esta región, del mismo modo como se enfrentaron por separado a las protestas dentro de las haciendas. Desde el poder central, cada uno a su turno generó políticas estatales faccionalistas para multiplicar las divisiones sociales bajo las estructuras políticas ya existentes en el campo como fruto de la colonialidad del poder materializada en las jerarquías establecidas dentro del régimen hacendario.

La presencia comunista ya ha sido señalada como un elemento disociador y degenerador de la vida social. Este fue sin duda, el punto de vista oficial desde las altas esferas del poder político hasta las percepciones y representaciones de sus agentes en el nivel local. De este modo, la acción política de los comunistas vendrá a añadir un elemento más en la complejización de las identidades a nivel local. Neptalí Ulcuango, uno de los dirigentes más lúcidos de la época, nos da un indicio de la manera como los activistas de izquierda se relacionaban con la vida comunitaria:

Llegó en la comunidad [de Cangahual] un grupo grande de gente con música. El grupo estuvo integrado, “de los que recuerdo, primeramente por el doctor Ricardo Paredes, el Sr. Luis Felipe Chávez, como miembros de la clase obrera organizada de Quito [fueron recibidos] “como campesinos...dirigentes del movimiento sindical: mi papá, Neptalí Ulcuango, Ignacio Alba, Víctor Calcan, Segundo Lechon, Venancio Amaguaña, Tránsito Amaguaña y unos tantos más que no recuerdo. Llegaron entonando la música de San Juan. Yo les oí que gritaban “¡viva el sindicato agrícola El Inca! ¡Vivan los campesinos organizados! ¡Abajo los gamonales hacendados! ¡Abajo los patrones terratenientes! ¡Viva la lucha de los trabajadores del campo! Reclamando mejores tratos y mejores salarios llegaron a la casa y se pusieron a bailar” (81).

Según recuerda Ulcuango, esto debe haber sido a finales de los años 20. Seguramente en el mes de junio, para celebrar la fiesta de San Juan. La participación en esta celebración debe ser entendida como una estrategia intencional de los activistas para ocultar el proselitismo político en las comunidades como una mera celebración religiosa. Por otro, lado, implica un acercamiento a la vida colectiva en el campo. Desde estas estrategias, la izquierda apoyó las luchas y las revueltas de los trabajadores dentro de las haciendas de propiedad estatal, pero regidas por arrendatarios. La sindicalización de los trabajadores, implicó la creación de un espacio de expresión política que a nivel local fue percibido como una forma de organización de los “naturales”, esto es, de los indígenas. Los habitantes del pueblo de Olmedo que empezara a formarse en esos años miraron a los sindicatos desde una distancia no solo ideológica sino sobre todo racial. La formación de los pueblos es significativa en términos de entender las maneras como se reorganiza el poder a nivel local. Muchas funciones sociales y la división social del trabajo en la región se establecieron exclusivamente en relación con las haciendas. Los

huasipungueros –familias que deben trabajar gratuitamente dentro de la hacienda a cambio del usufructo de un lote de terreno dentro de la hacienda, fueron sólo una de las formas de vinculación dependiente de la hacienda. Sin abundar en las divisiones intra-hacienda que involucraba de distintas maneras a la familia entera del huasipunguero, es pertinente resaltar la figura de los yanaperos y arrimados. Estos sujetos sociales eran en su mayoría mestizos que vivían a los márgenes de las haciendas, prestaban servicios puntuales a la hacienda y eran los proveedores de los agentes con distintos niveles de mando dentro de la hacienda (mayorales, mayordomos, etc.). Mientras las haciendas se desintegraban y la presencia del estado era cada vez más evidente, los yanaperos y arrimados mestizos (o “blancos” en el lenguaje de los testimoniantes) fueron quienes formaron el pueblo de Olmedo. Los gérmenes de urbanización mantuvieron así, su filiación identitaria con los “blancos” y en forma más amplia con la “ciudad letrada”, pues, e n estos núcleos urbanos, se concentrará el poder político: el teniente, el cura y el “escribiente” (el profesor). Aunque la representación estatal pudo haber pretendido observar el cumplimiento de las leyes a nivel local, los testimonios abundan en identificar a estos sujetos con los intereses del gamonalismo.

Sin embargo, los mestizos del pueblo se creían marginados con relación a los indígenas. Antonio Valladares representa este punto de punto de vista –la perspectiva del pequeño poblado urbano- que según él fue tomando cuerpo desde 1928. “Íbamos haciendo unos y otros las casitas y viviendo aquí”. Pero no recibieron suficiente tierra de las haciendas. “Los indios cooperados son dueños ahora” (75).

Durante la primera mitad del siglo XX, el concepto de lo étnico está ausente de las reflexiones marxistas. La sociedad indígena es representada como parte de la lucha de clases y su identidad política deriva de su condición económica: campesinos. Sin embargo, la clasificación

social en los distintos escenarios tanto locales como estatales se evidencia en las percepciones que cada sujeto colectivo tiene sobre el otro. Se añade a esto los desencuentros culturales y de lengua al momento de hacerse escuchar por las autoridades centrales. Son en estos espacios de contactos múltiples con la sociedad blanco-mestiza que detenta el poder con exclusividad, donde los comunistas desempeñaron un papel de mediadores/traductores. Y en gran medida moldearon las formas de lucha y la agenda de los comuneros. El sindicalismo y la filiación partidista fueron solo dos espacios de interacción que dado las diferencias de cultura y lenguaje, poco a poco las tensiones se harán visibles. Luisa Gómez de la Torre, una líder comunista que apoyo la relación indígena campesino desde los primeros años de vida del partido, es consciente de la doble explotación de los indios como trabajadores y como nación. Mirando retrospectivamente, Luisa Gómez recuerda que:

Ya había organización, ya se había trabajado era necesario unir; pero se estableció este organismo –la FEI- exclusivamente para la sierra...había diferenciaciones (con la costa) de las condiciones generales. Además de ser explotados económicamente eran explotados nacionalmente (se refiere al problema de nacionalidad indígena). Como les digo la inmensa mayoría de los trabajadores del campo eran indios. No sólo eran explotados económicamente por el regimen feudal sino inclusive nacionalmente (27).

A diferencia del izquierdismo de Mariátegui, Gómez de la Torre, reconoció que las sociedades indígenas eran naciones. Afirma que el comunismo es ajeno a estas sociedades. En ese sentido creyó que “al indio hay que darle una organización propia. El indio con el tiempo puede entender el comunismo, pero por el momento lo que quiere entender es que el tiene que luchar para que tenga un mejor salario, tenga escuelas, tenga centros de salud” (ibid). La acción política y la formación ideológica del comunismo tuvo sus frutos, muchos dirigentes indígenas

de la época privilegiaron siempre una identidad campesinista y comunista. Muchos de ellos se identificaron como tales y todos los sindicalizados eran percibidos como comunistas ante los ojos del poder ya sea estatal o racial en el entorno cotidiano inmediato. En esta época, ser indígenas y ser comunistas no eran conceptos incompatibles. Los sindicatos tenían una composición social exclusivamente indígena y era percibido como una forma de organización de los “naturales”. Los no-indígenas eran ajenos a estas formas de organización no solo por la diferencia de intereses sino sobre todo por las diferencias raciales. Mantener las diferencias con los “naturales” implicaba mantenerse al margen del sindicalismo.

En fin, aunque hay esta conciencia de que las sociedades indígenas sufren una doble explotación, Gómez de la Torre habla claramente desde una perspectiva desarrollista implementada desde el Estado, desde inicios de los 40. Esta perspectiva que reconoce el carácter de naciones de las sociedades indígenas siempre estuvo en tensión con las crecientes demandas desde las comunidades en cuyas agendas las cuestiones de la cultura, las lenguas y la tierra/territorio, según las regiones fue fundamental. Estas tensiones habrán de estallar a fines de los 60. El reduccionismo clasista de la izquierda, la colonialidad del poder que subyace a sus esquemas de percepción y representación del mundo, entran en conflicto con liderazgos y contextos ideológicos emergentes. Una posición etnicista y un reduccionismo de clase se instalan en el imaginario político local y las posibilidades de una construcción intercultural de la política se desvanecieron mientras tomaba cuerpo y legitimidad las organizaciones indígenas cuya agenda privilegió demandas de carácter culturalista. Así, si el marxismo radica sus luchas en las transformaciones económicas descuidando un enfoque más integral de la condición multisocietal del estado ecuatoriano, el movimiento indígena se levantó sobre las reivindicaciones centradas

en la cultura. Este desencuentro permanece vigente y condiciona las posibles alianzas políticas y las luchas del presente.

## CONCLUSIONES

A lo largo de esta tesis he tratado de problematizar las imbricaciones entre representación y colonialidad en el proceso de enunciación. Mediante el análisis de un heterogéneo corpus discursivo intenté demostrar que a pesar de sus diferencias de tiempos, lugares y géneros, un elemento común es la colonialidad subyacente en el proceso mismo de enunciación. Este proceso de enunciación se sustenta en un conjunto de saberes producidos bajo los imperativos políticos, económicos y epistemológicos del colonialismo transmitido a través de la tradición intelectual, el archivo colonial y el sentido común. Por tanto, el desencuentro fundamental que caracteriza a las sociedades plurales surgidas del colonialismo en los Andes, se explica en gran medida por la vigencia de la colonialidad en la producción de saberes, en el esquema de percepción y representación y en la estructura de sentimientos que ha hecho de la coexistencia entre sociedades una relación de dominación política, de explotación económica y de opresión cultural. He argumentado que el sujeto colonial se ha establecido en sus propias narrativas como el único sujeto de la historia que ha hablado *por* las otras sociedades, pero nunca *a* aquellas.

Al situar el latinoamericanismo como un discurso identitario surgido en medio de las disputas imperiales entre poderes eurocéntricos especialmente desde la segunda mitad del siglo XIX, Los recortes temporales implican, he trazado una genealogía de la identidad criolla latinoamericana explorando sus huellas discursivas en los eventos de la colonización temprana y en los velados políticos de los conquistadores, particularmente en la región andina. Desde el

análisis de los tempranos discursos coloniales y sus diferentes articulaciones históricas, he tratado de demostrar cómo las narrativas criollas, especialmente aquellas de carácter historiográfico, han implicado un proceso de impostura política al apropiarse del pasado de las sociedades colonizadas. La estrategia narrativa de suplantación ha proyectado en el tiempo el anhelo de autodeterminación colonial que al ser articulado como el núcleo político de las genealogías nacionalistas que, en su momento, justificaron las luchas por la independencia, fundaron los estados nacionales y pregonaron el fin del colonialismo. He querido demostrar cómo estos discursos son elementos constitutivos de la identidad criolla, de los nacionalismos sustentados en sofisticadas genealogías, por un lado, y por otro, cómo las narrativas de suplantación política han ocultado la condición colonial de las sociedades sometidas.

He intentado mostrar que la idea de lo “latino”, nunca fue una idea inocente y no puede ser entendida como un posicionamiento espiritualista antagónico con el utilitarismo anglosajón como se ha pretendido. El planteamiento que reivindicó la “latinidad” como base de un pan-nacionalismo sub-continental fue una estrategia para justificar en términos civilizatorios la violencia genocida y etnocida en la región. Dentro del horizonte de este proyecto el mestizo y mestizaje adquirió un signo positivo al interior de las expectativas de la sociedad criolla, es decir, desde el punto de vista dominante. He argumentado que América Latina representó y representa y proyecto cultural de negación absoluta de las prácticas culturales y de las “sociedades-mundo” originarias del continente.

En un nivel de análisis focalizado en el discurso crítico, he tratado de mostrar cómo, aún una crítica radical del orden de cosas, está marcada por la lógica de la colonialidad en la interpretación e invención del mundo. El nacionalismo revolucionario de signo marxista formulado por el escritor José Carlos Mariátegui, me ha servido para intentar mostrar la manera

como las ideas racistas de la época, una tradición crítica favorable a las sociedades nativas - cuyos orígenes se remontan a la prédica de Bartolomé de las Casas- y un eurocentrismo carente de toda crítica, se articularon para afianzar la agencia criolla basada en un esencialismo telúrico y la autoctonía derivada de un “*quechuacentrismo*” andino. He argumentado que el telurismo fue una manera como el discurso hegemónico una vez más intentó establecer una genealogía nacionalista mediante la apropiación del pasado incaico. Pero la apropiación del pasado indígena colocó a éste fuera de la historia nacional, de manera que para recuperar su pasado debía asimilarse a la nacionalidad peruana. El telurismo fue una estrategia discursiva de expulsión del orden simbólico de la nación de las sociedades cuya alteridad no era compatible con el destino nacional: Europa.

Europa será un referente con el cual había que establecer no solo una relación necesaria y prioritaria con prelación a otros lugares del mundo. He demostrado que en el imaginario cultural y político de las primeras décadas del siglo XX, Europa no fue reivindicada como una relación sino como un destino.

En el nivel de la representación ficcional, de la narrativa novelesca he tratado de mostrar la manera cómo se articulan las identidades, o quizás es mejor decir identificaciones individuales y colectivas. Teniendo en mente que el discurso indigenista no es sólo un discurso “redentorista”, sino también (sobre todo) un saber sobre el mundo indígena, he explorado los universos narrativos para mostrar cómo son representados los diferentes mundos sociales y societales siguiendo las rutas y rutinas de sus personajes. En concordancia con la deconstrucción de las nociones de mestizaje y mestizo bosquejadas en la perspectiva amplia, he tratado de demostrar las distintas formas de violencia social que implica la definición y asunción eventual de identidades híbridas. Intentando asignar un sentido nuevo al concepto de transculturación he

descrito las rutas de experiencias del personaje literario a través de mundos sociales y culturales que implica el viaje aldea-pueblo-ciudad-aldea, para reflexionar sobre la carga eurocéntrica de los conceptos hermenéuticos utilizados abundantemente por la crítica literaria así como también sobre las posibilidades de nuevos usos despojándolas de eurocentrismo, de evolucionismo y racismo.

A través de un desplazamiento desde las subjetividades históricas dominantes hacia las subjetividades subalternizadas, he tratado de analizar una serie de discursos para mostrar las posibilidades de generar zonas de contacto interculturales que impliquen un intercambio de ideas, de prácticas y de formas de organización y representación del mundo. Tomando como referente las alianzas políticas entre comunidades indígenas y activistas de izquierda durante la primera mitad del siglo XX, he demostrado cómo las fracturas ideológicas, políticas y culturales derivadas de la condición multisocietal -signadas por la colonialidad del poder-, derivaron en tensiones que poco a poco llevarían a la constitución de identidades políticas formuladas antagónica y conflictivamente entre etnia y clase. He intentado “escuchar” las “pequeñas voces de la historia”, tal como lo entiende Ranajit Guha, para reconstruir los escenarios de lucha cotidiana de los sujetos subalternos, sus expectativas y sus percepciones de sus otros. Al trabajar con voces testimoniales he intentado introducir algunas cuestiones teóricas en relación a la comprensión del testimonio, dejando planteada la necesidad de investigar el significado de contar las experiencias desde parámetros hermenéuticos intra e interculturales.

Desde una perspectiva más amplia he intentado establecer que las formaciones discursivas que he sometido a análisis son discursos que implican un hablar sobre “otro”. Los deslindes mariateguianos sobre una literatura indígena y una indigenista, así como las obsesivas búsquedas ficcionales y críticas por representar desde una “interioridad” cultural y social, solo

prueban que aún la representación literaria es un discurso de alteridad. Discurso en el que la temporalidad ha jugado un papel significativo en el establecimiento de jerarquías sociales y culturales. Al estudiar las funciones de las nociones de telurismo y autoctonía en el discurso nacionalista, he sugerido que la negación de coetaneidad de las sociedades subalternizadas es un elemento discursivo clave de la colonialidad del poder. Desde esta perspectiva, he mostrado también cómo los recortes temporales –tanto en la historia larga como en la definición de eventos más recientes- implican una selección de una narrativa y de un contexto que ayuda a normalizar la irrupción de las sociedades indígenas dentro de las viejas narrativas históricas sin cuestionarlas. De este modo, los procesos de reconstitución política, de articulación en escalas más amplias e interculturales (entre sociedades indígenas y entre estas y la heterogeneidad social blanco mestiza) son colocadas en el marco de las luchas por la expansión de la democracia y más aún de la democratización de las sociedades al calor de la expansión del liberalismo. La “explosión de lo étnico” observada por Natividad Gutiérrez, puede ser interpretada en el marco ideológico del “fin de la historia”; es decir, Fukuyama podría regocijarse al representar el pluralismo étnico dentro la hegemonía del discurso democrático liberal y la realización plena de los valores que la sustentan.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abdel-Malek, Anouar. "Orientalism in Crisis". Diogenes 44, (Winter 1963): 102-140.
- Abercrombie, Thomas. "To be Indian, to Be Bolivian: 'Ethnic' and 'National' Discourse of Identity". Greg Urban and Joel Sherzer, eds. Nation-States and Indians in Latin America. Austin: University of Texas Press, 1991. 95-130.
- Abu-Lughod, Lila. "Writing Against Culture". Richard Fox, ed. Recapturing Anthropology. Santa Fe: School of American Research Press, 1991. 137-162.
- Achugar, Hugo. "Repensando la heterogeneidad latinoamericana (a propósito de lugares, paisajes y territorios)". Revista Iberoamericana, 176-177 (Julio-Diciembre 1996): 845-861.
- Albán Achinte, Adolfo, comp. Texiando textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca, 2006.
- Alberro, Solange. "La emergencia de la conciencia criolla: el caso novohispano". Agencias criollas. La ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas. José Antonio Mazzotti, ed. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000. 55-71.
- Aikant, Satish C. "From Colonialism to Indigenism: The Loss and Recovery of Language and Literature". Ariel: A Review of International English Literature, 31:1 (Jan.-Apr. 200): 337-349.
- Albó, Xavier. comp. Raíces de América. El Mundo Aymara. Madrid: Alianza Editorial-UNESCO, 1988.
- . Albó, Xavier: "Our Identity Starting from Pluralism in the Base". Aronna, Michael (ed.); Beverley, John, José, ed. The Postmodernism Debate in Latin America. Durham: Duke University Press, 1995. 322: 18-33.

- Albornoz Peralta, Oswaldo. “Jesús Gualavisí y las luchas indígenas en el Ecuador”. Ricardo Paredes y otros, Los comunistas en la historia nacional 1926-1986. Guayaquil: Editorial Claridad, 1987. 155-188.
- Almeida Vinuesa, José. “Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico”. [www.flacso.org.ec-publicaciones](http://www.flacso.org.ec-publicaciones)
- Anderson, Benedict. Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Andolina, Robert. Colonial Legacies and Pluricultural Imaginaries. Indigenous Movements in Ecuador y Bolivia. Thesis. University of Minnesota, 1999.
- Annino, Antonio, et.al. ed. *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*. Zaragoza: iberCaja, 1994.
- Appadurai, Arjun. “Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography”. Setha M. Low and Denise, Lawrence-Zúñiga, ed. The Anthropology of Space and Place. Locating Culture. Oxford: Blackwell, 2003, 337-349.
- . “La globalización y la imaginación en la investigación”. [www.unesco.org/issj/rics160/appaduraispa.html](http://www.unesco.org/issj/rics160/appaduraispa.html)
- Aquézolo Castro, Manuel. La polémica del indigenismo. Lima: Mosca Azul, 1976.
- Augé, Marc. Hacia una antropología de los mundos contemporáneos. Barcelona: Gedisa, 1994.
- Badiou, Alain. “Razonamiento altamente especulativo sobre el concepto de democracia”. Metapolítica, 4.14.
- Ardao, Arturo. Génesis de la idea y el nombre de América Latina. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.
- Arriarán, Samuel. Filosofía de la postmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina. México: UNAM, 1997.
- Arroyo, Carlos. “El incaísmo modernista y Rumi Maqui. El joven Mariategui y el descubrimiento del indio”. <http://web.presby.edu/lasaperu/arroyo2.htm>
- Attwood, Bain. In the Age of Mabo. History, Aborigines and Australia. St Leonards: Allen & Unwin, 1993.
- Bajtin, Michael. The Dialogic Imagination. Four Essays. Austin: University of Texas Press, 1981.
- Balandier, Georges. “El concepto de ‘situación’ colonial”. Guatemala: Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 22 (1970), 7-52.

- Balibar, Étienne. "Etnicidad ficticia i nación ideal". El Revers, 1 (April 1998). [www.cccb Aman.org/revers/portada2/mono1\\_11.htm](http://www.cccb Aman.org/revers/portada2/mono1_11.htm)
- Balibar, Etienne and Immanuel Wallerstein. Race, Nation, Class. Ambiguous Identities. London, 1991.
- Barnadas, Josep. Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial. La Paz: CIPCA, 1973.
- Barrera, Augusto. Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa. Quito: Observatorio Social de América Latina: Centro de Investigaciones CIUDAD: Abya Yala, 2001.
- Barrett, Linton Lomas. "The Cultural Scene in Ecuador: 1951". Hispania 35: 3 (Aug. 1952): 267-273.
- Barthes, Roland. "Retórica de la imagen". [http://es.geocities.com/tomaustin\\_cl/semiotica/barthes/retoricaimg.htm](http://es.geocities.com/tomaustin_cl/semiotica/barthes/retoricaimg.htm)
- Bartra, Roger. Campesinado y Poder Político en México. México: Ediciones Era, 1982.
- Bataillon, Marcel. "The Pizarrist Rebellion. The Birth of Latin America". Diogenes, 43 (Septiembre 1963), 46-62.
- Baud, Michiel. "Liberales e indígenas en el Ecuador de fines del siglo XIX". Bonilla, Heraclio y Amado Guerrero Rincón, eds. Los pueblos campesinos de las Américas. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX. Santander: Universidad Industrial de Santander. Escuela de Historia, 1996.
- Bebbington, Anthony. Actores de una década. Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad. Quito: COMUNIDEC, 1992.
- Becker, Marc. "Indigenous Communists and Urban Intellectuals in Cayambe, Ecuador (1926-1944)". IRSH, 49 (2004): 41-64.
- . "Mariátegui y el problema de las razas en América Latina". Revista Andina, 35 (Julio 2002): 191-220.
- . Mariátegui and Latin American Marxist Theory. Athens: Ohio University Center for International Studies, 1993.
- Beckett, Jeremy. "The Past in the Present; the Present in the Past: Constructing a National Aboriginality". Jeremy Beckett, ed. Past and Present. The Construction of Aboriginality. Canberra: Aboriginal Studies Press, 1988. 191-217.
- Benton, Lauren and John Muth. "On Cultural Hybridity: Interpreting Colonial Authority and Performance". Journal of Colonialism and Colonial History, 1:1 (2000).

- . "The Legal Regime of South Atlantic World, 1400-1750: Jurisdictional Complexity as Institutional Order". Journal of World History, 11: 1 (2000): 27-56.
- . "Colonial Law and Cultural Difference: Jurisdictional Politics and the Formation of the Colonial State". Society for Comparative Study of Society and History, 41: 3 (July 1999): 563-588.
- Berger, Víctor, ed. Ensayos sobre Mariátegui. Simposio de Nueva de York 1980. Lima: Amauta, 1987.
- Bloch, Maurice. "The Past and the Present in the Present". Man, 12: 2 (August 1977) 278-292.
- Beverly, John. Testimonio. On the Politics of Truth. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- . Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory. Durham: Duke University Press, 1999.
- . "Siete aproximaciones al 'problema indígena'". Mabel Moraña, ed. Indigenismo y globalización. Homenaje a Antonio Cornejo Polar. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998.
- Bolívar, Simón. Escritos políticos. Madrid: Alianza Editorial, 1971.
- . Discursos, proclamas y epistolario político. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- . Cartas a Santander-Bolívar 1813-1820, Tomos I y IV. Bogotá: Fundación para la Conmemoración del Bicentenario del Natalicio y el Sesquicentenario de la Muerte del General Francisco de Paula Santander, 1988.
- . Itinerario documental de Simón Bolívar. Caracas: Ediciones de la Presidencia, 1970.
- Bonilla, Heraclio "La oposición de los campesinos indios a la República Peruana: Iquicha, 1827". Bonilla, Heraclio y Amado Guerrero Rincón, eds. Los pueblos campesinos de las Américas. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX. Santander: Universidad Industrial de Santander. Escuela de Historia, 1996.
- . ed. Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas. Bogota: Tercer Mundo Editores, 1992.
- Bonilla, Heraclio y Amado Guerrero Rincón, eds. Los pueblos campesinos de las Américas. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX. Santander: Universidad Industrial de Santander. Escuela de Historia, 1996.
- Bulnes, Martha. Hatarishpa ninimi. Me levanto y digo. Testimonio de tres mujeres quichuas. Quito: Editorial El Conejo, 1994.
- Carrión, Benjamín. El cuento de la Patria. Quito: Editorial casa de la Cultura Ecuatoriana, 1967.

- . Atahualpa. Quito: Libresa, 1995.
- Castro-Gómez, Santiago. "The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the 'Invention of the Other'". Nepantla: Views from South, 3.2 (2002) 269-285.
- . "Los vecindarios de la ciudad letrada. Variaciones filosóficas sobre un tema de Angel Rama". Mabel Moraña, ed. Angel Rama y los estudios latinoamericanos. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997.
- Castro-Klaren, Sara. "Framing Pan-Americanism: Simón Bolívar's Findings". The New Centennial Review 3.1 (2003) 25-53.
- Castro-Leiva, Luis. "Memorial de la Modernidad: lenguaje de la razón e invención del individuo". Antonio Annino, Luis Castro Leiva, François-Xavier Guerra, eds. De los imperios a las naciones: Iberoamérica. Zaragoza: IberCaja, 1994.
- Cerruto, Oscar. Aluvión de fuego. La Paz: Plural Editores, 2000 [1935].
- Certeau, Michel de. Heterologies. Discourse on the Other. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- . "The Historiographical Operation". The Writing of History. New York: Columbia University Press, 1988.
- Chatterjee, Partha. Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- Chiaromonte, José Carlos. "Modificaciones del pacto imperial". Antonio Annino, Luis Castro Leiva, François-Xavier Guerra, eds. De los imperios a las naciones: Iberoamérica. Zaragoza: IberCaja, 1994.
- Choque, Roberto. "Los Aymaras y la cuestión colonial". Steve Stern, ed. Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas. Bogotá: Tercer Mundo, 1992.
- Coba Andrade, Carlos. Literatura popular afroecuatoriana. Otavalo, Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología, 1980.
- Colmenares, Germán. "Historia, Arte y sociedad en la Nueva Granada del siglo XVII". Historia Crítica, 4 (julio-diciembre 1990), 31-45.
- Collier, Simón. "Nationality, Nationalism, and Supranationalism in the Writings of Simón Bolívar". The Hispanic American Historical Review, 63.1 (Feb, 1983), 37-64).
- Collins, Rebeca. "Concealing the Poverty of Traditional Historiography: Myth as Mystification in Historical Discourse". Rethinking History, 7:3 (Winter 2003), 341-365.

- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. Las Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Nuestro proceso organizativo. Quito, Ecuador: Editorial TINCUI/CONAIE: Ediciones Abya-Yala, 1989.
- Conway, Christopher. "Gender, Empire and Revolution in La Victoria de Junín". Hispanic Review, 69:3 (2001), 299-317.
- Cornejo-Polar, Antonio. "Una heterogeneidad no dialéctica. Sujeto y discursos migrantes en el Perú moderno". Revista Iberoamericana, LXII 176-177 (Julio-Diciembre 1996): 837-844.
- . "La reivindicación del Imperio incaico en la poesía de la emancipación". Letterature d'America, 19/20 (1983): 153-171.
- . "La literatura peruana: totalidad contradictoria". Revista de Crítica Literaria Latinoamericana IX, 18 (Julio-Diciembre 1983).
- . "Sobre el modo de producción de la literatura indigenista". Francisco Miró Quezada, Franklin Pease y David Sobrevilla, eds. Historia, Problema y Promesa. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978. 51-59.
- Coronil, Fernando. "Listening to the Subaltern: The Poetics of Neocolonial States". Poetics Today, 15: 4 (Winter, 1994), 643-658.
- Costa Lima, Luiz. Control of the Imaginary. Reason and Imagination in Modern Times. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Cover, Robert. Martha Minow, Michael Ryan, and Austin Sarat, ed. Narrative, Violence, and the Law. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- Crawley, C.W. "French and English Influences in the Cortes of Cadiz, 1810-1814". Cambridge Historical Journal, 6:2 (1939), 176-208.
- Muriel. "Mujeres campesinas como líderes sindicales. La falta de propiedad como calificación para puestos públicos". Estudios Andinos, V, 1 (1976): 151-171.
- Cubilié, Anne and Carl Good, Introduction. "The Future of Testimony". Discourse, 25.1 & 2 (Winter & Spring 2004): 4-18.
- Cueva, Agustín. Literatura y conciencia histórica en América Latina. Quito: Planeta, 1993.
- D'allemand, Patricia. "Las contribuciones de Mariátegui a la crítica literaria". Anuario Mariáteguiano, XI, 11 (1999): 93-115.
- Degregori, Carlos Iván. "Movimientos étnicos, democracia y nación en Perú y Bolivia". Mutsuo Yamada y Carlos Iván Degregori, eds. Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina. Osaka: Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, 2002. 159-225.

- Demélas-Bohy, Marie-Danielle. "Estado y actores colectivos. El caso de los Andes". Antonio Annino, Luis Castro Leiva, François-Xavier Guerra, eds. De los imperios a las naciones: Iberoamérica. Zaragoza: iberCaja, 1994.
- Derrida, Jacques. "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'". Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld and David Gray Carlson, eds. Deconstruction and the Possibility of Justice. London: Routledge, 1992.
- Díaz-Polanco, Héctor. "Etnofagia y multiculturalismo" <http://memoria.com.mx/node/660>
- Dirlik, Arif. "The Past as Legacy and Project: Postcolonial Criticism in the Perspective of Indigenous Historicism". American Indian Culture and Research Journal, 20.2 (1996): 1-31.
- . "Three Worlds, or One, or Many? The Reconfiguration of Global Divisions under Conemporary Capitalism". Nature, Society, and Thought, 7:1 (1994): 19-42.
- Dussel, Enrique. "Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales". [www.dei-cr.org/Pasos841.html](http://www.dei-cr.org/Pasos841.html)
- Eagleton, Terry. "Ideology, Fiction, Narrative". Social Text, 2 (Summer 1979): 62-80.
- Espinoza Montesinos, Gustavo. Mariátegui y el optimismo histórico. Lima: s/n., 1994.
- Fabian, Johannes. The Time and the Other. How Anthropology Makes its Object. New York: Columbia University Press, 19983.
- . Language and Colonial Power. The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Favre, Henri. Indigenismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- . "Bolívar y los indios". Historica, 10:1 (Jul. 1986), 1-18.
- Fell, Claude. José Vasconcelos. Los años del águila 1920-1925. Educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Flores Galindo, Alberto. La agonía de Mariátegui. La polémica con la Kominten. Lima: DESCO, 1980.
- Flores Jaramillo, Renán. Jorge Icaza, una visión profunda y universal del Ecuador. Quito, Ecuador: Editorial Universitaria, 1979.
- Fernández, Roberta. Toward a Contextualization of José Carlos Mariátegui's Concept of Cultural and Literary Nationalism. Thesis. University of California, Berkeley, 1990.

- Figuerola, José Antonio. “Desde la Etnología neocolonial modernista hacia una transdisciplinariedad crítica”. Santiago Castro-Gómez, ed. La reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina. Bogotá: CEJA, 2000.
- Friede, Juan. “Las Casas y el movimiento indigenista en España y América en la primera mitad del siglo XVI”. Revista de Historia de América, 33-34 (Jun-Dec. 1952), 339-411.
- Foucault, Michel. Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- . Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977. New York: Pantheon Books, 1980.
- Galarza Zavala, Jaime. El yugo feudal. Visión del campo ecuatoriano. Quito: Ediciones Sol y tierra, 1979.
- Garrels, Elizabeth. Mariátegui y la Argentina: un caso de lentes ajenos. Gaithersburg: Hispamérica, 1982.
- Gilroy, Paul. Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Gómez Martínez, José Luis. Bolivia: un pueblo en busca de su identidad. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1988.
- González Casanova, Pablo. Sociología de la explotación. México: Siglo XXI, 1976.
- Grossman, Michele and Denise, Cuthbert. “Resisting Aboriginalities”. Postcolonial Studies, 1:1 (1998), 109-124.
- Guerrero, Andrés. “Intelectuales indígenas, discurso y representación política. El levantamiento nacional indígena de 1994 en Ecuador”. Mariano Plotkin y Ricardo González Leandri, eds. Localismo y Globalización. Aportes para una historia de los intelectuales en Iberoamérica. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Historia, 2000.
- . “De protectores a tinterillos la privatización de la administración de poblaciones indígenas (dominadas)”. Bonilla, Heraclio y Amado Guerrero Rincon, eds. Los pueblos campesinos de las Américas. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX. Santander: Universidad Industrial de Santander. Escuela de Historia, 1996.
- . “Una imagen Ventrílocua: el discurso liberal de la ‘desgraciada raza indígena’ a fines del siglo XIX”. Muratorio, Blanca, ed. Imágenes e imaginarios. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX. Quito: FLACSO, 1994.
- . La semántica de la dominación. El concertaje de indios. Quito: Ediciones Libri Mundi, E. Grosse-Luemern, 1991.

- Guerrero, Fernando y Pablo Ospina. El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos. Buenos Aires: Libronauta Argentina, 2005.
- Guiddens, Anthony. "La vida en una sociedad post-tradicional". Revista de Occidente, 150 (Nov. 1993), 61-90.
- Guimarães, Eduardo. "Patria y tierra: El Indio y la Identidad Nacional". Pueblos indígenas y Educación, 8 (Dic. 1988): 7-91.
- Guha, Ranajit. History at the Limit of World-History. New York: Columbia University Press, 2002.
- . "The Small Voice of History". Shahid Amin and Dipesh Chakravarty, ed. Subaltern Studies IX. Writing on South Asian History and Society. Bombay: Delhi Oxford University Press, 1996.
- Handelman, Don. "The Absence of Others, the Presence of Texts". Smadar Lavie, Kirin Narayan, and Renato Rosaldo, ed. Creative Anthropology. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Hartog, François. "Time, History and the Writing of History: the Order of Time". KVHAA Konferenser, 37 (1996): 95-113.
- Harris, Cole. "How Did Colonialism Dispossess? Comments from an Edge of Empire". Annals of the Association of American Geographers, 94:1 (Nov. 2002), 165-182.
- Harrison, Ragina. Entre el tronar épico y el llanto elegíaco: simbología indígena en la poesía ecuatoriana de los siglos XIX y XX. Quito: Abya Yala: Universidad Andina Simón Bolívar, 1996.
- Hayden, White. Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Hensel, Silke. "Was there an Age of Revolution in Latin America? New Literature on Latin American Independence". Latin American Research Review, 38:3 (Oct., 2003), 237-249.
- Hirschsprung, Nathalie. "El vocabulario de la Revolución francesa". Historia Crítica, 2 (julio-diciembre 1989), 49-65.
- Hobsbawm, Eric. Nations and Nationalisms since 1780. Programme, Myth, Reality. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- . "Adiós a todo aquello". Historia Crítica, 6 (enero junio 1992), 5-14.
- . "Inventando tradiciones". [www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/eric.pdf](http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/eric.pdf)
- Hulme, Peter. "Including América". Ariel: A Review of International English Literature, 26:1 (January 1995), 117-123.

- Hünefeldt, Christine. Lucha por la tierra y protesta indígena. Las comunidades indígenas del Perú entre colonia y república, 1800-1830. Bon: Estudios Americanistas de Bon, 1982.
- . "Los indios y la Constitución de 1812". Allpanchis 10 (1978): 33-57.
- Hutton, Patrick. "Recent Scholarship on Memory and History". The History Teacher, 33:4 (Aug. 2000), 533-548.
- Iverson, Duncan, Paul Patton, and Hill Sanders, eds. Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Jaramillo Alvarado, Pío. El indio ecuatoriano, tomos I y II. Quito: Corporación Editora nacional, 1997.
- . "Situación política, económica y jurídica del indio en el Ecuador". Jorge Trujillo, ed. Indianistas, Indianófilos, Indigenistas. Entre el enigma y la fascinación: una antología de textos sobre el "problema" indígena. Quito: ILDIS: Abaya Yala, 1993.
- Kannemann, Ingrid. "El liberalismo y los pueblos autóctonos de América Latina - ayer y hoy". Anales, 5-6 (1993-1994): 201-217.
- King, James. "The Colored Castes and American Representation in the Cortes of Cadiz". The Hispanic American Historical Review, 33.1 (February 1953): 33-64.
- Klein, Herbert. "La estratificación interna dentro de las comunidades indígenas: los Ayllus de Bolivia en el siglo XIX". Los pueblos campesinos de las Américas. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX. Santander: Universidad Industrial de Santander. Escuela de Historia, 1996.
- König, Hans-Joachim. "El indigenismo criollo. ¿proyectos vital y político realizables, o instrumento político?". Historia Mexicana, XLVI: 4 (1996): 745-767.
- Kristal, Efrain. "The Degree Zero of Spanish American Cultural History and the Role of Native Populations in the Formation of Pre-independent National Pasts". Poetics Today, 15: 4 (Winter 1994), 583-603.
- Lander, Edgardo. "Modernidad, Colonialidad y Postmodernidad". <http://ladb.unm.edu/econ/content/ecosoc/1997/october/resumen.htm>
- Lange, Lynda. "Burnt Offerings to Rationality: A Feminist Reading of the Construction of Indigenous Peoples in Enrique Dussel's Theory of Modernity". Hypatia, 13:3 (Summer, 1998), 132-145.
- Lara, Jesús. Yanakuna. La Paz: Editorial Juventud, 1999.
- . Wiñaypaj. Para siempre. Cochabamba: Los Amigos del libro, 1986.
- . Entrevistas. Tapuy Jayñiy. Luis H. Antezana. Cochabamba: Los Amigos del libro, 1980.

- Larsen, Neil. “Mariátegui ‘en proceso’: la crítica literaria mariateguiana frente a la actual coyuntura teórica”. Anuario Mariateguiano, XI, 11 (1999): 38-42.
- Larson, Brooke. “Explotación y economía moral en los Andes del sur: hacia una reconsideración crítica”. Historia Crítica, 6 (enero-junio 1992), 75-97.
- Lauer, Mirko. Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas; Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1997.
- Lavallé, Bernard. Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 1993.
- Le Dœuff, Michèle. The Philosophical Imaginary. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- Lienhard, Martín. “De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras”. José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar, coords. Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar. Philadelphia: Aosicación Internacional de peruanistas, 1996.
- Lomné, Georges. “La Revolución Francesa y la ‘simbólica’ de los ritos bolivarianos”. Historia Crítica, 5 (enero-junio 1991), 3-17.
- López, Alfonso. Indigenismo y propuestas culturales. Belaúnde, Basadre, Mariátegui. Generalitat Valenciana: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Diputación Provincial de Alicante, 1995.
- Lynch, John. Latin America between Colony and Nation. Selected Essays. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York, N.Y.: Palgrave, 2001.
- . Massacre in the Pampas, 1872: Britain and Argentina in the Age of Migration. Norman: University of Oklahoma Press, 1998.
- . Latin American Revolutions, 1808-1826: Old and New World Origins. Norman: University of Oklahoma Press, 1994.
- Löwy, Michael. “Marxists and the National Question”. New Left Review, 96 (March-April, 1976), 81-100.
- Lozano, Jorge. El discurso histórico. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Lloyd, Genevieve. “No One’s Land: Australia and the Philosophical Imagination”. Hypatia, 15:2 (Spring, 2000), 26-39.
- . The Man of Reason. “Male” & “Female” in Western Philosophy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

- Lucero, José Antonio. Beyond the Lost Decade. Indigenous Movements, Development, Democracy in Latin America, Princeton: Princeton University, 2003.
- Macera, Pablo. Trabajos de Historia v. I y II. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1977.
- Mahmud, Tayyab. "Colonialism and Modern Constructions of Race: A Preliminary Inquiry". University of Miami Law Review, 53 (1999), 1219-1246.
- Manrique, Nelson. La piel y la Pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1999.
- . "Mariátegui y el problema de las razas". Alberto Adrianzén y otros. La aventura de Mariátegui. Nuevas perspectivas. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1995.
- Mariátegui, José Carlos. Obras completas. 6 tomos. Lima: Amauta, 1959.
- . Mariátegui total. 100 años. Lima: Empresa Editora Amauta, 1994.
- Markowitz, Fran. "Talking about Culture. Globalization, Human Rights and Anthropology". Anthropological Theory, 4:3 (Sep. 2004), 329-352.
- Martínez Peláez, La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca. Guatemala: Editorial Universitaria, 1973.
- Marx, Karl. Simón Bolívar. Madrid: Sequitur, 2001. [www.rebellion.org/docs/6644.pdf](http://www.rebellion.org/docs/6644.pdf)
- Mazzotti, José Antonio, ed. Introducción a Agencias Criollas. La ambigüedad "colonial" en las letras Hispanoamericanas. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000.
- Melis, Antonio y Adalbert Dessau. Mariátegui. Tres estudios. Lima: Biblioteca Amauta, 1971.
- Menchú, Rigoberta. Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985.
- Méndez, Cecilia. Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú. Documento de trabajo No. 56. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993.
- Mendoza, Zoila S. "Defining Folklore: Mestizo and Indigenous Identities on the Move". Bulletin of Latin American Research, 17: 2 (1998): 165-183.
- Merewether, Charles. Bienal de Sydney 2006. <http://universes-in-universe.de/car/sydney/esp/2006/index.htm>
- Mignolo, Walter. The Idea of Latin America. Oxford: Blackwell, 2005.

- . "Posoccidentalismo las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área. Revista Iberoamericana, LXII, 176-177 (Julio-Diciembre 1996): 679-696.
- Minow, M.C. "The Power of Codification in Latin America: Simón Bolívar and the Code Napoleon". Tulane Journal of International & Comparative Law, 8 (2000). 83-116.
- Mills, John A. "Legal Constructions of Cultural Identity in Latin America: An Argument Against Defining 'Indian Peoples'". Texas Hispanic Journal of Law & Policy, 8:49 (2002): 49-77.
- Monsalve Pozo, Luis. El indio. Cuestiones de su vida y de su pasión. Cuenca: Editorial Austral, 1943.
- Montiel, Edgar. "Política de la nación: El proyecto del Inca Garcilaso y de Mariátegui en el Perú de hoy". Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispánica, 537 (March 1995): 61-81.
- Moreano, Alejandro. "Imperio y subjetividad comunista". Iconos, 17 (Septiembre 2003), 66-74.
- . "El Movimiento indio y el Estado Multinacional". Los indios y el Estado-País. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate. Quito: Abya-Yala, 1993.
- Moreiras, Alberto. "José María Arguedas y el fin de la transculturación". Mabel Moraña, ed. Angel Rama y los Estudios Latinoamericanos. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997.
- Mouffe, Chantal. El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Barcelona: Paidós, 1999.
- Muratorio, Blanca, ed.. Imágenes e imaginarios. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX. Quito: FLACSO, 1994.
- Muyolema, Armando. "Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje". Ileana Rodríguez, Ed. Convergencia de Tiempos. Estudios subalternos/ Contextos Latinoamericanos, Estado, Cultura, Subalternidad. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 2001.
- . La Quema de Ñucanchic Huasi. Los rostros discursivos del conflicto social en Cañar. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar: Corporación Editorara Nacional, 2001.
- . Una óptica Quichua sobre el debate tradición/modernidad ¿Reflexiones en la modernidad desde la tradición? La Paz: Carrera de Literatura, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, 2000.
- . "Protestantism, Ethnicity, and Class in Chimborazo". Norman Witthen, ed. Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Chicago: University of Illinois Press, 1981. 506-534.

- Olmedo, José Joaquín. La victoria de Junín. Canto a Bolívar. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1974.
- . Discursos sobre las mitas de América. Guayaquil: Imp. De la Universidad, 1947.
- O'Phelan Godoy, Scarlett. "El mito de la «independencia concedida»: Los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y Alto Perú (1730-1814)". Inge Buisson, Günter Kahle, Hans-Joachim König y Horst Pietchmann, ed. Problemas de la formación del estado y de la nación en Hispanoamérica. Wien: Böhlau, 1984. 55-92.
- Otero, Gerardo. "The 'Indian Question' in Latin America: Class, State, and Ethnic Identity Construction". *Latin American Research Review*, 38:1 (February, 2003), 248-266.
- Padgen, Anthony. Spanish Imperialism and the Political Imagination. New Haven/London: Yale University Press, 1990.
- . The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1982.
- Pallares, Amalia. From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century. Norman: University of Oklahoma Press, 2002.
- Paredes, Ricardo. Los comunistas en la historia nacional, 1926-1986. Guayaquil: Instituto de Investigaciones y Estudios Socioeconómicos del Ecuador, 1987.
- Patton, Paul. Deleuze and the Political. London: Routledge, 2000.
- . "Mabo, Freedom and the Politics of Difference". *Australian Journal of Political Science*, 30 (1995), 108-119.
- Pease, Franklin. "Cronistas andinos: Testigos y memoriosos". *Revista de Estudios Hispánicos. Letras coloniales*, 9 (1992): 147-162.
- Platt, Tristan. "Simón Bolívar, the Sun of Justice, and the Amerindian Virgin: Andean Conceptions of the Patria in Nineteenth -Century Potosi". *Journal of Latin American Studies*, 25.1 (Feb, 1993): 159-185.
- . "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes". *History Workshop Journal*, 17 (Spring, 1984): 3-18.
- Pólit Dueñas, Gabriela. Crítica literaria ecuatoriana. Hacia un nuevo siglo. Antología. Quito: FLACSO, 2001.
- Portocarrero, Gonzalo; Eduardo Cáceres y Rafael Tapia, eds. La aventura de Mariategui. Nuevas perspectivas. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.
- Postema, Gerard. "On The Moral Presence of Our Past". *MacHill Law Journal / Revue De Droit De MacHill*, 36:4 (1990-1991), 1153-1180.

- Pratt, Mary Louise. Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. London: Routledge, 1992.
- Prieto, Mercedes. Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950. Quito: FLACSO: Abya-Yala, 2004.
- . "Haciendas estatales: Un caso de ofensiva campesina: 1926-1948". Oswaldo Barsky y otros. Ecuador. Cambios en el agro serrano. Quito: FLACSO: CEPLAES, 1980: 103-130.
- Quijano, Aníbal. "The Challenge of the 'Indigenous Movement' in Latin America". Socialism & Democracy, 19.3 (November 2005): 55-78.
- . "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". Nepantla: Views from South, 1:3 (2000), 533-580.
- . "Colonialidad y modernidad-racionalidad". Steve, Stern, ed. Los conquistados. La población indígena de las Américas. Bogotá: Tercer Mundo, 1992.
- . Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina. Quito: Editorial el Conejo, 1992.
- . Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui. Lima: Mosca Azul, 1981.
- Ramón, Galo. El regreso de los runas. El potencial del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo. Quito: COMUNIDEC: Fundación Interamericana, 1993.
- Ramos, Alcida Rita. Indigenism. Ethnic Politics in Brazil. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.
- Rappaport, Joanne. Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes. Durham: Duke University Press, 1998.
- "History and Everyday Life in the Colombian Andes". Man, New Series, 23:4 (Dec. 1988): 718-739.
- Reuter, Martina and Laura Werner. "History, texts, and feminism: an interview with Genevieve Lloyd". Nora, 3:8 (2000), 175-179.
- Ribeiro, Darcy. Fronteras indígenas de la civilización. México: Siglo XXI, 1975.
- . The Americas and Civilization. New York, Dutton, 1971.
- Richard, Nelly. "Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo. Discurso académico y crítica cultural". [www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/richard.htm](http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/richard.htm)
- Ricoeur, Paul. Tiempo y narración. El tiempo narrado vol. III. México: Siglo XXI, 1996.
- Riva Agüero, José de la. El carácter de la literatura del Perú independiente. Lima: E. Rosay, 1905.

- Roa de la Carrera, Cristián. “La historia de Indias y los límites del consenso: Gomara en la cultura del imperio”. Colonial Latin America Review, 10. 1 (2001): 69-86.
- Rodas, Raquel. Dolores Cacuango. Gran líder del pueblo indio. Quito: Banco Central del Ecuador, 2005.
- . Crónica de un sueño. Las escuelas indígenas de Dolores Cacuango. Quito: Proyecto EBI-GTZ, 1989.
- Rodríguez, Humberto. “Familia e infancia en Huacho”. Gonzalo Portocarrero, Eduardo Cáceres y Rafael Tapia, eds. La aventura de Mariátegui: Nuevas perspectivas. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.
- Roger, Davis P. “The local Dynamics of National Dissent: The Ecuadorian pronunciamientos of 1826”. Historian, 55: 2 (Winter 1993): 289-302.
- Rowe, William y Vivian Schelling. Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina. México: Grijalbo, 1993.
- Rivera, Silvia. “Liberal Democracy and Ayllu Democracy in Bolivia: The Case of Northern Potosí”. The Journal of Development Studies, 26:4 (July 1990): 97-121.
- Rüth, Axel. “The Battle of Bouvines: Event History vs. Problem History”. MLN 116 (2001): 816-843.
- Rubio Orbe, Alfredo. Legislación Indigenista del Ecuador. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1954.
- Rusen, Jorn. “Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparative Historiography”. History and Theory, 35:4 (Dec. 1996), 5-52.
- Said, Edward. Power, Politics, and Culture. Interviews with Edward Said. Gauri Viswanathan, ed. New York: Pantheon Books, 2001.
- . Culture and Imperialism. New York: Vintage Books, 1994.
- . Orientalism, New York: Vintage Books, 1979.
- Salomón, Josefa. El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia, 1900-1956. La Paz: Plural Editores: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, 1997.
- Salomon, Frank. “Unethnic Ethnohistory: On Peruvian Peasant Historiography and Ideas of Autochthony”. Ethnohistory, 49:3 (2002) 475-506.
- . “La textualización de la memoria en la América Andina: Una perspectiva etnográfica comparada”. América Indígena, 54:4 (Oct.-Dec., 1994).

- . "Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754". Steve Stern, ed. Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World 18th to 20th Centuries. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.
- . "Shamanism and Politics in Late-Colonial Ecuador". *American Ethnologist* 10: 3 (Aug. 1983): 413-428.
- Sanabria, Harry. "Resistance and the Arts of Domination. Miners and the Bolivian State". *Latin American Perspectives*, 110:27 (January, 2000), 56-81.
- Sanjinés, Javier. *Mestizaje up-side down: Aesthetic Politics in Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004.
- . *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia*. La Paz: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales: Fundación BHN, 1992.
- Santos, Boaventura. La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política. Bogotá: ILSA/Universidad Nacional de Colombia, 2003.
- . "O Fim das Descobertas Imperiais-As Descobertas dos Lugares". Antroposmoderno. [www.antroposmoderno.com/textos/ofim.shtml](http://www.antroposmoderno.com/textos/ofim.shtml)
- . "Room for Manouver: Paradox, Program, or Pandora's Box?" Law and Sociology Inquiry, 14 (1989): 149-164.
- Scarry, Elaine. The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World. New York: Oxford University Press, 1985.
- Schwarz, Roberto. "Nacional por sustracción". Escritura. Teoría y Crítica Literarias, 28 (jul.-Dec- 1989), 273-288.
- . "Las ideas fuera de lugar". *Casa de las Américas*, 159 (1986): 18-27.
- Silverston-Scher, Melina. *Ethnopolitics in Ecuador. Indigenous Rights and the Strengthening of Democracy*. Coral Gables. North-South Center Press at the University of Miami, 2001.
- Serulnikov, Sergio. "Disputed Images of Colonialism: Spanish Rule and Indian Subversion in Northern Potosí, 1777-1780". The Hispanic American Historical Review, 76: 2 (May 1996): 189-226.
- Smith, Anthony D. "Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism". *International Affairs*, 72:3 (Jul. 1996), 445-458.
- . *National Identity*. Reno: University of Nevada Press, 1991.
- . Smith, Anthony D. "Nacionalismo e Indigenismo". Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, 1.2 (Julio-diciembre 1990). [www.tau.ac.il/eial/I\\_2/smith.htm](http://www.tau.ac.il/eial/I_2/smith.htm)
- Sobrevilla, David. El Marxismo de José Carlos Mariátegui. Lima: Universidad de Lima, 1995.

- Sosa-Buchholz, Ximena y William F. Waters, comps. Estudios ecuatorianos. Un aporte a la discusión. Quito: FLACSO: LASA: Abya Yala, 2006.
- Spell, J.R. "Rousseau in Spanish America". The Hispanic American Historical Review, 15.2 (May, 1935), 260-267.
- Spitta, Silvia. "Traición y transculturación: los desgarramientos del pensamiento latinoamericano". Angel Rama y los Estudios Latinoamericanos. Mabel Moraña, ed. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997.
- . Between Two Waters: Narratives of Transculturation in Latin America. Houston: Rice University Press, 1995.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives". History and Theory, 24: 3. (Oct., 1985), 247-272.
- . "Bonding in difference". Interview with Alfred Arteaga. Donna Landry and Gerald MacLean, eds. The Spivak Reader. selected works of Gayatri Chakravorty Spivak. New York: Routledge, 1996.
- . "Can the Subaltern Speak?" Cary Nelson and Lawrence Grossberg, eds. Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana: University of Illinois Press, 1988. 271-313.
- Stavenhagen, Rodolfo. "Clases, Colonialismo y Aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica". Guatemala: Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 9 (1968), 7-73.
- Stein, William. "Lo post-étnico y la persistencia de la diferencia". Santiago López Maguiña, et al. eds. Estudios Culturales. Discursos, Poderes. Pulsiones. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Universidad del Pacífico –IEP, 2001, 449-482.
- Stern, Steve. "Paradigmas de la conquista. Historia, Historiografía". Heraclio Bonilla comp. Los conquistados. La población indígena de las Américas. Bogotá: Tercer Mundo, 1992. 25-65.
- . ed. Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World 18th to 20th Centuries. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.
- . "The Struggle for Solidarity: Class, Culture, and Community in Highland Indian América". Radical History Review, 27 (1983), 49-78.
- . "The Social Significance of Judicial Institutions in an Exploitative Society: Huamanga, Peru, 1570-1640". A. Collier, Renato Rosaldo, and John D. Wirth, eds. The Inca and Aztec States, 1400-1800. Anthropology and History. George. New York: Academic Press, 1982.

- . "The Tricks of Time. Colonial Legacies and Historical Sensibilities in Latin America". Jeremy Adelman, ed. Colonial Legacies. The Problem of Persistence in Latin American History. London: Routledge, 1999. 135-150.
- Stewart, Paul. "The Battle of Las Salinas, Peru, And Its Historians". Sixteenth Century Journal, 19: 3 (Autumn 1988): 407-434.
- Stutzman, Ronald. "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion". Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Norman Whitten, Jr, ed. Urbana: University of Illinois Press, 1981.
- Tandeter, Enrique. "Sobre el análisis de la dominación colonial". Avances, 1 (1978), 91-99.
- Tapia Mealla, Luis. La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad. La Paz: Muela del Diablo, 1993.
- Turner, Mark. "De alcaldes y caudillos: posibilidad y problema nacional en la crisis peruana de fin de siglo". Bonilla, Heraclio y Amado Guerrero Rincón, eds. Los pueblos campesinos de las Américas. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX. Santander: Universidad Industrial de Santander. Escuela de Historia, 1996.
- Trujillo, Jorge. Introducción, selección y notas. Indianistas, Indianófilos, indigenistas: entre el enigma y la fascinación: una antología de textos sobre el problema indígena. Quito: ILDIS: Abya-Yala, 1993.
- Tully, James. Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- . "The Struggles on Indigenous Peoples for and of Freedom". Ivison, Duncan, Paul Patton, and Hill Sanders, eds. Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Urbano, Henrique, comp. Modernidad en los Andes. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1991.
- Uribe-Uran, Víctor M. "The Birth of a Public Sphere in Latin America During the Age of Revolution". Society for Comparative Study of Society and History, 42.2 (April 2000), 425-457.
- Valdano Morejón, Juan; Ernesto Albán. Historia de las literaturas del Ecuador. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador: Corporación Editora Nacional, 2000.
- Van Cott, Donna Lee. "Indigenous Struggle". Latin American Research Review, 38: 2 (Jun. 2003): 220-233.
- Varese, Stefano. "Language of Space. The Territorial Roots of the Indigenous Community in Relation to Trans-communality". Trans-communality. From the Politics of Conversion to the Ethics of Respect. John Brow Childs. Philadelphia: Temple University Press, 2003.

- . "The Ethnopolitics of Indian Resistance in Latin America". Latin American Perspectives, 23:2 (Spring 1996), 58-71.
- Varese, Stefano and César Terrientes. "Restoring Multiplicity: Indianities and the Civilizing Project in Latin America". Latin American Perspectives, 9:2 (Spring 1982), 29-41.
- Vogel, Ursula. "The Land-Question: A Liberal Theory of Communal Property". History Workshop, 27 (Spring 1989), 106-135.
- Walsh, Catherine. "¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas del conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano". Quito: *Rimay. Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas*, 2001.
- Wimmer, Andreas. Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict. Shadows of Modernity. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Yáñez del Pozo, José. Yo declaro con Franqueza. Cashanmi Kausashcanchic. Memoria Oral de Pesillo-Cayambe. Quito: Abya-Yala, 1988 [1986].
- Zea, Leopoldo. Negritud e indigenismo. México: UNAM, 1976.