

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

FERNANDO GARCÍA S., JOSÉ E. JUNCOSA B.,
CATALINA CAMPO I., TANIA GONZÁLEZ R.
(EDITORES)

TOMO I

ANTOLOGÍA-VOLUMEN II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA



Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Antropologías hechas en Ecuador. Antología-volumen II / Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

444p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-651-8 Volumen II

ISBN DIGITAL:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-654-9 Volumen II

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores), 2022

1era Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: Roberto Zambrano, Encuentro Pastoral Afro (EPA) celebrado en Santo Domingo de los Tsáchilas. Se observa en primer plano a Elias Corozo

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

8. Antropología religiosa, simbólica y ritual

¿Hacia un shamanismo *light*? Cambios y adaptaciones
en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII-XX)
MARÍA SUSANA CIPOLLETTI

Interpretación de la yumbada
FREDDY SIMBAÑA PILLAJO

La Fiesta de Reyes en Santo Domingo de Onzole
JEAN MUTEBA RAHIER

Representaciones del cuerpo y de la enfermedad en las sociedades andinas
JOSÉ SÁNCHEZ PARGA

9. Iglesias y culturas

El indígena cristiano: estrategias de la apropiación
ANNA MEISER

Resistencias y relaciones de poder entre las iglesias
y las organizaciones indígenas
JUAN ILLICACHI

10. Antropología política

El movimiento indígena ecuatoriano en la historia reciente
FERNANDO GARCÍA

El liberalismo del temor de los indios

MERCEDES PRIETO

11. Antropología y género

Género e identidades nacionales

SARA RADCLIFFE Y SALLIE WESTWOOD

Las diversidades y la antropología

MARÍA AMELIA VITERI

Etiquetajes sobre el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas y autorepresentaciones

KATTYA HERNÁNDEZ

12. Diálogo de saberes

El renacimiento de la espiritualidad de Arutam: enlaces pedagógicos, territoriales y epistémicos

JOSÉ E. JUNCOSA

“Somos kitu karas: estamos sintiendo, siendo, haciendo”

PATRICIO GUERRERO ARIAS

13. Ciudadanía, interculturalidad y plurinacionalidad

De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje

ARMANDO MUYULEMA C.

Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación

ANITA KRAINER

La jurisdicción indígena: del monismo jurídico a la interlegalidad

FERNANDO GARCÍA SERRANO

Sobre los autores

Sobre las instituciones

13. Ciudadanía, interculturalidad y plurinacionalidad

De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje¹

ARMANDO MUYULEMA C.

Introducción

Es septiembre de 1513. Un jefe de tribu relata a Vasco Núñez de Balboa que desde las cimas de las montañas cercanas se puede ver otro mar, por el que navegan barcos tan grandes como los españoles... Núñez de Balboa asciende las montañas acompañado de decenas de hombres... hace un alto en el ascenso y en soledad llega a la cima. Allí se le ofrece a la vista el sublime espectáculo de las aguas que colman con su inmensidad todo el horizonte... en la cima y en las orillas, una y otra vez toma solemne posesión del mar y de las tierras y de todo lo que estas contienen.²

Los relatos previos escuchados de las voces de Abya-Yala movilizan a los extranjeros. Por sobre estos relatos y a pesar de ellos, los conquistadores instalan 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: hasta hoy se habla de “descubrimiento”, o sea, desde el punto de vista del invasor; de los relatos del conquistador nace el nombre de América y, siglos más tarde, América Latina.

-
- 1 Artículo de la compilación *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos, Estado, cultura, subalternidad*, de Ileana Rodríguez (ed.) (2001, pp. 327-363). Ámsterdam: Rodopi.
 - 2 Sobre la retórica de la conquista, las crónicas de la conquista y colonización. Son también muy explicativos y ricos en escenas de tomas de posesión los siguientes libros: Diego Luis Molinari. *El nacimiento del nuevo mundo 1492-1534. Historia y cartografía*; Francisco Morales Padrón. *Historia del descubrimiento y conquista de América*; I. P. Maguidovich. *Historia del descubrimiento y exploración de América*.

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. Las nociones de “descubrimiento” o del “nacimiento” del Nuevo Mundo, suponen la idea de una geografía deshabitada. Esta idea 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”³ que, hasta la actualidad, lastima la sensibilidad y la memoria de los pueblos originarios del continente. La historia occidental pasa por el uso de sus lenguajes y supuso siempre una política del nombrar. Refiriéndose al nominalismo imperial europeo, Iris Zavala sostiene 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 código único se sobrepuso a otros códigos: los códigos de quienes desde entonces serían referidos como indios. Estos últimos viven la experiencia del desplazamiento; un orden simbólico extraño se instala en su seno en abierta confrontación con sus horizontes culturales. El actor foráneo elabora con sus instrumentos hermenéuticos una versión del mundo en el que es subsumido como objeto un mundo largamente habitado y conocido. La radicalidad de lo extraño es una experiencia que afecta a aquellos hombres concretos y a sus mundos. En esa violenta relación, el acto político del conquistador-narrador de poner nombre a las cosas no inauguró 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.

Nombrar es luchar. América primero y más tarde América Latina, resulta 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, que encaman proyectos culturales de raigambre y tradición colonial. Ilustra elocuentemente esta trayectoria una revisión del origen y el proceso de configuración conceptual, cultural y político 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,⁴ muestran un espíritu colonial intrínseco al proceso constitutivo de lo se conoce hoy como América Latina. Veamos: 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 y añade: “Claro es que los americanos-españoles no hemos de ser latinos por lo indio, sino por lo español” (74). El chileno Santiago Arcos, en

3 Edgardo Lander: “Modernidad, colonialidad, postmodernidad” p. 2.

4 Véase: *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* (Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980).

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). 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, encaman un proyecto cultural de largo aliento formulado en términos de una lucha que se libra en dos frentes: en la 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 de este ensayo 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”.

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 y actuamos. Si esto da la apariencia de cercanía a las tensiones políticas y académicas entre intelectuales metropolitanos (que hablan *sobre* América Latina) y aquéllos que hablan desde América Latina, admitimos que esto es así solamente en el sentido de que la posicionalidad y los argumentos de quienes (suponen que) hablan *desde* América Latina,⁵ pueden ser tomados para pensar el modo cómo metropolitanos y periféricos han entrado en relación con nosotros: 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

5 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.

crítica al proceso de emergencia y constitución de Latinoamérica como un proyecto cultural de occidentalización, y su articulación ideológica con ciertas líneas del indigenismo y el mestizaje. El desarrollo interpretativo del pensamiento disidente de Dolores Cacuango será el marco de referencia simbólica y conceptual a partir del cual articularemos nuestra perspectiva crítica.

Debates políticos, tram(p)as ideológicas y ventriloquía social

En su libro, *El indio ecuatoriano. Contribución, al estudio de la sociología indo-americana*,⁶ 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 trascendencia política. Su sentido polémico queda consagrado en el siguiente enfático señalamiento: “*Esa es la cuestión*”.⁷ 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”.⁸ 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.

6 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.

7 Pío Jaramillo Alvarado, 1983, p. 164. Énfasis mío.

8 Véase el *Pórtico* de la primera edición (Quito, 1922).

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 aquéllos que son llamados “indios”. Solo 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... Modernization is possible only with the sacrifice of the Indian cultures”.⁹

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 sino un discurso profuso y denso que vuelve al indio 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* de raigambre colonial, 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

9 En John Beverley: “Siete aproximaciones al ‘problema indígena’”, p. 281.

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. Para Vasconcelos la política educativa es un “ideario en acción”. Desde esta perspectiva imaginó para los llamados indios un modelo de educación basado en los métodos coloniales de evangelización a tal punto que profesores y funcionarios asumieron explícitamente el papel de y fueron nombrados como “misioneros” de la civilización.¹⁰

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*, pero tal operación es posible cuando tales relaciones pasan de la interacción social a la abstracción. 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.¹¹

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” (*ibid.*). 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 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

10 Véase al respecto el libro de Claude Fell, *José Vasconcelos: los años del águila* (UNAM: 1989).

11 Véase Raissner, citado por Mirko Lauer en su libro *Andes Imaginarios* (CBS: 1997).

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 involucrado en sus estrategias simbólicas y políticas ciertas tendencias del indigenismo. 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 estas 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*¹² (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).

12 Leopoldo Zea: *Negritud e indigenismo* (UNAM, 1979).

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 papel protagónico en sus procesos de producción cultural.

Ahora bien, volviendo a la cita, esta 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:

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.¹³

No obstante, si bien nosotros suscribiríamos la tesis mariáteguiana, 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

13 José Carlos Mariátegui: *Mariátegui Total. 100 años*, tomo I. (Lima: Amauta, 1994, 289).

y latinoamericanismo. Recordemos que define al indigenismo como una parte de programa de incorporación del indio a una comunidad nacional creada por el criollo mestizo. Para Zea criollo mestizo y latinoamericano son conceptos intercambiables, designan una misma identidad en constitución. El criollo mestizo o latinoamericano vendría a ser aquél 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 aquél 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 Rodrigo Montoya 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.¹⁴

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”¹⁵ o, en una versión refrescada en las brisas del neo liberalismo, porque la modernization es posible “only with the sacrifice of the Indian cultures”.¹⁶ 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”.¹⁷

Latinoamérica se constituye entonces, como un concepto que excluye tajantemente a una muy amplia gama de pueblos denominados genéricamente “indios”. Latinoamericanismo cobija al “indio” solo cuando este ha sido culturalmente vaciado y no asoma como tal a los ojos de sus intérpretes letrados. El indigenismo, heterogéneo en sus percepciones, representaciones y expresiones de lo “indio”,¹⁸

14 Véase Rodrigo Montoya, “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 (Sur Casa de Estudios del socialismo, 1999).

15 Leopoldo Zea: *ibid.* p. 7.

16 Mario Vargas Llosa, citado por John Beverley, p. 281.

17 Estas son expresiones de Pío Jaramillo Alvarado, pero, sin duda, hace coro con tesis muy conocidas de afamados pensadores latinoamericanistas.

18 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).

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 “movimiento a favor del indio”,¹⁹ 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.²⁰ Rodrigo Montoya 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 decimos 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, discuriendo paralelamente a la praxis histórica de los indios que pretender representar”.²¹

Abya-Yala / América: un campo de luchas. Los “indios”, el liberalismo y la izquierda

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 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

19 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).

20 Para Mirko Lauer, de quien tomo esta idea, el indigenismo como movimiento cultural representa lo que él denomina en indigenismo 2.

21 Rodrigo Montoya, *ibid.*

evolucionismo y los sueños nacionalistas, b) el deseo de modernización al estilo europeo inspirado 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 latino americanista 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.²²

Los “indios” entre el liberalismo y la izquierda

En este contexto, mientras en el campo intelectual (latinoamericano) ganaba terreno definitivo el indigenismo, una singular mujer “indígena” (en la perspectiva de Abya-Yala), Dolores Cacuango (1881-1979), bajando a hurtadillas de los páramos de Cayambe, empuñaba el emblema del socialismo emergente en Ecuador. Refiriéndose a esta época, el historiador Enrique Ayala Mora señala que:

Desde inicios de la década de los veinte se dio un gran crecimiento de los grupos de izquierda que cuestionaban el régimen oligárquico y expresaban las demandas de los sectores populares. En 1926 se organizó el “Partido Socialista Ecuatoriano”, el cual se caracterizaba por ser muy heterogéneo y sin definiciones políticas en todos los campos.

El socialismo fue la primera ideología política de izquierda orgánicamente constituida en Ecuador, con posterioridad se constituyeron otras vertientes políticas de izquierda.²³ Los vientos de izquierda refrescaban viejas utopías u ofrecían nuevas (según el lugar desde donde se mire), en una coyuntura de expansión del capitalismo y de la retórica modernizadora en todos los campos, a lo largo y ancho de la región.

El capitalismo y la izquierda, dos vertientes fundamentales del pensamiento occidental, pugnaban a su manera, por conquistar nuevos feligreses para sus doctrinas: el interés capitalista apuntaba a la constitución de, una burguesía y al desarrollo de un mercado interno,²⁴ y la izquierda, por su parte, en una suerte de *telos* revolucionario, deseando también el desarrollo capitalista como condición necesaria del advenimiento de procesos revolucionarios, intervenía de manera creciente en el campo intelectual, en la difusión de las ideas y en la organización sindical, proletarizando siervos, dentro de estructuras de dominación que denunciaban la

22 Ver el estudio de Edgardo Lander, “Modernidad, colonialidad y postmodernidad”.

23 Aquí usaré el término “izquierda”, en singular, para referirme al conjunto de tendencias políticas identificadas con el socialismo y/o el comunismo.

24 Ver: Agustín Cueva. *El desarrollo del capitalismo en América Latina. Ensayo de interpretación histórica*. México: Siglo XX, 1977.

vigencia del colonialismo y el peso del “yugo feudal”,²⁵ bien entrado ya el siglo XX. Desde sus antagónicos intereses, el capitalismo y la izquierda atacaban al feudalismo y a las instituciones que lo sustentaba, aunque el trasfondo de corte colonial no fue cuestionado. En el marco del latinoamericanismo, como dejamos señalado más arriba, desde divergentes proyectos políticos, la redención de los llamados indios es planteada en términos de civilizarlos con los contenidos de la cultura de tradición latina. Las dos tendencias estaban interesadas en el cuerpo de los “indios”; es decir, en la liberación de su fuerza de trabajo aprisionada en los grandes feudos, el establecimiento de relaciones laborales basadas en el salario. La vertiente capitalista demandaba la conversión del “indio” siervo en consumidor o pequeño propietario, funcionalizándolo a los intereses del mercado. El socialismo, en cambio, demandaba la conversión del “indio” siervo en proletario a través del establecimiento de relaciones salariales y la sindicalización. El contacto comunista con los indios se plasmó en la constitución de sindicatos agrícolas dentro de las haciendas. Raquel Rodas da cuenta de este proceso del siguiente modo: “En 1944, [Dolores Cacuango] junto con Jesús Gualavisi... dirigente de la comunidad de Juan Montalvo, también de la zona de Cayambe, fundo la Federación Ecuatoriana de indios (FEI), primera organización nacional indígena del Ecuador”.²⁶ Estos pasos eran vistos como las condiciones necesarias que llevarían hacia la revolución. No obstante, hay que señalar que:

[L]a izquierda abocó la tarea de organizar a la clase proletaria bajo formas sindicales desplazándose, de inmediato, a aquellas zonas rurales donde una rica tradición de lucha [indígena] acrisolaba esa posibilidad... En este empeño se habían canalizado, fundamentalmente, las demandas salariales de los *huasipungueros* serranos y las de los *finqueros* y *sembradores* costeños.²⁷

Ahora bien, el indigenismo fue explícitamente vinculado con la recepción, difusión y la lucha política del socialismo particularmente en los Andes. José Carlos Mariátegui, para mencionar un nombre importante que participó en este debate, sostuvo “la consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales”.²⁸

25 Este concepto es introducido por Jaime Galarza Zavala en su libro *El yugo feudal. Visión del campo ecuatoriano*, 1979.

26 Raquel Rodas: *Mama Dulu Cacuango. Las escuelas indígenas de Dolores Cacuango*, p. 18.

27 Véase: José Almeida Vinuesa. “Luchas campesinas del siglo XX (primera parte)”, en E. Ayala Mora, ed. *Nueva Historia del Ecuador*. Volumen 10. Época republicana IV (Quito: Corporación Editora Nacional/Editorial Grijalbo Ecuatoriana, 1990), 175. Subrayado del autor.

28 José Carlos Mariátegui, prólogo a *Tempestad en los Andes*, en: 100 años. Mariátegui total, 339.

Mestizaje/mestizo: la falacia de la múltiple 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 desde entonces 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 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 solo fue un esfuerzo por comprender su realidad; a mi entender fue también el modo cómo 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 aquél 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 autonominación como sujeto social, se desplaza del ámbito puramente cultural 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 notoria 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 cómo operan 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.²⁹ Convertida la forma de la racionalidad occidental en un sistema normativo, esta llevó a los pueblos colonizados a “la degradación de asumir como imagen propia lo que no era más que

29 Véase: Aníbal Quijano. “Colonialidad y modernidad racionalidad” en: *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, 1992, p. 438.

un reflejo de la visión europea del mundo, [así como también] su carga de conceptos, preconceptos e idiosincrasias referidos a sí misma y al resto del mundo”.³⁰ 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.³¹ 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 solo 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 solo 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 visualizar una profunda problemática subyacente en la narrativa indigenista: su dualidad sociocultural y llevaría al crítico peruano a formular la noción de heterogeneidad como un concepto analítico para el análisis del doble estatuto de las formaciones literarias en los Andes.

Este deslinde es importante para nuestro argumento, 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 de la 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), recoge en una cita lo que opina Icaza sobre el mestizaje. El autor de *Huasi-pungo*, hablando en primera persona del plural dice lo siguiente:

30 Darcy Riveiro: *Las Américas y la civilización, Procesos de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, 63.

31 Véase Aníbal Quijano, 1992.

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 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. Retomando la opinión de Icaza, hay varios puntos que pueden ser traducidos en cuestiones. No siendo este el lugar para desarrollarlas con profundidad, quisiera sin embargo intentar 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 dominación colonial que se establecieron con la conquista y colonización de Abya-Yala, así como también la dominación patriarcal sobre la mujer, *ideologema* 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 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”.³²

32 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

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 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.³³

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”.³⁴ Esta característica resulta útil en la medida en que pueda ser generalizable a una amplia constelación del pensamiento latinoamericanista. 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

es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial [...]. La cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal” (Quijano, 1992: 439).

- 33 Por ejemplo, uno de los mitos fundadores de la “nación ecuatoriana” que fue muy difundido por Benjamín Cardón en su libro *El cuento de la patria* (1992[1967]: 106-107), cuenta la historia de un tal cacique llamado *Wayanay* (término *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 Tumbes. 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 Amazonia. 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.
- 34 Confróntese: Walter Mignolo “Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales”, p. 27.

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 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 solo 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”. 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*”.³⁵

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 solo las “herencias coloniales”, para hablar con Mignolo, es decir, las huellas paternas, en sus configuraciones culturales, sino una preferencia predominante hacia ellas.

35 Citado por Samuel Arriarán, p. 209. La italización es mía.

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, ven 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 minas del pensamiento indígena” formulada por el filósofo argentino Rodolfo Kusch, en razón de que no hay seguridad “de que tal cosa exista”.³⁶ Desearía entender el sentido de las dudas que pone sobre la mesa Mignolo como una crítica a aquélla 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 el mundo alternativo, no solo tendríamos que buscar minas 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

36 Walter Mignolo: “Occidentalización, Imperialismo. Globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales”, p. 31.

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.³⁷ Doña 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.

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.³⁸ Pío Jaramillo Alvarado observa también que la farsa social está en que, de chagra para arriba, nadie quiere llamarse indio.³⁹

De esta manera, el mestizaje se muestra a sí mismo no solo 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 estas 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”.

37 Véase: Renán Flores Jaramillo. *Jorge Icaza: Una visión profunda y universal del Ecuador*, p. 58.

38 Luis Monsalve Pozo. *El indio, cuestiones de su vida y de su pasión*, p. 210.

39 Pío Jaramillo Alvarado, 1983, 158.

Sin embargo, se profetiza la desaparición de los llamados indios y se nos atiende 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?

Dolores Cacuango: una arenga para ser semilla

Ahora bien, a contrapelo del rampante latinoamericanismo excluyente de los llamados indios, perdura en la tradición de estos un pensamiento y accionar políticos que alimentan, un proyecto cultural y civilizatorio radicalmente antagónico con aquella ideología pan-nacionalista de corte criollo, mestizo y letrado. Retomamos aquí un nombre emblemático en el proceso de emergencia política de los pueblos indígenas de Ecuador: Dolores Cacuango (o Mamá Dulú, como afectuosamente se la recuerda), y lo hacemos por dos razones. Por un lado, por su trayectoria vital como *runakunapak pushak*, guía política y espiritual mujer y, por otro, por la potencia y la singularidad de su pensamiento. Refiriéndose a ella, Gabriela Bernal dice lo siguiente:

Leo un libro sobre historia de mujeres y solo me encuentro con cuentos patéticos de violencias y dolores. Nadie habla de mujeres como Mamá Dulú, mujeres de carne y hueso, no personajes literarios, que, pese a todo, y con todo, siguen siendo frutos de los imaginarios masculinos.⁴⁰

Cuando escribe esto, Gabriela está pensando en las imágenes de la mujer en la narrativa indigenista y en los testimonios de todo tipo de violencias contra ella. Obviamente, Mamá Dulú no escapa a la violencia como mujer y como kichwa, pero su palabra va más allá del testimonio del dolor. Encarna una proposición de profundas consecuencias políticas y culturales.

Dolores Cacuango, como ya anotamos antes, viene de finales del siglo XIX. A ella le tocó vivir la efervescencia política de la entusiasta recepción del comunismo. Dolores no fue parte del mundo letrado, pero participa de las luchas políticas de su época desde el escenario y las circunstancias inmediatas que le rodean: el sistema feudal hacendarlo. Como *pushak* de los suyos de ayer y de hoy, fue cofundadora del Partido Socialista Ecuatoriano en 1926, como también de la Federación Ecuatoriana de indios (FEI) en 1944 articulada esta al socialismo como su “brazo campesino”. Dolores Cacuango lideró la primera huelga indígena dentro del régimen hacendarlo y, apoyada por Luisa de la Torre, profesora y activa militante de izquierda, impulsó una propuesta de educación basada en el uso de la lengua y cultura kichwas. Por su parte, desde el lado del letrado criollo, la intelectualidad debate sobre “la

40 Gabriela Bernal, comunicación personal.

cuestión indígena” y el indigenismo está en pleno apogeo. La primera edición de *Huasipungo*, novela indigenista de Jorge Icaza aparece en 1934, un año después de la histórica huelga indígena de Dolores Cacungo.

En el fragor de estas luchas Mamá Dulú expresa lo siguiente: “*pitishka urku uksha shina, kutin winakmi kanchik, shinami, urku uksha shinawan pachamamata catachishun*” (somos como la paja del páramo que cortada vuelve a crecer, de paja de páramo sembraremos el mundo).⁴¹ En principio estaríamos ante una arenga para animar la lucha, Pero por su contenido político es más que una arenga: encarna una proposición cultural que trasciende la inmediatez de aquélla. ¿Qué repercusiones semánticas y políticas podemos derivar de esta proposición? ¿En qué condiciones concretas se despliega aquel metafórico pensamiento que identifica un “nosotros” con la “paja de cerro”? ¿Quiénes representan ese “nosotros” que resulta interpelado y caracterizado en la imagen de “la paja del cerro”? ¿Cuáles son las tensiones que esta proposición produciría dentro de la praxis de izquierda en la que se expresa y en los debates contemporáneos del indigenismo, el mestizaje y el latinoamericanismo?

Silvia Rivera recoge un concepto fundamental para entender el pensamiento kichwa y aymara: *Nayrapacha*. Recupera este concepto de Carlos Mamani para significar un “pasado-como-porvenir”, como una renovación de “*pacha*” (tiempo/espacio/plenitud). Se trata de un pasado que en su de-venir futuro es capaz de revertir la situación vivida transformándola.⁴² *Nayrapacha* articula conceptualmente memoria y utopía, entendida esta última como algo por-venir. Desde este orden de comprensión del mundo, de entrada, Dolores refuta eficazmente aquella generalizada creencia de que los llamados indios pretendemos “volver al pasado” e instala en el presente —de cara hacia el futuro— una posibilidad para nuestro pueblo y nuestra cultura.

En efecto, en el pensamiento de Dolores la paja de páramo encarna metafóricamente un “nosotros” indígena o más propiamente kichwa. Ella es la voz de un pueblo que se niega a morir, y los pueblos que quieren vivir deben tener como principio fundamental una gran seguridad y estimación de sí mismas. Dolores habla de un “nosotros” kichwa (paja de páramo) que resiste a las políticas indigenistas que pretenden operar una mutación en nuestra conciencia política: se quiere que asumamos un yo mestizo; el “cortar la paja” es la figura que significa las operaciones políticas etnocidas o genocidas en contra de los pueblos indígenas, las soluciones pedagógicas o militares que los criollos y sus aliados mestizos dan a la “cuestión indígena”. Desde la experiencia vital indígena “volver a crecer” (como paja de páramo) sería la respuesta a tales políticas. Pero Mamá Dulú no se conforma

41 Sobre el pensamiento de Dolores Cacungo solo contamos con fragmentos. Un importante trabajo de recuperación y reconstrucción histórica de la vida y acciones de Dolores es el que realiza Raquel Rodas a través de testimonios de terceras personas.

42 Véase: Silvia Rivera. *Pachakiitik: los aymara de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo*, p. 10.

con redundar sobre sí mismos: “Ser como la paja que vuelve a crecer” allí en la particularidad geográfica del páramo, Ella cree en la posibilidad de sembrar de paja el mundo, o sea, que lo nuestro tendría valor más allá de los espacios propios. En otras palabras, podemos interpretar esta frase para decir que nuestros saberes, nuestras formas de ver el mundo y nuestros valores son alternativas válidas y tan humanas (y hasta más humanas) como aquéllas del prójimo que trata de convencernos de que lo suyo es lo único válido. La condición humana del “indio” en la palabra de Mamá Dulú se yergue como una alternativa generalizable, relativizando de esta manera las metanarrativas que pretenden imponer la hegemonía de una particularidad como la única universalidad posible.

Esta proposición introduce una nueva forma de inscripción cultural y política en el proceso de los debates contemporáneos; su densidad semiótica da que pensar: opera y presiona los límites acotados e insulares de lo étnico; entra de este modo en un diálogo y tensión con el multiculturalismo y da nuevas posibilidades para pensar la identidad y los modos de relación con la cultura hegemónica. Es significativo el modo como entiende la espacio temporalidad de lo indígena kichwa.

Ahora bien, como es bien sabido, los imaginarios nacionalistas que se asientan sobre la invención de tradiciones, para decirlo con palabras de Hobsbawn, asignan al/lo indio el lugar de la raíz de la nación. A los llamados indios les corresponde iluminar desde las sombras —el lugar oculto de la raíz— un esplendoroso pasado imaginado por los artífices de las naciones criollas y de sus aliados mestizos. Este proceso opera bajo el principio de inclusión abstracta y exclusión concreta de lo indio: importan los indios del pasado como antepasados, pero, como vimos antes, los indios del presente, deben ser convertidos, incorporados y asimilados a la nación; se espera una transfiguración de la conciencia de sí que proclame: “¡Soy mestizo!”. Una perspectiva aparentemente diferente tendría que ver con las penas antropológicas, las angustias indigenistas y las inquietudes de la industria turística porque los indios “se están escabullendo como el agua del cuenco de la mano”, van camino a desaparecer, aunque los más altos índices de natalidad se registren en los reductos demográficos indígenas. Resulta que los indios somos necesarios para alimentar los imaginarios, para vender más, para pensar y sentir, para amar y odiar. De allí, las tribulaciones de cierto imaginario nacional ante el supuesto de un irreversible proceso de “blanqueamiento”. Sin embargo, tanto la tendencia asimilacionista como aquellos nostálgicos que desean un indio de carne y hueso acorde con sus imágenes y estereotipos de lo indio coinciden en considerarnos como raíz histórica. Desde este modo de percepción y representación, las narrativas históricas describen lo indígena como etapas del pasado. La racionalidad histórica de corte occidental no reconoce simultaneidades espacio-temporales. En relación con este proceso cito el concepto de “dilación temporal” identificado por Johannes Fabián como una negación de coetaneidad, porque nos sirve para caracterizar la lógica del orden histórico con relación a la presencia de lo indio en el horizonte cultural de las naciones. En el desarrollo de este mismo concepto realizado por

Mignolo, este significa “el tiempo presente, de la enunciación desde donde, al reclamar su propio presente, relega otros *loci* de enunciación al tiempo pasado”.⁴³ Mignolo argumenta que cuando la negación de la coetaneidad es aplicada al *locus* de enunciación, la “dilación temporal podría admitir la negación de la coetaneidad enunciativa y, por lo tanto, admitir también la violenta negación de la libertad, de las razones y los atributos para la intervención política y cultural”.⁴⁴ La metáfora del indio como raíz histórica opera también como negación de la coetaneidad de los pueblos indígenas: toda proposición política de los llamados indios es descalificada por los no indios porque, según ellos, tales proposiciones, encaman “utopías arcaicas” y pretensiones de “retomo al pasado”. Las narrativas históricas nacionales que silencian los procesos políticos y culturales de los pueblos que se identifican en la voz de Dolores Cacuango, padecen de un evolucionismo crónico que se sorprendería ante la posibilidad de revertir el proceso y proponer una indigenización del mundo: en la lógica del progreso esto sería un retomo al pasado o no sería posible porque no se podría recuperar una supuesta esencia arcaica, el *ethos* primitivo que hace diferente al indígena y que no es adquirible.

En contra de estas narrativas y a pesar de ellas, podemos, interpretar la proposición de Mamá Dulú, como una apuesta por un proceso contracultural opuesto al “blanqueamiento”: “sembrar o cubrir de paja el mundo” implicaría un proceso de indianización o kichwización del mundo. *Runa* es un concepto kichwa que designa al ser humano; *runayashun* —devenir runa en sentido kichwa—, sería otra forma de conceptualizar el acto de sembrar de paja de páramo el mundo. En este sentido lo indígena kichwa no encarna una esencia o un *ethos* inaccesible para los no kichwas.

Por otra parte, extremando en una interpretación radical, esta proposición produciría una ruptura y una resignificación en el modo como entendemos lo universal y lo particular. ¿Qué queremos decir con esto? Veamos. Como es bien sabido, de un nacionalismo fanático y utópicamente homogéneo, hemos entrado en el celebrado campo del multiculturalismo y a una suerte de nihilismo posmoderno, concomitante y coincidente con la expansión del neoliberalismo. A la emergencia política de sujetos subalternizados en el orden político de la nación, le corresponde una profusa narrativa de lo étnico. La multiculturalidad y la pluriétnicidad se han instalado en el ámbito de la ley para significar la tolerancia liberal a la Otredad. En las dos últimas décadas, particularmente, los países andinos se lían declarado multiculturales, pluriétnicos y plurilingües. Esto es solo un síntoma de lo que sucede en otros lugares. Nosotros mismos, en Ecuador, vivimos intensamente este proceso y hemos convertido la idea de los “multi” en una de nuestras demandas políticas fundamentales de la actualidad. ¿Qué sucede hoy? La experiencia política y una perspectiva más amplia nos obligan

43 Walter Mignolo: “Herencias coloniales y teorías postcoloniales”, en: Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico, Beatriz González Stephan comp., p. 127.

44 *Ibid.*, p. 129.

a tomar distancia, o por lo menos a poner bajo sospecha del multiculturalismo. En la coyuntura política del momento, en el contexto inmediato y localizado de Ecuador, los sectores dominantes no han podido ocultar su lectura política de lo pluriétnico y actuar en concomitancia con el concepto de la tolerancia liberal hacia la otredad englobada en el concepto genérico de lo indio.⁴⁵ Desde los sectores hegemónicos oficiales, se piensa que los llamados indios han abandonado sus reivindicaciones fundamentales (o sea, las “demandas étnicas”: lengua, cultura, tradiciones) para intervenir en asuntos de la nación. Desde esta percepción se nos conmina a retomar y retomar al ámbito de las demandas étnicas; dejando claro a la vez, que los negocios de la nación no son de competencia para “minorías étnicas”. Resulta entonces que la tolerancia liberal-democrática inspirada en el multiculturalismo reconoce la otredad siempre y cuando permanezca circunscrita a la insularidad asignada dentro del orden de la nación. De hecho, el multiculturalismo no cuestiona radicalmente las bases ideológicas de la nación, pero si se ve comprometido en la construcción de una nueva estrategia de control político de la diferencia, pues, imagina a la nación como un archipiélago donde las etnias son islas particulares acotadas y comunicadas por las aguas universales de lo nacional. De donde podemos colegir que el multiculturalismo sustenta la producción y la administración de la diferencia dentro del orden nacional, volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo, por un lado y, por otro, contribuyendo eficazmente al desagravio ideológico frente a los indios, aunque el orden de la dominación no haya sido realmente afectado. En este mismo sentido, Slavoj Žižek, argumenta lo siguiente:

La “tolerancia” liberal excusa al Otro folklórico, privado de su sustancia [...], pero denuncia a cualquier otro “real” por su “fundamentalismo”, dado que el núcleo de la Otredad está en la regulación de su goce: el “otro real” es por definición “patriarcal”, “violento”, jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras.⁴⁶

El Otro folklórico (o más bien folclorizado en virtud de aquella construcción del indio como *raíz*, y de su insularización) es privado de su sustancia”, como las comidas ‘étnicas’ en las megalopolis contemporáneas” (*ibid.*). El reconocimiento liberal de la diferencia implica también un despojo: el de la sustancia. Es moneda de circulación común el hábito de contrastar entre lo universal y lo particular.

45 Hablo de los avalares políticos vividos en Ecuador durante los últimos cinco años, periodo en el cual fueron expulsados del poder dos presidentes de la república: Abdalá Bucaram y Jamil Mahuad. En estos acontecimientos—especialmente en la caída de Mahuad— tuvo un papel protagónico el movimiento indígena lo que ha originado un significativo debate sobre la democracia, los modelos de desarrollo y los objetivos políticos del movimiento indígena. Desde los sectores hegemónicos blanco-mestizos se acusa a los indios de golpistas; desde el lado indígena sostenemos que dimos un golpe al estado de descomposición social y política de los sectores gobernantes.

46 Slavoj Žižek: “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en: F. Jameson y Slavoj Žižek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. 157.

La administración de la diferencia a través de una organización de archipiélago implica también el despojo de las posibilidades de universalidad, de lo propio (como algo que es valioso más allá de las fronteras “étnicas”). Haciendo juego a esta concepción de la nación multicultural o de archipiélago, el discurso educativo de la interculturalidad a lo largo de los Andes, entiende el *inter* como el acto de aprender de lo propio y lo universal. Esto aparece como lo más natural y lógico. Resulta entonces que lo universal está más allá de lo que imaginamos como propio. Lo nuestro ha perdido centralidad y no tiene validez para el prójimo. Lo propio es un vestigio particular que se agota en nosotros mismos; tenemos la obligación de aprender de los demás, pero nadie está llamado a aprender de lo nuestro. De este modo, nuestra política cultural resultaría una redundancia. Lo máximo a que puede aspirar un kichwa es *kichwisarse* a sí mismo, replicarse dentro de los límites acotados de su territorio étnico, o sea, de su particularidad, pero siempre teniendo en cuenta “lo universal”, o sea el valor de la particularidad hegemónica convertida en universal. Lo *inter* significaría así otra forma de transculturación sustentada en el multiculturalismo y en el contraste ideológico particular / universal.

Ahora, bien, Dolores Cacuango sugiere la posibilidad de una comprensión contrapuesta. En efecto, el *locus* de enunciación desde donde se habla de un nosotros kichwa (“paja de páramo”) no se agota en una isla étnica acotada por la modernidad universal de Occidente. Pensar que es posible expandir la frontera de lo propio (“cubrir de paja el mundo”) concede una nueva dimensión a lo kichwa, a lo andino, por extensión, como proceso civilizatorio alternativo. Presionar sobre las fronteras étnicas asignadas y reconocidas por los estados nacionales en tiempos recientes invita a pensar en la existencia de particularidades que se entrecruzan y que luchan por la hegemonía. Desde esta perspectiva las identidades no serían esencias dadas sino posicionamientos estratégicos en un campo de disputas por la hegemonía cultural y política. Es ilustrativo de la conciencia de esta lucha, esta vez desde el lado criollo, el razonamiento que realiza Bolívar en el momento inaugural de las naciones latinoamericanas instaladas como artefactos exóticos en los enclaves urbanos de Abya-Yala. La cita es del Discurso leído en el Congreso de Angostura en 1819 y es del siguiente tenor:

Cada desmembración [del Imperio Romano] formó entonces una nación independiente conforme a su situación y a sus intereses; pero con la diferencia de que aquellos miembros volvían a restablecer sus primeras 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 mantenemos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores.⁴⁷

47 Simón Bolívar, Discurso de Angostura, p. 8. La italización es mía.

La fundación de las naciones dio continuidad al conflicto político y cultural arrastrado desde la invasión europea en 1492, se trata desde entonces de una “disputa” entre los llamados indios y aquella especie media entre aquéllos y los españoles que más tarde daría lugar a la emergencia de la ideología del mestizaje como estrategia legitimadora de la dominación política que, atravesando la historia de las naciones, pesa aún sobre los indios. Como bien observa Ahijaz Ahmad en su estudio sobre el nacionalismo en contextos coloniales, para las pequeñas y medianas burguesías que surgieron en ese contexto, “la ‘nación’ era un sitio conveniente para construir sus propios proyectos hegemónicos, opuestos al colonialismo, pero donde podían desplazar las pluralidades procedentes de la sociedad indígena”.⁴⁸ No obstante, nosotros veríamos contradictoria la supuesta oposición al colonialismo en el discurso bolivariano. Por una parte, Bolívar califica de invasores a los españoles contra quienes está luchando, pero, el “nosotros” desde donde él habla, nunca fue invadido. Bolívar se percibe como representante de los que realmente fueron invadidos, pero, de un modo paradójico, percibe la relación con sus representados como una disputa mostrando que la fundación de las naciones inaugura una suerte de impostura política y cultural en su doble acepción: como suplantación y como fingimiento; por otro lado, el hilo de su argumentación sobre la organización política que deben adoptar las futuras naciones nacidas de su espada, se elabora sobre la base de las teorías políticas iluministas y las instituciones procedentes de Europa.

Una visión crítica a esta paradoja política no solo tendría que referirse a la procedencia extraña de las formas de organización política y a su inadecuación a la realidad local, sino a la forma cómo se estableció una suerte de control de la ciudadanía a través del establecimiento de requisitos que dejaban por fuera a la abrumadora mayoría de la población, o sea, a los indios. Las naciones, las teorías políticas y las ideologías que las sustentaron representan, desde su fundación, nuevas estrategias a través de las cuales se dio continuidad a un modo de relación colonial entre los sectores hegemónicos criollos y los pueblos indígenas, cuestión que se expresa no solo en las relaciones políticas sino en la adopción de “sus principales elementos cognoscitivos como normas orientadoras de todo desarrollo cultural, especialmente intelectual y artístico”, en el control del imaginario mediante la internalización de sus esquemas de representación e interpretación del mundo. En esta perspectiva, las naciones se convirtieron en lugares de agenciamiento cultural de la civilización europea, legitimándola y difundiéndola como un orden universal.

Hemos llegado a una encrucijada. Evidentemente, apenas hemos podido delinear algunos campos problemáticos. Ante la pregunta de si existe o no América Latina que tanto hizo pensar a la intelectualidad latinoamericana, nosotros responderíamos afirmativamente. Para nosotros América Latina existe como un proyecto colonial que ha operado con distintas ideologías que simulaban defender a los colonizados.

48 Aijaz Ahmad: “Literatura del Tercer Mundo e ideología nacionalista”, en: *Cultura y Tercer Mundo 1*. Cambios en el saber académico, Beatriz González Stephan comp., p. 93.

Dentro de esta estrategia el mestizaje es una ideología que opera el acercamiento espiritual y cognoscitivo del conquistador; como la idea de indio es también un producto de la situación de colonialidad que vivimos. En este marco, pensar con Dolores Cacuango implica construir otro lugar de enunciación y un verdadero descentramiento cultural que implique no solo un “hablar desde la periferia” con los instrumentos conceptuales venidos del centro sino producir otras categorías de comprensión del mundo desde lenguajes y referencialidades semánticas y éticas distintas y disidentes. No se trataría de alimentar un multiculturalismo de corte liberal que reduce a islas inconexas a los pueblos no occidentales, sino de elaborar a partir de sus mejores tradiciones y modos de vida un propuesta civilizatoria alternativa. Desde esta urgencia resulta políticamente sospechoso suscribir el ultra relativismo posmoderno porque contra todo meta-relato contribuye a pulverizar cualquier propuesta civilizatoria alternativa mientras el neoliberalismo se apoya en uno de los meta-relatos que curiosamente no ha sido severamente cuestionado: la idea de la democracia occidental. Un proyecto cultural por-venir se hace patente en la potente formulación metafórica de Dolores Cacuango: cubrir de paja el mundo es dar una posibilidad en el presente y en el futuro a una cultura y a un pueblo condenado a una existencia subterránea. La arenga de Mamá Dulú conmina a terminar con el acto de posesión y desplazamiento con se inaugura la invasión y colonización de Abya-Yala.

Agradecimientos

Agradezco a John Beverley mi amigo y profesor de la Universidad de Pittsburgh por su lectura inicial de mi trabajo y sus valiosas sugerencias. Fueron muy importantes también los comentarios que realizó Ileana Rodríguez. Sus sugerencias me obligaron a re-escribir gran parte de mi ensayo inicial y mejorar mis argumentos. Muchas de mis ideas aquí expuestas vienen de sus generosas lecturas, pero es de mi responsabilidad la forma cómo las he organizado y la dirección de mis argumentos.

Referencias citadas

- Aguirre, Manuel Agustín. *Una etapa política del socialismo ecuatoriano*. Quito: Editorial Ecuador, 1946.
- Albo, Xavier. “La búsqueda desde adentro. Caleidoscopio de auto-imágenes en el debate étnico boliviano”. *Boletín de Antropología americana* 30. México (diciembre 1994).
- Almeida Vinuesa, José. “Luchas campesinas del siglo XX (primera parte)”. En *Nueva Historia del Ecuador. Volumen 10. Época republicana*. Quito: Corporación Editora Nacional: Editorial Grijalbo Ecuatoriana, 1989.

- Ardao, Arturo. América Latina y la latinidad México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1993.
- Arguedas, José María. Formación de una cultura nacional indoamericana. Selección y prólogo de Ángel Rama. México: Siglo XXI Editores, 1981.
- Amarán, Samuel. *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*. México: Facultad de Filosofía y Letras: Dirección General de Asuntos del Personal Académico Universidad nacional Autónoma de México, 1997.
- Beverley, John. “Siete aproximaciones al ‘problema indígena’”. *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar*. Mabel Moraña ed. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. *Las nacionalidades indígenas del Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: Ediciones Tincui; Abya-Yala, 1989.
- Camón, Benjamín. *El cuento de la patria*. Quito: Libresa, 1992. Cornejo Polar, Antonio. *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1973.
- Cueva, Agustín. Lecturas y rupturas. Diez ensayos sociológicos sobre la literatura del Ecuador. *Quito: Letra viva-Planeta, 1986. “El Ecuador de 1925 a 1960”*.
- Enrique Ayala Mora, ed. *Nueva Historia del Ecuador*. Quito. Corporación Editora Nacional: Editorial Grijalbo Ecuatoriana, 1989, volumen 10. *El desarrollo del capitalismo en América Latina. Ensayo ¿interpretación histórica*. México: Siglo XX, 1977.
- Díaz Caballero, Jesús. *Ángel Rama, o, La crítica de la transculturación* (última entrevista). Lima: Lluvia Editores. 1991.
- Duran Barba, Jaime. “Orígenes del movimiento obrero artesanal”. Enrique Ayala Mora, ed. *Nueva historia del Ecuador*. Vol. 9. Época republicana II Quito: Corporación Editora Nacional: Editorial Grijalbo Ecuatoriana, 1981
- Fell, Claude. José Vasconcelos: los años del águila (1920-1925), educación cultura iberoamericanismo en el México posrevolucionario, México: UNAM 1989.
- Fernández, Teodosio. Estudio introductorio. Huasipungo. Madrid: Cátedra, 1994.
- Flores Jaramillo, Renán. *Jorge Icaza: Una visión profunda y universal del Ecuador* Quito: Editorial universitaria, 1979.
- García, Antonio. *Sociología de la novela indigenista en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1969.
- Guerra Cunningham. “Pluralidad cultural y voces de la otredad en la novela latinoamericana”. Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo-Polar. José Antonio Mazzotti y U. Juan Aguilar con Philadelphia. Asociación Internacional de Peruanistas, 1996,
- Guerrero, Andrés. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito Ediciones Libri Mundi: Enrique Grosse-Lumen, 1991.

- Haidar, Julieta y Tisoc, Hilda. "El discurso de la identidad en la narrativa andina mesoamericana". *Boletín de Antropología Americana* 28 (diciembre 1991) México.
- Hurtado, Osvaldo. *Dos mundos superpuestos. Ensayo de diagnóstico de la realidad ecuatoriana*. Quito: Instituto ecuatoriano de planificación para el desarrollo social, 1969.
- Icaza, Jorge. *Huasipungo*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Icaza, Jorge. *El chulla Romero y Flores*. Edición crítica de Ricardo Descalzi Renaud Richard. Madrid: Signatarios Acuerdo Archivos: Allca XX Siec Universite de París X: Centre de Recherches Latino-americanes, 1988.
- Jara, Fausto. "El profesor rural y el padre de familia frente a la educación bilingüe *Lengua y cultura en el Ecuador*". Quito: Instituto Otavaleño de Antropología, 1979.
- Jaramillo Alvarado, Pío*. El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología indoamericana. *Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1954*. indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología nación *Quito: Editorial Quito. 1922*.
- Kusch, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Air Instituto de Cultura Americana, 1973.
- Lander, Edgardo. "Modernidad, Colonialidad, postmodernidad". www.ladb.uniaux/econ/ecosoc/1997/october/modemidad.htm
- Larson, Ross. "La evolución textual de *Huasipungo* de Jorge Icaza". *Revista Iberoamericana* 60 (julio-diciembre 1965),
- Lauer, Mirko. *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2*. Cusco: CBC; Casa de Estudios del Socialismo, 1997.
- Lavallé, Bernard. "Del indio al criollo: evolución y transformación de una imagen colonial". *La imagen del indio en la Europa moderna*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones científicas: Fundación Europea de la Ciencia: Escuela de estudios hispano-americanos, 1990.
- Lorente Medina, Antonio. *La narrativa menor de Jorge Icaza*. Valladolid: Universidad de Valladolid: Departamento de Literatura Española, 1980.
- Maguidovich, I. P. *Historia del descubrimiento y exploración de América*. La Habana: Casa de las Américas, 1979.
- Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Empresa Editora Amanta, 1972. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amanta, 1977.
- Mazzotti José Antonio. "Indigenismo de ayer: prototipos perdurables del discurso criollo". *Indigenismo hacia el fin del milenio*. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar, Mabel Moraña, ed. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998.
- Mignolo, Walter. "Occidentalización, imperialismo, globalización: Herencias coloniales y teorías poscoloniales". *Revista de crítica Literaria Latinoamericana* 170-171 (1995). "Herencias coloniales y teorías poscoloniales". *Cultura*

- y *Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*. Beatriz González-Stephan comp.: Caracas: Nueva Sociedad, 1996.
- Molinari, Diego Luis. El nacimiento del Nuevo Mundo 1492-1534. Historia y cartografía. *Buenos Aires: Kapelusz, 1991*.
- Morales Padrón, Francisco. *Historia del descubrimiento y conquista de América*. Madrid: Editora Nacional, 1973.
- Páez Cordero, Alexei. "El movimiento obrero ecuatoriano en el periodo (1925-1960)". Enrique Ayala Mora, ed. *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 10. Época republicana. Quito: Corporación Editora Nacional: Editorial Grijalbo Ecuatoriana, 1989.
- Palcos, Alberto. *Sarmiento*. Buenos Aires: EMECE editores, 1962.
- Quijano, Aníbal, Modernidad, identidad y utopía en América Latina. 'Lima: Sociedad política editores, 1988. "Colonialidad y modernidad-racionalidad". Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Americas, Heraclio Bonilla comp. Quito: FLACSO Ecuador: Librimundi: Tercer Mundo Editores, 1992.
- Rama, Ángel. Introducción a *Formación de una cultura nacional Indoamericana* de José María Arguedas. México. Siglo XXI Editores, 1981. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XX, 1982.
- Ramón Valarezo, Galo. El regreso de los runas. La potencialidad del Proyecto Político indio en el Ecuador contemporáneo. *Quito: COMUNIDEC-Fundación Interamericana, 1993*. *Rivera Cusicanqui, Silvia*. Pachakuti: los aymara De Bolivia frente a medio milenio de colonialismo *Chukiyawu [La Paz, Bolivia]: Taller de Historia Oral Andina, [1991]*
- Ribeiro Darcy: Las Américas y la civilización. Procesos de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.
- Rodas, Raquel. Mamá Dulú Cacuango. Las escuelas indígenas de Dolores Cacuango. Quito: MEC-GTZ, 1989. *Nosotras que del amor hicimos...* Quito: Editorial Fraga, 1992.
- Said, Edward. Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología. *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*. Caracas: Nueva Sociedad, 1996.
- Tinajero, Fernando, "Una cultura de la violencia. Cultura, arte e ideología (1925-1960)". Enrique Ayala Mora, ed. *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 10. Época republicana. Quito: Corporación Editora Nacional: Grijalbo, 1989.
- Torre Espinoza, Carlos de la. El racismo en el Ecuador: experiencias de los indios de clase media. *Quito. CAAP, 1996*,
- Vallieses, María Gladys. "El lugar de José María Arguedas en la evolución del indigenismo literario". José Antonio Mazzotti y U. Juan Cevallos Aguilar, eds. *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.

Zavala, Iris. “El nominalismo imperial y sus monstruos en el Nuevo Mundo”, en *Discursos sobre la ‘invención’ de América*. Iris Zavala cod., Amsterdam, Atlanta, GA: Rodopi, 1992.

Zea, Leopoldo. *Negritud e indigenismo*. México: UNAM, 1979. “El mestizaje como utopía”. *Cuadernos Americanos* 61/1. México (enero-febrero 1997).