



UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Postgrado

Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos

**El discurso indigenista en el período republicano y la formación de
una modernidad periférica en América Latina:
Sarmiento, Mariátegui y Kusch.**

Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos

**Autor: Francisco Vergara Edwards
Profesor Guía: Sr. Grinor Rojo**

Santiago, Chile

2013

Para Ana María

Al colocar al extraño en un lugar útil por el discurso de inteligibilidad, al exorcizar al incomprendido para convertirlo en un medio de comprensión, la historiografía no puede evitar, sin embargo, el retorno subrepticio de lo que ya borró de la manifestación. Sin duda podemos reconocer este retorno en el trabajo de erosión que no cesa de minar los conceptos construidos por el discurso.

Michel de Certeau. *La escritura de la Historia*

INDICE

Introducción	5
Capítulo 1.	18
Para interpretar el discurso indigenista. Heterogeneidad y heterología	
a. La heterogeneidad en Antonio Cornejo Polar	19
b. La heterología en Michel de Certeau	28
Capítulo 2	33
D.F. Sarmiento y la ambigüedad de la barbarie	
Capítulo 3:	52
El discurso del indigenismo peruano en L.Valcárcel	
Capítulo 4	
Una reinterpretación del pensamiento de J.C. Mariátegui desde los Estudios subalternos.	62
a. La posición de Frantz Fanon (en diálogo con Sartre) sobre la negritud y su concepción de sujeto subalterno	64
b . R. Guha y la noción de sujeto subalterno	79
c. La concepción de sujeto subalterno en J.C. Mariátegui	87
Capítulo 5	104
J.C. Mariátegui: Formación de la literatura, formación de la nación	
Capítulo 6:	129
R.Kusch: De la seducción de la barbarie a la América profunda	
Capítulo 7:	
Sobre algunas interpretaciones del indigenismo en América Latina. Tensiones y perspectivas.	143
a. El indigenismo según L. Villoro	144
b. El indigenismo según A. Cueva	155
c. El indigenismo según A. Rama	167
Conclusiones	189
Bibliografía	198

INTRODUCCIÓN

El llamado discurso indigenista es una de las contribuciones clave en la formación de una modernidad periférica en América Latina, ya que le otorga un carácter de localización (*geocultura*) a lo latinoamericano. Esto supone una comprensión de “lo indígena” como una presencia recalcitrante en el discurso de nuestra modernidad regional, oculto, negado, excluido, recuperado. Lo indígena es lo que se presume que no puede hablar por sí mismo, que es por un lado una parte oculta de la nación y por el otro su “afuera”, su exterioridad.

Este discurso indigenista tiene un efecto desestabilizante sobre la noción de sujeto e identidad latinoamericana entendida como nociones fijas y homogéneas, y que fueron instrumentos político-ideológicos para establecer los proyectos nacionales, según M. Moraña. De la crítica de esta noción de sujeto esencialista de corte eurocéntrico y homogénea surgirá la posibilidad de otra noción de identidad de carácter constructivista y heterogénea.

El análisis de este discurso indigenista latinoamericano estará centrado principalmente en tres figuras Sarmiento, Mariátegui y Kusch que creemos que son representantes de tres momentos históricos diferentes del período republicano. El primer momento, el de constitución elitista de las repúblicas latinoamericanas (la post-independencia), el segundo momento, el de ampliación de la nación y la discusión sobre la nación misma (el populismo desde los años veinte a cincuenta), y el tercer momento, de compromiso y consolidación de la nación (años sesenta) y de crisis.

Entenderemos por discurso indigenista, en su sentido más amplio, un campo discursivo acerca del indígena que se establece desde un lugar de enunciación que no es el del referente, esto es, desde lo “no-indígena”. Quienes se expresan en estos discursos subalternizan al indio aun cuando hablan a su favor; le niegan la capacidad de actuar por sí mismo. Parten así del supuesto de una falla interna. Quieren hablar de un otro, postulando su diferencia, pero no logran plasmar su presencia. Con

todo, se trata de un intento de recuperación de un sujeto excluido, acallado. Exploraremos estas tensiones.

Entenderemos por modernidad periférica el efecto que la llamada diferencia colonial produce en la instalación del moderno sistema mundo, el pensar la modernidad como fenómeno únicamente o propio de Occidente y al mundo colonial como el resto que no es capaz de asumirla como tal sino únicamente como una mala copia, una mala imitación. Y este proceso implica también la subalternización o colonialidad del conocimiento que se produce o construye en esa diferencia. La modernidad de América Latina será interpretada en este trabajo como una modernidad periférica y, por lo tanto, como una modernidad subalterna de la llamada modernidad central u occidental.

Esta modernidad subalterna no será comprendida únicamente como algo pasivo, que sufre los efectos de la dominación occidental, sino también como una localización propia desde donde emerge un “*border thinking*” (W.Mignolo) que es producto del moderno sistema mundo (I.Wallerstein). Es en esta exterioridad o periferia de la modernidad donde se produce algo imaginario llamado América Latina.

El último horizonte del *border thinking* no se reduce a una crítica de las categorías coloniales que aún sobreviven; es preciso trabajar también para liberarnos de la subalternización de los conocimientos y de la colonialidad del poder. Se trata de permitir la aparición de nuevas formas de pensar, que superen y reemplacen a las dicotomías interior/exterior, centro/periferia, occidente/ no occidente, barbarie/ civilización. El *border thinking* puede abrir las puertas a otra lengua, a otro pensar, a otra lógica (W.Mignolo).

La mirada o posición de estos discursos los estudiaremos haciendo uso de un contexto teórico que integra los aportes de los estudios subalternos y postcoloniales y los de intelectuales latinoamericanos tales como Antonio Cornejo Polar, Angel Rama, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Santiago Castro- Gómez, Rodolfo Kusch.

También nos interesa especialmente el trabajo de intelectuales europeos como Michel de Certeau y Jean Paul Sartre.

La noción de sujeto subalterno es nuestro punto de partida y creemos que ella puede ayudar a entender la categoría de indio en América Latina.

El corpus de estudio estará constituido principalmente por los discursos de D.F. Sarmiento, J.C. Mariátegui y R.Kusch. Hemos elegido a estos autores porque los consideramos expresivos de tres momentos diferentes del discurso indigenista en la época republicana de América Latina, y por lo tanto, del proyecto de construcción de una modernidad periférica.

La figura de Sarmiento representa un momento de exclusión radical, desde una interpretación elitista de la historia; la figura de Mariátegui, un momento de inclusión, de interpretación populista de la historia; y la figura de Kusch, el momento de la diferencia.

La interpretación inicial de estas figuras será la siguiente:

- Consideramos la figura de Sarmiento emblemática en su postura en *Facundo o Civilización y Barbarie*, que busca excluir al indígena del proyecto de constitución de la nación, poniendo de manifiesto una actitud fuertemente eurocéntrica y elitista. Es el tiempo de la confrontación de la elite urbano-europeizante con los indígenas, pero igual la presencia de la barbarie inquieta y seduce a Sarmiento.

- La figura de Mariátegui, al contrario, surge en una etapa reflexiva, de cuestionamiento de la élite-criolla-urbana-europeizante, que ha fracasado en la construcción de la nación. El resultado de esas políticas ha sido la creación de dos mundos separados: costa-sierra, el mundo del criollo-mestizo y el mundo indígena. Expresamente, Mariátegui compara su postura con la de Sarmiento.

- La figura de Kusch aparece en un momento de cierre, de agotamiento del indigenismo. Cuando ya el indígena mismo no tiene tanta relevancia; sobrevive más bien, de su legado, ciertas estructuras cognitivas, de visión de mundo que son diferentes a las europeas. Esto es: la estructura básica del ser en América es el estar-ahí, en un lugar.

Finalmente, cerraremos nuestro trabajo con el análisis de tres importantes interpretaciones del indigenismo: Villoro, Cueva y Rama. Y con algunas conclusiones sobre este campo discursivo llamado indigenismo y su papel en el proceso de construcción de una modernidad periférica latinoamericana. Surge así, fuertemente, una alteridad heterogénea, diferente, que se opone a la fuerza homogenizadora del sujeto moderno y que, por lo tanto, implica una crítica de la categoría de identidad clásica y su reemplazo por otra heterogénea, desequilibrada.

Marco teórico-metodológico

Nuestro marco teórico-metodológico se centra básicamente en los aportes de los estudios subalternos y postcoloniales (R.Guha, G.Ch. Spivak, Gyan Prakash, E.Dussel, W.Mignolo, A.Quijano), estableciendo una cierta identificación de la noción de sujeto subalterno con la de indígena en América Latina. Estimamos que esta identificación puede permitir altos rendimientos hermenéuticos.

Se utilizarán, complementariamente, los aportes teóricos de Michel de Certeau, sobre todo su concepción de heterología y ausencia; de F. Fanon, su crítica a la categoría de negritud, que será asimilada a la de indígena; y de J-P. Sartre, su noción de negritud expresada principalmente en su texto Orfeo negro.

De críticos y pensadores latinoamericanos aprovecharemos también algunas categorías, como la noción de transculturación en A.Rama, la noción de heterogeneidad en A.Cornejo Polar, y la noción de *location geocultura* y en W.Mignolo.

Con todo estos elementos, hemos intentado construir un marco interpretativo más adecuado para comprender el discurso indigenista como puesta en evidencia de lo heterogéneo, lo diferente, la otredad, y por cierto, de la modernidad periférica de América Latina.

Este marco teórico-metodológico se aplicará luego, específicamente, para interpretar los discursos indigenistas de D.F. Sarmiento, J.C. Mariátegui y R. Kusch. Y para detectar en ellos ciertos momentos paradigmáticos por los cuales transita el discurso indigenista latinoamericano en el período republicano.

Por lo tanto, el eje de nuestro marco teórico-metodológico será la noción de sujeto subalterno propuesta por los estudios subalternos y poscoloniales. Utilizaremos el pensamiento de R. Guha y G.Ch Spivak como sus principales representantes. Resaltaremos sus aportes a una crítica de la interpretación elitista de la historia, que no puede reconocer ni comprender la contribución del pueblo por sí mismo, es decir, independientemente de la élite, en la formación y desarrollo de la nación.

De los estudios subalternos, nos interesa, por consiguiente, su intención de rectificar la interpretación que hacen las élites o sus intelectuales de la historia. Y esta tarea de rectificación surge de la convicción de que las élites habrían ejercido sobre los subalternos dominación pero no hegemonía. Lo que los subalternistas quieren es reponer a los subalternos como actores en la historia por ellos mismos, es decir independientemente de la élite, con un accionar autónomo, que no tiene su origen en la élite, ni su existencia depende de ella.

Aprovecharemos también de los estudios subalternos su análisis de la subalternidad como efecto de los sistemas discursivos. Esta segunda vía tiende a ver la subalternidad como una recalcitrante diferencia que surge no fuera sino dentro del discurso de la élite para ejercer presión sobre las fuerzas y formas que la subordinan.

Junto al desplazamiento de la presencia de un sujeto autónomo, radicalmente diferente y con capacidad de acción, emerge esta otra concepción de subalternidad, no como algo separado del discurso de la élite, sino como ese imposible pensamiento, figura o acción sin los cuales el discurso dominante no puede existir. Esta concepción elitista de la subalternidad se hace reconocible en sus subterfugios y estereotipos. Y también, en este mismo sentido, utilizaremos los aportes de W.Mignolo, E.Dussel y A.Quijano.

Otra referencia importante, para la elaboración de nuestro marco teórico, es el diálogo de Frantz Fanon con J.P. Sartre sobre la negritud. En ese diálogo, Fanon introduce ciertos matices interesantes sobre la concepción de sujeto subalterno que desplegarán posteriormente los estudios subalternos

La obra de Fanon está siendo recuperada por los estudios subalternos y postcoloniales, especialmente sus textos “*Piel negra, máscaras blancas*” (1952) y “*Los condenados de la tierra*” (1961). A nosotros nos interesa su crítica de la categoría de negritud, sus logros y posibilidades, para poder después aplicarla a la categoría de indio en América Latina.

La postura de Fanon está determinada por el contexto histórico que toma la ola de los procesos de descolonización y liberación nacional, especialmente en África y Asia. Por lo tanto, detrás del pensamiento de Fanon se encuentra una crítica radical al colonialismo europeo como proyecto de dominación, así como la búsqueda de un proceso de liberación.

Por otro lado, Sartre instala en *Orphée noir* la idea de la mirada devuelta, de la respuesta del colonizado. Creemos que este es un giro fundamental en el movimiento de la negritud y para la constitución de la idea de un sujeto colonial. Sartre descubre que la supremacía del blanco está en esa mirada de dominio que lo aclara todo. Y que instala a lo blanco como la verdad.

Surge así en Sartre el proyecto de una nueva negritud como liberación, como una recuperación de la voz y como recuperación de la mirada. Y en esta recuperación se instala la subjetividad; se trata de recuperar al sujeto negro, a la negritud. Frente a la mirada blanca, que miraba sin ser mirado, Sartre afirma que “*c’est au choc de la culture blanche que sa négritude est passé de l’existence immédiate à l’état réfléchi*” (Sartre 1949 : 240).¹

El negro, tratando de ver lo que él es, se desdobra, no coincide más consigo mismo. Esta estrategia implica que su subjetividad es creada en contacto con el blanco, que es producto de ella. Y Sartre señala muy bien que, a pesar de los esfuerzos para romper o rechazar la tutela blanca, el movimiento de la negritud queda envuelto en la cultura occidental francesa, tienen que utilizar la lengua y “palabras de los opresores.”(Sartre 1949:243) Pero, la negritud es justamente el producto de Europa y del colonialismo, la misma categoría de negritud debe ser destruida, y el sufrimiento es la clave en Sartre para superar la negritud. El sufrimiento tiene en sí mismo su “*refus*”, el sufrimiento es por esencia rechazo de sufrir, es lo que se expresa en la acción de la revuelta y de la libertad.

Sartre instala, entonces, una noción de negritud como clase universal, similar al proletariado, que es capaz de representar al hombre en su desnudez total, sin ningún rasgo propio, arrancado de toda característica particular.

De Rama utilizaremos la noción de transculturación, tomada de F.Ortiz, como sustitución de aculturación, y como categoría indispensable para entender la historia de América en general. La utilizaremos de una manera crítica, esto es, destacando el aporte teórico de Rama pero mostrando también sus limitaciones.

¹ Traducción : “ es con el choque con la cultura del blanco que su negritud pasó de la existencia inmediata al estado reflexivo”.

Ortiz definió la transculturación como un concepto que hacía posible entender mejor el proceso transitivo de una cultura a otra, del contacto, ya que por un lado define un proceso que implica la pérdida o el desarraigo de una cultura precedente, una parcial desculturación, y por otro, la creación de nuevos fenómenos culturales que podría denominarse neoculturación.

Según Rama es perceptible detectar en la historia latinoamericana una resistencia a considerar la cultura propia, tradicional, que sometida al impacto externo, sea interpretada como una entidad pasiva o inferior que recibe solamente ese impacto. Al contrario, ella responde a ese impacto con una reacción creadora, activa. Por lo tanto, sostiene Rama que existe en la cultura latinoamericana una fuerza o energía creadora que actúa tanto sobre su herencia cultural particular como frente a los aportes que vienen del exterior. Es una fuerza que posee una originalidad, que es producto de la relación entre el espacio geográfico peculiar y los hombres que se adaptan al mismo, es por eso que preferentemente esa fuerza sobrevive, se oculta y emerge en los sectores de refugio más recónditos de las regiones internas, de la sierra.

Rama trata de describir ese fondo cultural sobre el cual se han construido estas aportaciones narrativas originales, donde se compone un discurso literario que busca tratar de unir las fuertes tradiciones propias con elementos externos, produciendo transculturaciones que no implican que la modernización destruya esa cultura tradicional. Se trata de entender especialmente, el profundo conflicto entre las culturas indias autóctonas que fueron esclerosadas por el sistema de dominación hacendal y los elementos culturales aportados por la colonización ibérica, y por otras metrópolis.

Rama toma, como ejemplo paradigmático, para utilizar su noción de transculturación, el área cultural andina, la serranía sur peruana. En esa área, producto de la permanencia del sistema hacendal-gamonal se instaló una rigidez cultural que afectó tanto a las culturas indígenas autóctonas como a la dominante de

origen hispánico y que impidió la formación de una cultura nacional, y aumentando en ambas un mutuo arcaísmo y dificultando su expansión creativa.

Nuestra idea es retomar esta interpretación y confrontarla con los aportes de los estudios subalternos y postcoloniales. Pensamos que esto podría permitirnos reinterpretar la categoría de transculturación en un sentido diferente al de Ortiz y Rama, acercándola a la noción de heterogeneidad.

Nos parece que el concepto de heterogeneidad de Antonio Cornejo Polar tiene un cierto aire de continuidad con los aportes de Fanon y de los estudios subalternos. Y que uno de los aportes más interesantes y novedosos de Cornejo Polar es el intento de entender la cultura latinoamericana, especialmente la andina, a partir de la categoría de heterogeneidad. Este intento busca situarse al interior de una matriz homogeneidad-heterogeneidad, dentro de un campo de conflictividad, donde se enfrentan fuerzas simbólicas o mundos culturales diferentes, que se intersectan, sobrepone, se desconstruyen mutuamente, produciendo un espacio de inestabilidad, de totalizaciones conflictivas, que están permanentemente sujetas a su disgregación.

Destaca Cornejo Polar que la categoría de heterogeneidad le fue inicialmente útil

“para dar razón de los procesos de producción de literaturas en las que se intersectan conflictivamente dos o más universos socio-culturales, de manera especial el indigenismo, poniendo énfasis en la diversa y encontrada filiación de las instancias más importantes de tales procesos (emisor/discurso-texto/referente/receptor, por ejemplo). (Cornejo Polar 1994:16-17)

Por otro lado, Cornejo Polar realiza una crítica de la imagen del sujeto moderno de carácter romántico, como un yo firme y coherente:

“Por esto, cuando se comienza a discutir la identidad del sujeto y la turbadora posibilidad de que sea un espacio lleno de contradicciones internas

y más relacional que autosuficiente, lo que se pone en debate, o al menos el marco dentro del cual se reflexiona, no es otro que la imagen romántica del yo”.(Cornejo Polar 1994:18-19)

También Cornejo Polar critica la noción de clase social, ya que esta fue pensada como una totalidad internamente coherente, y tiene la misma función que el yo romántico. Y señala Cornejo Polar en su investigación: “lo que he encontrado con frecuencia es precisamente lo contrario: un sujeto complejo, disperso, múltiple.”

La condición colonial es precisamente la que le niega al colonizado su identidad como sujeto, destruyendo todos los vínculos sociales y culturales que le conferirían a los indígenas su identidad e imponiendo la conquista y colonia otros vínculos, permitiendo la emergencia de nuevas identidades, pero a costa de la desarticulación de las anteriores.

Otro aporte teórico-metodológico que nos interesa es la noción de heterología en Michel de Certeau, muy cercana a la noción de heterogeneidad de Cornejo Polar.

El proyecto de M. de Certeau consiste en entender la cultura popular y sus relaciones con la cultura de elite; quiere estudiar el llamado “ausente” de la historia, es decir, los grupos excluidos o marginados de ella. Este proyecto es la heterología.

Así, destaca de Certeau dos procesos hermenéuticos: uno en el que una literatura de elite se degrada y vulgariza para ser aceptada por las capas populares. En el otro, la literatura popular tiene consistencia en si misma; es antigua y arraiga en los orígenes de la historia, a la vez que es transmitida por una tradición oral, permaneciendo como un substrato oculto que sobrevive.

Esta segunda interpretación es la que ha ido imponiéndose críticamente. Muestra a la cultura popular como constructora de su propio origen, como una ficción de su pasado. Y en esa construcción guarda el trazo de la acción política que la organizó originalmente.

Esa mirada, en la que se resalta la cultura popular y donde ciertas nociones la articulan para darle sentidos, es filtrada por una rejilla interpretativa que proviene de las categorías del saber-poder, o mejor dicho, de la cultura ilustrada o de la élite.

M. de Certeau señala con fuerza que el descubrimiento de las incoherencias, el carácter fragmentado de la cultura popular, es, frente a la unidad profunda de la cultura de élite, parte del proceso de descalificación y domesticación de la cultura popular.

Por lo tanto, el proyecto de la élite es presentar lo popular como lo diferente, como algo distinto, que debe paulatinamente ser colocado bajo el signo de lo civilizado.

La cultura popular aparece o emerge como el silencio del campesinado, de las pequeñas gentes, de la gente común de la que no sabemos casi nada, respecto de la cual tenemos una ignorancia masiva, un olvido.

Y esto es posible gracias al privilegio que tiene lo escrito sobre la oralidad, a la represión que se ha ejercido sobre lo oral y sobre cualquier expresión cultural diferente a la de la élite. Se calla e ignora el resto porque se pretende que el mundo letrado, elitista, está en el origen de todo.

De esta manera, surge desde la elite la imagen de los campesinos como una fuerza inmóvil, conservadora, en la historia, que es la misma que posteriormente veremos en el discurso indigenista referida esta vez al indio.

Creemos que los diversos aportes teóricos que se anotan en esta presentación pueden aplicarse con cierto rendimiento hermenéutico al discurso indigenista, especialmente el andino, mostrándolo como un espacio complejo donde cristaliza algo que podríamos llamar lo específicamente americano, un espacio de una doble marginalidad, marginalidad respecto de Occidente y marginalidad respecto de la élite americana, de la ciudad letrada.

Las nociones presentadas deberían permitirnos abrir una reflexión que rompa con los marcos del eurocentrismo innato a nuestro pensar.

Buscamos poder pensar nuestra situación con categorías que den cuenta de la misma, sin ser deformadas por los mecanismos ocultos de la subalternización, y eso lo haremos examinando el desarrollo del discurso indigenista. Pero al mismo tiempo nos queda la duda de si esta diferencia es producto de estrategias discursivas del poder postcolonial, que justamente quiere hacer presente lo marginalizado, pero condenándolo al silencio. Esa presencia-ausencia está fuertemente trabajada y domesticada.

La alteridad es la otra cara de la fuerza homogenizadora del sujeto moderno que está en crisis, es la alteridad heterogénea.

La crítica actual ha planteado una noción de identidad nómada y desterritorializada, fragmentada, conflictiva, fluida e híbrida, sin un centro articulador. Estas nociones han permitido reinterpretar lo que entendemos por lo latinoamericano, especialmente cuando las formas identitarias surgen de contextos transculturados, de articulaciones complejas y de crisis de la nación.

CAPÍTULO 1

PARA INTERPRETAR EL DISCURSO INDIGENISTA. HETEROGENEIDAD Y HETEROLOGÍA.

En este capítulo realizaremos un comentario cruzado de las nociones de heterogeneidad de Cornejo Polar y de heterología en de Certeau, para aplicarlos al rol del discurso indigenista en la constitución de la especificidad de lo latinoamericano, esto es en un discurso desde los bordes o límites de la modernidad occidental.

Y finalmente se postularan algunas conclusiones provisionales sobre el discurso indigenista como matriz de la especificidad latinoamericana y su agotamiento.

a) La heterogeneidad en Antonio Cornejo Polar

Uno de los intentos principales de la obra de Cornejo Polar es tratar de entender la formación de la cultura latinoamericana, especialmente la andina, desde la categoría de la heterogeneidad. Este intento busca situarse al interior de una matriz homogeneidad-heterogeneidad, pero entendiéndola como un campo de conflictividad donde se enfrentan fuerzas simbólicas o mundos culturales diferentes, que se intersectan, sobreponen, se de-construyen mutuamente. Y estas fuerzas producen un espacio de inestabilidad, de totalizaciones conflictivas, que están permanentemente sujetas a su fragmentación y disgregación.

Cornejo Polar destaca que este rol clave de la categoría de heterogeneidad le fue inicialmente útil

“para dar razón de los procesos de producción de literaturas en las que se intersectan conflictivamente dos o más universos socio-culturales, de manera especial el indigenismo, poniendo énfasis en la diversa y encontrada filiación de las instancias más importantes de tales procesos (emisor/discurso-texto/referente/receptor, por ejemplo). (Cornejo Polar 1994:16-17)

Es la noción de producción de la literatura misma la que la categoría de heterogeneidad permite pensar, y en ese proyecto, el indigenismo tiene un lugar paradigmático ya que permite pensar la heterogeneidad desde un origen, desde un comienzo.

El sujeto que surge de esta situación colonial es un sujeto inestable, divergente y ha roto su anclaje con la memoria de su pasado. Además:

“En el fondo para acortar camino, ¿realmente podemos hablar de un sujeto latinoamericano único o totalizador? ¿O deberíamos atrevernos a hablar de un sujeto que efectivamente está hecho de la inestable quiebra e intersección de muchas identidades disímiles, oscilantes y heteróclitas? Me pregunto, entonces, por qué nos resulta tan difícil asumir la hibridez, el abigarramiento, la heterogeneidad del sujeto tal como se configura en nuestro espacio. Y sólo se me ocurre una respuesta: porque introyectamos como única legitimidad la imagen monolítica, fuerte e inmodificable del sujeto moderno, en el fondo del yo romántico, y porque nos sentimos en falta, ante el mundo y ante nosotros mismos, al descubrir que carecemos de una identidad clara y distinta.”(Cornejo Polar 1994:21)

Cornejo Polar logra instalar una nueva noción de sujeto, un sujeto heterogéneo que es producto de la misma colonización:

“Un sujeto heterogéneo es una experiencia que viene de siglos, que tiene su origen en la opresión colonizadora y que lenta, lentísimamente, la hemos venido procesando para dar con la imagen de un sujeto que no le teme a su pluralidad multivalente que se entrecruce-digo-con las inquietudes mas o menos sofisticadas de intelectuales metropolitanos también dispuestos a acabar con la ilustrada superstición de un sujeto homogéneo.”(Cornejo Polar 1994:21).

Cornejo Polar construye su noción de heterogeneidad como esencialmente relacional, no sustantiva. La formación del sujeto implica la desestabilizante identidad del otro; el otro es constitutivo de mi mismidad pero en cuanto algo disgregado, fragmentado, desestabilizado.

La situación o experiencia colonial es para Cornejo Polar, la que determina una situación original, donde se enfrentan conflictivamente la oralidad con la escritura, el conflicto entre dos lenguas, donde se presentan relaciones diglósicas entre ellas y donde se enfrentan dos racionalidades fuertemente diferenciadas. Esta es la situación original que se da en América con la conquista y colonización.

Para Cornejo Polar esta escena original que es el comienzo de la heterogeneidad, es la que constituye la especificidad de lo americano. Es el grado cero, es donde la oralidad y la escritura hacen mutua su ajenidad, su recíproca y agresiva repulsión. Esta escena no es el origen de nuestra literatura según Cornejo Polar, pero es el comienzo más visible de la heterogeneidad que caracteriza la producción literaria peruana, andina y latinoamericana en general.

Esta escena original es recreada por Cornejo Polar en el choque entre el Inca Atahualpa y el padre Vicente Valverde en Cajamarca, en 1532. En ese encuentro se despliega este choque entre la oralidad y la escritura en su máxima agresividad.

Este “encuentro primordial” es el choque de dos conciencias o dos esferas culturales radicalmente diferentes que desde su primer encuentro se repelen por la materia lingüística en que se formalizan, uno centrado en la hegemonía de la escritura, el otro, centrado en la oralidad. Esta distancia produce desde este origen un largo proceso de enfrentamientos pero también de contactos que desencadenan complejos y confusos procesos de imbricación transcultural.

Pero este “*encuentro primordial*” es totalmente paradójico ya que es más bien un desencuentro, es la imposibilidad de comunicarse, de entenderse, y ese hecho de incomunicación es el que da inicio a “*un diálogo interminable*” entre esos dos mundos diferentes. Es por lo tanto, un encuentro fallido o casi imposible de realizarse.

Este “*diálogo interminable*” está basado en una relación de dominación, es una relación desigual. Valverde intenta imponer la comprensión de lo escrito al Inca, pero fracasa. Y por su lado, el Inca no logra comprender la lógica del alfabeto, de la escritura y queda encerrado en su oralidad, en una situación de inferioridad y por tanto, es reducido a una condición de bárbaro o primitivo.

El área andina se caracteriza entonces por una literatura que funciona en los bordes de estos dos sistemas culturales antagónicos:

“En todos los casos me interesaba (y me interesa) la índole excepcionalmente compleja de una literatura (entendida en su sentido más amplio) que funciona en los bordes de sistemas culturales disonantes, a veces incompatibles entre sí, tal como se produce, de manera dramáticamente evidente, en el área andina.”(Cornejo Polar 1994:17)

En el área andina se enfrentan entonces dos mundos opuestos, dos construcciones discursivas diferentes que se complementan, solapan, intersectan o contienden, es el “cruce de dos sociedades y dos culturas”. Y este dualismo por supuesto no posee una relación horizontal de igualdad sino al contrario es diglósica, una está sobre la otra, sin dominarla totalmente.

La literatura indigenista andina, al mantener la sobrevivencia de lo indígena, mantiene la heterogeneidad que la constituye.

Por otro lado, Cornejo Polar se ve obligado a realizar una crítica de la imagen del sujeto moderno de carácter romántico, como un yo firme y coherente, dado que esa noción de sujeto es la que sostiene la negación de la heterogeneidad:

“Por esto, cuando se comienza a discutir la identidad del sujeto y la turbadora posibilidad de que sea un espacio lleno de contradicciones internas y mas relacional que autosuficiente, lo que se pone en debate, o al menos el marco dentro del cual se reflexiona, no es otro que la imagen romántica del yo”(Cornejo Polar1994:18-19).

Igual Cornejo Polar critica la noción de clase social ya que fue pensada como una totalidad internamente coherente, y tiene la misma función que el yo romántico. Al contrario, señala Cornejo Polar que en su investigación “lo que he encontrado con frecuencia es precisamente lo contrario: un sujeto complejo, disperso, múltiple.”(Cornejo Polar 1994:19)

Cornejo Polar plantea entonces que la condición colonial abre un debate sobre la concepción del sujeto y su identidad en América Latina que tiene un origen más antiguo y es de carácter premoderno. Se refiere al largo debate sobre la condición del indio, sobre los fundamentos teológico-filosóficos medievales en que sucesivamente se otorgaba o se negaba la condición humana a los indios.

El debate sobre la identidad americana tiene una fuerte conexión con ese debate pero centrado ya no en el espacio cultural europeo sino en la condición colonial de las Indias. Y es justamente esa condición colonial la que destrozaba a ese supuesto sujeto, ya que le negaba su identidad como tal.

“En más de un sentido, la condición colonial consiste precisamente en negarle al colonizado su identidad como sujeto, en trozar todos los vínculos que le conferían esa identidad y en imponerle otros que lo disturban y

desarticulan, con especial crudeza en el momento de la conquista, lo que no quiere decir-como es claro- que se invalide la emergencia, poderosísima en ciertas circunstancias, de nuevos sujetos a partir y respetando- pero renovándolos a fondo, hasta en su modo mismo de constitución-los restos del anterior.”(Cornejo Polar 1994:19)

El sujeto que surge de la situación colonial es al contrario del sujeto del conquistador,

“ un sujeto excepcionalmente cambiante y fluido, producto de una realidad hecha de fisuras y superposiciones, que acumula varios tiempos de un tiempo y que no se deja decir mas que asumiendo el riesgo de la fragmentación del discurso que la representa y a la vez la constituye “(Cornejo Polar 1994: 20)

De esta forma, la condición colonial pretende imponer esta concepción de identidad coherente y uniforme complaciente y desproblematizada, que da origen a un yo o sujetos fuertes sólidos estables, igual a si mismo pero esta concepción es sólo para los colonizadores, es negada a los indígenas. Y la condición colonial por el contrario destruye al sujeto indio, desarticulando pero abre las posibilidades para que emerja otra noción de sujeto.

La condición colonial al negar, destruir y desarticular al sujeto indio, abre al mismo tiempo la posibilidad de superar o liberarse de esa identidad coherente y uniforme, permitiendo que surjan las disidencias, anomalías, reconocimiento en diversos rostros, es decir permite que se constituya una nueva noción de sujeto, un sujeto heterogéneo.

De este descubrimiento de un sujeto heterogéneo, es necesario, afirma Cornejo Polar, superar el discurso que plantea la idea de un sujeto latinoamericano único y totalizador y al contrario debemos reconocer la existencia de un sujeto e identidades inestables, intersectadas y heteróclitas. (2)

La experiencia de un sujeto heterogéneo es una experiencia que recorre América Latina desde el momento de la colonización y que reafirma su origen plural:

“Un sujeto heterogéneo es una experiencia que viene de siglos, que tiene su origen en la opresión colonizadora y que lenta, lentísimamente, la hemos venido procesando para dar con la imagen de un sujeto que no le teme a su pluralidad multivalente que se entrecruce-digo-con las inquietudes mas o menos sofisticadas de intelectuales metropolitanos también dispuestos a acabar con la ilustrada superstición de un sujeto homogéneo.”(Cornejo Polar 1994:21)

La visión del Mundo latinoamericano y el andino especialmente, para Cornejo Polar están cruzados por una violencia extrema y de una extrema disgregación, todo se encuentra mezclado con todo, lo que produce una situación de pluralidad e hibridez. Y, también, es un mundo donde se reproducen intensas relaciones de discriminación y dominación, dando por resultado una situación de miseria insoportable.

² “En el fondo para acortar camino, ¿realmente podemos hablar de un sujeto latinoamericano único o totalizador? ¿O deberíamos atrevernos a hablar de un sujeto que efectivamente está hecho de la inestable quiebra e intersección de muchas identidades disímiles, oscilantes y heteróclitas? Me pregunto, entonces, por qué nos resulta tan difícil asumir la hibridez, el abigarramiento, la heterogeneidad del sujeto tal como se configura en nuestro espacio. Y sólo se me ocurre una respuesta: porque introyectamos como única legitimidad la imagen monolítica, fuerte e inmodificable del sujeto moderno, en el fondo del yo romántico, y porque nos sentimos en falta, ante el mundo y ante nosotros mismos, al descubrir que carecemos de una identidad clara y distinta.”(Cornejo Polar 1994: 21)

Esta profunda crítica de Cornejo Polar a la concepción de sujeto monolítico eurocéntrica que surge del colonialismo y que trata de imponer un discurso armonioso, con una voz única y con representaciones del mundo acorde con esa concepción, no significa realizar un elogio del caos y la dispersión. Plantear una noción de heterogeneidad del sujeto y de la identidad Latinoamérica no es simplemente reconocer la existencia del caos y de la discriminación sino que es fundamentalmente postular otras alternativas existenciales frente a esa visión simplista y colonialista de la identidad.

Cornejo Polar quiere superar los análisis substancialistas o naturalizados de la identidad y mostrar que las nociones de identidad y sujeto son nociones estrictamente relacionales, que construyen sus sentidos en el cruce de las contradicciones.³

Cornejo Polar postula que su noción de heterogeneidad es una noción esencialmente relacional, no substantiva, y que su impacto en la formación del sujeto implica la desestabilizante identidad del otro, el otro es constitutivo de mismidad pero en cuanto algo disgregado, fragmentado, desestabilizado.

3

“En este orden de cosas, el verdadero objeto es ese cruce de contradicciones. Su materia es la historia que imbrica inextricablemente varios, diversos y muy opuestos tiempos, conciencias y discursos. Desde entonces nuestra literatura comienza la conquista y apropiación de la letra, pero instalada en ese espacio- el espacio de la ciudad letrada- no deja de sentir, ni siquiera ahora, como nostalgia imposible, el deseo de la voz...

En el fondo, en este debate de la voz y la letra, tal vez no se trate de otra cosa que de la formación de un sujeto que está comenzando a comprender que su identidad es también la desestabilizante identidad del otro, espejo o sombra a la que incorpora oscura, desgarrada y conflictivamente como opción de enajenamiento o de plenitud.”(Cornejo Polar 1994: 89)

Como conclusión provisoria, da la impresión que la noción de heterogeneidad en Cornejo Polar queda presa como el polo negativo de la homogeneidad y estabilidad, es decir de un sistema binario que se filtra a ambos lados. Por tanto, la categoría de heterogeneidad parece ser una trampa para la propia emergencia de la diferencia, ya que también homogeniza al otro, como algo inestable, conflictivo. Y por otro lado esa postulación de un origen, de una escena primordial, es un comienzo imaginario, que no puede convertirse en un objeto de enunciado.

b) La heterología en Michel de Certeau⁴

El proyecto De Certeau busca cómo entender la cultura popular y sus relaciones con la cultura de elite, quiere estudiar el llamado **ausente de la historia**, los grupos excluidos o marginados de ella. Y este proyecto de recuperación del ausente es lo que llama la heterología.

Según De Certeau, la cultura occidental en uno de sus momentos de mayor crisis intenta para superarla, reflexionar sobre sí misma, buscando comprender las causas de esa crisis que están en ella misma. Y para ello, se lanza en una búsqueda obsesionada por lo auténticamente popular, que es lo oculto de su propia cultura. Y se presentan diversas soluciones, una es postular la oralidad y su memoria como las fuentes originales de la cultura occidental y la otra en la literatura de la élite.

“Unos lo buscaran en el tesoro oculto de una tradición oral, fuente primitiva y natural que desemboca en la literatura escrita. Otros postularan una unidad de la cultura, pero extendida a lo largo de un movimiento que hará de la literatura de elite la anunciadora de las evoluciones globales. Hay pues muchos sistemas de explicación” (De Certeau 1999: 57)

Así, este conflicto de interpretaciones se plantea esquemáticamente de la siguiente forma: por un lado, la historia de una literatura de elite que progresivamente se degrada y se vulgariza para poder ser aceptada por las capas populares. Mientras por otro lado, se plantea el esquema inverso (M.Soriano)⁵ donde la literatura popular es la que está arraigada en los orígenes de la historia y es transmitida por una tradición oral, y permanece como un substrato oculto que sobrevive al paso del tiempo.

⁴ Para presentar esta noción de De Certeau utilizaremos sus obras: La cultura en plural y L'Absent de l'histoire

⁵ Marc Soriano, Les Contes de Perrault.

Es esta segunda interpretación, la que según De Certeau es dominante en la actualidad. Y esta interpretación muestra a la cultura popular construyendo o inventando su propio origen, esto es elaborando una ficción de su propio pasado. Pero, en esa misma construcción se puede observar el trazo de la acción política que la organizó originalmente.

De Certeau quiere destacar que ese proceso por resaltar la importancia de la cultura popular, fue producto de la misma cultura ilustrada o elitista, es ella la que articula los diversos sentidos que son filtrados por una rejilla interpretativa que son tomadas de las categorías del saber. O mejor dicho de la cultura ilustrada o de la élite.

Y De Certeau señala con mucha fuerza que el descubrimiento de las incoherencias, del carácter fragmentado de la cultura popular que se contrasta con la unidad profunda de la cultura de élite, forman parte del proceso de descalificación y domesticación de la cultura popular, de nuestros primitivos, por parte del discurso del saber elitista o dominante.

De Certeau muestra que uno de los problemas radicales de la cultura popular es el de su ocultamiento, ya que nuestro saber nos impone, querámoslo o no, una rejilla interpretativa elitista que nos impide entenderla. Hay una fractura entre eso denominado lo popular y la posibilidad de conocerlo desde el saber elitista.

El proyecto de la élite es presentar lo popular como lo diferente, como algo distinto, que debe paulatinamente ser colocado bajo el signo de lo civilizado.

La cultura popular emerge entonces borrada de sus elementos violentos, domesticada pero esa domesticación ha sido el fruto de una violencia que la altero profundamente. La cultura popular aparece o emerge interpretada como el silencio del campesinado, de las pequeñas gentes, de la gente común de la cuál no sabemos casi nada, tenemos una ignorancia masiva, un olvido.

Y esto es posible gracias al privilegio que tiene lo escrito sobre la oralidad, a la represión que se ha ejercido sobre lo oral y sobre cualquier expresión cultural diferente a la de la elite. Se calla e ignora el resto por que se pretende que el mundo letrado, elitista está en el origen de todo.

Así, surge desde la elite la imagen de los campesinos como una fuerza inmóvil, conservadora en la historia, que es la misma que posteriormente veremos en el discurso indigenista referida al indio en el mundo andino.

El trabajo histórico según De Certeau busca construir un conocimiento de un pasado, mostrar su unidad “*revolue*”, ya que es un discurso sobre lo ausente. Así, lo que se trata es de construir un texto, cuya organización semántica esta destinada a hablar de lo otro, pero donde existe una estructura que produce o manifiesta justamente esa ausencia.

“L’historiographie est une écriture, non une parole. Elle suppose évanoui la voix. Il a fallu que l’unité hier vivante fut décomposée en mille fragments, il a fallu cette mort, pour que devienne possible l’activité qui constitue aujourd’hui en objet de discours, et en l’unité formée au titre d’une intelligibilité, les traces dispersées témoignant de ce que fut.

Réciproquement, l’élaboration et l’organisation du discours historique impliquent a la fois que cela (objet de l’étude) a eu lieu et n’est plus. Par rapport a l’historiographie, l’événement s’est passé (faute de quoi nulle trace n’en resterait), mais seule sa disparition permet le faire différent d’une écriture ou d’une interprétation actuelle. En tant que réel et en tant que passé, l’événement fait place a autre chose, le discours historiographique, qui n’eut pas été possible sans lui et qui pourtant ne découle pas de lui a la maniere don’t l’effet découle de sa cause”(De Certeau 1973:158)⁶

⁶ Traducción propia : “La historiografía es una escritura y no una palabra, ella supone desvanecida la voz, la voz ya se perdió en su origen. Es necesaria que la unidad de ayer viviente sea descompuesta en miles de fragmentos, es necesaria esa muerte para que sea posible la actividad que constituye

La historia según De Certeau no es solo relación con lo desaparecido, sino al mismo tiempo relación con un presente. Frente al pasado ella supone un *ecart*, un distanciamiento donde el *yo* se constituye en sujeto en el espacio formado por las trazas que ha dejado, lo vivo frente a lo muerto. Y es en el presente, donde la operación historiográfica define un nuevo presente, efectuando una transformación de las tradiciones recibidas en *objetos fabricados*. Es una ruptura, una operación. Ella clasifica como otro, como un pasado lo que pertenecía hasta ahora a un presente colectivo a título de una *tradicón vivida*. Forma un nuevo pasado y un nuevo presente. Por la escritura, el discurso historiográfico logra trazar el lugar de un presente puesto como distinto de lo que deviene un pasado.

El texto historiográfico es un conjunto estructurado que busca manifestar una ausencia necesaria y por tanto imposible de colocarla como tal dentro del enunciado. En otros términos la falla de lo indecible estructura ella misma el lenguaje, lo ausente, lo oculto, lo fuera del texto, lo otro del texto.

El pensamiento accede a la discursividad poniendo su propia contradicción como una exterioridad: una extraterritorialidad es su condición de posibilidad. La dificultad es que debe traer lo otro al campo de una comprensión presente y por tanto eliminar la alteridad que pareciera ser la condición de ese discurso. Lo otro no estaría ya mantenido como algo externo, como condición de posibilidad del discurso sino transformado en objeto, como elemento que el discurso histórico transforma en significados y reducido a lo inteligible para eliminar el peligro.

actualmente en objeto de discurso y en una unidad formada a título de una inteligibilidad, los trazos dispersos que testimonian lo que fue.

Recíprocamente, la elaboración y organización del discurso histórico implican a la vez que eso (objeto de estudio) tuvo lugar y no es más. En relación a la historiografía, el evento ha pasado (falto de cual ninguna traza quedaría), pero sólo su desaparición permite el hecho diferente de una escritura o de una interpretación actual. En tanto que real y en tanto que pasado, el evento hace lugar a otra cosa, el discurso historiográfico, que no sería posible sin el y que por tanto no se sigue de él, a la manera donde un efecto sigue de su causa.” (De Certeau 1973:158)

Los elementos que nos son dados del pasado, han sido fuertemente manipulados, preparados por medios de procedimientos, clasificados, ordenados. Así, los significados no son se dan puros sino son ordenados y tratados. De tal manera que la alteridad recibida como un hecho es producto de una serie de operaciones, y especialmente conducidas por una razón que las hace comprensibles, mantenidas marginales, pero a condición de ser asimilables.

Para poder pensar una sociedad en términos de heterogeneidad, es necesario reconocer que esa alteridad es producto de procedimientos que la transforman en algo significativo, y asimilable para la razón elitista. Sólo podemos tocar a la heterogeneidad si la volvemos a poner en los márgenes, en los bordes donde ella se origina y que al mismo tiempo se pierde por su propia ausencia. Por lo tanto, para De Certeau sólo podríamos captar o hablar sobre el otro, sosteniendo su ausencia o negación, como algo irreductible, lo que lo hace que no es posible conocerlo.

CAPITULO 2

D.F. SARMIENTO Y LA AMBIGÜEDAD DE LA BARBARIE

Sarmiento se encuentra en un momento histórico clave de Argentina, esto es, la catástrofe surgida posterior a la revolución de Mayo, al fracaso, a la imposibilidad de construir la nación. Ya que inmediatamente en el período postindependencia estalla una guerra civil generalizada y emerge la denominada época de los caudillos. Y es esta catástrofe lo impensado y lo que determina profundamente la problemática del pensamiento de Sarmiento:

“Nosotros, al día siguiente de la revolución, debíamos volver los ojos a todas partes buscando con qué llenar el vacío que debían dejar la inquisición destruida, el poder absoluto vencido, la exclusión religiosa ensanchada.”(Sarmiento 1966:92)

Es el vacío de una tradición, cuando el mundo colonial se esfuma, desaparecen sus instituciones y no emergen inmediatamente las nuevas y esta situación nos puede conducir al caos, a la barbarie:

“la idea de que vamos en América por mal camino, y de que hay causas profundas, tradicionales, que es preciso romper, si no queremos dejarnos arrastrar a la descomposición, a la nada, y me atrevo a decir a la barbarie, fango inevitable en que se sumen los restos de pueblos y razas que no pueden vivir, como aquellas primitivas cuanto informes creaciones que se han sucedido sobre la tierra, cuando la atmósfera se ha cambiado.”(Sarmiento 1997:6)

Sarmiento está desnudo, no puede recurrir a una tradición para llenar el vacío, y no caer en la nada, está en una situación límite (K.Jaspers). Esta situación se convirtió en un estado de desesperación, los esquemas del pasado no le permitían interrogarse adecuadamente sobre lo que pasaba, ni dar respuestas.

Se presentó una brecha en el tiempo según H.Arendt :

“Desde el punto de vista del hombre, que siempre vive en el intervalo entre el pasado y el futuro, el tiempo no es un continuum, un fluir en ininterrumpida sucesión; el tiempo se fractura en el medio, en el punto donde “él” está; y “su” posición no es el presente tal y como normalmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo cuya existencia se mantiene gracias a “su” constante luchar, y a su resistir contra el pasado y el futuro.” (Arendt 1995:83)

Sarmiento se encuentra en una brecha en el tiempo, en un campo de batalla, donde sólo podrá salir buscando moverse en esta brecha hasta inventar un sustituto a lo perdido y con lo cual rellenar la brecha entre pasado y futuro.

Facundo representa la emergencia de algo, de una figura dentro de este vacío, lo que permite la construcción de un relato “histórico” o “imaginario” sobre la Argentina, basado en las nociones binarias de barbarie y civilización, y detrás de ellos, campo y ciudad, de Caudillos americanos y militares europeos, de Europa contra América.

“Ahora bien, dentro de las correlativas oposiciones, pero esta vez con la carga de modificantes de orden político y de peso económico anotados, aparece una pareja de opuestos que se va insinuando prácticamente desde el principio del libro y hasta el final, casi siempre en forma indirecta, pero cuya presencia es incuestionable. La contraposición es entre Buenos Aires y el interior del país, sentida más que definida como el problema por excelencia de la nacionalidad” (Jitrik 1968 :16).

Y el sentimiento de vacío, de ausencia de una tradición que nos arraigue se expresó en la metáfora del desierto. Pero por otro lado, Sarmiento expresa:

“¿hemos de abandonar un suelo de los más privilegiados de la América a las devastaciones de la barbarie, mantener cien ríos navegables abandonados a las aves acuáticas que están en quieta posesión de surcarlos ellas solas desde *ab initio*? ¿Hemos de cerrar voluntariamente la puerta a la inmigración europea que llama con golpes repetidos para poblar nuestros desiertos i hacernos ,a la sombra de nuestro pabellón, pueblo innumerable como las arenas del mar?”(Sarmiento 1961:14)

La experiencia de vacío, del desierto llama urgente a la nueva colonización de América por Europa. Ya que

“... después de Europa,¿hai otro mundo cristiano civilizable i desierto que la América? ¿Hai en la América muchos pueblos que estén, como el argentino, llamados por lo pronto a recibir la población europea que desborda como el líquido en un vaso?”(Sarmiento 1961:14)

El porvenir de Argentina es acoger a Europa, su ciencia e industria para “que vengan a sentarse en medio de nosotros” libres de toda traba. Que las ideas fecundas y el progreso se instalen en esta barbarie. Argentina debe ser el espacio de un nuevo renacer de la cultura occidental, libre de toda traba que la llevó a su decadencia.

Este sentimiento de vacío es esencial en Sarmiento, lo impulsa a una ciega búsqueda de un fundamento.

La introducción a Facundo nos da ciertas claves para entender la pluralidad de sentidos que se enfrentan en el texto como en un campo de batalla. De qué trata este libro tan difícil de clasificar y que por otro lado se ha transformado en un texto canónico para entender la constitución de América Latina siendo a su vez su negación, ya que raya en un eurocentrismo radical.

Veamos el despliegue de argumentos, cómo se encadenan unos a otros y a la vez se repelen.

La interpelación a una sombra terrible, la de Facundo asesinado, abre la introducción, ella debe darnos la explicación del secreto que corroe las entrañas de un noble pueblo ¿Cuál es su secreto?, es que no ha muerto, vive aún.

“Facundo no ha muerto; está vivo en las tradiciones populares, en la política i revoluciones argentinas; en Rosas; su heredero, su complemento; su alma ha pasado a este otro molde más acabado, más perfecto; i lo que en él era solo instinto, iniciación, tendencia, convirtiéndose en Rosas en sistema, efecto y fin.”
(Sarmiento 1961: 9).

El secreto es que Facundo no ha muerto, sobrevive en Rosas. Facundo representa la versión más bárbara de Rosas. Es una versión arcaica, ur-rosas. El mundo bárbaro, campestre, colonial, el de Facundo se transformó, fue reemplazado por el de Rosas, por un sistema totalitario, falso, helado, calculador, donde se organiza lentamente el despotismo.

Aquí está una de las claves de Facundo, en Facundo se encontraba la semilla del despotismo, el caudillo es la antesala del despotismo, pero existe una mutación, lo que era instintivo, pasión, audacia, valor se transforma en una fría máquina de represión, calculadora, sin pasión, en algo helado, en un sistema.

¿Cómo logró instalarse este monstruo, como logró dominar a esta gran pueblo y como vencerlo? Esta es la tarea de Sarmiento, cómo ese monstruo del despotismo logró instalarse en la sociedad argentina desde sus inicios. Y la respuesta es la siguiente:

“Necesitase, empero, para desatar este nudo que no ha podido cortar la espada, estudiar prolijamente las vueltas i revueltas de los hilos que lo forman i buscar en los antecedentes nacionales, en la fisonomía del suelo, en las costumbres i tradiciones populares, los puntos en que están pegados.”(Sarmiento 1961:10)

Este nudo según Sarmiento está complejamente formado por hilos en vueltas y revueltas, no es tarea fácil desatarlo. Y para desatarlo es necesario ir a las bases mismas de la nacionalidad en formación, hay allí un substrato a develar, que es propio, que forma lo característico de Argentina, de lo americano: su espacio geográfico, sus costumbres y tradiciones populares.

Por otro lado, Argentina es sin duda la “sección hispanoamericana” que ha llamado preferentemente la atención de Europa, pero al mismo tiempo siente un temor frente a ese “volcán subalterno, sin nombre”. Pero Europa pero no ha logrado entender nada, solo ha realizado una mirada superficial de América. Europa no ha logrado entender ese sustrato que es característico de lo propiamente americano de Argentina. Es por eso que :

“A la América del Sur en jeneral i a la República Argentina sobre todo, le ha hecho falta un Tocqueville, que premunido del conocimiento de las teorías sociales, como el viajero científico de barómetros, octantes i brújulas, viniera a penetrar en el interior de nuestra vida política, como en un campo vastísimo i aún no explorado ni descrito por la ciencia, i revelase a la Europa, a la Francia, tan ávida de fases nuevas en la vida de las diversas porciones de la

humanidad, este nuevo modo de ser que no tiene antecedentes bien marcados i conocidos.”(Sarmiento 1961:10-11)

Es necesario por tanto, un Tocqueville para la Argentina que posea toda la ciencia europea para entender este modo de ser, de lo americano, para penetrar en esa maraña., aún no explorada, ni clasificada distintamente, y no tener temor.

Pero, Sarmiento se culpa de que este estudio para entender Argentina no hemos podido realizarlo por falta de una instrucción filosófica e histórica, por falta de competencias. Y si hubiéramos poseído ese saber, habríamos podido revelar

“ a los ojos atónitos de la Europa un mundo nuevo en política, una lucha injenua, franca i primitiva entre los últimos progresos del espíritu humano i los rudimentos de la vida salvaje, entre las ciudades populosas i los bosque sombríos.”(Sarmiento 1961:11)

Si hubiéramos poseído ese saber habríamos podido revelar algo único a los europeos, que expresa lo esencial de la experiencia americana, el encuentro entre los últimos progresos del espíritu humano y la vida salvaje, entre la ciudad y la naturaleza salvaje, entre la civilización y la barbarie. En ese “entre”, en ese lugar intermedio, de encuentro y rechazo donde se encuentran, y se mezclan y confunden, donde aquí se expresa la experiencia de lo americano. La búsqueda de una cohabitación entre ambas es la clave para entender Facundo.

Pero Sarmiento va más lejos, este saber anclado en la experiencia americana “habría podido aclarar un poco el problema de España, esa rezagada a la Europa...” (Sarmiento 1961:11). Ya que también España esta balanceándose entre dos fuerzas opuestas, entre la Europa culta y el Africa bárbara, entre al Edad media y el siglo XIX, es un ancho istmo separada por un angosto estrecho.

Así, estudiando América podríamos entender a España, “como por la educación i hábitos de los hijos se rastrea las ideas i la moralidad de los padres”(Sarmiento 1961:11).

Esas fuerzas opuestas presentes en España, ya impía, ya fanática, maldiciendo sus cadenas rotas ya pidiendo el yugo despótico, son similares a las existentes en los pueblos hispanoamericanos. Existe así un *ethos* común, entre España y América, algo similar, un modo de existir parecido.

El estudio del espectáculo de Argentina permite estudiar cómo, después de veinte años de convulsiones, se produce en la persona de Rosas un mayor rechazo de la cultura europea“ pero más grande, más desenvuelto i más hostil, si se puede, a las ideas, costumbres i civilización de los pueblos europeos?”(Sarmiento 1961:12)

Dentro de este contexto, Sarmiento señala que el rechazo de lo europeo, exigido por Rosas frente a los traidores a la causa americana que se aliaron con los franceses, que en Rosas se invierte el argumento y afirma que sólo somos traidores a una España absolutista y bárbara. La España colonialista es tan bárbara como se pretende que seamos nosotros. Se nos quiere designar como salvaje, y el dilema se trata justamente de ser o no ser salvaje.

Rosas es una manifestación social, es una manera de ser de un pueblo, natural pero a pesar de esto no debemos entregar esta América a la barbarie. Debemos luchar por un justo porvenir de la patria, debemos luchar contra el despotismo de Rosas. Es una tarea de civilización, casi universal:

“¿Hemos de abandonar un suelo de los más privilegiados de la América a las devastaciones de la barbarie, mantener cien ríos navegables abandonados a las aves acuáticas que están en quieta posesión de surcarlos ellas solas desde ab initio?”(Sarmiento 1961:14)

Aquí emerge el espíritu de conquista eurocéntrico, de dominación de un espacio geográfico privilegiado y que debe ser civilizado, erradicando la barbarie. Y una manera de hacerlo es a través de la inmigración europea:

“¿Hemos de cerrar voluntariamente la puerta a la inmigración europea que llama con golpes repetidos para poblar nuestros desiertos, i hacernos, a la sombra de nuestro pabellón, pueblo innumerable como las arenas del mar?”(Sarmiento 1961:14).

La inmigración europea aparece como la solución para civilizar este espacio desierto, que está en manos de los bárbaros. América es presentada utópicamente como una tierra privilegiada para el desarrollo de la civilización europea que se encuentra en decadencia en la propia Europa. América es interpretada así como un lugar privilegiado para restaurar a Occidente decadente.

América es interpretada por Sarmiento como el otro de Occidente, pero al mismo tiempo puede reemplazarlo, puede ocupar su lugar:

“ Después de la Europa ¿hai otro mundo cristiano civilizable i desierto que la América?¿Hai en la América muchos pueblos que estén, como el arjentino, llamados por lo pronto a recibir la población europea que desborda como el líquido en un vaso?”(Sarmiento 1961:14)

América es el único mundo cristiano civilizable y desierto que puede acoger a la Europa decadente, y esta posibilidad no puede ser abortada por un tirano como Rosas. Tampoco esta misión o destino histórico de América por la permanencia de brutales e ignorantes tradiciones coloniales. De estas convulsiones debe surgir la luz “ i es lei de la humanidad que los intereses nuevos, las ideas fecundas, el progreso, triunfen al fin de las tradiciones envejecidas, de los hábitos ignorantes i de las preocupaciones estacionarias.”(Sarmiento 1961:14-15)

La misión profunda de América es justamente ser el espacio de renovación de Occidente, esa es su misión, acoger en su espacio desierto a los inmigrantes europeos y recrear otra Europa posible.

Sarmiento deja muy en claro que su texto no pretende “trazar un cuadro apasionado de los actos de barbarie” de Rosas sino “es de otro personaje de quien debo ocuparme”, de Facundo Quiroga. Facundo es el tipo o figura que expresa lo americano profundamente. Y es por eso que Sarmiento se centrará en qué representa esta figura.

Sarmiento une la crisis de la Independencia, una guerra civil con la figura de Facundo que representa es el tipo más simple que expresa el carácter de la guerra civil de la República Argentina. Facundo es la figura más americana que la revolución presenta. Facundo representa todos los elementos del desorden del caos que estaban presentes en las provincias del interior y por otro lado Facundo hace de la guerra local una guerra de carácter nacional. Logra expandir los conflictos locales a una guerra nacional, en que está en juego la construcción de la misma nación.

Por lo tanto, a través de *Facundo* podemos encontrar la explicación de la revolución argentina, ya que *Facundo* no es solamente un caudillo “sino una manifestación de la vida argentina tal como la han hecho la colonización i las peculiaridades del terreno...”(Sarmiento 1961:17) *Facundo* es “un espejo en que se reflejan, en dimensiones colosales, las creencias, preocupaciones y hábitos de una nación en una época dada de su historia.”(Sarmiento 1961:17)

El caudillo americano permite entender al levantamiento de las masas, de la presencia de lo popular en la historia.

Facundo sintetiza todos los elementos de desorden que existían en cada provincia, la fragmentación y la transforma en una guerra nacional, resultado que solo logra aprovechar Rosas con su asesinato.

“Facundo ha muerto dejando ocho provincias huérfanas, unitarizadas bajo su influencia. La República marcha visiblemente a la unidad de gobierno, a que su superficie llana, su puerto único la condena.”(Sarmiento 1961:240)

Y otro aporte importante de *Facundo* es que es una manifestación de la vida argentina tal como la han hecho la colonización y las peculiaridades del terreno. *Facundo* es expresión fiel de la naturaleza grandiosamente salvaje de Argentina y de la manera de ser de ese pueblo histórico, es el espejo de las montoneras.

Facundo es un caudillo donde se refleja en forma colosal toda una nación, en una época determinada, es decir en una forma agrandada y deformada, exagerada, lo que permite ver mejor las características históricas de una nación que se está formando.

Sin duda el punto inicial de Sarmiento es la meditación sobre la revolución de mayo, su fracaso y consecuencias, y de paso dar una interpretación de la historia de América, de la época de la independencia y de las guerras federales que surgen de la misma.

El intento de Sarmiento es entender la guerra civil que se desencadena en el período inmediatamente posterior a la independencia y que culmina en la dictadura de Rosas. Y la figura de *Facundo* justamente es el símbolo representativo y significativo de la vida argentina en esa época.

Es esa “civilización arcaica”, el marco físico de las pampas, y el alma colectiva de un pueblo dominado por las costumbres y tradiciones coloniales, de una determinada vida social la que debe permitir explicar esas luchas políticas del periodo postindependentista. El escenario por tanto inicial a pensar es la guerra civil que se desencadena, es esta crisis lo central del texto de *Facundo*.

El irrumpir de las masas rurales es lo que está debajo de *Facundo*, la presencia de los subalternos:

“El irrumpir de las masas rurales en la historia argentina es lo que desvió la revolución de la trayectoria proyectada por los unitarios y los teóricos de la revolución de Mayo.” (Salomón 1984:9)

Son estas masas rurales las que desvían la trayectoria intentada por las elites en la revolución de mayo. Salomon señala que la irrupción de los montoneros en el escenario postindependentista es lo que produce un “desvío” en la trayectoria fijada por la elite revolucionaria que no logra controlar las fuerzas en pugna.

Sarmiento ve en la figura de *Facundo* a la montonera, a la barbarie que bloquea el proyecto civilizador-europeo. Y, según Altamirano Sarmiento utiliza un “escenario orientalista” para poder pensar a las montoneras argentinas, las hordas beduinas proporcionan justamente una idea exacta de las montoneras argentinas. (Altamirano 1997:83) Y el uso por parte de Sarmiento de este escenario orientalista, le permite localizarse fuera de la barbarie, e instalarse al interior de la cultura occidental:

“En suma, la cita orientalista en Sarmiento proyecta, por parte de quien no es un europeo, un deseo de inscribirse en el interior de la cultura occidental. Implica un lugar de enunciación-ficticio- fuera de la barbarie (lo no europeo), enfáticamente civilizado.” (Altamirano 1997:88,)

Esta orientalización de *Facundo* le permite a Sarmiento integrarse a un discurso dominante de carácter eurocéntrico que forma parte del corazón de la identidad europea en su período de expansión colonial:

“El Oriente de *Facundo* nos reenvía así, antes que a un área de conocimientos, a un conjunto discursivo dominado por significaciones imaginarias-el archivo orientalista-, constitutivo de la identidad europea y, durante el siglo XIX, entrelazado con la expansión colonial.” (.Altamirano 1997:88)

Pero, Altamirano se pregunta si esta referencia orientalista utilizada por Sarmiento está allí solamente para ofrecernos una figura determinada de la alteridad, del otro, de poder entender la particularidad americana como barbarie, o si es que tiene para Sarmiento un rol mucho más específico, y concreto, que es poder entender a través de *Facundo* y las montoneras, la emergencia del despotismo en la sociedad argentina

Es esta idea de despotismo, sacada por Sarmiento del imaginario occidental sobre el oriente (*Montesquieu*), que es insertada como pieza clave en el discurso del *Facundo*. Esta idea tiene una función argumentativa, como un esquema de referencia que le permite a Sarmiento entender el surgimiento del caudillismo sudamericano.

Es este traslado por parte de Sarmiento de la idea de despotismo oriental a *Facundo-Rosas*, trasladando los sentimientos de temor y terror, de la arbitrariedad, a la barbarie americana, lo que permite a Sarmiento dar “una explicación” de la catástrofe.

Sarmiento, según Ramos, pretende someter la heterogeneidad de la barbarie al orden del discurso, existe una voluntad racionalizadora que impulsa su escritura.

“Había que representar al Otro. Pero la confusión, la irregularidad de la voz, era precisamente una fuerza que se resistía a la representación. Porque la

barbarie es lo otro de la representación, es el exterior temido del discurso. Por eso no bastaba con escuchar los registros de aquella realidad dispersa y amorfa. Había que someterla, ejercer la violencia de la forma sobre la irregularidad de la voz. Representar al bárbaro, en Sarmiento, presupone el deseo de incluirlo para subordinarlo a la generalidad de la ley de la civilización; ley, asimismo, de un trabajo racionalizado y productivo, sujeto a las necesidades del mercado emergente.”(Ramos 2003:51)

Facundo es la construcción de un relato histórico sobre la Argentina basado en las nociones binarias de barbarie y civilización, y detrás de ellas, campo y ciudad. Caudillos y militares europeos, Europa contra América.

“Ahora bien, dentro de las correlativas oposiciones, pero esta vez con la carga de modificantes de orden político y de peso económico anotados, aparece una pareja de opuestos que se va insinuando prácticamente desde el principio del libro y hasta el final, casi siempre en forma indirecta, pero cuya presencia es incuestionable. La contraposición es entre Buenos Aires y el interior del país, sentida más que definida como el problema por excelencia de la nacionalidad” (Jitrik 1968:16).

Podemos señalar que detrás del discurso abierto de Sarmiento se encuentra un discurso latente que irradia la presencia de un temor frente a lo catastrófico, a la presencia-ocultamiento de la barbarie, de las montoneras, en última instancia a la otredad de la civilización occidental. Esta barbarie es sin duda lo que no puede ser eliminado totalmente, esta allí latente, es lo americano propiamente tal.

Esas voces que se resisten a la representación es lo que el discurso indigenista busca expresar. Y Sarmiento abre con su *Facundo* un intento de subordinación de los bárbaros. A través de *Facundo* se muestra en su total desnudez el odio de los caudillos contra las ciudades, contra la civilización; su triunfo ha permitido la desaparición de casi toda forma civil. Pero “Buenos Aires es tan poderosa en

elementos de civilización europea, que concluirá al fin con educar a Rosas, i contener sus instintos sanguinarios i bárbaros.”(Sarmiento 1961:70)

Emerge la figura del gaucho frente a la inmigración europea:

“Pero el elemento principal de orden i moralización que la República Argentina cuenta hoy, es la inmigración europea, que de suyo i en despecho de la falta de seguridad que le ofrece, se agolpa de día en día al Plata, i si hubiera un Gobierno capaz de dirigir su movimiento, bastaria por sí sola a sanar en diez años no mas, todas las heridas que han hecho a la Patria los bandidos, desde Facundo a Rosas, que la han dominado.”(Sarmiento 1961:276)

Facundo representa el más bajo grado de humanidad, la desnudez total de civilización, el grado cero,”ignorante, bárbaro, que ha llevado por largos años una vida errante...”(Sarmiento 1961:153). Pero que al mismo tiempo es

“valiente hasta la temeridad, dotado de fuerzas hercúleas, gaucho de a caballo como el primero, dominándolo todo por la violencia i el terror, no conoce mas poder que el de la fuerza brutal, no tiene fé sino en el caballo; todo lo espera del valor, de la lanza, del empuje terrible de sus cargas de caballería.”(Sarmiento 1961:153)

La pampa es una sociedad semibárbara, más cercana a la naturaleza. Allí el gaucho emerge como su expresión misma,. Se identifica con el orden natural, con la geografía, con el caballo y su cuchillo, está dominado por el instinto violento.

Y la estancia ganadera es el primer nivel de esa sociedad semibárbara. En ese mundo del ganado se reproduce un desprecio de la ciudad civilizada. De esta pampa surge el gaucho.

Josefina Ludmer, en su texto “*El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*”, nos da ciertas claves para entender Facundo. En primer lugar, la idea de una ilegalidad popular existente en las pampa, un mundo de la oralidad con su propio orden tradicional que se enfrenta a la ley escrita que viene de la ciudad. Este enfrentamiento de dos ordenamientos jurídicos responde a la necesidad de uso: de mano de obra para los hacendados y de soldados para el ejército.

En el período postindependencia se enfrentaron dos sistemas sociales donde ninguno poseía la hegemonía suficiente para construir la nación. Por un lado, la sociedad semibárbara de la estancia ganadera y por el otro, la ciudad civilizada o letrada.

El gaucho es una figura de la frontera, liminal, de los bordes, y que es intentada dominar o domesticar por la estancia o por el ejército, o por la ley civilizatoria.

El gaucho es el hombre en estado natural o estado primitivo y Rosas representa el orden brutal de la hacienda generalizado, es un primer intento de domesticación brutal. Facundo es la transición de ese gaucho libre a un gaucho controlado por el sistema hacendal y su asesinato representa el fin del esa figura libre sin ley.

Sarmiento toma la voz de *Facundo*, lo hace hablar como un sometido al sistema hacendal, y hostil a la civilización, pero lo hace reconocer sus barbarie, su imposibilidad de construir una sociedad. Es necesario su disciplinamiento pero a través del ejército, de la ley del civilizador. Este gaucho que fue militarizado durante las guerras de independencia, hace surgir una variación de ese gaucho, un gaucho patriota. Y es necesario “el uso de su voz por la cultura letrada”. (Ludmer 2012:27)

La identidad fronteriza del gaucho es el producto central de Sarmiento y lo remite a esa otredad que es el indígena, que aparece invisibilizado, casi una sombra fugaz frente a la emergencia del gaucho. Esta es una operación de sustitución. El desierto es habitado por el gaucho, es su espacio natural. Y la estancia es su reducción

obligatoria, es el régimen despótico de la hacienda el que marcara a la nación profundamente. Aquí no hay cabida para el indígena.

El estado nacional, centrado en Buenos Aires surge del despotismo hacendal, ese es su secreto.

“Sarmiento reconoce sobre la pampa desierta, abandonada a sí misma, formas de asociación monstruosas, ilegibles para las taxonomías políticas de su tiempo, un orden de cosas, un sistema de asociación característico, normal, único, a mi juicio en el mundo (Facundo). Allí no hay interés social, no hay bien público, sólo encuentro de fuerza que arden y se consumen en el acto.”(Rodríguez 2010:258:)

La vida salvaje de los gauchos es la vida misma, su origen en lo primitivo, es origen de la civilización. Esta contaminación entre violencia y ley u orden, es lo que “provoca el malestar de Sarmiento”.

La vida en estado salvaje o natural, es la que Facundo representa, una situación previa a la sociedad civil y al Estado, donde sólo existen encuentros puntuales, parciales, entre esa montonera, que se dan en la pulpería, en los duelos y riñas, en las alianzas y jerarquías. En

“Ese exceso de vida que convierte la llanura en un hervidero de fuerzas, se agota en las pulperías-asambleas gauchas, las llama Sarmiento- y termina por consumirse en la montonera, nunca en el trabajo organizado para el enriquecimiento colectivo.”(Rodríguez 2010:258-259)

La vida como actividad pura domina al gaucho y la pampa, allí solo hay choque de fuerzas, de violencia, no hay sociedad civil ni Estado. Esta negación de la posibilidad

de surgimiento de una sociedad es lo que justifica el rol de la ciudad y la civilización.

La ausencia de sociedad en la pampa se enfrenta en cambio a la ciudad donde es posible la vida en común pero con instituciones que modelen y regulen al individuo.

Es necesario reemplazar “el goce despótico del caudillo” que introduce una cierta unidad en el caos y la anarquía, pero limitada, ya que en el desierto no es posible realmente la unión de ningún tipo, ni siquiera un nosotros.

“En el país-estancia del caudillo, la extensión deshace cualquier tipo de asociación entre los hombres y hace imposible toda clase de gobierno sobre las cosas.” (Rodríguez 2010: 262).

El caudillo fragmenta, “divide el campo social en antagonismos irreconciliables”. Existen para Sarmiento por lo tanto dos civilizaciones distintas en el mismo suelo, irreconciliables, ya que ni la pampa ni los caudillos, ni el país estancia, ni los gauchos permiten construir una unidad social que funde la nación. El desierto se opone a la nación, según Sarmiento pero es necesario construir otro desierto, un desierto para la nación, un desierto urbanizado y socializado, según Rodríguez y contra la tesis de Tulio Halperin Donghi.

“Así, la Argentina será una sola cuando el desierto esté poblado, cuando el territorio se urbanice y funcione como una gran ciudad, cuando la fuerza de trabajo aumente de tamaño, cuando la realidad lisa y llana de la llanura adquiera el volumen de un milieu poblado de hombres y de cosas en circulación.”(Rodríguez 2010:263)

Si esto se da, el desierto podrá transformarse en el elemento de unidad y no de separación de la nación.

Sarmiento, frente a la catástrofe postidependentista, al despotismo de los caudillos, de Facundo, a la presencia del desierto, de la pampa, del bárbaro, del gaucho, del indígena agazapado, “de sujetos vaciados de voluntad y fuerza, Sarmiento contrapone el orden disciplinario de la escritura” (Rodríguez 2010:269), de la obediencia a un despotismo ilustrado, donde la voz del gaucho irá desapareciendo gradualmente.

CAPITULO 3

EL DISCURSO DEL INDIGENISMO PERUANO EN L. VALCÁRCEL

Creo que en la gran polémica del indigenismo en el Perú a principios de 1927, que confrontó principalmente a José Carlos Mariátegui con Luís Alberto Sánchez, la obra clave, la que está en el trasfondo de esa polémica, es la de Luis Valcárcel. Me refiero a “*Tempestad en los Andes*” (1928), que posee un prólogo del mismo Mariátegui. Y, es por eso que a continuación analizaremos esta obra para ver cómo operan allí las nociones de heterogeneidad y heterología expuestas anteriormente

Valcárcel parte de la siguiente imagen del indio

“Era una masa informe, ahistórica. No vivía, parecía eterna como las montañas, como el cielo.... Era un pueblo de piedra. Así estaba de inerte y mudo; había olvidado su historia. Fuera del tiempo, como el cielo, como las montañas, ya no era un ser variable, precedero, humano. Carecía de conciencia.”(Valcárcel 1972: 19:20)

Esta imagen dura del indio esta fuertemente naturalizada, es la metáfora de un pueblo de piedra que garantiza su permanencia sin alteraciones a través de la historia, más bien fuera de la historia. El indio es caracterizado como un ser ahistórico, inmutable como roca.

La causa de esta situación de inercia es la conquista: “La españolada había caído sobre el jardín inkaico con la implacable y universal fuerza destructora de un crudo invierno” (Valcárcel 1972: 20)

Esta imagen de una identidad de piedra, ahistórica, naturalizada, hermética, cerrada sobre sí misma es producto de la dominación española: “Yacía bajo el peso aplastante de la vieja cultura extraña” (Valcárcel 1972: 20). Estaba la cultura indígena “aprisionada en la férrea armadura del conquistador”. Pero “despierta como una tempestad” estalla la protesta”.

La Raza indígena perdura a pesar de todo, permanece idéntica a sí misma, el indio a pesar de su relativa aculturación europea no pierde su espíritu., está sólo aplastado por la cultura extraña del conquistador.

Pero, esta situación de sobrevivencia de la raza indígena, y su despertar en el presente, no significa para Valcárcel “una resurrección de el Inkario con todas sus exteriores pompas”.

No se trata según Valcárcel simplemente de restituir las instituciones desaparecidas ya definitivamente del inkario, sino que al intentar su resurrección en el presente, su despertar, es necesario en ese proceso renovarlas con una apropiación de elementos de la cultura occidental y oriental, esto es mediante un proceso de transculturización. Y son especialmente los eternos valores de la cultura andina los que deben ser restaurados, ya que ellos están arraigados en la belleza de la naturaleza andina.

Valcárcel cree que con el renacimiento de la cultura de los Andes se producirá la armonía de Oriente a Occidente cerrando la curva abierta milenios atrás.

El elemento cultural del inkario es para Valcárcel lo central y no su estructura social y económica, política. Esas instituciones desaparecieron para siempre, están perimidas y solo la cultura indígena sobrevivió.

Por otro lado, Valcárcel efectúa una operación clásica entre los indigenistas de su época: identificar a los indígenas con los campesinos. Esta operación de asimilación hace desaparecer un conjunto de especificidades propias de los indígenas y hace resaltar los lugares comunes de la realidad del campesinado en la historia. Y posteriormente a esta asimilación Valcárcel le introduce una diferenciación, establece una barrera o un desdoblamiento insalvable entre dos mundos diferentes: la minoría europeizada, civilizada y la mayoría primitiva (indígena-campesina).

Los campesinos eternos son los primitivos, son los indígenas, son lo permanente, la naturaleza misma, que es lo propio frente a una minoría o élite occidentalizada que imita en forma ridícula los patrones de comportamiento e instituciones de la cultura occidental.

Aquí, Valcárcel desarrolla algunos de los motivos centrales del indigenismo, esto es, que la sociedad instalada en el mundo andino por la conquista es algo ajeno al mundo indígena. El indígena está fuera del Estado, no pertenece a esa sociedad peruana. Y, por el contrario, el indígena se refugió en los Andes, en su ayllu, en ese espacio propio donde respira alegría, y se encuentra con la naturaleza viva.

Los Andes es una zona de refugio para el mundo indígena:

“Veinte días de la orilla del mar, en el último repliegue de los Andes, en las invisibles hondonadas que protegen como infranqueables muros las montañas, allí, donde casi es imposible llegar, vive un mundo.”(Valcárcel 1972: 36)

Para Valcárcel esta estrategia de huida de los indígenas, les permitió “no llevar el estigma de los mestizajes”. Allí “viven su pureza primitiva, ignorados e ignorantes de la pomposa civilización europea.” Esta huida al fondo de los Andes, les permitió sobrevivir en su pureza primitiva, sin ser corrompidos por los “civilizadores”.

Pero esta huida espacial implicó un encierro de la subjetividad indígena, “Cuando el indio comprendió que el blanco no era sino un insaciable explotador, se encerró en sí mismo” y solo despierta como una tempestad, tomando una distancia, radicalizando su diferencia.

Valcárcel detecta entonces dos estrategias diferentes en los indígenas frente al impacto colonizador. La primera, la huida a zonas de refugio, para escapar al contacto que corrompe, y al mestizaje, y por tanto, el mantenimiento de una pureza.

Y una segunda, que frente a la inevitabilidad del contacto, el indio en vez de huir al fondo de los Andes, se encierra sobre sí mismo, es una huida al interior, se aísla, silencioso, hierático cual una esfinge de piedra.

Valcárcel describe las relaciones de los indígenas con el dominador como de disimulación, el indígena oculta sus verdaderas intenciones, su verdadero ser. La relación con el otro es de disimulación, fingimiento. A esta estrategia defensiva frente al dominador, que es un mimetismo conservador de la vida, la llamará Valcárcel la “hipocresía india”.

La idea de una máscara que oculta la verdadera identidad indígena surge como una idea más compleja de sujeto en el discurso indigenista de Valcárcel. Esta idea de máscara que oculta el verdadero rostro, da pie para entender de otra forma el mestizaje. La máscara es el impacto del mestizaje pero solo en la superficie, sin tocar lo esencial.

El uso de la metáfora de la máscara será uno de los elementos más complejos dentro del pensamiento indigenista, y creo que los análisis de Fanon son un desarrollo más profundo y paralelo de este tema.

Valcárcel frente a esta representación del indígena que se oculta tras su máscara, opone la figura del mestizo, que es un cuerpo en descomposición por el alcohol, que está en una situación de parasitismo, de una vida miserable, excluida.

El indígena logra con su máscara sobrevivir, el mestizo no, queda destruido por la dominación colonial. La máscara es protectora solamente para el indígena.

La postura de Valcárcel, es de rechazo del mestizo, y de una afirmación del indígena que conserva su pureza, y por tanto, la renovación del Perú, su constitución como tal debe surgir de los Andes, de la sierra, donde se encuentran refugiados los indígenas.

El indio es el único trabajador en el Perú, desde hace diez mil años: “El indio lo hizo todo, mientras holgaba el mestizo y el blanco entregábase a los placeres” (Valcárcel 1972:102)

Lentamente, Valcárcel, empieza a girar de la identificación del indígena como campesino al indígena como trabajador: el indio es el único trabajador del Perú. Y es el continuador de una cultura del trabajo que tiene su origen y fundamento en la tradición incaica.

El andinismo es una cultura de un puro sentimiento de la naturaleza, es una gloria del trabajo que todo lo vence, es una vida sosegada y sencilla, es una comunidad, es una fraternidad sin desigualdades sin injusticias.

La representación del andinismo está envuelta por una fuerte marca utópica e idealista. Es la idea de un retorno a la pureza primitiva, al candor del campesinado, al agrarismo, a la purificación por el contacto con la tierra, a la comunidad primitiva.

Los Andes son la inagotable fuente de vitalidad para la cultura del Perú.

Frente a esto la mezcla de la raza española con la sangre americana, producto de una violencia, que mezcla las culturas y nace del vientre de América un nuevo ser híbrido que solo hereda los vicios y las taras. “El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades”. (Valcárcel 1972: 107)

En la sierra del Perú, supervive la raza madre, la gran cultura aborígen. Esta oposición entre indio y mestizo es clave para Valcárcel, para su indigenismo purista. Y producto de esta oposición surge en Valcárcel la oposición Cuzco-Lima:

“El Cuzco y Lima son, por la naturaleza de las cosas, dos focos opuestos de la nacionalidad. El Cuzco representa la cultura madre, la heredada de los inkas milenarios. Lima es el anhelo de la adaptación a la cultura europea. Y es que el Cuzco preexistía cuando llegó el Conquistador, y Lima fue creada por él, ex nihilo.”(Valcárcel 1972:110)

Valcárcel reivindica el rol de la intelectualidad serrana, a la cuál él pertenecía, en la defensa de esa gran cultura indianizante, somos los herederos de una gran cultura original, y cuando llegue “El día que todas las conciencias sientan nacer el orgullo de ser de esta madre sublime-la Raza-que aguarda largos siglos la hora de su rehabilitación, habrá desaparecido el problema indígena.”(Valcárcel 1972:111)

Es el reconocimiento con esa gran cultura y su identificación con ella, lo que permitirá desaparecer o superar el problema indígena en el Perú.

Al reconocerse, al tomar conciencia el Perú que es indio, este reconocimiento produce una rehabilitación del indio que representa la mayoría del país, lo que permite su verdadera emancipación, ya que implica que ha nacido una conciencia nacional en el Perú, superando las conciencias de indios, conquistadores y mestizos.

El indio en la sierra con su rudeza, la frugalidad, y masculinidad, es lo que permite construir una nacionalidad, mientras la existencia del mestizo en la costa es una existencia negativa ligada a los placeres viciosos, donde se impone lo español, la colonialidad.

“El Cuzco y la sierra son la naturaleza, el ruralismo, lo perenne, lo indesarraigable. Nada extraño que Lima sea extranjerista-hispanófila-imitadora de los exotismos, europeizada, y el Cuzco, vernácula, nacionalista, castizo, con rancio orgullo de legítima prosapia americana.”(Valcárcel 1972:115)

La afirmación de Valcárcel de que la sierra es la nacionalidad, es una postura radical de valoración de la cultura indígena como fundamento de la nacionalidad y rechazo del extranjerismo-hispanófilo. Y la situación actual sólo se explica por la dominación arbitraria de la costa por la sierra, por un estado extraño, no autóctono.

“El Perú vive fuera de sí, extraño a su ser íntimo y verdadero, porque la sierra está supeditada por la costa, uncida a Lima. Sólo de este modo se explica que haya República Unitaria Central, que predomine lo que no es autóctono, que gobierne y dicte las leyes una minoría extravagante sin ningún vínculo ni afinidad con el Pueblo del Perú, con la raza que creó la cultura por el esfuerzo milenario” (Valcárcel 1972:115-116)

La visión de Valcárcel de las ciudades del litoral es casi apocalíptica, son una monstruosa planta urbana la que crecerá en el litoral y extenderá sus tentáculos hasta el mar. Esa civilización urbana es perversa y decadente, al contrario a la de la sierra.

Pero esta situación tendrá un fin, esta situación de dominación de la costa sobre la sierra, se invertirá. Entonces:

“bajaran los hombres andinos como huestes *tamerlánicas*. Los bárbaros -para este Bajo Imperio- están al otro lado de la cordillera. Ellos practicarán la necesaria emulsión.” (Valcárcel 1972:116)

Frente a este análisis de contraposición radical entre Cuzco y Lima, entre indio y mestizo, Valcárcel nos da una cierta variación que trata de justificar el discurso indigenista realizado por los mestizos y no por los propios indígenas. Y es el reconocimiento de él mismo como un mestizo diferente al de Lima, el mestizo arequipeño y cuzqueño. Valcárcel ve en Arequipa la mediación entre sierra y costa, y la presencia de un mestizo diferente, que mira en dirección a ambos mundos, está en el medio, en una frontera: “Arequipa es el eslabón entre costa y sierra, es donde el mestizo mira tanto hacia los riscos como a las dunas.”(Valcárcel 1972:119)

El mestizo arequipeño es un tipo racial de excelencia, es en esta región donde logro mezclarse la sangre de conquistadores e indios de una manera distinta, en un espacio privilegiado, se da una mezcla diferente y esencial: emerge el mestizo arequipeño, sobrio y resistente como el inka, enérgico como el aventurero español, combinando lo mejor de ambas culturas,

“Partícipe Arequipa de la grandeza andina-ahí tenéis sus cumbres nevadas, los Apus y los Aukis centinelas- vive con los caminos abiertos al mar. Interfiere, recibe y trasmite el clamor del océano y de la montaña, la voz de las tierras lejanas, la voz de las tierras nuestras. Arequipa tiende los brazos al firme apoyo de la cordillera, porque sabe que es inseguro el desierto...”
(Valcárcel 192:121)

Valcárcel reivindica el rol del Misti de Arequipa que tendrá una función conciliadora entre los hombres de la costa y de la sierra, que permitirá un lugar de encuentro de las corrientes indianistas y europeizantes. Y, según dice justamente los mestizos que vivimos en la sierra tenemos el privilegio de ser testigos del nacimiento de un mundo, ser espectadores de esta tormenta.

Aquí se muestra en su mayor claridad la postura indigenista de Valcárcel, en que los indígenas no pueden todavía dirigir ese movimiento emancipatorio, requieren de la guía de las luces de una inteligencia mestiza que los oriente:

“Pero estas energías que nace detrás de las montañas este movimiento andinista debe ser dirigido por una élite, que será integrada por elementos racial o espiritualmente afines al indio, identificados con él, pero con preparación amplísima, de vastos horizontes y animo sereno y sonrisa estoica para afrontar todos los reveses, sin perder la ruta en el laberinto de las ideologías.”(Valcárcel 1972:127)

“Esta alma grande que despierta (la terminología spengleriana es imprescindible) esta alma dotada de una demiúrgica voluntad de cultura, ha menester del grupo de escogidos que vive, siente, obra y sabe morir en nombre del pueblo. Aspiramos a constituir ese grupos.”(Valcárcel 1972:127)

El discurso indigenista de Valcárcel esta centrado en una visión de la identidad indígena como algo compacto, de piedra, encerrado en si mismo, donde la heterogeneidad no tiene lugar; es mas bien la diferencia con el mestizo y el blanco. Esta imagen de la identidad tiene mucho de la identidad basada en el yo romántico que critica Cornejo Polar.

El discurso indigenista de Valcárcel debe transitar sobre esta noción de identidad y culminar en una idea de supervivencia, estabilidad a través de los siglos. Esta estabilidad debe despojarse de diversas máscaras y despertar. Pero aquí Valcárcel requiere la presencia de una élite mestiza que pueda dirigir este movimiento andinista. Y, por tanto, Valcárcel queda enclaustrado en un indigenismo clásico, donde los indígenas no pueden hablar directamente, son los mestizos los que hablan por ellos.

CAPITULO 4

UNA REINTERPRETACIÓN DEL PENSAMIENTO DE J.C. MARIÁTEGUI DESDE LOS ESTUDIOS SUBALTERNOS.

Este capítulo pretende establecer un diálogo entre los estudios subalternos y postcoloniales con el pensamiento de un autor latinoamericano como Mariátegui. No pretendemos realizar un rescate forzado y ponerlo como precursor de esos estudios, sino simplemente explorar ciertos rendimientos hermenéuticos que surgen al confrontarlos y que pueden iluminar ciertas aristas del pensamiento de Mariátegui, ocultadas por interpretaciones que tienen fuertes connotaciones eurocentristas y que no dejan expresarse otras tendencias presentes en ese pensamiento.

Nos centraremos en la noción de sujeto subalterno, y como ésta puede de mejor manera, ayudar a entender la categoría de indio en América Latina.

La idea es mostrar que el sujeto indio, y su emergencia e instalación cada vez más fuerte en el pensamiento de Mariátegui, es el eje de su transformación y de su descentramiento, pero que no logra romper una cierta clausura eurocéntrica, y esto es muy claro en la interpretación de Elisabeth Garrels.

Primero analizaremos la postura de Fanon y su diálogo con Sartre sobre el sujeto subalterno, posteriormente, la postura de Guha, y una interpretación de Mariátegui, y finalmente estableceremos unas conclusiones provisionales.

a. La posición de Frantz Fanon (en diálogo con Sartre) sobre la negritud y su concepción de sujeto subalterno

La obra de Fanon está siendo recuperada por los estudios subalternos y postcoloniales, especialmente sus textos *Piel negra, máscaras blancas* (1952) y *Los condenados de la tierra* (1961). Pero, su influencia sobre América Latina es bastante marginal, a pesar de las tempranas traducciones al español (1963), quizá porque su pensamiento se centra en el Negro y no en el mestizo o indio. Intentaremos seguir un cierto razonamiento para explorar en Fanon la categoría de sujeto subalterno desde la negritud, sus logros y posibilidades para poder después aplicarla a la categoría de indio en América Latina.

Primero, es necesario destacar que el pensamiento de Fanon se sitúa en continuidad y ruptura con el movimiento de la negritud que nació en París en los años treinta y que culmina con la “*Anthologie de la nouvelle poésie nègre y malgache*” de Léopold Sédar Senghor en 1948 y que está prologado por el célebre ensayo de JP Sartre, *Orphée noir*. Y podemos señalar que este movimiento de negritud es un primer cuestionamiento radical al proyecto colonizador europeo. Y que la postura de Fanon está determinada por el contexto histórico que dio origen a una nueva ola de los procesos de liberación nacional, descolonización, especialmente en África y Asia.

Por tanto, detrás del pensamiento de Fanon se encuentra una crítica radical al colonialismo europeo como proyecto de dominación y la búsqueda de un proceso de liberación:

“La obra de Fanon, que comienza a aparecer impresa en 1952, se inscribe, pues en un momento en que la resistencia de Césaire, la negritud senegalesa, la vindicación órfica de Sartre, la escritura de Leiris (e incluso la de Mannoni) habían sentado nuevos términos para la reflexión crítica y comprensiva sobre el hecho colonial.”(Vega 2003:47)

Así, analizaremos la influencia de Sartre en Fanon, especialmente a través del texto *Orphée noir* y posteriormente, las posturas propias de Fanon sobre el sujeto subalterno como tal.

Sartre, en *Orphée noir*, instala la idea de que la mirada del blanco, del colonizador es el mecanismo de dominación fundamental, él ha mirado milenariamente sin que lo vean a él, y es por eso que si el colonizado devuelve esa mirada contra el colonizador es el inicio de la emancipación. La mirada devuelta es la categoría central de Sartre y marca un giro fundamental en el movimiento de la negritud y de la idea de un sujeto colonial.⁷

Sartre descubre que la supremacía del blanco está en esa mirada de dominio que aclaraba todo y que instala lo blanco como la verdad:

“Con la antología de Senghor habría comenzado a producirse lo que se ha dado en llamar la “inversión simbólica”, esto es, la resistencia cultural que no se reduce a la defensa del negro y a la postración de los abusos coloniales, sino que pretende el examen ideológico de la **mission civilisatrice** francesa”.(Vega 2003:42)

Surge, en Senghor y en Sartre, el proyecto de una nueva negritud como una liberación, una recuperación de la voz y una recuperación de la mirada y un cuestionamiento a la misión aparentemente civilizatoria de Occidente (Francia).

⁷ “Qu’est-ce donc que vous espériez, quand vous ôtiez le bâillon qui fermait ces bouches noires? Qu’elles allaient entonner vos louanges? Ces têtes que nos pères avaient courbées jusqu’à terre par la force, pensés-vous, quand elles se relèveraient, lire l’adoration dans leurs yeux? Voici des hommes debout qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d’être vus. Car le blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu’on le voie; el était regard pure, la lumière de ses yeux tirait toute chose de l’ombre natale, la blancheur de sa peau c’était un regard encore, de la lumière condensée. L’homme blanc, blanc parce qu’il était homme, blanc comme le tour, blanc comme la vérité, blanc comme la vertu, éclairait la création comme une torche, dévoilait l’essence secrète et blanche des êtres. Aujourd’hui ces hommes noirs nous regardent et notre regard rentre dans nos yeux; des torches noires, à leur tour, éclairent le monde et nos têtes blanches ne sont plus que de petits lampions balancés par le vent”(Sartre: *Orphée noir*: 1949:229-230)

Y en esta recuperación se busca destacar la subjetividad del colonizado, se trata de recuperar al sujeto negro, a la negritud. Frente a la mirada blanca que miraba sin ser mirado, Sartre afirma que “c’est au choc de la culture blanche que sa négritude est passé de l’existence immédiate à l’état réfléchi” (Sartre 1949:240).

El negro tratando de ver lo que él es, se desdobra, no coincide más consigo mismo. Esta estrategia implica que su subjetividad es creada en contacto con el blanco, es producto de ella. Y Sartre señala muy bien que a pesar de los esfuerzos de romper o rechazar la tutela blanca, “el movimiento de la negritud queda envuelto en la cultura occidental francesa, tienen que utilizar la lengua y palabras de los opresores, esto es las “mots de l’opresseur”. (Sartre 1949:243)

El oprimido deberá utilizar obligatoriamente la lengua del opresor para expresarse, por tanto quedará prisionero de la cultura occidental. Y solo mediante un proceso de reconstrucción, de destrucción interna podrá iniciar su liberación. Y en ese proyecto de deconstrucción de la lenguas francesa, el movimiento de negritud se une al proyecto más moderno del surrealismo de la época, que también buscaba la autodestrucción del lenguaje. Así, el movimiento de la negritud se emparenta al movimiento más moderno de Europa.

La mirada y la lengua son los mecanismos centrales de la dominación colonial.

Sartre se centrará entonces en el análisis del lenguaje, para entender la dominación colonial. Descubre entonces que existen ciertos límites o vacíos en la lengua dominante, ya que el francés no tiene los términos y conceptos para definir la negritud, porque “la négritude est silence” (Sartre 1949: 248). La negritud sólo puede expresarse a través de palabras “*allusifs*”, jamás directamente. La negritud es un gran ídolo negro y silencioso.

La lengua dominante reduce a silencio a la negritud, la niega como algo inferior. Es por eso que se instala un binarismo, un dualismo negro-blanco, que es “*un couple hiérarchisé*”, esto es lo superior y positivo es lo blanco y lo negativo que debe ser silenciado es lo negro. Y esta pareja jerarquizada es la que debe ser “*renverse*”, ya que es parte del “*appareil-à-penser de l’ennemi*”.(Sartre 1949:244)

El procedimiento emancipatorio de la negritud es la inversión de las significaciones, esto es transformar la valoración negativa del lenguaje colonizador sobre la negritud en algo positiva, invertir el dualismo: el negro es un color, pero debe ser transformado. Su connotación negativa también es luz, no es un infierno tenebroso, es también una tierra de sol y de fuego.

Sartre plantea que es necesario recuperar una cierta subjetividad propia de la negritud, esto es una positividad, pero esta es inestable, ya que lo negro está instalado como negación, como privación, dentro del sistema del dominador. Por lo tanto la negritud para afirmarse debe negarse, negar esas condiciones y valoraciones creadas por el colonizador.

El reconocimiento de esta “*dechirure originales*”, de este desgarramiento constitutivo que es esta alienación producto de la imposición de un pensamiento extraño, ajeno, obliga al negro a buscar reconquistar su unidad existencial de negro, por vía de un proyecto de ascesis progresiva. El negro para reconquistar su identidad negada debe primero morir frente a la cultura blanca que lo constituye de manera de renacer con un alma negra nueva. Esta dialéctica de negaciones y transformaciones sucesivas conducirá al negro a coincidir consigo mismo en esta *negritud recuperada*.

Pero, para Sartre, esta dialéctica es más radical, ya que al ser la negritud misma producto de Europa y del colonialismo, es necesario que la misma categoría de negritud debe ser destruida. Y el sentimiento del sufrimiento es la clave en Sartre para superar la noción de negritud, ya que el sufrimiento tiene en sí mismo su “*refus*”. El sufrimiento es por esencia rechazo de sufrir, nadie quiere sufrir. Y

justamente ese deseo de negación del sufrimiento es lo que se expresa en la acción de la revuelta y de la libertad.

Por lo tanto, la negritud está para ser destruida, es un mero tránsito y no un término, es un medio y no un fin último. (Sartre 1949: 280). Y esta identificación de la negritud con el sufrimiento, con el recuerdo de la esclavitud, de la cautividad, del dolor, le permite al negro desear la abolición de todo sufrimiento y rechazar un privilegio étnico, afirmar la solidaridad de todos los colores, y por tanto, buscar la realización de lo humano en una sociedad sin razas.

La negritud busca la “*nudidad*”⁸ última del hombre, arrancado de todo tipo de piel, de consideración étnica, es una *nudidad* sin colores lo que simboliza la negritud, no es un estado, es puro “*depassement d’elle-même*” (Sartre 1949:283). Pero esta concepción de la negritud implica que la negritud debía desaparecer o ser destruida, al alcanzar la plena realización del hombre en una sociedad sin razas.

Sartre instala entonces la noción de negritud como una clase universal, similar al proletariado, que es capaz de representar al hombre en general a partir de su *nudidad* total, sin ningún rasgo propio, separada de toda característica particular. Pero, esto es una torción que Sartre realiza al movimiento de la negritud, es su interpretación. La imagen de Orfeo negro es por otro lado canto y poesía, que es un descenso a los infiernos del alma negra, esto es a la identidad perdida o robada, pero para después retornar y redescubrir un pasado glorioso en la tradición africana y una suerte de paraíso en forma de negritud original y serenidad primigenia. Por lo tanto se establece un fuerte mito de la negritud que se resiste a esa destrucción sartriana.

Surgen así con fuerza los mitos de la negritud contra los cuales Fanon reaccionará siguiendo la destrucción sartriana. La poesía de la negritud es la poesía de la nostalgia, de una imagen de África, milenaria, tradicional y grandiosa, que encierra el secreto de una suerte de armonía cósmica, de una comunicación continua entre

⁸ Hemos traducido “nudité” por “nudidad”, para darle más fuerza a la palabra.

dioses y hombres, vivos y muertos. El negro literario de senghoriano, el Negro-Negro, como lo llamará Fanon, se convierte en una suerte de héroe civilizador redentor poético del mundo (occidental).

La negritud de Senghor es un movimiento de liberación y resistencia, es una estrategia de revalorización, reacción contra la imagen del negro considerado como inferior, recuperación del orgullo. Senghor comparte con los nacionalismos románticos europeos la búsqueda de una identidad mítica y antigua, y la idea de que la literatura es expresión genuina de la identidad o de un singularísimo modo de ser.

El estereotipo construido por el blanco sobre el negro es que es intuitivo, emocional, irracional frente a la racionalidad europea, frente a la *clarté* filosófica francesa. Desde este estereotipo, Senghor procede a valorar, por el contrario, la emoción sobre la razón, y a presentar la naturaleza emocional del negro como admirable, hermosa y superior: “*l’émotion est noire comme la raison hellène.*” En este sentido, Senghor no construye un negro alternativo, sino que asumiendo simplemente el negro de los blancos, lo transforma en algo positivo y hermoso.

Así, en Senghor la negritud quiere hibridizarse como un comunitarismo idílico y ancestral africano, como una versión del socialismo, como una utopía arcaica, como una suma de socialismo con indigenismo,

Es sin duda, en *Peau noire, masques blanches* (1952), que Fanon desarrolla con radicalidad sus tesis sobre la negritud, apartándose del movimiento de la negritud de Senghor, y acercándose a Sartre, pero buscando al mismo tiempo una vía propia, y esta la encuentra en parte, en cierta lectura del psicoanálisis.

Fanon busca describir el proceso de alienación, entendiéndolo como un proceso de inferiorización que efectúa el blanco sobre el negro y que se traduce en un proceso de interiorización de tal inferioridad en el negro. Y Fanon estima que la civilización

blanca ha impuesto al negro una desviación existencial, y esto no es un problema individual sino social.

Por tanto, aquí surge la premisa fundamental de Fanon de que el alma negra es una construcción del blanco, es una construcción colonial, interiorizada en el negro.

Fanon comienza su obra "*Peau noire, masques blanches*" con un análisis de la alienación del colonizado, con un examen de la enajenación lingüística, de la adopción del modelo del blanco, del deseo del negro de mimetizar totalmente el acento y la lengua del colonizador, de la compulsión por convertirse, lingüísticamente en un casi-blanco.

La idea de *mimetismo* recorre toda la "*Peau noire*", el deseo de de-racialización, la aspiración del negro al mimetismo absoluto con el blanco y lo europeo. Aquí está presente la idea de un carácter pasivo del negro: el negro no se interioriza, le interiorizan. El negro no tiene la capacidad de una acción autónoma, es construida su representación desde el exterior, le es impuesta por el blanco-colonizador.

Vega señala que a pesar de la invocación permanente del instrumental psicoanalítico en *Peau Noire*, el modelo ideológico del libro se encuentra en las reflexiones de Sartre en "*La cuestión judía*", "*Orfeo negro*" y, "*¿Qué es eso de la literatura?*".

Fanon plantea que la identidad negra es una construcción del blanco, el sentimiento de inferioridad del negro es una imposición de la cultura europea.

Fanon se instala en el espacio abierto por Sartre de negación de la negritud como algo positivo, estable, con una subjetividad propia, que debe ser defendida como un mito, y que es el proyecto realizado por el movimiento de la negritud.

Fanon es provocador en su lenguaje al señalar que el Negro no es un hombre. Existe una zona de no-ser en su propia constitución, que sólo con su negación puede

nacer un auténtico surgimiento. Fanon postula que hay que liberar al hombre de color de sí mismo, y todos aquellos que buscan adorar a los negros, están tan enfermos como el que los niega. Y al revés, el negro que quiere blanquear su raza es tan desgraciado como el que predica el odio al blanco.

Fanon señala que el blanco está encerrado en su blancura y el negro encerrado en su negrura, es un círculo vicioso de un doble narcisismo. Y Fanon ve como única forma de curación total de este universo mórbido, asumir el universalismo inherente a la condición humana, siguiendo a Sartre. Y buscar el medio para liberarlo del arsenal de complejos que lo han dominado y que surgieron en la situación colonial.

Fanon concede una importancia fundamental al fenómeno del lenguaje, ya que a través del lenguaje podemos comprender la *dimensión para-otro* del hombre de color, donde hablar es existir absolutamente *para el otro*.

El negro tiene dos dimensiones, una con sus congéneres y otra con el blanco. Se comporta de modo diferente con un blanco y con otro negro. Esta diferencia es consecuencia del colonialismo. Hablar es fundamentalmente asumir una cultura, soportar el peso de una civilización.

Todo pueblo colonizado, esto es todo pueblo en cuyo seno ha surgido un complejo de inferioridad que implica el ocultamiento de su originalidad cultural local, se enfrenta siempre con la lengua de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana.

El colonizado será tanto más blanco cuanto más rechace su negritud.

El hombre sólo es humano en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, a fin de hacerse reconocer por él. Mientras no sea efectivamente reconocido por el otro, es este otro el que se constituye en tema de su acción. Su valor y su realidad humanas dependen de este otro, dependen del reconocimiento por este otro, el

sentido de su vida se condensa en este otro. En la dialéctica hegeliana existe una reciprocidad absoluta que hay que denunciar.

El único medio de romper este circuito infernal, que me remite y devuelve a mi mismo, consiste en restituir al otro, por la mediación y el reconocimiento, su realidad humana, diferente de la realidad natural. Ahora bien, el otro debe efectuar una operación semejante. Luchar por el nacimiento de un mundo humano, es decir, un mundo de reconocimientos recíprocos.

Fanon destaca que el problema del negro se sitúa en la temporalidad, esto del presente y del porvenir. Se desalienarán solamente aquellos blancos y negros que se nieguen a dejarse encerrar en la torre sustancializada del pasado.

Fano rechaza considerar el pasado de la civilización negra como una tradición a recuperar, no posee valores específicos, porque queda teñida del colonialismo europeo:

“En absoluto extraeré del pasado de los pueblos de color mi vocación original. En absoluto me dedicaré a reavivar una civilización negra justamente desconocida No me hago el hombre de ningún pasado. No quiero cantar el pasado a costa de mi presente y de mi porvenir. No es el mundo negro quien me dicta mi conducta Mi piel negra no es depositaria de valores específicos.” (Fanon 1966:279)

Es necesario superar radicalmente esta relación colonizado-colonizador, ambos polos están contaminados.

Al contrario de *Peau noire*, que queda encerrada en el intento de reconstruir esta dialéctica colonizado-colonizador, una dialéctica de reconocimiento y rechazo, de subalternización o inferiorización del negro, el texto “*Los condenados de la tierra*”(1961) está pensado desde los procesos históricos de descolonización mismos,

específicamente la experiencia argelina, y en una radicalización de la oposición colonizado-colonizador que debe terminar en la negación del otro, por la violencia.

La idea de descolonización está pensada por Fanon dentro de una matriz de sustitución total, absoluta, sin transición, la sustitución de una especie de hombres por otra especie de hombres, esta es la reivindicación mínima del colonizado. Y esta conciencia de cambio total, está instalada en la conciencia del colonizado, mientras en la conciencia del colonizador es vivido de manera aterradora.

La descolonización es un proceso histórico, que enfrenta al colono y al colonizado, como fuerzas antagónicas. “Es el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado” (Fanon 1961: 31)

La categoría de *violencia* aparece como categoría central para el proceso de descolonización, es esta la que moviliza al colonizado, podemos decir que es la *agency*. La violencia introduce “en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad” (Fanon 1961:31). A través de la violencia radical se constituyen hombres nuevos, descolonizados.

Lo interesante de Fanon es que describe el mundo colonial como un mundo cortado en dos, en dos esferas separadas por una línea divisoria, que se oponen pero no pueden formar una unidad superior. Aquí está instalada la subalternidad basada en un principio de exclusión recíproca, no hay conciliación posible, uno de los términos sobra.

El mundo colonial es para Fanon un mundo cortado en dos y habitados por especies diferentes. Algo similar al Perú de Mariátegui. Por tanto, su superación significa abolir una zona, enterrarla en lo más profundo de la tierra o expulsarla del territorio.

El colonizado descubre que posee una originalidad absoluta respecto del colono. El mundo colonial es un mundo heterogéneo, de una heterogeneidad radical, pero a

pesar de esa profunda exclusión mutua, el colonizado descubre también que su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono, que la piel del colono vale lo misma que la del colonizado. Este descubrimiento radical, que cuestiona la supremacía del colonizador produce “una sacudida esencial en el mundo colonial”. (Fanon 1961:40) La mirada blanca ya no fulmina, no logra dominar al colonizado, se descentra de su sitio de poder. Al contrario, el colonizado actúa contra el colonizador, le prepara una emboscada, donde la única solución es que deba huir.

Frente a este mundo dicotómico, dual, donde no es posible el reconocimiento mutuo, sino la exclusión y la dominación, el proceso de descolonización plantea un mundo unificado, “quitándole por una decisión radical su heterogeneidad “, y esta unificación se realiza sobre la base de la nación y a veces también por la raza.

Por tanto, Fanon pone al centro del proceso de descolonización, la nación. Es en la nación donde el subalterno ocupará el lugar del colono, no su *status*. Y este proyecto de nación coloca como protagonista central al campesinado, es el campesinado el sujeto revolucionario, no el proletariado urbano.

Aquí, Fanon se separa del marxismo ortodoxo, y critica el pretendido rol de las elites burguesas nacionalistas, que en el proceso de descolonización desplazan al campesinado, colocándose como sujetos hegemónicos del proceso y rechazando al campesino como una masa violenta, amorfa, fragmentada, sin conciencia de clase, incapaz de conducir un proyecto nacional.

Fanon crítica a las elites nacionalistas locales, que se identifican con las elites coloniales, quieren ocupar el lugar dejado por ellas. Claramente aparece o son una anticipación de los estudios subalternos. Sólo las masas campesinas son revolucionarias, ya que no tienen nada que perder, y tienen todo por ganar.

El proceso de descolonización tiene para Fanon un doble carácter, por un lado una lucha contra los colonizadores y por otro lado, una lucha contra la elite local burguesa que se identifica con esos colonos, y que solamente quieren ocupar su lugar, y mantener en un carácter subalterno a las masas campesinas.

Fanon crítica radicalmente el intento de esa burguesía nacional en los países en proceso de descolonización, que lo único que desea es ocupar el lugar de la antigua población europea, ocupar sus puestos, detentar sus privilegios. Las burguesías nacionales se apresuran a crear un nuevo sistema de explotación, en contra del pueblo. Por eso, la unidad africana no puede hacerse, sino bajo el impulso y la dirección de los pueblos, es decir, descartando los intereses de la burguesía. Por tanto, el lugar central en la construcción de la nación debe ocuparlo el pueblo y no la burguesía nacional

Fanon, observa con pesimismo que diversas experiencias de descolonización han culminado en instalar en el poder a estas falsas burguesía nacional que vuelven la espalda a sus pueblos, y miran con deseo mimético a la antigua metrópoli colonial. Produciéndose una continuación del colonialismo, tomado la forma de un neocolonialismo.

De manera tal que en los países subdesarrollados, en proceso de descolonización, no se da una revolución burguesa de carácter nacional ya que esa burguesía pretendidamente nacional está profundamente unida a los intereses de las metrópolis coloniales, y por tanto, las masas revolucionarias deben desalojar a esa burguesía neocolonial.

Por lo tanto, el proyecto de nación no es producto de esa burguesía sino que debe ser una construcción elaborado por una dirección revolucionaria y recogida lúcidamente y con entusiasmo por las masas. La nación debe ser expresión de los desheredados, de la voluntad popular.

Fanon, retomando sus tesis críticas contra el movimiento de la negritud de “*Peau noire*”, se enfrenta al tema de la construcción de la nación y de una cultura nacional postcolonial de carácter popular.

En primer lugar, en este proceso de descolonización y de construcción de la nación, los colonizados debieron afirmar sus reivindicaciones culturales, su afirmación incondicional a la cultura africana, oponiéndose a la cultura europea, colonizadora. Esta estrategia los llevó a hablar más bien de una cultura africana en general más que de una cultura nacional.

Pero, este planteamiento de la existencia de una cultura de la negritud en general encontró su primer límite en que los hombres que se proponían encarnarla comprendían que toda cultura debe tener en primer lugar un carácter nacional. Así, se presentaba esta cultura de la negritud separada de la actualidad, de la realidad concreta en que se encontraban los intelectuales colonizados.

Y para explicar mejor este proceso y crítica de la cultura de la negritud frente a una cultura nacional, Fanon describe una cierta periodización del intelectual colonizado.

Una primera fase, donde el intelectual colonizado es capaz de asimilar la cultura del ocupante, este sería el período asimilacionista integral. Una segunda fase, donde el colonizado se da cuenta que está alejado de su pueblo, que es externo a él y decide recordar. Pero este recuerdo es solo recuerdo idealizado, exotismo, y que no tienen nada en común con la situación concreta que conocen los indígenas en su país. Y un tercer período, donde el intelectual colonizado toma conciencia de su rol revolucionario y nacional y que debe ser un agente que despierte a su pueblo, a través de una literatura de combate, revolucionaria, nacional rechazando una literatura costumbrista, exótica.

El deseo de apegarse a la tradición o reactualizar las tradiciones abandonadas, era simplemente construir un refugio de recuerdos, pero no enfrentar la situación actual

del pueblo. Es por eso, el rechazo de Fanon a esa literatura de la negritud, que presenta los mismos aspectos que el discurso indigenista en América Latina. Era un discurso sobre la negritud realizada desde el exterior, en forma estilizada y deformada. Para Fanon la tradición está en cambio constante de significado, y no debe quedar congelada en el recuerdo de un pasado.

Por lo tanto, para Fanon el origen de la cultura nacional se encuentra en ese espacio de cambio, en ese sitio de oculto desequilibrio, donde se encuentra el pueblo. Y ese espacio de lucha está orientado al futuro y no al pasado, a la acción, al compromiso con la lucha nacional. Así, el recurso del pasado, de las tradiciones debe ser utilizado sólo para abrir el futuro, y no para huir del presente a un pasado utópico.

Luchar por una cultura nacional, es en primer lugar, luchar por la liberación de la nación, matriz material a partir de la cual resulta posible la cultura. La cultura nacional es un conjunto de acciones efectuadas por un pueblo en el plano del pensamiento que tiene como función describir, justificar y cantar esas mismas acciones a través de las cuales el pueblo se ha constituido y mantenido.

La cultura nacional, es la construcción de una comunidad imaginada que debe insertarse en el centro mismo de la lucha de liberación que realizan los países en su proceso de descolonización. Por tanto, las culturas nacionales tienen un carácter particular, reflejan la realidad específica de un pueblo en su lucha de liberación. No podría haber culturas rigurosamente idénticas.

Pensar que existe una cultura negra en general, la negritud, es olvidar que los negros son una construcción colonial que están en vías de desaparecer, ya que los colonos que los crearon deben perder su supremacía económica y cultural. Al desaparecer el colono-blanco, desaparece el negro.

La cultura negro-africana debe centrarse en torno a la lucha de los pueblos y no entorno a los cantos, poemas o el folklore. (Senghor). Esa construcción imaginaria estaba dirigida para halagar o denunciar al opresor, no estaba destinada al oprimido, solamente cuando esta cultura se enraíza en las luchas mismas de liberación, y se dirige al pueblo, se transforma en literatura nacional.

La lucha de liberación tiene como objetivo central reestablecer la soberanía de la nación, y esta pasa por la desaparición del colonialismo y del colonizado. Y esta superación, permite la emergencia de una nueva humanidad, de un nuevo humanismo. Lo que se traduce en que la conciencia nacional que así surge no es una conciencia cerrada en un particularismo sino abierta, internacional, es la promoción de valores universales.

Resumiendo: podemos señalar que Fanon nos propone una visión de la negritud como una construcción colonial, del blanco colonizador, y por otro lado, que la literatura de la negritud debe ser superada porque construye una visión exótica, idealizada, que mira a una tradición y que responde más bien a las sensibilidades del opresor que al colonizado. El negro debe superar su condición y por la violencia destruir la relación colonial, donde desaparecen colonizadores y colonizados., y esto permitirá la emergencia de una literatura nacional propiamente tal.

Realmente, en el análisis de la negritud de Fanon podemos encontrar ecos de las posturas de Mariátegui sobre la literatura nacional y el indigenismo.

b. R. Guha y la noción de sujeto subalterno

El proyecto historiográfico de R.Guha se inscribe en el intento de recuperar o representar al subalterno como sujeto de la historia y rechazando los discursos elitistas que niegan al subalterno el poder de *agency*.

Guha, siguiendo la tradición de Gramsci, utiliza la noción de subalternidad, y señala lo siguiente:

“We recognize of course that subordination cannot be understood except as one of the constitutive terms in a binary relationship of which the other is dominante, for subaltern groups are always subject to the activity of ruling groups, even when they rebel and rise up.”(Guha 1988:35)⁹

La implicación de esta afirmación de Guha es que la lógica que constituye la identidad subalterna es necesariamente binaria. Pero, John Beverley se pregunta si es realmente la identidad subalterna binaria, o más bien de carácter híbrido, y este es el problema central de la concepción del subalterno en Guha

Los grupos dominante deben ser analizados sin otorgarles la falsa primacía, sino como valoración objetiva del papel de la élite y como crítica de las interpretaciones elitistas de ese papel:

“The historiography of Indian nationalism has for a long time been dominated by elitism –colonialist elitism and bourgeoisie-nationalist elitism. Both originated as the ideological product of British rule in India, but have

⁹ “Reconocemos, por supuesto, que la subordinación no puede entenderse excepto como uno de los términos constitutivos de una relación binaria en la que el otro es la dominación, ya que los grupos subalternos están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan”.

survived the transfer of power and been assimilated to neo-colonialist and neo-nationalist forms of discourse in Britain and India respectively.” (Guha 1988:37)¹⁰

“Both these varieties of elitism share the prejudice that the making of the Indian nation and the development of the consciousness –nationalism- which informed this process were exclusively or predominantly elite achievements.”(Guha 1988:37)¹¹

El principal vacío de la interpretación elitista para explicar el nacionalismo indio según Guha es que no puede reconocer ni interpretar la contribución del pueblo por sí mismo, es decir, independientemente de la élite, en la formación y desarrollo de este nacionalismo.

Las actividades del pueblo solo representan una desviación frente al proceso político real que las élites construyen, o simplemente se apropian ideológicamente de la influencia de la élite.

Así, queda fuera de esta historiografía elitista la política del pueblo, ya que, paralelo a la esfera de influencia de la política de la élite, durante el período colonial, existió otra esfera de la política india, en la que los actores principales no eran los grupos

¹⁰ “La historiografía del nacionalismo indio ha estado dominada durante mucho tiempo por elitismo-tanto por el elitismo colonialista como por el elitismo burgués -nacionalista. Ambos se originaron como producto ideológico del gobierno británico en la India, pero han sobrevivido a la transferencia del poder y han sido asimilados a formas de discurso neo-colonialistas y neo-nacionalistas en Gran Bretaña y en la India respectivamente.”

¹¹ “Ambas variedades de elitismo comparten un prejuicio: que la construcción de la nación India y el desarrollo de la conciencia que moldeó este proceso-el nacionalismo-, fueron exclusivamente o predominantemente de élite.”

dominantes de la sociedad indígena ni las autoridades coloniales, sino las clases y grupos subalternos que constituían la masa de la población trabajadora.

Lo importante que resalta Guha, es que esa era una *esfera autónoma*, ya que no se originaba en la política de la élite, ni su existencia dependía de ella.

Esta esfera autónoma tenía su origen en las raíces de los tiempos precoloniales, pero no era arcaica, sino que continuó funcionando vigorosamente, a pesar del impacto del colonialismo. Y, fue ajustándose a las condiciones imperantes bajo el colonialismo inglés, y desarrolló características enteramente nuevas, tanto formales como de contenidos.

Así, Guha destaca que:

“este dominio autónomo, tan moderno como la política indígenas de élite, se distinguía por su relativa mayor profundidad, tanto temporal como de estructura.”(Guha 1982:28)

Aquí estamos en el corazón de la descripción de subalternidad de Guha y que relacionaremos después con Mariátegui.

La subalternidad es paralela a la construcción de la política de élite, tan moderna como ella, pero es más profunda, ya que la de la élite es una copia de la élite colonial inglesa, mientras que la subalternidad está enraizada en los orígenes mismos de la nación.

Guha señala que la política de la élite se moviliza verticalmente, eso es como una adaptación colonial de las instituciones parlamentarias británica y mezclada con residuos que aún sobrevivían de las instituciones semif feudales del período precolonial, mientras la política del pueblo se despliega horizontalmente, esto es, enraizada en la organización tradicional del parentesco y la territorialidad.

La movilización elitista se presenta más legalista y constitucionalista, mientras que la subalterna es más violenta, más espontánea. Y su modelo son los levantamientos campesinos.

La noción de resistencia a la dominación de la élite es consecuencia de la subalternidad común a todos los integrantes de esta esfera.

Y sin duda la experiencia de la explotación y del trabajo dotó a esta política de los subalternos muchas expresiones, normas, y valores peculiares que la colocaron en una categoría diferente de la política ejercida por la élite.

Guha, señala, entonces, que la demarcación entre la esfera de la política del subalterno respecto de la política de la élite produjo una *dicotomía estructural* desde la historia del mismo periodo colonial de manera que la hegemonía de esa élite no pudo integrar al pueblo. He ahí el fracaso de la burguesía india en su intento de hablar a nombre de toda la nación.

La existencia de esta dicotomía estructural, no significó que estos dos dominios estuvieran herméticamente cerrados el uno para el otro, ni que no hubiera contacto alguno entre ellos.

Guha destaca que a pesar de esta dicotomía, existían y existieron altos grados de contactos, de superposición, especialmente por el esfuerzo permanente de la élite de integrar a los subalternos. Pero esta dicotomía produjo y reprodujo incesantemente situaciones explosivas, que significaban que las masas a pesar de ser convocadas para luchar por los objetivos de la élite, se las arreglaban para poder escapar a su control y lograr darle características propias a la política popular al interior de las políticas surgidas desde las clases elitistas.

Pero, a pesar de estas diversas iniciativas originadas en la esfera de influencia de la política del subalterno no fueron suficientemente poderosas como para modificar la

orientación del movimiento nacionalista y transformarlo en una lucha de liberación nacional. La clase trabajadora presentaba una debilidad interna no estaba aún suficientemente madura ni tenía conciencia de clase para sí ni alianza con el campesinado. Producto de esta debilidad interna no podía asumir la dirección y completar la misión que la burguesía no había logrado realizar para construir la nación.

Así, los diversos levantamientos campesinos en la India no lograron alcanzar una escala nacional y fracasaron, fragmentados y dispersados.

La problemática central de la historiografía de la India colonial es, precisamente, el estudio de este fracaso histórico de la nación para constituirse como tal. Este fracaso se debe tanto a la incapacidad de la burguesía, como de la clase trabajadora, por lograr una victoria decisiva sobre el colonialismo e impulsar una revolución democrática burguesa que pudiera construir una nación..

Resumiendo las tesis de Guha sobre la subalternidad, tomaremos la interpretación de Gyan Prakash en *“Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial”*.

Primero, los estudios subalternos tienen como objetivo central rectificar la interpretación elitista característica de los estudios de Asia del Sur, especialmente la India. Y esta tarea de rectificación surge de la convicción de que las elites habrían ejercido sobre los subalternos dominación, pero no hegemonía.

Guha insiste en que los subalternos habrían actuado en la historia por sí mismos, es decir independientemente de la élite. Su política constituyó un dominio autónomo, que no tenía su origen ni en la política de la élite ni su existencia dependía de ella.

Esta es la tesis dura de Guha, la autonomía del subalterno como una realidad paralela a la élite, pero no necesariamente aislada herméticamente una de otras. No queda claro como adoptar una perspectiva subalterna permitiría deshacer la primacía

espuria que las élites se autoasignan. Y por otro lado los subalternos sufren de una incapacidad para lograr una conciencia de clase y de un poder de representar a otras clases, al contrario tienden a la fragmentación.

Solamente en el segundo volumen de *Subaltern Studies* afirma Prakash que la novedad de los estudios subalternos se hizo más clara. Allí se muestra con más claridad el rol más activo del sujeto subalterno, y se quiso demostrar cómo su iniciativa histórica (*agency*) le había sido negada por una perspectiva de élite, anclada tanto en narrativas colonialistas y nacionalistas como marxistas.

Guha planteó que la historiografía elitista había reducido al rebelde campesino a una realidad meramente empírica o miembro de una clase, pero no como una entidad que poseía voluntad y razón que se expresaba en la praxis llamada rebelión. Al contrario se colocaba la causa de la insurgencia, de la rebeldía como algo exterior a la conciencia campesina.

Guha se pregunta cómo la historiografía adquirió esta ceguera. Y es esto lo que nos presenta en su famoso artículo “*La prosa de contra-insurgencia*”.

Guha al analizar los discursos o dar una lectura de los escritos históricos sobre la insurgencia campesina en la India colonial, descubre en esos discursos la presencia de un dispositivo oculto, que denomina un código de contra-insurgencia. Este código tiene la tarea de pacificar, de ocultar en los textos la presencia del otro excluido, el insurgente. Y de esta manera el relato niega la iniciativa histórica (*agency*) a los insurgentes. Así el proyecto de restaurar la iniciativa histórica de los insurgentes es para Guha claramente un intento de recuperación del sujeto popular.

La tarea de Guha especialmente en su libro “*Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*”, es buscar rescatar al campesinado que se encuentran ocultado, invisibilizado en los proyectos de la élite y en la historiografía positivista. Busca reconstruir la subjetividad de los insurgentes campesinos a través del rescate

de hechos de conciencia, rumores, representaciones míticas y religiosas que se encuentran relacionados directamente con los lazos de comunidad, de parentesco y territorialidad.

Guha busca mostrar la existencia de una conciencia autónoma de los subalternos. Y esta postura parece ser similar a la historia desde abajo. Prakash insiste en que

“ la búsqueda subalternista de un sujeto-agente-humanista condujo con frecuencia al descubrimiento del fracaso de la *agency* de los subalternos. El momento de la rebelión contiene siempre dentro de si el momento de la derrota. El deseo de recuperar la autonomía de los subalternos se frustró reiteradas veces porque la subalternidad, por definición, es la imposibilidad de autonomía: las rebeliones subalternas solo nos brindan efimeros momentos de desafío, una noche de amor y no un amor para toda la vida.”(Prakash 1997:299)

La idea de Guha de una conciencia autónoma de los subalternos, esto es de una autonomía de las élites, se encuentra cuestionada por Prakash, quién da un giro radical al señalar la imposibilidad de los subalternos de lograr una autonomía ya que esto iría contra la noción misma de subalternidad. Por lo tanto se busca como surge la subalternidad en contextos coloniales, la manera propia y diferente a como surge en las áreas centrales o metropolitanas.

Así, las tesis de Guha nos conducen a entender de cómo surge lo subalterno-colonial en forma diferente a lo subalterno-metropolitano. Esta diferencia ha ido creciendo en el desarrollo de los *Subaltern Studies*, a medida que el deseo de recuperar al sujeto subalterno se entrelazó con el análisis de cómo la subalternidad es constituida por los discursos dominantes. Así, se hizo visible la tensión entre recuperar al subalterno como sujeto fuera del discurso de la elite y la subalternidad como efecto de los sistemas discursivos, y por tanto la subalternidad como un efecto discursivo.

Esta segunda vía tiende a ver la subalternidad como una recalcitrante diferencia que surge no fuera sino dentro del discurso de la élite para ejercer presión sobre las fuerzas y formas que la subordina.

Esta discusión, piensa Prakash, del desplazamiento hacia el análisis del discurso conduce a reformular la propia noción de subalternidad, y casi como un abandono de la búsqueda de los grupos subalternos como tal, pero a pesar de ello se mantiene la noción de una heterogeneidad radical de los subalternos con respecto al mundo dominante, y esto es lo decisivo.

Lentamente, frente al desplazamiento de la presencia de un sujeto autónomo, radicalmente diferente con *agency*, postulada por Guha emerge otra concepción de subalternidad no como algo separado del discurso de la élite, sino como ese imposible pensamiento, figura o acción sin la cual el discurso dominante no puede existir. Este desplazamiento del sentido de la subalternidad desde un origen en la exterioridad, a una existencia meramente lingüística, en un producto obligado del discurso elitista que requiere necesariamente ese otro para existir, este el resultado al cuál llegan los Estudios subalternos.

c. La concepción de sujeto subalterno en J.C. Mariátegui:

Tomaremos como punto de partida de la compleja estructuración del pensamiento de Mariátegui, el artículo “*Lo nacional y lo exótico*” (1924), sin pretender realizar una cronología de toda su obra, sino mostrar solamente los ejes que tensionan el pensamiento de Mariátegui abriéndolo a diversas dimensiones contradictorias entre sí, en el entendido de que en esa contrariedad se localiza lo más propio y novedosos de su pensamiento.

Primero, Mariátegui busca defenderse del ataque de europeizante, de exótico, empapado de occidentalismo, que le impide entender la realidad peruana: “No faltan quienes me suponen un europeizante ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país.”(Mariátegui 1955: 1). Y para eso trata de determinar quienes son los nacionalistas y los exóticos.

Los nacionalistas son parte de la élite reaccionaria, que pretenden encerrar al Perú sobre sí mismo, que no fuera amenazado por filtraciones del pensamiento europeo. Invocan una peruanidad aislada que es un mito. Al contrario, la realidad nacional esta fuertemente conectada con Europa, no es independiente de ella:

“El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental.”

“Todo lo que el Perú contemporáneo estima lo ha recibido de esa civilización que no sé si los nacionalistas a ultranza calificarían también de exótica.”(Mariátegui 1970:36)

Mariátegui deja en claro la pertenencia cultural del Perú a Occidente, todo lo ha recibido de allí. La ciencia, la filosofía, la democracia, el arte, la tecnología, las instituciones, las leyes, nuestro idioma, todo esto es herencia europea.

Mariátegui valora la herencia occidental, y rechaza como provinciano todo intento de invocar un Perú que pretenda resolver nacionalmente sus problemas.

Podemos señalar, provisionalmente, que la problemática de Mariátegui esta centrada en el Perú como un sujeto colectivo que está profundamente relacionado con Europa, que forma parte de esa órbita, y por tanto es producto de esa civilización. Hay una postura de subordinación del Perú frente a la cultura occidental.

“El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización occidental. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido.”(Mariátegui 1970:36)

El Perú es una nación en formación, y se está construyendo sobre los inertes estratos indígenas, ya que la cultura incaica fue aniquilada por la conquista y el otro componente son los aluviones de la civilización occidental. Es claro que para Mariátegui el Perú se encuentra en una etapa inferior de desarrollo en relación con Europa, allá la nación está constituida y en el Perú está en formación, y se lleva a cabo sobre algo inerte, lo indígena, frente a lo activo que es lo occidental.

Aquí, señalemos que el discurso de Mariátegui se estructura postulando que la conquista española extirpó los elementos vivos de la cultura indígena, y que estos fueron reemplazados por la cultura cristiana-occidental. De la cultura incásica no quedaron sino vestigios muertos. Por lo tanto, los descendientes de los conquistadores y los colonizadores constituyeron el cimiento del Perú actual.

La independencia fue realizada por esta población criolla y la idea de libertad vino de afuera, de un acontecimiento europeo, la revolución francesa. Mariátegui separa claramente el proceso de independencia de otros procesos de sublevación indígena como el de Tupac Amaru, que no serían precursores de la independencia. Niega la

continuidad de esas sublevaciones indígenas con la constitución de un movimiento nacionalista postcolonial. 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 ni ideológica.

La independencia aceleró la asimilación de la cultura europea. El desarrollo del país ha dependido directamente de este proceso de asimilación.

“Hemos tomado de Europa y Estados Unidos todo lo que hemos podido. Cuando se ha debilitado nuestro contacto con el extranjero, la vida nacional se ha deprimido. El Perú ha quedado así inserto dentro del organismo de la civilización occidental.”(Mariátegui 1970:38)

Mariátegui afirma radicalmente que el Perú está inserto dentro del organismo de la civilización occidental, que forma parte de ella, de esa órbita. Es necesario destacar que Mariátegui muestra cómo otro país realizó esta tarea de renovación nacionalista negando sus raíces culturales propias y asimilándose a un modelo occidental: Turquía.

La Turquía de Mustafá Kemal rompió su aislamiento, rompiendo con sus raíces milenarias, su tradición islámica y buscó su renovación en la ideología occidental, creando una república de tipo europeo. Y esto no significa una decadencia de su nacionalismo sino al contrario un renacimiento del mismo.

El modelo de Turquía es paradigmático para Mariátegui. Si Turquía siendo una antigua nación poseedora de formas políticas, sociales, religiosas propias y fisonómicas realizó ese proceso de renovación nacional exitosa, dejando a un lado sus raíces culturales ¿Cómo podría el Perú, que no ha cumplido aún su proceso de formación nacional, aislarse de las ideas y las emociones europeas?

El Perú tiene que tener una voluntad de renovación para constituirse como nación, no puede clausurarse o encerrarse, al contrario debe abrirse a lo occidental, y negar sus raíces y asumir esa cultura. Así, para Mariátegui cualquier tipo de concepción de nacionalismo que pretenda hacernos volver al pasado no tiene sentido, esos nacionalismo tradicionalistas son justamente una idea exótica y forastera.

¿Cómo puede Mariátegui introducir la cuestión del indio dentro de este marco de carácter claramente pro-occidentalista, donde existe un rechazo a la idea de volver a una época primitiva: el inkario?

La tarea de Mariátegui es difícil y compleja, ya que se moverá en diferentes planos.

Partiremos del texto “*El problema primario del Perú*” (1925), que se encuentra reproducido con algunas modificaciones en los *Siete ensayos*. En este texto la argumentación parte de un hecho evidente, de que las tres cuartas partes de la población del Perú, es decir la mayoría, es indígena.

Por tanto, este es el problema mismo de la construcción de la nación peruana, pero no es solamente ese hecho, sino que es esa relación entre una élite y el conjunto de la población indígena que está marginada de esa construcción.

La república ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria. La república ha significado para los indígenas su miseria y la pérdida sistemáticas de sus tierras. Es decir la nación instaló una élite por la dominación, sin proyecto de hegemonía, marginando a los indios, sin integrarlos a un proyecto de nación. De tal manera que la república ha aumentado la servidumbre del indio y ahogado todas las revueltas con sangre.

La república al desarrollar una política elitista, aplazó la solución del problema indígena:

“una política realmente nacional no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio. El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación.”(Mariátegui 1970:44)

Mariátegui afirma con claridad que la base de la nacionalidad peruana es el indio y no la élite. Ellos forman la mayoría del país, sin ellos no puede existir formación de la nación.

Se percibe una cierta contradicción en el pensamiento de Mariátegui en esta introducción del indio como sujeto central de la nación en formación y por otro lado, su estado embrutecido, alejado del saber occidental que está solamente radicado en la élite. Y es necesario que este indio pase por un período de transformación, a ser un consumidor y productor de manera de entrar a la modernidad.

“Explotado,, embrutecido, no puede el indio ser un creador de riqueza. Desvalorizarlo, depreciarlo como hombre equivale a desvalorizarlo, a depreciarlo como productor. Solo cuando el indio obtenga para sí el rendimiento de su trabajo, adquirirá la calidad de consumidor y productor que la economía de una nación moderna necesita en todos los individuos.”(Mariátegui 1970:44)

La peruanidad debe comprender al indio, sin el indio no hay peruanidad posible, pero de un indio que debe modernizarse. Salir de un estado de estancamiento y aislamiento y tomar el camino de la emancipación y esta a través de lo más moderno y occidental, el socialismo. La solución del problema indio tiene que ser una solución socialista. Y sus realizadores deben ser los propios indios.

Los congresos indígenas no representan para Mariátegui todavía un programa, pero representan ya un movimiento. Empiezan a adquirir conciencia colectiva de su situación. Lo más importante de los congresos no son sus debates y votos, sino el congreso mismo, esto es la formación de la voluntad de la raza de formular sus reivindicaciones en forma más amplia y coordinada. Mientras los indígenas no sean sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, serán incapaces de decidir su rumbo histórico

Por eso es necesario el surgimiento del sentimiento de hermandad entre los indios y los hombres de vanguardia de la capital, de ese acercamiento pueden surgir los gérmenes del porvenir de la nacionalidad.

Resumiendo la argumentación, podemos señalar que el problema del Perú, de la peruanidad, es para Mariátegui cómo integrar al indio en un proyecto común entre élite e indios. Para eso, Mariátegui debe enfrentarse con el indigenismo especialmente el de Luís Valcárcel. Esta operación es similar al de la crítica de la negritud por Sartre y Fanon.

El indigenismo es un mito, una apología de una construcción colonial que debe ser destruido, superado.

Nos referiremos a dos textos claves de Mariátegui donde señala sus posiciones frente a Valcárcel y al indigenismo en general, “*El rostro y el alma del Tawantinsuyu*” (1925) y el prólogo a “*Tempestad en los Andes*” (1928).

Mariátegui señala que en el texto “*De la Vida Inkaika*”, Valcárcel, da una interpretación total del espíritu de la civilización incaica. Esta reconstrucción imaginaria del Tawantinsuyo, da una imagen de **una mayestática mole de piedra**.

Igual que el movimiento de la negritud, Valcárcel esta empapado de un hondo lirismo indígena:

“Domina su prosa y su pensamiento el afán de poetizar la historia del Tawantinsuyu y la vida del indio. Pero esta lírica exaltación logra acercarnos a la íntima verdad indígena mucho más que la gélida crítica del observador ecuánime.”(Mariátegui 1970:87)

Usando la poesía o la leyenda, Valcárcel cree poder entender mejor que con la ciencia al Tawantinsuyu y su sentimiento cósmico. Y lograr entender el simbolismo profundo, detrás de la piedra, el espíritu de la civilización inkaica que es un producto de los Andes.

“El sentimiento cósmico del indio está íntegramente compuesto de emociones andinas. El paisaje andino explica al indio y explica al Tawantinsuyu.”(Mariátegui 1970:88)

Para Valcárcel, la civilización inkaica se desarrolló en los valles templados de la sierra, y aparece en la lejanía histórica como un monumento granítico. Esta relación con la piedra (naturaleza) caracteriza al indio, lo vuelve enigmático.

“Y la dualidad de la historia y del alma peruanas, en nuestra época, se precisa así como un conflicto entre la forma histórica que se elabora en la costa y el sentimiento indígena que sobrevive en la sierra hondamente enraizado en la naturaleza.”(Mariátegui 1970:89)

Valcárcel logra establecer un conflicto entre el sentimiento indígena que sobrevive en la naturaleza frente a una forma histórica en la Costa, donde trató de instalarse el criollo, el español, el conquistador, y pretendió constituir una sociedad y una economía peruana sin el indio y contra el indio.

Pero Mariátegui quiere distinguirse del pensamiento de Valcárcel, así a pesar de ciertas coincidencias con su indigenismo señala que “Valcárcel quiere que repudiamos la corrompida, la decadente civilización occidental.”(Mariátegui

1970:90) pero “Mas, en esta dirección, los hombres realistas tienen que desconfiar un poco de la poesía” (Mariátegui 1970:90)

Valcárcel va demasiado lejos, la civilización occidental no está tan agotada y putrefacta, ni el Perú puede renunciar a la técnica y ciencia occidental para “volver con áspera intransigencia, a sus antiguos mitos agrarios.”

El Perú no puede marginarse del desarrollo occidental, no es algo aislado de Occidente, forma parte de esa historia. Desde la Conquista se ha creado una realidad nueva:

“La han creado los aluviones de occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla.”(Mariátegui 1970:90)

Lentamente Mariátegui se va distanciando de las tesis indigenistas de Valcárcel y buscando en Occidente un vanguardismo. Su mirada retorna a Occidente, alejándose de lo indígena.

Señala Mariátegui que lo más peruano, lo más nacional del Perú contemporáneo es el sentimiento de la nueva generación. Y la reivindicación capital de nuestro vanguardismo es la reivindicación del indio. Mariátegui quiere identificar el vanguardismo con el indigenismo, algo similar pasó con la negritud y el surrealismo.

Esto es que el problema indígena se presenta como el problema de cuatro millones de peruanos. Expuesto en términos nacionalistas, se presenta como el problema de la asimilación a la nacionalidad peruana de las cuatro quintas partes de la población del Perú.

Mariátegui lleva el tema indígena desde una mirada tradicionalista romántica, a una mirada vanguardia, nacionalista, actual. El Perú no puede conformarse si no asume el problema indígena, porque los indígenas son la mayoría de la población del Perú.

Para los pasadistas, (conservadores) lo nacional comienza en la colonia, y lo indígena es lo pre-nacional. Para los conservadores, la peruanidad está conformada bajo los moldes de España y Roma.

La vanguardia propugna la reconstrucción peruana, sobre la base del indio. Y el indigenismo vanguardista no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico, ni una apología del imperio de los incas, sino “una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy” (Mariátegui 1970:100).

Claramente, Mariátegui se distancia de los pasadistas y de un cierto indigenismo romántico, de corte literario, y se centra en la realidad del indígena actual. Por otro lado, busca también distanciarse de las críticas de los europeistas : de la seducción que estos sienten por lo extranjero y por doctrinas exóticas. Afirma que el socialismo no es, en ningún país del mundo, un movimiento antinacional o exótico. Puede parecerlo en los países centrales donde los revolucionarios combaten a sus propios gobiernos, y adquieren un carácter antinacionalista pero en los países coloniales es distinto:

“En esos pueblos, el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente ninguno de sus principios, una actitud nacionalista.”(Mariátegui 1970:101)

Aquí, Mariátegui une los procesos de independencia nacional como el caso de Turquía con un fuerte impulso y apoyo de la masa popular.”Turquía ha renacido como nación por mérito y obra de su gente revolucionaria, no de su gente conservadora.”(Mariátegui 1970:101)

Así, surge este nacionalismo revolucionario o patriotismo revolucionario. De manera que “La idea de la nación es en ciertos periodos históricos la encarnación del espíritu de libertad.” De manera que la idea de nación y el nacionalismo se revitaliza en los países periféricos, y en el caso del Perú se encarna en una nueva idea de patria, una nueva patria donde los conquistados y sometidos por los españoles, tienen un lugar central, protagónico.

Heterodoxia de la Tradición

Una de las claves del pensamiento de Mariátegui es la recuperación de la tradición. Esta se caracteriza por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética. Es el resultado de una serie de experiencias, por tanto la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes. Su reducción a un concepto único significa renunciar a sus diversas cristalizaciones.

La tradición es invocada y ficticiamente creada, el pasadista tiene una imagen congelada del pasado, mientras el revolucionario tiene una imagen subjetiva pero animada y viviente:

“No existe, pues, un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia. El conflicto es efectivo solo con el tradicionalismo. Los revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. A veces la sociedad pierde esta voluntad creadora, paralizada por una sensación de acabamiento o de encanto. Pero entonces se constata, inexorablemente, su envejecimiento y sus decadencia.”(Mariátegui 1970:164)

Conclusiones

Uno de los conceptos claves de Mariátegui es el de una nación en formación, el Perú no ha logrado constituirse propiamente como nación, está inconcluso. El capitalismo no ha logrado desarrollarse normalmente ni su clase dominante ha podido realizar las tareas democrático-burguesas. Al contrario, no han logrado liquidar el gamonalismo, ni el feudalismo ni liberar al indio de la servidumbre.

Por tanto, el fracaso en la construcción de la nación en Perú radica en la élite semi burguesa, y frente a este fracaso, el socialismo debe realizar ciertas tareas que el capitalismo debió haber realizado. Claramente se ve la conexión con la crítica de la historia elitista de Guha.

Mariátegui ve en Argentina la imagen o un modelo de una nación sana y robusta en oposición al Perú, un modelo de desarrollo similar al europeo, sin las fallas del peruano:

“La Argentina y el Brasil, sobre todo, atrajeron a su territorio capitales e inmigrantes europeos en gran cantidad. Fuertes y homogéneos aluviones occidentales aceleraron en estos países la transformación de la economía y la cultura que adquirieron gradualmente la función y la estructura de la economía y la cultura europea. La democracia burguesa y liberal pudo ahí echar raíces seguras, mientras en el resto de la América del Sur se lo impedía la subsistencia de tenaces y extensos residuos de feudalidad.”(Mariátegui 1955:19).

“Para Mariátegui, la Argentina es lo que el Perú no pudo ser por culpa de su burguesía larvada y perezosa. De ahí, le resulta fácil llegar a la conclusión de que dentro del continente sudamericano, con su destino común de dependencia, la Argentina y el Perú representan polos opuestos.”(Garrels 1982: 39)

Por otro lado, anteriormente había puesto como modelo la Turquía.

Aquí vemos sin duda una ambigüedad en el pensamiento de Mariátegui, por un lado una fuerte crítica a una nación constituida elitistamente y por otro lado, un elogio a un desarrollo elitista pero exitoso. Es decir, Mariátegui critica el fracaso, pero no la idea de constitución de una sociedad elitista misma. Por tanto, su acercamiento a Guha es parcial.

Mariátegui reafirma su adhesión al europeísmo en la advertencia a los “*Siete Ensayos*”:

“Y que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeo u occidentales. Sarmiento, que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino”. (Mariátegui 1955:7)

La simpatía de Mariátegui a Sarmiento, está basada en una visión sobre Argentina como un modelo occidental exitoso, y de una burguesía que cumplió con su papel y que creó las condiciones necesarias para el futuro advenimiento del socialismo: “El Perú de Mariátegui sufre su atraso por no haber tenido un Sarmiento.” (Garrels 1982:44)

Llama la atención que Mariátegui pase por alto el anti indigenismo y racismo de Sarmiento, su exagerado eurocentrismo. Pero Garrels vislumbra en Mariátegui una nueva variante del tópico sarmientino de civilización y barbarie:

“La diferencia entre Mariátegui y Sarmiento es que éste tachó a todos los indios americanos de bárbaros, mientras que Mariátegui exceptuó a los incas y aztecas, asignándoles un sitio entre los pueblos civilizados.”(Garrels 1982:50)

Mariátegui dice basar su esperanza en un despertar indígena en la disciplina e identidad cultural que el indio peruano supuestamente heredara del Inkario y también de una formación social de origen más remoto, el ayllu. Lo que valora de la tradición incaica es justamente la disciplina del trabajo y una unidad cultural que posteriormente se fragmentó producto de la Conquista.

Mariátegui establece claramente la existencia de una fractura en la formación del Perú como nación, por un lado una élite de origen europea y por otro lado una mayoría indígena aislada, que se expresa en el dualismo Costa-Sierra

Mariátegui quiere referirse a una corriente “indigenista” que caracteriza a la nueva literatura peruana, la cual tiene una significación mucho más profunda. Y la identifica con un estado de conciencia del Perú nuevo.

Es decir, el “indigenismo” del cuál habla no es el indigenismo que mira al pasado, hacia atrás, al incario, sino es algo que está en germinación, tiende al futuro. Puede ser emparentado con el mujikismo de la literatura rusa prerrevolucionaria, que tenía la tarea histórica de procesar el feudalismo ruso, de condenarlo, permitiendo la socialización de la tierra y la revolución bolchevique misma.

“Por lo tanto, el “indigenismo de nuestra literatura actual no está desconectado de los demás elementos nuevos de esta hora. Por el contrario, se encuentra articulado con ellos.”(Mariátegui 1955: 247)

Aquí podemos ver con claridad la conexión con la noción de cultura nacional de Fanon.

La existencia de esta diferenciación entre indígenas y no indígenas, es lo que ha impedido una literatura nacionalista. Falta la idea de una fusión de razas, no existe como en Argentina una nacionalidad peruana.

El criollo ha quedado en el Perú amarrado al sentimiento colonial, no ha logrado una afirmación de autonomía, no ha acabado aún de emanciparse espiritualmente de España.

El criollo no ha logrado su europeización, ésta no se ha cumplido sino en parte. “Una vez europeizado, el criollo de hoy, difícilmente deja de darse cuenta del drama del Perú.” (Mariátegui 1955:250). Cuando el criollo se siente como un español bastardeado, siente que el indio debe ser el cimiento de la nacionalidad.

El indigenismo es más que un fenómeno literario; los indigenistas auténticos no son exotista ni restauradores, sino que ven en el indio no un tipo, un tema, un personaje, sino un pueblo, una raza, una tradición un espíritu.

Lo que da derecho al indio a prevalecer en la visión del peruano de hoy es, sobre todo, el conflicto y el contraste entre su predominio demográfico y su servidumbre - no solo inferioridad- social y económica

Es necesario encontrar un equilibrio.

El indio representa lo que permitiría impulsar la constitución de la nación, se relaciona con los procesos de revolución socialista, desarrolla la protesta de millones de personas, y promueve una revolución.

De esta manera, el indigenismo es interpretado por Mariátegui como la supervivencia de un sentimiento de protesta a la situación actual, y cuyo único camino para resolver tanto la constitución de la nación misma como la superación de las diferencias, es una revolución socialista.

La concepción del sujeto indígena como subalterno tiene en Mariátegui profundas connotaciones eurocentristas.

Por un lado, señala que lo único que casi sobrevive del Tawantinsuyu es el indio, pero su civilización ha perecido, solo queda el indio desnudo. Y este indio, asimilando las sociedades asiáticas a la sociedad incaica, son sociedades quietas, sin historia, en un éxtasis, petrificadas.

Por tanto, dice Mariátegui, “no es aventurada, la hipótesis de que el indio en cuatro siglos ha cambiado poco espiritualmente.”(Mariátegui 1955:253) Y la servidumbre lo ha deprimido, lo ha vuelto melancólico y nostálgico, y en el fondo oscuro de su alma que casi no ha cambiado.

Esta mirada de Mariátegui la comparte con el indigenismo valcarciano , este sujeto casi vacío, inmutable como la piedra, sin voz, ni acción, yace allí.

Y la conquista no logró transformar a este indio, no renunció a su propia concepción de la vida, que no interroga a la razón, sino a la naturaleza.

El indio, en su medio nativo, está paralizado, su proceso histórico esta detenido, pero no ha perdido su individualidad. El indio tiene una existencia social que conserva sus costumbres, su sentimiento de la vida, su actitud ante el universo.

Por tanto, el indio conserva su propio estilo de vida.

“A pesar de la conquista del latifundio, del gamonal, el indio de la sierra se mueve todavía, en cierta medida, dentro de su propia tradición. El ayllu es un tipo social bien arraigado en el medio y la raza. (Mariátegui 1955:260)

El indio logró mantener su antigua vida rural, esta sociedad indígena puede ser vista como primitiva o arcaica, pero es un “tipo orgánico de sociedad y de cultura”. Y señala Mariátegui que las experiencias de muchos pueblos (Japón, Turquía y China)

“después de un largo colapso, pueden encontrar por sus propios pasos y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y traducir, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de occidente.”(Mariátegui 1955:260)

En general, Mariátegui describe al indio como un sujeto pasivo, sin capacidad de cambio, de iniciativa histórica (*agency*), radicalmente separado de la élite, incluso geográficamente : Sierra-Costa.

Uno de los puntos centrales de Mariátegui para entender su concepción de subalternidad, es por un lado, el carácter elitista de la historia independentista, y la incapacidad de la burguesía local de llevar a cabo un proyecto de nación que integre al indio, y de impulsar un proceso de desarrollo capitalista propiamente tal, el dualismo estructural entre una costa semicapitalista y una sierra semifeudal.

Aquí falla la hegemonía y se impone solamente la dominación.

El indio, por su sobrevivencia como tal, logró mantener cierto estilo de vida, en torno del ayllu, y un cierto espíritu de violencia, de rebeldía que pueden ser las herramientas para instalar las vías de la sociedad moderna.

La comunidad indígena no tiene presencia y ninguna capacidad de representación política, solamente como estructuras de disciplinamiento, en esta interpretación del ayllu está lo central de la interpretación de Mariátegui.

El ayllu es una sobrevivencia de una civilización agraria, basada en la comunidad y de elementos de socialismo práctico.

Con la conquista, la unidad del imperio incaico se disolvió en comunidades dispersas, la nación desapareció.

La larga historia colonial y postcolonial, aisló las comunidades indígenas, dispersas, sin mayores presencias, una ausencia en la historia, solo su impulso por constituir la nación les daría una presencia, pero ese mismo acto, las anula y las hace desaparecer.

El subalterno, para Mariátegui es algo totalmente separado de la élite costeña, pero, se encuentra sometido totalmente en la sierra, al gamonalismo o semi-feudalismo, es un subalterno que se encierra en sí mismo, en su ayllu. Este encierro le permite mantener la memoria de sus formas de vida, pero vaciadas, lo que le queda es el sufrimiento, situación que lo mimetiza con la naturaleza, la piedra.

CAPITULO 5

JOSE CARLOS MARIÁTEGUI: FORMACIÓN DE LA LITERATURA, FORMACIÓN DE LA NACIÓN.

Mariátegui, presenta en el último capítulo de los “*Siete ensayos*” llamado *El proceso de la literatura*, un panorama crítico de una historia de la literatura peruana, utilizando un marco interpretativo basado en determinados períodos y de una interpretación de la constitución de la nación y el rol de la literatura en esa formación.

Mariátegui pretende realizar un proceso, un juicio al comportamiento de la literatura en el Perú y su rol en la formación del Perú como nación. Y como resultado de dicho juicio logra develar la presencia de un fondo conservador, elitista, colonialista y aristocrático que domina internamente esa literatura y que le ha impedido cumplir su tarea de ayudar a la formación de la identidad nacional peruana.

En primer lugar, señala Mariátegui que su crítica no es una crítica imparcial. Al contrario, “obedece a preocupaciones de filósofo, de político o de moralista” (Mariátegui 1955:171); por lo tanto, es una crítica comprometida. La concepción estética de Mariátegui es “unimisma”, es decir, está orientada por la forma de una totalidad, su mirada no opera con formas independientes, sino que todas las perspectivas deben unirse en una mirada totalizante y compleja.

Para iniciar este proceso, Mariátegui entra en polémica con José Riva Agüero, a quien considera el representante paradigmático del espíritu de casta de los encomenderos coloniales, del españolismo, del colonialismo y aristocratismo. La crítica literaria desarrollada por Riva Agüero está impregnada de esos prejuicios. A esa postura colonialista de Riva Agüero, Mariátegui opone su postura revolucionaria o socialista. Y sin duda, como plantea G.Rojo,

“El proceso de la literatura en los “*Siete ensayos*” está escrito en forma expresa contra “*El carácter de la literatura del Perú independiente*” de don José Riva Agüero, un libro que se había publicado en 1905 pero que un cuarto de siglo más tarde conservaba incólume su prestigio canónico.” (Rojo 2012:82)

El punto de vista de su clase - aristocracia encomendera – le impedía a Riva Agüero la adopción de los principios e instituciones, de la burguesía liberal. Pero, esta aristocracia

“necesitaba conciliar anfibológicamente su sentimiento reaccionario con la práctica de una política republicana y capitalista y el respeto de una constitución demo-burguesa.” (Mariátegui 1955:173).

De esta manera, en Riva Agüero se da la ambigüedad de sostener una visión del mundo aristocrática-conservadora pero que al mismo tiempo ese sentimiento reaccionario debe conciliarse con una cierta práctica republicana y el respeto de una constitución demo-burguesa. Esta ambigüedad caracteriza los inicios de la república mostrando la debilidad de una burguesía naciente que no podrá cumplir su tarea histórica, la constitución de una nación moderna.

Mariátegui, para realizar su proceso a la literatura peruana, retoma la idea romántica de que la literatura nacional coincide en Occidente con la idea de una nación y de una lengua que le da unidad. Y esta íntima conexión entre literatura, lengua y nación para el caso del Perú posee una irrenunciable filiación española-

“Es una literatura escrita, pensada y sentida en español, aunque en los tonos, y aún en la sintaxis y prosodia del idioma, la influencia indígena sea en algunos casos más o menos palmaria e intensa”(Mariátegui 1955:174)

La literatura peruana para Mariátegui tiene su origen en la lengua española, en el sentimiento español, donde la influencia indígena es secundaria. Y Mariátegui destaca que la escritura es occidental mientras el mundo indígena estaba anclado en la oralidad y por lo tanto no llegó a la literatura. Incluso la escritura y gramática quechua posterior son obra española y no indígena.

Mariátegui plantea un problema metodológico inicial, y es que la existencia en el Perú del dualismo quechua-español, hace que estudiar la formación de su literatura nacional sea totalmente diferente a las literaturas orgánicamente nacionales nacidas sin un proceso de conquista, o sea las naciones europeas o en casos donde no existe la dualidad de pueblos o lenguas, como es el de Argentina.

Es por eso que plantea Mariátegui la siguiente periodización de la historia de la literatura peruana: período colonial, período cosmopolita y un período nacional.

“Durante el primer periodo un pueblo, literariamente, no es sino una colonia, una dependencia de otro. Durante el segundo periodo, asimila simultáneamente elementos de diversas literaturas extranjeras. En el tercero, alcanzan una expresión bien modelada su propia personalidad y su propio sentimiento. No prevé más esta teoría de la literatura. Pero no nos hace falta, por el momento, un sistema más amplio.”(Mariátegui 1955:178)

El período colonial

La primera etapa de la literatura peruana, la del período colonial no puede eludir su origen, es una literatura española y no peruana, y no solo por estar escrita en español sino “porque ha sido concebida con espíritu y sentimiento españoles.”(Mariátegui 1955:175)

La Colonia es una mera época de imitadores serviles e inferiores de la literatura española. Pero para Mariátegui se dan excepciones en ella. Y especialmente destaca la figura del **Inca Garcilaso de la Vega**. En Garcilaso se dan la mano dos culturas, dos razas, se podría plantear como el primer mestizo cultural, un transculturado. Puede ser considerado el primer peruano pero está aún dominado por la cultura española. Su obra no pertenece a una producción original peruana, nacional, sino pertenece a la épica española, ya que es inseparable del descubrimiento y conquista de América.

A pesar de esta condición colonial de Garcilaso, Mariátegui destaca y valora la hibridez de Garcilaso, se da en él una primera fusión entre lo español y lo indígena pero predominando aún lo español.

Pero lo más importante que destaca Mariátegui en este análisis es que el colonialismo sobrevive más allá de la época colonial misma, en la república. “Sigue siéndolo por muchos años, ya en uno, ya en otro trasnochado eco del clasicismo o del romanticismo de la metrópoli.”(Mariátegui 1955:177)

Mariátegui quiere con este nuevo esquema interpretativo superar el modelo de escuelas o corrientes denominados clasicismo, romanticismo o modernismo o el marxista que habla de literatura feudal o aristocrática, burguesa y proletaria. Impone como elemento clave la colonialidad, desde allí se explica las características diferentes o la excepcionalidad de la literatura peruana de la europea u otras.

Así, lo que caracteriza fundamentalmente el ciclo colonial de la literatura peruana no es tanto la dominación de España sino “su subordinación a los residuos espirituales y materiales de la Colonia.”(Mariátegui 1955:178)

“¿Qué cosa mantiene viva durante tanto tiempo en nuestra literatura la nostalgia de la Colonia?” (Mariátegui 1955:178) No puede ser solo gustos individuales de los escritores, debe ser algo más estructural, más **profundo**.

Aquí sin duda la óptica marxista de Mariátegui se impone en su mirada crítica de la literatura. Ya que plantea que la literatura de un pueblo se alimenta y se apoya en su substractum económico y político y estas bases nos deben dar la explicación de la misma.

Por lo tanto, las característica de la literatura colonial surgen de una clase dominante formada por descendientes de encomenderos, de una aristocracia semifeudal que se

continuó en las clases dominantes de la República, esto es se estableció un bloque formado por una élite mezclada con antiguos miembros de la aristocracia colonial y los sectores independentistas que buscaban establecer una república.

Este bloque de clases estableció una continuidad de sentimientos coloniales y españolizantes durante los inicios de la república, impidiendo la formación de sectores sociales burguesas de corte más liberal. Se constituyó entonces una clase dominante sin raíces con el país y que busco en la imitación burda de la literatura española su modelo de literatura. Lo que dio curso a una literatura flácida, anémica y sin raíces. Y de este modo la literatura colonialista estableció un fuerte vínculo ideológico y cultural con la metrópoli.

Esta literatura colonial, que mira como modelo a la literatura española, da las espaldas al mundo indígena, lo rechaza y siente una total extrañeza con el pasado incaico. Para estos criollos de raza española, el intento de recuperar y valorar la civilización indígena son meros exotismos y folklorismos, ya que consideran que la conquista y la colonia han totalmente europeizado a los mestizos e indígenas.

Por lo tanto, estos literatos, tanto en la Colonia como en la República naciente, sienten al Perú con los ojos de un colonizado totalmente españolizado y no establecen ningún vínculo con las raíces populares del Perú, se sienten totalmente extraños a ese mundo indígena.

El proyecto de estos literatos peruanos españolizados fue imitar la cultura metropolitana, esa cultura colonial y rechazaron la civilización incaica e indígena. E intentaron construir el nuevo estado sin el indio y contra el indio. Por lo tanto, esta literatura no podría tener un carácter nacional, ya que no daba cuenta de la integralidad del Perú, sino de una sola parte, de los sectores criollos mestizos ligados a la oligarquía hacendal. Esta actitud parcial y separatista de relacionarse al Perú dio origen a una literatura débil y sin vínculos profundos con la realidad del Perú.

La razón más profunda de este fracaso en el intento de constituir una literatura nacional por estos sectores sociales, está, según Mariátegui, en que el cruzamiento entre invasor e indígena no produjo en el Perú un tipo más o menos homogéneo racialmente. Al contrario, este cruzamiento fue inestable, negador y discriminador entre invasores e indígenas, produciendo una fragmentación y junto a ese cruzamiento inestable, se presentaron mezclas con sangre africana y asiática, produciendo diversos tipos de criollos y mestizo.

Para Mariátegui, es justamente esta falta de una homogenización racial en el Perú lo que constituye una de sus principales dificultades para constituirse en nación y lo que impide, por consiguiente, el surgimiento de una literatura nacional. “Era fatal que lo heteróclito y lo abigarrado de nuestra composición étnica trascendiera a nuestro proceso literario.”(Mariátegui 1955:181).

Esta situación excepcional, fallida del Perú, Mariátegui la contrapone con el caso que para él es el paradigma normal, exitoso en América Latina, que es el de Argentina.

En Argentina se habría dado un cruzamiento racial perdurable entre europeo y indígena, que produjo al gaucho.”En el gaucho se fundieron perdurable y fuertemente la raza forastera y conquistadora y la raza aborígen.”(Mariátegui 1955:181). Esto permitió la emergencia de una literatura nacional con arraigo en los estratos populares y abierta a la vez a lo moderno. La literatura argentina cosmopolita no reniega de su espíritu gaucho. Así, de *Martín Fierro* a *Borges*, que es lo más moderno y occidental, expresan ambos ese espíritu gaucho.

La primera falla, entonces, la que bloquea la formación de la literatura nacional en el Perú, es la inexistencia de una raza homogénea, de una mezcla estable similar al

gaucho argentino. Por tanto, se dio un dualismo entre descendientes de los españoles y los indígenas, más la presencia inestable de las “raza africana y raza asiática”.

La segunda falla u obstáculo es la ausencia de una burguesía más o menos sólida. La revolución de la independencia y la constitución de la república no fue obra de una burguesía, de una nueva clase dirigente; al contrario, existió una continuidad de la clase dominante colonial, que poseía un espíritu españolizante y elitista, con un fuerte rechazo del mundo indígena:

“Los encomenderos y terratenientes que, durante la revolución de la independencia oscilaron ambigualmente entre patriotas y realistas, se encargaron francamente de la dirección de la República. La aristocracia colonial y monárquica se metamorfoseo, formalmente en burguesía republicana. El régimen económico-social de la colonia se adaptó externamente a las instituciones creadas por la revolución. Pero la saturó de su espíritu colonial.”(Mariátegui 1955:185).

La colonialidad continuó después de la independencia y de la instalación de la república, el espíritu colonial empapó todas sus instituciones, y la aristocracia colonial se metamorfoseo en una falsa burguesía republicana, ya que esta siguió siendo profundamente colonial.

La tercera falla que presenta el Perú para Mariátegui, es que el país quedó constituido por la persistencia de la colonialidad en dos formaciones territoriales antagónicas: la Costa, hija de la colonia y la sierra heredera, de la civilización indígena-incaica. Y este conflicto dualista es la clave según Mariátegui para comprender sociológica y políticamente la vida peruana.

Este dualismo de la realidad peruana impacta directamente en la literatura peruana, quebrándola o dividiéndola en dos, igual que la misma realidad. Por lo tanto, impidiéndole constituirse como una literatura nacional unitaria. Por un lado,

entonces, se constituyó la literatura de carácter urbana, la de los limeños, llena de reminiscencias iberoafricana, donde todo es romántico y sensual, mientras la otra literatura, la de la sierra bajo la influencia del Cuzco, estaba penetrada por la geografía pétrea de las montañas y valles andinos, dando origen a una subjetividad cerrada sobre sí mismo, enigmática y dramática.

Pero, en este dualismo de la literatura del Perú entre costeña y serrana, la literatura serrana fue bloqueada o dominada por la literatura costeña. Esta le impuso sus modelos, e incluso la misma sierra ha ido a buscar sus modelos a Lima.

Dentro de esta fractura ideológica-cultural del Perú, Mariátegui destaca una figura clave que le permite efectuar la transición del período colonial al período cosmopolita. Esta figura es **Manuel González Prada**.

Y Mariátegui quiere superar este esquema dualista muy estrecho, que había tomado de **Federico More**, por una diferenciación más cuidadosa. Esto es, que Lima no es sólo la Lima conservadora, colonialista. “**Esto no es exacto**”.

Lima se ha transformado, producto de la industrialización y el impacto del modernismo y el marxismo. Ya no es la Lima colonial. Estas transformaciones han logrado ir formando una **vanguardia**.

La constitución de una vanguardia, que posee reivindicaciones progresistas, no solo se produce en Lima sino en diversas ciudades del Perú como Cuzco, Trujillo y Jauja. Para Mariátegui esta constitución de una vanguardia progresista en las principales ciudades del Perú es la que permitirá ir conformando un nuevo espíritu nacional.

Mariátegui da entonces una visión más histórica y dinámica del proceso de formación de la literatura peruana, mostrando las transformaciones históricas que se han producido, y especialmente la emergencia de una vanguardia progresista que

permite enfrentar al espíritu colonial y españolizantes. Y es esta vanguardia surgida en las ciudades la que permite la transición entre el período colonial al cosmopolita y finalmente al nacional.

Lima, a pesar de ser hija de la Conquista y negar su pasado autóctono, logra por el impacto de ideas externas y de la vanguardia “cesar de ser sólo española para volverse un poco cosmopolita.”(Mariátegui 1955:189). Lima logra ir superando su colonialismo y da paso a la nueva peruanidad. Esta peruanidad tiene su cimiento histórico en lo indígena, en la piedra andina antes que en la arcilla costeña.

Pero este trabajo de creación, de renovación, realizado por la Lima renovadora, no es ni quiere ser extraño, algo traído desde fuera, sino que busca insertarse en la realidad autóctona del Perú.

La transición del periodo colonial al cosmopolita

Esta transición del período colonial al periodo cosmopolita está expresada por el rol que juega la figura emblemática de González Prada : “González Prada es, en nuestra literatura, el precursor de la transición del periodo colonial al periodo cosmopolita.” (Mariátegui 1955:189)

González Prada representa la ruptura con la literatura colonial, entendida como una cultura encerrada sobre si misma, y que opta por el espíritu occidental, y la cultura europea como elemento modernizador. González Prada se presenta como el menos peruano de los escritores, ya que se abre al mundo occidental, lo que mismo tiempo le posibilita realizar la renovación de la literatura peruana. Esta es una paradoja para Mariátegui:

“Por ser la menos española, por no ser colonial, su literatura anuncia precisamente la posibilidad de una literatura peruana. Es la liberación de la

metrópoli. Es, finalmente, la ruptura con el Virreinato.” (Mariátegui 1955:189)

González Prada representa el primer instante lúcido de la conciencia del Perú, el de una verdadera ruptura con la Colonia y su metrópoli española. González Prada reconoce que la nación, el verdadero y auténtico Perú, no es el formado por los criollos y extranjeros que viven en la costa sino que el que “está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera”. Esta es la ruptura fundamental con los colonialistas. González Prada reconoce el origen popular del Perú, el origen indio negado por los colonialistas.

Y, para poder establecer esa ruptura con el colonialismo, González Prada debe abrirse al contacto de otras literaturas europeas diferentes a la española, particularmente la francesa y, en menor grado, la italiana.

A pesar de este espíritu rupturista, González Prada estaba dominado, según Mariátegui, por un espíritu individualista, anárquico y solitario que le impidió tomar un verdadero rol de dirigente para producir las transformaciones necesarias en el Perú. Su carácter de vanguardista era limitado.

Así, esta apertura cosmopolita de González Prada no fue suficiente para abrir el camino a una literatura auténticamente nacional o peruana. Y, al contrario, su debilidad política e incapacidad de hegemonía permitió que se instalara un proceso de restauración colonialista y civilista en el pensamiento y la literatura peruana de la época. Después del período del caudillismo posindependencia, la clase aristocrática latifundista logra paulatinamente restablecer su dominio político, pero se enfrentaba a la dificultad de lograr también restablecer su dominio cultural, ya que una marejada de ideas nuevas habían transitado por toda la república.

Por lo tanto, este movimiento de restauración no podía ser realizado por las viejas vanguardias intelectuales del civilismo envejecido, sino por una nueva generación de

hombres jóvenes. Y la consolidación política del civilismo propició esta restauración. Y frente a esta restauración, en forma paralela, la generación radical de González Prada se fue disolviendo, y desapareciendo de la escena, lo que hizo posible el surgimiento de la generación **futurista** sin mayor resistencia.

En la *generación futurista* se mezclaron tanto los civilistas como los demócratas y su líder natural fue Riva Agüero. Riva Agüero es justamente para Mariátegui el principal representante de una clase dominante ilustrada y decente, de un positivismo conservador. Y será también su principal contendor, u opositor.

Riva Agüero es el intelectual conservador que busca dar las bases a este proyecto de restauración, y para ello las encuentra en una nueva mirada sobre la Colonia. La Colonia es idealizada y se busca de nuevo en ella las raíces de la nacionalidad. Esta generación futurista-pasadista, idealiza el pasado y restaura los valores tradicionales. Para Riva Agüero, el Perú descende de la Conquista y su infancia es la Colonia.

En este momento de dominio de la generación pasadista, la literatura peruana deviene marcadamente colonialista, y se inicia un fenómeno que denominó Luis Alberto Sánchez: el **perricholismo**. Y en este fenómeno literario se combinan dos sentimientos, el limeñismo y el pasadismo.

Esta literatura futurista-pasadista es tradicionalista y se presenta como una reacción a la literatura del romanticismo, tomando ciertas formas del modernismo. Tiende a un conservadurismo positivista, o tradicionalismo oportunista.

Riva Agüero no condena el presente por un retorno al pasado sino que utiliza el pasado para justificar el presente, para defender el orden conservador actual que es expresión de una clase dominante:

“En el fondo de la literatura colonialista, no existe sino una orden perentoria, una exigencia imperiosa del impulso vital de una clase, de una casta”(Mariátegui 1955:209)

A este movimiento conservador, pasadista, restaurador, se le opone un movimiento contrario, contestatario denominado **Colónida**, y que

“representó una insurrección - decir una revolución sería exagerar su importancia- contra el academicismo y sus oligarquías, su énfasis retórico, su gusto conservador, su galantería dieciochesca y su melancolía mediocre y ojerosa. Los colónidas virtualmente reclamaron sinceridad y naturalismo.”(Mariátegui 1955:209)

Pero este movimiento colónida era fuertemente heteróclito y anárquico. Por lo tanto, no tuvo la fuerza de una vanguardia orgánica que pudiera disputar la hegemonía con los pasadistas. Este movimiento se agotó en sí mismo, siendo solo un grito iconoclasta y esnobista. Y por consiguiente, no logró transformarse en un movimiento tal, que tuviera la fuerza para disputar la hegemonía con los sectores dominantes, sino al contrario quedó encerrado en su individualismo:

“El colonidismo no constituía una idea ni un método. Constituía un sentimiento ególatra, individualista, vagamente iconoclasta, imprecisamente renovador.”(Mariátegui 1955:210)

A pesar de estas profundas debilidades del movimiento colónida, sus miembros cumplieron una importante función renovadora, logrando remecer a la literatura local mostrándole otras formas de literatura. Y, por otro lado, desgraciadamente, por su carácter individualista y elitista, ignoraron la importancia de la política propiamente y tendieron a disolverse en eternos conflictos internos, aislándose de los grandes debates públicos y de las demandas del pueblo en general.

Según Mariátegui, este movimiento Colónida permitió que surgieran en su interior diversos intelectuales y escritores que se comprometieron con las varias corrientes políticas que emergían en ese momento en el Perú. Y es dentro de este movimiento

donde surge el propio Mariátegui como su principal representante, e logrando superar las limitaciones del mismo.

Mariátegui destaca en este movimiento Colónida la figura de **Abraham Valdelomar**, quien inicia una nueva tendencia dentro de ese movimiento, logrando modificar el espíritu elitista de los colónidas, ya que por un lado, integraba influencias extranjeras e introducía en la literatura peruana importantes elementos de cosmopolitismo, mientras que por otra integraba a ese cosmopolitismo elementos criollistas e indígenas. Con esta importante modificación e hibridez de la literatura, Valdelomar buscaba acercarse al Perú real, destacando temas en su literatura de la realidad cotidiana y popular y redescubriendo el pasado indígena del Perú.

Mariátegui destaca también en este período complejo del cosmopolitismo, la figura de César Vallejo, y señala que “ *Los Heraldos Negros*” representa el orto de una nueva poesía en el Perú. Y ” Vallejos es el poeta de una estirpe, de una raza. En Vallejo se encuentra, por primera vez en nuestra literatura, sentimiento indígena virginalmente expresado.” (Mariátegui 1955:231)

Vallejo logra instalar en su poesía un estilo nuevo, donde el sentimiento indígena logra una modulación propia. Un lenguaje propio, donde el sentimiento indígena se integra modificando la propia estructura del verso. Con Vallejo y “Los Heraldos Negros” principia la poesía peruana.

“Los Heraldos Negros” es simbolista y el simbolismo es el mejor estilo que permite expresar el sentimiento indígena. Y lo más característico de Vallejo es su connotación india. Hay en Vallejo un americanismo genuino y esencial; no un americanismo descriptivo o localista.”(Mariátegui 1955:232)

El indigenismo de Vallejo se diferencia del indigenismo que recurre a introducir palabras quechuas, giros artificiosos, elementos folklorizantes, no busca rescatar una falsa tradición popular, sino que su sentimiento indígena es expresión de su propia

subjetividad que surge de un vínculo auténtico con su mundo, de manera inconsciente: "El sentimiento indígena obra en su arte quizá sin que él lo sepa ni lo quiera."(Mariátegui 1955:232)

Mariátegui interpreta a Vallejo a partir de su anclaje en la realidad profunda del Perú, con un sentimiento de arraigo en lo popular, en lo indígena, que empapa toda su poesía, sin necesidad de recurrir a elementos folklorizantes o similares.

Este sentimiento originario, que viene desde Valcárcel y otros, es el de nostalgia del indio, de la tristeza, del aislamiento en su drama existencial. Esto corroe el alma indígena. Mariátegui descubre en Vallejo este sentimiento de nostalgia que se une a la nostalgia de exilio o de la ausencia.

Vallejo logra interpretar al indígena en un momento histórico donde este se encuentra en una situación de profundo pesimismo, producto de la dominación, y que se traducía en un sentimiento generalizado de falta de sentido de la existencia misma. Vallejo logra expresar en su poesía ese pesimismo del indio como una experiencia metafísica que condensa la actitud espiritual de un pueblo. Y, es un pesimismo que se acerca al fatalismo oriental o pesimismo cristiano y místico de los eslavos. Para Mariátegui este es un pesimismo que tiene caracteres positivos, ya que está lleno de ternura y caridad, no engendra un egocentrismo o narcisismo como su versión nihilista europea; es expresión de un dolor humano, general no individual personal. Es expresión del sufrimiento universal de los pobres.

Ese pesimismo indígena es la *condición sufriente* de los pobres en general, de su situación de explotación Y aquí asimila Mariátegui ese sentimiento a la conciencia general de explotación del proletariado.

El arte de Vallejo es para Mariátegui es un arte precursor del nuevo espíritu, de la nueva conciencia, un arte rebelde contra la literatura tradicionalista, conservadora que solo buscaba imitar las formas y temas europeos, especialmente hispánicos. Al

contrario, Vallejo quiere mostrar la pobreza, su desnudez, la realidad profunda del Perú.

En resumen: Mariátegui, en su evaluación del movimiento Colónida, valora su aporte por haber permitido introducir junto a una tendencia de apertura al cosmopolitismo europeo, un sentimiento por lo autóctono e indígena. Y es justamente ese aspecto indigenista más auténtico el que permitirá iniciar una transición de la literatura cosmopolita a una literatura nacional. Y es por esta razón que Mariátegui destaca la importancia de Valdelomar y Vallejo para la constitución de una literatura nacional, peruana, Ya que en estos autores se da lo cosmopolita junto al reconocimiento de lo indígena, en una cierta hibridez o mezcla.

Mariátegui ve en la emergencia del indigenismo una inflexión necesaria para reconocer un substratum popular que permitirá construir un pueblo con una identidad auténtica y que sea la base de la nación y de una literatura nacional.

El indigenismo

La corriente indigenista, que irrumpe en la literatura peruana en el momento de su cosmopolitismo, la impacta fuertemente y la obliga a introducir un giro que le permitirá transitar hacia una literatura propiamente nacional. Esto fue posible por el descubrimiento de una realidad profunda, invisibilizada y negada por la literatura colonial, esto es, la presencia del indio como el substratum originario de la nación peruana.

Mariátegui, señala que junto a este descubrimiento del indígena por parte de la literatura indigenista, existe otro descubrimiento. Y este otro descubrimiento consiste en ver que el indio representa al sujeto explotado, similar al proletariado, se identifica con él, y por tanto, el indigenismo está en sintonía y relacionado con la corriente ideológica y social más actual de la época, el socialismo. Es por eso que el indigenismo literario para Mariátegui es expresión de un estado de ánimo que es un

estado de conciencia del Perú nuevo, de una conciencia prerevolucionaria, que busca la transformación del orden oligárquico conservador aún existente en el Perú, y donde el indio, que forma el grueso de la nación, es negado e invisibilizado.

Este indigenismo, afirma Mariátegui, está en ese momento en un periodo aún de germinación. Puede ser comparado con el mujikismo de la literatura rusa prerevolucionaria, que permitió incubar la revolución rusa. Por lo tanto, el indigenismo tiene una importante misión histórica, ya que igual que el mujikismo permitirá superar la existencia del feudalismo y de otras formas arcaicas en el Perú. Este importante rol histórico piensa Mariátegui que tiene el indigenismo peruano.

Esta comparación del indigenismo con el mujikismo ruso deja más clara la interpretación de Mariátegui del rol de la literatura indigenista. El indigenismo representa la emergencia de una conciencia del indio, de su condición de explotado, de un pueblo sufriente que preanuncia la conciencia revolucionaria. Pero para lograr alcanzar esta conciencia, es necesario que los indios sean asistidos, orientados por un grupo burgués que está en conflicto con las clases dominantes coloniales. Por lo tanto, debe darse una conexión del indigenismo no con el pasado sino con el presente, con lo nuevo, con el rol del proletariado urbano y la revolución socialista. En ese tránsito necesario, el indigenismo será superado como tal.

El criollismo

Mariátegui critica a la corriente llamada criollismo, que en algunos países de América Latina tuvo gran presencia como alternativa al indigenismo, y que busca para constituirse en una literatura nacionalista poner al criollo o mestizo como el sujeto de la nación y no al indio.

Pero esta operación de intercambio en la literatura peruana no prosperó como una corriente de espíritu nacionalista, porque el criollo no representaba, como en otros países, a la nacionalidad.

Para Mariátegui, la nacionalidad peruana se encontraba aún en proceso de formación, ya que todavía subsistía una dualidad de razas y culturas, no logrando una fusión única, estable, requisito necesario para constituir la nacionalidad.

El criollo o mestizo para Mariátegui, era todavía una “pluralidad”. No algo definitivo, con características propias, con carácter. El criollo presentaba una serie de variedades, por lo que no podía ser el sujeto homogéneo fundante de la nacionalidad peruana.

Mariátegui, al contrario ve en el caso de Argentina, la presencia de un criollo o mestizo estable, y con él, la existencia de una nacionalidad argentina. El caso del Perú es el opuesto, no hay rasgos peculiares establecidos de un sujeto que de las bases estables de la nacionalidad peruana. De esta manera, el criollismo en el Perú es algo superficial, y nutrido de un fuerte sentimiento colonial, que no logró constituir un sentimiento de autonomía.

El criollo peruano no ha logrado emanciparse espiritualmente de España, pero su europeización es parcial, no logra ser europeo y ese mismo colonialismo le impide ser peruano propiamente tal, darse cuenta del drama del Perú.

Mariátegui nos presenta aquí una interpretación del criollo como un ser ambiguo, inestable, heterogéneo, desligado de su realidad, semieuropeizado, desarraigado. Por eso no puede ser el sujeto de la nación. Pero, justamente en su intento de pretender ser como el europeo, en su enmascaramiento logra reconocerse así mismo como un **español bastardeado**, ya que los europeos lo ven como algo inferior, una mala imitación del europeo. Y este sentimiento de bastardeo, de inferioridad, lo hace volverse hacia el indio, como lo otro, como el verdadero cimiento de la nacionalidad.

El criollo europeizado se rebela porque sufre también la discriminación, protesta contra la colonialidad, por sus limitaciones y arcaísmos.

Mariátegui señala que el criollismo solo puede abastecer de algunos tipos y motivos a la literatura peruana, pero solamente es la corriente indigenista la que puede formar una literatura nacional ya que tiene sus raíces en otro humus histórico. Los indigenistas auténticos no son meros relatores del exotismo indígena, sino que buscan realizar una obra política y económica de reivindicación del indio, no de restauración ni resurrección. “El indio no representa únicamente un tipo, un tema, un motivo, un personaje **Representa** un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu.”(Mariátegui 1955:250).

El indigenismo para Mariátegui no es el intento de una mera valoración literaria del indio, sino de un reconocimiento de los complejos factores sociales y económicos que lo determinan. La presencia del indio en la visión del Perú afirma Mariátegui, es un derecho por su predominio demográfico y su servidumbre social y económica. Por lo tanto, el indio que representa en el Perú a la mayoría debe tener un protagonismo central en la formación de la nación, del pueblo, debe estar presente en la historia del Perú, y no marginado e invisibilizado.

El indigenismo en la literatura peruana reivindica lo autóctono, lo propio y original del Perú y ese es su sentido profundo. No pretende ocupar el lugar del criollo, ni reemplazarlo. Al contrario, el indio debe ocupar el primer plano en la literatura y arte peruano porque “las fuerzas nuevas y el impulso vital de la nación tienden a reivindicarlo.”(Mariátegui 1955 : 251.)

El indigenismo representa entonces los rasgos más propios y la tendencia más característica de una época, en busca de transformaciones en el desarrollo económico y social. Y justamente sería un error condenar a la literatura indigenista porque no es suficiente autóctonista o no presenta suficientes elementos folklóricos o exóticos.

“La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y

no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla.”(Mariátegui 1955:252)

El indigenismo es una literatura realizada por los mestizos, es una construcción imaginaria pero que da cuenta de lo profundo de la realidad del Perú, de la presencia del indio en el presente, que une su voz de protesta y rebeldía junto a todos los explotados.

Para Mariátegui el indigenismo tiene sus raíces en el presente y no en el pasado, extrae su inspiración de la protesta de millones de hombres. El indio existe mientras subsistan los residuos del feudalismo colonial, y es condición para el progreso del Perú, la urgencia de eliminar esos residuos feudales coloniales. La reivindicación emancipatoria del indio, forma parte del progreso y de la revolución peruana y por tanto de su superación como tal.

La preocupación de Mariátegui es el presente; lo que le interesa de la civilización incaica no es su pasado sino lo que ha quedado de ella, lo que ha sobrevivido, y cómo eso caracteriza o determina al Perú actual:

“ lo único casi que sobrevive del Tawntinsuyu es el indio. La civilización ha perecido; no ha perecido la raza. El material biológico del Tawantinsuyu se revela, después de cuatro siglos, indestructible, y, en parte, inmutable.”(Mariátegui 1955:253)

El indio es el substractum racial del Perú, es una realidad inmutable, que permanece a través de toda la colonia y la república. Y, con sus prejuicios orientalistas /eurocentristas, Mariátegui distingue la civilización occidental como una civilización dinámica, en movimiento contra la incaica de carácter asiático, donde impera el quietismo y cierto éxtasis: “ no es aventurado, por tanto, la hipótesis de que el indio en cuatro siglos ha cambiado poco espiritualmente.”(Mariátegui 1955:253)

Esta hipótesis del carácter estático, inmutable, mantiene la distancia entre primitivo y civilizado en el presente.

Solo cambios superficiales han modificado al indio, volviéndolo más melancólico y nostálgico, y encorvado moral y físicamente.

“Más el fondo oscuro de su alma casi no ha mudado. En las sierras abruptas, en las quebradas lontanas, a donde no ha llegado la ley del blanco, el indio guarda aún su ley ancestral”. (Mariátegui 1955:253)

Mariátegui queda apresado en la visión de Valcárcel, en la idea de que los indios pudieron conservar su cultura porque se refugiaron en la sierra profunda, aislándose de la ley de los blancos, y allí el indio sobrevive no solo como raza, sino que en ciertas zonas también lo hace como cultura, como civilización.

Mariátegui insiste que la colonialidad no penetró totalmente la identidad del indio. Y la conquista no logró convertir al indio totalmente al catolicismo. Sus viejos mitos sobrevivieron, mantienen su propia concepción de la vida, que no esta orientado por la razón sino por la Naturaleza. Y todavía en los pueblecitos indígenas sobreviven instituciones del régimen autóctono. Y esta institucionalidad incaica fue una organización de tipo comunista, el ayllu. En un régimen comunista, la justicia es función de la sociedad entera, del pueblo, y así se da entre los indios, a través de los ancianos.

Pero frente a este indigenismo auténtico que sobrevive en los fondos de la sierra, con sus instituciones comunistas de origen incaico, en América Latina, señala Mariátegui, se ha levantado la tesis de que el porvenir de la América Latina depende de la suerte del mestizaje.

Vasconcelos, en México, habla del mestizo como protagonista de una nueva civilización, de una raza americana nueva, una raza cósmica, pero esta utopía niega el presente, su especulación no da cuenta de la realidad contemporánea.

Vasconcelos plantea una raza cósmica que no es la mezcla de las razas española, indígena y africana, sino de una fusión de ellas de la cual nacerá la raza cósmica, por lo tanto es una especulación, una promesa, no es el mestizo real, actual de la historia de América.

Pero en el Perú, la noción de mestizaje no tiene la misma significación, ha producido una realidad compleja, diferentes mestizos manteniendo la dualidad español e indio, y no una fusión de razas.

Mariátegui rechaza los elementos negros y asiáticos en el mestizaje:

“El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie.”(Mariátegui 1955:257)

Mariátegui rechaza los aportes de los negros y chinos en el mestizaje peruano, y por otro lado, rechaza un análisis del mestizaje como problema únicamente étnico sino que lo plantea bajo una óptica sociológica.

El mestizaje no es solo un problema de color de piel, sino de las costumbres, los sentimientos, los mitos. Los aspectos espirituales y culturales son lo fundamental. El mestizaje no solo produce un nuevo tipo étnico sino un nuevo tipo social.

Y el problema del mestizaje no es solo un problema en la imprecisión de la mezcla de diferentes razas, sino que la imprecisión o hibridismo del tipo social surge por el

“oscuro predominio de sedimentos negativos, en una estagnación sórdida y morbosa.”(Mariátegui 1955:259)

Mariátegui plantea que en el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio, ambas se esterilizan y contrastan mutuamente. Se rechazan entre sí, no logran interpenetrarse mutuamente, fusionarse en una mezcla estable.

El mestizo, en el ambiente urbano e industrial, asimila rápidamente la cultura occidental, sus costumbres, especialmente absorbe la mecánica y disciplina de ésta que le imponen automáticamente sus hábitos y concepciones. El mestizo reproduce de esta manera un *habitus occidental* en forma mecánica, el de la cultura industrial. Y en el ámbito del latifundio feudal, el mestizo no logra absorber o entender la cultura indígena, existe un rechazo a ella y solo absorbe el sopor extenuante del orden feudal y sus supersticiones.

Así, el mestizo no logra integrarse realmente a la cultura occidental, su alma o espíritu le es ajeno, solo logra imitaciones superficiales, mientras el indio a pesar de estar detenido, paralizado conserva sus costumbres y su visión del mundo:

“Desde este punto de vista, el indio en su medio nativo, mientras la emigración no lo desarraiga ni deforma, no tiene nada que envidiar al mestizo. Es evidente que no está incorporado aún en esta civilización expansiva, dinámica, que aspira a la universalidad. Pero no ha roto con su pasado. Su proceso histórico está detenido, paralizado, mas no ha perdido, por esto, su individualidad. El indio tiene una existencia social que conserva sus costumbre, su sentimiento de la vida, su actitud ante el universo.”(Mariátegui 1955:260)

Mariátegui resalta la existencia del indio en su medio nativo, en la sierra, en el ayllu, allí a pesar de estar como detenido en la historia, no ha perdido sus características

individuales, su cultura. El indio sigue viviendo en la forma antigua en el mundo rural. Guarda sus trajes costumbres y sus industrias típicas.

Lo fundamental para Mariátegui es que a pesar de aparentar ser una sociedad primitiva o retardada, la sociedad indígena es un “**tipo orgánico de sociedad y cultura**”. Los ejemplos de Turquía y Japón principalmente, mostrarían que una sociedad autóctona “puede encontrar por sus propios pasos y en muy poco tiempo, la vía de la Civilización moderna y traducir, a su propio lengua, las lecciones de los pueblos de occidente”(Mariátegui 1955:260)

Mariátegui destaca que la transición de esta sociedad indígena autóctona debe encontrar su propia vía para asumir la civilización moderna e integrar esa cultura, sin destruir lo propio de la sociedad indígena y peruana. Pero debe seguirla y buscarla ya que no debe quedar enclaustrada en el pasado.

La literatura y postura indigenista en el Perú logró extirpar poco a poco el colonialismo y esto no solo vino de los intelectuales de la sierra sino viene también desde afuera, de variadas influencias internacionales.

Esto significa romper el enclaustramiento colonialista y entrar al período cosmopolita. Y ese cosmopolitismo también significó efectos negativos, en imitaciones de decadentismo occidentales y formas anárquicas finiseculares.

Pero, a pesar de todo, un nuevo sentimiento, una nueva revelación se anuncia, que permitirá la emergencia de una literatura nacional. “Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprochan, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos.”(Mariátegui 1955:264)

La literatura indigenista en el fondo es el descubrimiento del indígena por la vanguardia no indígena progresista, que ve en la figura del indio el representante general y homogéneo del Perú que puede constituir una noción de pueblo autóctono

pero homogéneo y estable. Esta construcción es producto de la elite progresista, es una necesidad para construir una nación con características propias. Pero esta debe ser reconstruida dentro de un pensamiento universal y ecuménico, de liberación de la humanidad en general, dentro de la visión humanista del socialismo. Es por eso que la mirada del indígena queda idealizada y estilizada, ya que es hecha fuera de él, por el no indígena. Hay una brecha entre el sentimiento indígena y el sentimiento no-indígena, que solo podrá ser superada en un proceso emancipatorio general, que significará el fin del indígena.

CAPITULO 6

R. KUSCH: LA SEDUCCIÓN DE LA BARBARIE A LA AMÉRICA PROFUNDA

El proyecto de Kusch intenta buscar el fundamento de lo americano o su definición en sus dimensiones humana, social y ética. Y es justamente en sus diversos viajes al altiplano, cuando logró intuir “las categorías de un pensar americano” auténtico que le permitirán desplegar el sentido profundo de América.

Kusch parte de la firme convicción de la existencia de una “continuidad” del pasado americano con el presente, y detecta en las vivencias actuales los reflejos de un pasado. Y para ello busca

“sondeando en el hombre mismo sus vivencias inconfesadas, a fin de encontrar en los rincones oscuros del alma, la confirmación de que estamos comprometidos con América en una medida mucho mayor de lo que creíamos” (Kusch 1962:5)

Kusch encontró, en sus múltiples viajes por las tierras de América, las intuiciones que le permitieron construir un conjunto de conceptos flexibles que le posibilitaran fijar el sentido de América. Esos viajes le permitieron tener la experiencia directa con el mundo popular, indígena. Es en la experiencia del comer juntos, participar de sus fiestas, ver su pasado arqueológico, donde logró intuir algo diferente a su experiencia urbana, fuertemente occidentalizada, como ocurre en la ciudad de Buenos Aires.

Kusch construye su reflexión a través de una intuición fundamental, originaria:

“La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el estar, o estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina y que trato de sonsacar a la crónica del indio Santa Cruz Pachacuti. Ambas son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza-de la que participamos blancos y pardos- y que se da en la

cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito.”(Kusch 1962:7)

Aquí queda clara la intuición fundamental que orientará la reflexión de Kusch, la diferencia entre el ser y el estar, que remite a dos formas culturales antagónicas y que se encuentran en las raíces profundas de la mentalidad mestiza americana. Aquí reside la tensión que caracteriza a lo americano, el pertenecer al mismo tiempo a dos mundos diferentes.

Esos dos mundos culturales diferentes se enfrentaron en el hecho histórico del descubrimiento y conquista de América, que es cuando se produjo esa relación entre ser y estar, llamada fagocitación, que es la resultante de esa relación, una relación de dominación donde nuestra sabiduría original queda enterrada en el subsuelo, en el inconsciente y al contrario se impone como una apariencia, la cultura occidental del ser. Este complejo proceso es lo que denomina Kusch fagocitación:

“De la conjunción del ser y del estar durante el Descubrimiento, surge la fagocitación, que constituye el concepto resultante de aquellos dos y que explica ese proceso negativo de nuestra actividad como ciudadanos de países supuestamente civilizados. Como es natural, todo esto deriva finalmente en una sabiduría, como saber de vida, que alienta en el subsuelo social y en el inconsciente nuestro y que se opone a todo nuestro quehacer intelectual y político.”(Kusch 1962:7).

El pensamiento de Kusch, tal cual es rescatado por W.Mignolo, es por tanto fundamentalmente una contribución a un nuevo escenario epistemológico en el que las categorías amerindias ignoradas se rescatan.

Sin duda, este escenario epistemológico de Kusch tiene una relación de influencia con cierto legado romántico, especialmente de M.Heidegger. Esto resuena en la

ingenua celebración de la barbarie y en una metafísica de la tierra, por parte de Kusch. Comparte con esa tradición una fuerte crítica a la cultura burguesa occidental.

Pero Kusch efectúa también una ruptura radical. Con su experiencia de los pueblos andinos se coloca o sitúa del lado de ellos, toma partido por ellos contra la cultura argentina fuertemente occidentalizada. Y radicaliza la crítica a la cultura burguesa hasta su límite, reemplazándola por la cultura indígena. Se coloca en el lugar del otro, de la otredad de la cultura occidental. Kusch trata entonces de comprender a ese otro desde un nuevo *locus* de enunciación, que es América. Situación que tensiona la experiencia de una cultura occidental marginal como la americana y una cultura indígena negada, ocultada.

En su ensayo, “*La seducción de la barbarie*” (1953) Kusch critica la visión o interpretación occidental de América que la reduce a un mero paisaje, naturaleza, como algo primitivo y salvaje, como la anticivilización. Kusch invierte esta interpretación y le da un contenido positivo. América es, al contrario, un paisaje seductor, donde la vuelta a la tierra tiene un carácter redentor frente a la crisis de la civilización occidental profundamente de carácter materialista.

En este ensayo Kusch queda aún atrapado con la concepción de América como esencialmente naturaleza o paisaje, de un paisaje que ha sido construido desde la perspectiva de los civilizados, pero al mismo tiempo traspasa esa perspectiva, ya que hace surgir la especificidad del pensar desde su localización.

En “América profunda” Kusch continúa con esta forma de pensar, articulando los lenguajes y conocimientos quechuas y aymaras con la naturaleza. Y aquí introduce una ruptura: América no puede ser solo entendida como naturaleza, es necesario entender a los indígenas, ellos son la verdadera o auténtica América.

Mignolo, interpretando a Kusch, señala que

“Para Kusch, América no debe parecer más ser un lugar construido en oposición a Europa, sino mas bien un lugar donde una extendida - expandida(y colonial) Occidente coexiste con los Amerindios- esto es, con aquellas memorias ancestrales, estilos de vida y *thought patterns* de culturas amerindias que sobrevivieron a los periodos colonial y postcolonial (o neocolonial).”(Mignolo 2000:153).

América no debe ser entendida solamente como un lugar construido en oposición a Europa, como lo otro de Europa, con el procedimiento similar que Said mostró en relación al Oriente, sino como un espacio de coexistencia de dos mundos culturales heterogéneos, opuestos, pero donde sobrevivieron, a pesar de la colonia y postcolonia, ciertos estilos de vida y formas de pensar propias, los cuales no pudieron ser asimilados totalmente.

Para Kusch lo que sobrevive y permanece del pasado amerindio son fundamentalmente *cognitive patterns* de comportamiento que se enfrentan a nuevas situaciones, mostrando creatividad y resistencia, las cuales han sido configuradas por la misma diferencia colonial.

Kusch plantea en “*América profunda*” dos estructuras básicas de la existencia humana : el estar aquí y el ser alguien, que están en continuidad con su concepción t de lo inmundo-sucio y lo limpio con que inicia ese texto. Y de las características del ser-en-América, Kusch construye su noción de *fagocitación*.

La *cultural phagocytosis* como la interpreta Mignolo es un proceso de dos vías: mientras la civilización occidental es transformada en los bordes por las tradiciones amerindias, esas mismas tradiciones han sido a su vez transformadas y relegadas a un *status* secundario por el proceso civilizatorio del período colonial y de la modernización postcolonial.

La interpretación de Mignolo de la categoría de fagocitación de Kusch es cercana a la noción de transculturación de Rama-Ortiz, y de *space-in-between* y *border thinking* del mismo Mignolo, y quizá la deforma un poco.

Kusch realiza su operación interpretativa desde un lugar determinado, los Andes. Como Valcárcel, desde un espacio marginal de Occidente, donde aún permanecen fragmentos de memoria y ruinas de la antigua civilización amerindia. Allí, en ese lugar, Kusch no busca la presencia del discurso del otro o del colonizador, sino una doble conciencia, un *border gnosis*, restituyendo al subalterno su potencial epistemológico del cual fue privado, ya que este logra conocer las razones del amo y del esclavo, mientras que el amo solo conoce sus propia razones y la sinrazón del esclavo

En sus comentarios de Santa Cruz Pachacuti, Kusch destaca la coexistencia del orden y el caos, en contrastes con los modos occidentales de pensar, donde lo central es controlar el caos e imponer el orden.

Así, la categoría de fagocitación se vuelve central en el pensamiento de Kusch. Es, sin duda, una relectura del *Dasein* de Heidegger, reinterpretado como un sentimiento de estar ahí, en un lugar:

“... como una especie de dialéctica, que llamaremos más adelante fagocitación. Se trata de la absorción de las pulcras cosas de occidente por las cosas de América, como a modo de equilibrio o reintegración de lo humano en estas tierras.”(Kusch 1962:17)

La cultura quichua como ejemplo paradigmático de una cultura indígena, era profundamente estática, inmóvil, gira y recibe pasivamente las cualidades de su mundo, en torno al estar aquí, aferrada a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza. La cultura occidental es, al contrario, una cultura del ser, de ser alguien,

es la de un sujeto que modifica violentamente al mundo y lo modifica. Es una voluntad de poder, de agresión del mundo.

Ambos, occidente y el mundo indígena, participan de un mismo miedo original, pero dan diferentes soluciones. Occidente construye una ciudad técnica y racional, mientras el indígena se mantiene en su cultura agraria, utilizando la magia, lo irracional.

Kusch recupera la división clásica de costa y sierra, que es típicamente peruana, para reproducir lo esencial de América: distanciamiento del ser y el estar y su enfrentamiento dialéctico. Pero bajo ese antagonismo subyace el antiguo estrato a modo de quiste, con su antiguo aliento comunitario y colectivista.

Una de las características de la cultura indígena es que a pesar de las transformaciones históricas, subyace a las estructuras republicanas, y permanece como este estar debajo, y su solidez está justamente en el estar. Así, se enfrentan la cultura de sierra o del estar con la cultura de costa o del mero ser como simple ser alguien. Pero la cultura de la costa, no logra desarrollar una auténtica cultura del ser, es sólo una mala imitación de la concepción europea-burguesa:

“La característica inmediata de la cultura de la costa es, entonces, una simple paradoja del ser, antes que el ser mismo. En general, esa paradoja consiste en el exceso de forma y la falta de contenido en las estructuras que hemos trasladado.”(Kusch 1962:168)

Nuestras élites locales imitan al ser, pero están agotadas, y es por eso que lo americano propiamente tal solo puede entenderse desde su despliegue desde el mero estar o sea de la cultura de la sierra o de lo indígena, ya que tiene una mayor consistencia vital que el ser en América, que es una mera copia.

El reconocimiento del indígena es un proceso que culmina con el indigenismo, en donde se debe dar la fagocitación del ser por el estar. La fagocitación es un proceso profundo, se da en el inconsciente social y al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y la civilización.

Una cultura del mero estar consiste en mantener el equilibrio entre orden y caos, que dan su carácter de transitoriedad a la existencia. La fagocitación es una ley primitiva que consiste en que sea natural la distensión y la tensión. El estar es la condición de la existencia del indígena, mientras el ser es la invasión agresiva del mundo original del estar, la conquista.

Para Kusch el ser surge del estar, el estar brinda al ser los elementos para su dinámica. El ser es la tensión, y la necesita para construir una ciudad para formar un mundo superpuesto al mundo original americano. Por eso el ser es débil: es una pura construcción.

El mundo de las élites americanas está dominado por el ser y será fagocitado por el mundo telúrico del estar. De alguna manera es un retorno a la naturaleza original.

Kusch retoma la seducción de Sarmiento sobre esa pampa bárbara, ese desierto vacío, que debe ser dominado por todas las formas posibles. Al contrario la ciudad es esa ficción que destruye el “nexo vital con la comunidad”, es una relación inauténtica. En la ciudad estamos en un abismo, que nos produce una escisión, somos un mero número. Así, “solo en el reverso de nuestra vida ciudadana hay una verdad más intensa que esta urdimbre racional que traemos de afuera”.

(Kusch 2000:19)

Se da entonces para Kusch un viaje inverso, una vuelta al desierto, huida de una ciudad que es una mera ficción, una falsedad:

“Basta un instante cualquiera vivido en la ciudad, como algo parcelado, separado de todos los intereses en que nos hallamos aprisionados, para sentir la falsedad de todas nuestras actitudes y comprender que la verdad naturalmente honda de toda situación, debemos buscarla fuera o debajo de la ciudad”(Kusch 2000:20)

Ese retorno a una naturaleza irracional, a una realidad profunda, es el que nos da una experiencia originaria frente a las estructuras ficticias de la ciudad, de la racionalidad occidental. Es el paisaje el que es una perpetuación del vegetal, lo verdaderamente auténtico, lo americano.

“El sentido vegetal de la vida viene de la época precolombina, traspasa al caudillo- en donde adopta la forma de la barbarie, continúa en los próceres y concluyen en esta Buenos Aires y esta América de mitad de siglo, amenazando transformar nuestra ficción europea en una realidad cruelmente autóctona.”(Kusch 2000:22).

Es necesario romper con esa ficción: “Sólo así, lo americano podrá ser aprehendido en las raíces mismas de nuestra vida, que es la única creadora de cultura.”(Kusch 2000:24)

Esa ficción, esto es, el concepto de ser que traía consigo el invasor en la conquista de América es en primer lugar una dominación de la inteligibilidad o racionalidad occidental sobre el mundo americano, creando “una fe más profunda en la universalidad de la cultura europea que en la misma Europa.”(Kusch 2000:83). Y se produce un “traslado ingenuo de la inteligibilidad social y la acción europea a tierras de América para cimentar la acción ciudadana.”(Kusch 2000:83)

Pero este traslado de la racionalidad del ser occidental a América tiene una periodización histórica, según Kusch, que parte de las guerras de la independencia, donde el criollo opta por imitar lo europeo construyendo una ficción ciudadana, y

“apoya a la ciudad para alejarse definitivamente de la inconsciencia en que sume a la tierra”. Para el criollo el interior era algo despreciable, la ciudad lo era todo.

Con la Independencia se continua profundizando la colonialidad como imitación:

“se trata de imitar todo lo europeo o sea también el mundo anglosajón en el terreno del espíritu y en el del comercio, pero siempre dentro de la pequeña parcela que comprende la ciudad.”(Kusch 2000:84)

Kusch señala que este proceso de mimesis de lo foráneo que logra penetrar profundamente en la colonia, continua en la independencia pero no logra tocar lo indígena: “Lo foráneo” invade gradualmente las estructuras raciales pero sin tocar mayormente la última que es la india.”(Kusch 2000:85).

Lo indio es la estructura última, que no logra ser alterada por el coloniaje, allí arraiga lo original, lo americano. Pero:

“Todo aquello que tiene un arraigo autóctono, como lo indio y lo mestizo, se relega al olvido y permanece como una verdad inconfesable a las puertas de la ciudad.”(Kusch 2000:85)

La historia del olvido de lo americano y su encuentro es la tarea de Kusch (como el olvido del ser en Heidegger). Pero, lo europeo no logra llegar al núcleo de lo americano, olvidado pero resistente. Lo europeo permanece sólo en la periferia cultural y no lograr penetrar en el interior, y mientras se expande pierde vitalidad, se debilita. Así, el proceso de mimesis occidental no logra falsear la verdad autóctona, solo postergarla.

Lo otro, lo indígena a pesar de su olvido es lo que permite la postergación, lo que impide la *mimesis* total: “la historia verídica de la tierra que, a fuer de olvidada, retoma la forma del demonismo primario de donde procede.”(Kusch 2000:87-88)

Ese proceso de mimesis, que implica la recepción de la forma ajena, de la cultura europea implica la pérdida de la vitalidad original, y realiza una operación de simplificación de ser europeo dándole un carácter rudimentario y primitivo. Este ser colonizado americano no puede lograr una mimesis auténtica de lo europeo, es sólo una mala copia, ya que lo otro sobrevive en forma encubierta, impidiendo que se realice esa mimesis total.

Este ciudadano es así,

“en verdad, siempre anacrónico porque sobrelleva a pesar suyo un bagaje cultural del que no logra participar plenamente por la falsa imitación que realiza, provocada a su vez por ese lastre abisal con que su autoctonía irredenta y atrofiada lo hunde irremediable en la tierra.”(Kusch 2000:90)

Es la ficción la que se impone a través de la mimesis suplantando la realidad profunda de lo otro. Pero a pesar de que esta ficción juega un papel clave en la constitución del ciudadano o mestizo americano, esa ficción no posee ese sustrato de necesidad que posee la realidad. “Y ocurre entonces algo extraño” (Kusch 2000:92). Y es que el ciudadano recurre a la ficción, buscando cualquier contenido inteligible frente a una realidad desgastada. De tal manera que su experiencia de la realidad sólo puede realizarse en lo imaginativo o intelectual y no en una experiencia original del mundo.

Así, el ciudadano por ese excesivo deseo por la ficción y el rechazo de su realidad natural, es que se encuentra en una realidad falsa. Se instala un fuerte antagonismo entre lo irracional, lo natural, lo aborígen con la civilización de la ciudad, pero existe una realidad más profunda bajo esa superficie o ficción ciudadana.

Kusch plantea que es necesario retornar a un momento original, previo a esa separación de lo otro, debemos volver a esa esencialidad mutilada. Por lo tanto, debemos retornar al pasado en busca de nuestro ser original. Ese pasado esta

determinado por el choque entre la modalidad precolombina de concebir el ser y la española. Pero, este carácter autóctono de América no se encuentra solo en el pasado sino que subyace y persiste aún hoy, solamente fue ocultado y negado por la invasión europea y encerrado en el inconsciente social.

Pero esta búsqueda de un origen, que de sentido a este aquí y ahora, no está en el retorno al pasado, a la tradición, ni en la raza, ni en una prolongación en la historia sino en nuestra vivencia actual, en el sentido de la geografía, del paisaje. En el retorno a la tierra como estar ahí simplemente.

La presencia/ausencia del indígena en los países americanos permite la encarnación de ese inconsciente desplazado en un pueblo autóctono. Esta fuerte presencia indígena en ciertos países andinos permite el desarrollo de la autoctonía, mientras en el caso de Argentina, donde el ingrediente indígena es pequeño, allí se acrecienta la ficción. “La inmigración y la conciencia ciudadana acaban paulatinamente con lo autóctono.”(Kusch 2000:101)

Esta escisión entre la realidad y la ficción penetra en el paisaje. Ese paisaje se presenta como el telón de fondo de la conciencia americana, el sentimiento de una exuberancia vegetal, en ella se alberga un sentimiento del sí mismo.

Kusch concentra el drama de América en la participación simultánea del ser europeo y del presentimiento de una *onticidad americana*, oculta, olvidada. En esta fractura la existencia de lo americano no logra ser auténtica y es adquirida. Se produce una separación irreconciliable, entre la verdad adquirida, ficcional, que pertenece a la ciudad, y la otra, que corresponde a la vivencia, la psique, la vida emocional, el paisaje. La vida queda apagada, ocultada por la ficción occidental mientras “el sustrato de América pertenece en este sentido exclusivamente al terreno de la vida, lo irracional, lo inconsciente, lo anticientífico.”(Kusch 2000:108)

Y solamente podremos entender lo americano al ver nuestras cosas con categoría propias, partiendo de otro punto de vista. Nuestra mirada debe mirar hacia abajo, hacia la tierra, en su estar allí.

La operación de Sarmiento, de desplazamiento del americano sobre el vacío de América, es la historia de imposición de un sentido desde fuera, construyendo una ficción o una falsa cultura que olvida lo originario, la vivencia de la tierra, de lo propio.

Cuando opone civilización y barbarie, Sarmiento roza lo más hondo del desarraigo americano, ya que reconoce la existencia de la barbarie, la percibe, pero también existe en él el temor oculto de que esta oposición puede tener una zona de contacto, una frontera, una zona de transición, de contagio peligroso entre ambos polos. Sarmiento quiere negar esa zona de contacto, de frontera permeable para ambos lados, donde se da lo heterogéneo, la mezcla.

Se da en esta oposición un contacto, ya sea por el resentimiento, por el odio, ya que solamente con el odio, de la destrucción de la barbarie puede surgir la civilización, sólo por el despotismo es posible el orden y la ley.

Sarmiento, según Kusch, se encuentra en la zona intermedia. Por un lado, un rechazo total a la barbarie por la civilización ficcional y por el otro un reconocimiento de esa barbarie.

“Es un poco antibárbaro por un lado, pero bárbaro por el otro aunque a regañadientes y por seducción. Sarmiento es uno de los primeros pensadores que presiente en la barbarie una fuerza seductora, porque si no no habría sido rotundamente absolutista”(Kusch 2000:122).

La América de Sarmiento es la construcción de una América sobre el vacío, planificada sin contenido, sin mestizos, sin indios. Esta oposición entre barbarie y

civilización, torna a la barbarie más bárbara y más ficcional a la civilización. Es quizá necesaria, una inmersión en la nada barbárica, en el mundo de las sombras.

La civilización debe hundirse en la nada barbárica de la cual surgió, y permitir una posible experiencia de la no ciudad, de la ley de la tierra. Y a través de esa brecha sondear “en el otro lado de la vida del continente lo que ha quedado atrás.”(Kusch 2000:131). Es necesario superar el sistema categorial occidental de oposiciones cerradas y homogéneas, por otro, en que el contagio, la mezcla, la frontera permita contactos, y la existencia de lo heterogéneo y lo impuro. Estas nuevas coordenadas quizá podrán ayudarnos a permitir pensar lo americano en forma más auténtica. Esto era el proyecto de Kusch, un proyecto que sigue vigente.

CAPITULO 7
SOBRE ALGUNAS INTERPRETACIONES DEL INDIGENISMO
EN AMÉRICA LATINA: TENSIONES Y PERSPECTIVAS

En este capítulo final analizaremos tres interpretaciones sobre el movimiento del indigenismo en América, las de Luis Villoro (mexicano), Agustín Cueva (ecuatoriano) y Angel Rama (uruguayo). Estos tres autores nos ofrecen una mirada compleja y profunda de este fenómeno, además de complementaria, lo que nos permitirá concluir provisoriamente este estudio.

a) El indigenismo según Luis Villoro

Luis Villoro, en su texto ya clásico sobre “*Los grandes momentos del indigenismo en México*”, publicado en 1950, presenta una de las primera visiones sistemáticas sobre el indigenismo y dándonos un panorama que nos permite entender este fenómeno que cruza la discusión sobre la identidad americana y la existencia de un pensar propio con categorías propias, esto es, un saber localizado.

El texto de Villoro parte señalando que su libro busca responder a la siguiente pregunta:

“¿Cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana? Con lo que no interrogamos por lo que el indio sea en sí mismo, sino por lo que en el indio revelan aquellos que de él se ocupan. Así la pregunta por el indio nos conducirá a otra interrogación más apremiante: ¿Cuáles son los caracteres de la conciencia que revela al ser del indio? O, en otras palabras: ¿Qué es la conciencia indigenista?”(Villoro 1950:9)

Villoro quiere rastrear las huellas del indio en la conciencia mexicana, en esa conciencia indigenista del no indígena, de los que se ocupan de los indígenas sin serlo. El indigenismo es por lo tanto, para él, la historia de las distintas representaciones de lo indígena, hechos siempre por otro. Se trata entonces de determinar las estructuras concienenciales que responden de cada tipo de conceptualización de lo indígena a través del tiempo. Estas representaciones van

variando históricamente, y el indigenismo es la totalidad del despliegue de esas representaciones.

Por consiguiente, el indigenismo tiene dos caras: el proceso de conceptualización por el cual lo indígena es pensado y representado y la conciencia indigenista misma, que es una forma que toma la conciencia mexicana.

En esta historia de la conciencia indigenista, a Villoro no le interesa lo que hayan expresado diversos autores o lo que efectivamente hayan pensado sobre los indígenas, lo que le importa es determinar “las características fundamentales que debemos suponer necesariamente en la conciencia histórica del autor para que pueda originarse ese indigenismo peculiar y no otro cualquiera.”(Villoro 1950:10) Existe pues una estructura inconciente, no reflexiva en el horizonte comprensivo de cada concepción indigenista particular, que la determina.

Y Villoro quiere destacar los principales hitos decisivos en este proceso histórico del indigenismo. Para ello, considera tres momentos fundamentales en la conciencia indigenista:

Un Primer momento: la cosmovisión religiosa que España aporta al Nuevo Mundo, representada en Cortes y Sahagún.

Un Segundo momento: el moderno racionalismo que culmina en la Ilustración y el cientismo del siglo XIX: representado en Clavijero, Fray Servando y Manuel Orozco y Berra.

Y un Tercer momento: una nueva orientación que culmina en el indigenismo contemporáneo.

Nos centraremos únicamente en el Tercer momento, que es lo que nos interesa en este texto.

Villoro señala que en el momento anterior a la Independencia, América se había visto obligada a considerarse a sí misma para enfrentarse con Europa, pero si miró a

su propia realidad, lo hizo siempre con la atención puesta en el otro, lo que le interesaba era enfrentar a Europa con una imagen distinta de lo que ella quería ver. Se mira a sí misma para uso del otro, para el consumo ajeno. Así, por ejemplo Clavijero busca una realidad opaca al europeo: el indio.

Esta actitud de construir una imagen de sí para uso del otro de Europa, es el mecanismo original de la enajenación. Para ello se instala una imagen del indio, una realidad opaca, oscura para uso de Europa. Es lo que el europeo quiere ver en América, está ciego para ver otra cosa.

Pero Villoro señala que, después del proceso independista, América se ha separado de Europa y se encuentra sola consigo misma por primera vez. Empieza a recogerse sobre sí misma y arroja su mirada sobre su propia realidad y continúa manteniendo esa imagen para la mirada europeo: “La primera impresión que despierta su realidad a la mirada inquisitiva es una imagen desgarrada, hendida, mutilada.”(Villoro 1950:167). Y esa reflexión interna conduce al mexicano al descubrimiento de sí como una representación desgarrada y mutilada.

México es así una realidad escindida, existen dos pueblos a su interior, al mirarse a si mismo el mexicano encuentra “una masa hosca, extraña, animada de un discordante antagonismo” (Villoro 1950: 167-168). Esta masa está aislada, sola, alejada del resto de la población, en un estado de inercia y degradación.

Este proceso de alejamiento, de distanciamiento con una masa hosca, extraña, se acelera con la independencia, y produce un alejamiento espiritual y social del indio, que es visto con desprecio. “La degradación del indio es consecuencia natural de esta segregación en todos los órdenes”(Villoro 1950:168).

Al recogerse América sobre si misma, aleja al indio de ella, como una alteridad, una realidad distante. Como contrapeso a este extrañamiento, surge el ideal de lograr

una unidad, la concepción de la nación como armonía y concordia de elementos separados.

Este desgarramiento de México, que se expresa en la existencia de una muralla entre las dos razas, instala al mismo tiempo la necesidad de buscar una unidad, una nación que incluya al indio. Pero esa unidad no existe en México; lo que existe es **una heterogenidad completa**.(Villoro 1950:169).

“El indio es no sólo el elemento alejado, sino el de inferior condición social; su lejanía es caída; su separación significa miseria y servidumbre.”(Villoro 1950:170)

La independencia produce solo decepción en el indio, ya que vuelve a ser esclavizado y explotado. Busca luchar por su emancipación pero más bien se encierra en su rencor, esperando su hora.

La emergencia del indigenismo, según Villoro, dio un paso decisivo en esta lucha por la emancipación del indio, ya que intenta superar la clasificación racial de los indios que tiene un aspecto de naturalización, por una clasificación social, de clases, de algo construido socialmente y que puede ser modificado. Lo que implica este cambio de óptica es fundamental ya que permite analizar la situación del indio determinada por las condiciones sociales y económicas de la situación presente y no por la historia del pasado, como un destino.

El indigenismo, por lo tanto, cambia el lugar de su mirada, en vez de mirar al pasado busca entender al indio como un factor vivo y actuante dentro del presente.

”El indigenismo cambia su centro de gravedad del remoto pasado al momento actual. Y en lo actual quedará centrada la significación y el valor de lo indígena”. (Villoro 1950:171)

Villoro destaca que esta emergencia del indio en el presente, en el período posindependentista, fue utilizada políticamente por los sectores liberales de la burguesía naciente para disputar el poder del criollismo terrateniente conservador. Este sector liberal requería, para consolidar su ascenso contra el hacendado criollo, de un aliado, y lo buscó en el campesinado indígena. Dentro de ese sector liberal, destaca el mestizo quién con su impulso revolucionario arrastrará a la clase más oprimida por el criollo hacendal, la indígena, a apoyar su causa.

Esta utilización que hace el mestizo del indígena para su causa y lucha revolucionaria es lo que explica la visibilización del indio en ese momento. Por eso, Villoro se pregunta “¿Cuál será el papel que habrá de representar el indio en sus propósitos?”(Villoro 1950:172). Es decir que el mestizo es el que determina el rol que debe jugar el indio en ese proceso de visibilización, el indio es representado por el mestizo, no puede representarse a sí mismo.

El mestizo se representa como un grupo social privilegiado, el único capaz de lograr la unidad de la nación y de la patria, de representarlos a todos. Y esta conciencia nacional forma parte de su ideal, mientras que el indio no posee esa conciencia nacional por su situación de aislamiento, división e incultura. Por otro lado, el criollo hacendal está encerrado en sus propios intereses y ligado a intereses extranjeros. De manera que el mestizo sea el único grupo que representa una comunidad de sentimiento e ideas que pueden constituir la unidad de la patria, el mestizo debe absorber a todos los grupos sociales existentes.

“El mestizo empieza a crear un ideal y un mito que lo expresa. México se le aparece como una constitutiva tendencia hacia la unida; como una radical diversidad, carente de lo uno. En esa tendencia vital él, mestizo, resulta a la vez el impulso y el fin; es él quien pone en movimiento la acción hacia la unidad y es el resultado final a que esa acción tiende. Él es ansia de unidad y, al mismo tiempo, su promesa. Porque sólo ante el mestizo aparece la necesidad de la nación una, y sólo él puede garantizarla.”(Villoro 1950:174)

En esta concepción de sí mismo que realiza el mestizo representándose como la conciencia de la unidad de la nación, por el carácter de fusión, de mezcla, de heterogéneo que él arroga, pues solo él puede realizar la unidad de lo diverso, y dada esta conciencia para sí es que se propone como el núcleo formador de la nación. El mestizo llama al indio a fusionarse con él, le ofrece que se una a él en esta misión de formar la nación, pero en forma subordinada.

Una de las formas de superar entonces este desgarramiento original de México en dos razas y clases, consiste en fortalecer el rol del mestizo como espacio de fusión que permite genera una nueva raza americana (la raza cósmica de Vasconcelos). De esta forma el indígena busca asimilarse al mestizo, perdiendo su autonomía e identidad.

El americano, según Villoro, al volver sus ojos hacia su propio país, a ese desgarramiento original, a esa heterogeneidad, la contrasta con el deseo de homogeneidad nacional, situación que lo impulsa a busca por lo tanto una unidad de lo heterogéneo.

Así, homogeneidad y unión, forman el proyecto de una raza mezclada, mestiza. Y se coloca entonces al mestizo en el centro de la historia americana y de la constitución de la nación, ya que establece como su misión más profunda otorgar unidad a lo diverso y superar el desgarramiento original.

Pero esta operación del mestizo de ponerse al centro, de constituirse en sujeto central de la formación de la nación, implica para Villoro también **lo inverso**. Es que esta conciencia del mestizo de tener como proyecto y misión la unidad no habría sido posible de “no estar ahí presente el indio, acusando con su alteridad el desgarramiento y la heterogeneidad del país, señalando su íntima discordia.”(Villoro 1950:175) Es el indio quien indirectamente le revelará al mestizo su propia misión.

El mestizo al poner su mirada en el indio, ve reflejado en los ojos del indio su propio proyecto. Sólo porque el indio está ahí, separado, en su radical aislamiento, en su alteridad total, puede el mestizo tomar conciencia de su propio ideal, postular la unidad.

El mestizo será indigenista, porque serlo equivale a trabajar por su propio ideal, ya que no existiría ese ideal si no existiera el indio como lo otro, en una constante tensión, sólo la existencia del indio separado del mestizo puede justificar su deseo de unidad, de tal manera que el mestizo se convierte en la meta ideal del indígena.

El mestizo necesita al indígena ya que su existencia separada lo afirma en su misión de buscar la unidad porque sólo él puede realizarla y redimir al indígena.

La tarea entonces del mestizo es que el indígena deje de ser indígena. Esta debe olvidar sus costumbres y su lengua y formar junto a criollos, mestizos, blancos una masa homogénea que constituya a la nación verdadera.

Este indigenismo de los mestizos en realidad propugna la desaparición del indígena en cuanto tal según Villoro. Pero surge una dificultad en este proyecto, y es que es muy difícil que el indio olvide totalmente sus costumbres, lenguas e ideas para asumir otras radicalmente diferentes. Por lo tanto, su tarea es casi imposible de realizar.

El mestizo es el responsable del recogimiento de América sobre sí misma, separándose, diferenciándose de Europa., pero no puede conocerse a sí misma directamente, plantea Villoro :

“porque el Yo no puede captarse totalmente de modo inmediato. Siempre que trata de hacerlo, su propia realidad se le escapa, fluye, se quiebra y desaparece.”(Villoro 1950:179)

El Yo del mestizo no puede fijarse a sí mismo, no puede convertirse ante sí en un objeto compacto y pleno, para encontrarse precisa de una realidad que está fuera de sí. Es por eso que cuando el mestizo quiere conocerse tiene que establecer inmediatamente la realidad del Otro, del no-mestizo. Tiene que dirigirse a lo ajeno, a lo escindido de él.

América se caracteriza justamente por esta escisión, por este desgarramiento. En esa alteridad encuentra el camino de su autoconciencia. Pero ese camino posee dos características paradójicas: que sea lo distinto de él, el camino para conocerse y que en cierta forma lo refleje. El mestizo considera esa alteridad como algo que de alguna manera tiende a él, señalándolo. Y es considerada esa alteridad como un referente casi vacío, que solo está allí para mostrarle lo distinto. Esto es lo que le permite justamente constituirse como tal.

Villoro señala entonces que el mestizo considera al indio como que

“El indio es lo ajeno al mestizo, el Otro por excelencia.”

“Allá está, separado, hosco, extraño. Su mundo, sus valores, son radicalmente distintos, permanecen hostiles a todo el universo en que vive el mestizo. Lo indígena es lo no mestizo propiamente dicho, la alteridad más radical.”(Villoro 1950:180)

El indígena señala hacia el mestizo, como su proyecto de unidad; el mestizo al considerar al indio como lo escindido y ajeno se da cuenta de su misión de otorgar unidad. El indio por sí solo no es nada, es algo extraño que tiende a complementarse con el mestizo, es allí donde reside su salvación, su única esperanza. El mestizo es el fin del indio. El indígena es el espejo en que se refleja su proyecto de unidad.

Pero todo esto, según Villoro, podría derrumbarse como mera ilusión del mestizo, ya que requiere “que el indio mismo dé su asentimiento al ser que en él se revela,

que acepte como suyo el papel que el mestizo le otorga. En otras palabras: es menester que el Otro reconozca al mestizo como fin”. (Villoro 1950:181)

Este consentimiento del indio es exigido por el mestizo para poder realizar su misión de unidad, exige que el indio sea considerado como persona, esto es otro-persona y no otro-cosa, un ente activo real, capaz de abrirse a las cosas y a los otros.

El indigenismo se concentra entonces en la realidad actual del indio como persona. El indio reconoce al mestizo, está sujeto a él, su acción, su trabajo están dirigidos al mundo de valores que él representa y dirige. En la sumisión del indio, el mestizo consigue lo que busca. Y el indio es un medio para la realización de la final unidad y convergencia en el mestizaje. El indio no es propiamente reconocido en lo que es, como un ser autónomo, sólo es reconocido en el rol asignado por el mestizo.

Esta es la primera etapa de la conciencia indigenista contemporánea. Y Villoro plantea después de esta primera etapa de la conciencia indigenista, la emergencia de un nuevo indigenismo: el indigenismo contemporáneo.

El indigenismo contemporáneo parte de la instauración de la escisión, la conciencia de una escisión, un desgarramiento que debe ser superado en una unidad generada por el mestizo y a la que el indio debe someterse. Pero, al postular esa escisión, plantea la radical separación de la raza indígena. El indigenismo reconoce que uno de sus principales problemas justamente es el aislamiento de los indígenas, lo que explica su atraso y primitivismo. El indigenismo se encuentra así en una profunda contradicción. Pero, para Villoro esta misma operación de separación o escisión que plantea lo indígena como extraño, permite construir una cultura e identidad propias, y que se presentan como las raíces de la más auténtica identidad, de la americanidad.

La superación de esta contradicción permite producir una mutación en el indigenismo, transformándolo en el nuevo indigenismo, esto es, pasar de considerar

lo indígena fundamentalmente como extraño, para considerarlo como las raíces de nuestra identidad americana y, por lo tanto, como algo propio, auténtico.

Esto es lo que Villoro llama la paradoja del indigenismo: considerar lo indígena simultáneamente como extraño y propio a la vez.

El dilema del nuevo indigenismo es por un lado, conservar lo propio y original del indio y por otro, acercarlo al mestizo, hacer progresar al indio para que abandone su aislamiento o lejanía. Conservar su originalidad, conservar sus costumbres primitivas y por otro lado, incentivar su progreso material y espiritual lo que exige que asimile los valores de la cultura occidental.

El nuevo indigenismo se balanceará confusamente entre estos dos polos. Buscará que esta occidentalización del indio no se realice en forma violenta sino con respeto a la particularidad de la cultura indígena.

Este es el cambio fundamental en el nuevo indigenismo, pasar de una actitud donde el mestizo ve al indígena como algo radicalmente extraño, como una alteridad radical, a pasar reconocerlo como lo más propio, lo auténtico, a lo que está unido indisolublemente. Esto es: “el indio ya no es estrictamente el otro frente a mí sino un constitutivo de mi propio espíritu. El indio está en el seno del propio mestizo, unido a él indisolublemente.”(Villoro 1950: 222)

El mestizo-indigenista, traslada entonces la escisión externa que había experimentado originalmente a su interior, a su propio espíritu. Pero, en este traslado, lo indígena queda semioculto, lo indígena es capturado por la conciencia mestiza, quedando oculta por el occidentalismo. Lo indígena “permanece oscuro y recóndito en el fondo del yo mestizo. Lo indígena es profundo y arcano, no se hace nunca plenamente presente, permanece cuál misteriosa fuerza.”(Villoro 1950: 223)

En resumen: Villoro describe una dialéctica de la conciencia indigenista en la cual, durante una primera fase, lo indígena es visto como algo extraño, producto de un desgarramiento profundo de la conciencia. Y es el mestizo quien exige que esa extrañeza sea asimilada a la conciencia mestiza. Pero, lentamente, esa alteridad es descubierta como lo propio, lo más auténtico, y es integrada al interior de la conciencia mestiza. Esa captura lleva lo indígena a permanecer como el fondo oscuro, extraño, peligroso, como lo otro que sobrevive en su ocultamiento y que no puede nunca emerger plenamente, esto es, como el inconsciente, lo reprimido, que sólo emerge a la conciencia en síntomas esporádicos y veces violentos.

b) El indigenismo según Agustín Cueva .

Para analizar la postura de Agustín Cueva sobre el indigenismo, tomaremos dos textos, el primero, sobre “*Jorge Icaza*” y el segundo, “ En pos de la historicidad perdida. Contribución al debate sobre la literatura indigenista del Ecuador”. Ambos textos están recogidos en “*Lecturas y rupturas*” (1986) y representan lo medular de la postura de Cueva sobre el indigenismo.

Cuando comienza a redactar el artículo sobre “*En pos de la historicidad perdida*”, nos dice Cueva que recibe la noticia de la muerte de Jorge Icaza, acaecida el 26 de mayo de 1978. La sensación de Cueva es que Icaza ya había muerto hacia mucho tiempo , quizá veinte años atrás, cuando se clausuró la novela indigenista de realismo sociales de la cual era uno de sus principales representantes. Esto se explica porque la escena de los años sesenta al noventa estuvo dominada por otro tipo de literatura, donde el indigenismo quedó silenciado nuevamente, ya no tenía cabida.

Pero a Cueva no le llama la atención esta extinción progresiva del indigenismo desde los años cincuenta en el Ecuador, sino que quiere destacar una paradoja que

“es más bien el hecho de que esa literatura tildada de localista, regionalista o criollista, siempre de manera peyorativa, sea la literatura más universal que hasta ahora ha producido el Ecuador.” (Cueva 1986:161)

Cueva resalta el mensaje artístico del indigenismo ecuatoriano, y que ese mensaje logra una intensidad expresiva que llega a las más amplias latitudes, su difusión en el mundo es enorme. Las dos figuras emblemáticas de ese movimiento son Jorge Icaza, en la narrativa y Oswaldo Guayasamín, en la pintura. Ellos son dos figuras indigenistas de proyección universal. Así, “*Huasipungo*” había alcanzado sólo hasta 1968, más de veinte ediciones en lengua española, diez y seis traducciones y diversas adaptaciones al teatro, como ningún otro texto de la época.

Cueva introduce una importante reflexión metodológica para analizar la literatura indigenista. Según él sería un anacronismo esperar que los escritores actuales continúen escribiendo como los escritores de medio siglo atrás y también resulta anacrónico juzgar a esos escritores según los cánones actuales:

“Ello, por la sencilla pero a menudo olvidada razón de que la literatura es un proceso social y por lo tanto histórico como cualquier otro”.(Cueva 1986:162)

Cueva establece una relación entre los cambios en la estructura social de nuestras formaciones sociales y las transformaciones de la literatura y la concepción de la literatura:

“es que la evolución misma del concepto de forma literaria no es independiente de los cambios ocurridos en el modo de inserción de las formas en general en la vida material.”(Cueva 1986:163)

Y las formas del capitalismo, especialmente el valor de cambio, que se expande a nivel de lo económico, penetra en el ámbito literario como una forma independiente de todo contenido. Esto permite concebir la literatura como un fenómeno exclusivamente lingüístico, como un proceso de transformación del significante, el fetichismo del significante es la prolongación del fetichismo de la mercancía. Para Cueva es necesario superar esa concepción de la literatura pura, exenta de referencias extraliterarias. Es necesario descubrir sus propias determinaciones históricas y rechazar las críticas al indigenismo como una literatura impura y utilitarista.

Para entender el indigenismo a nivel literario, Cueva piensa que es necesario entender la sociedad de esa época, sus características históricas propias:

“En efecto, el Ecuador de los años veintes, en el que surgen las primeras manifestaciones del indigenismo literario, es una sociedad en que ni siquiera está consumada la transición del feudalismo al capitalismo.”(Cueva 1986:165)

En la sierra ecuatoriana de la época, donde estaba asentado el problema indígena, la transición del feudalismo al capitalismo estaba recién iniciándose, de manera que el sistema de explotación que es propio del capitalismo no había aún ocultado esa explotación. Dada esa situación de semifeudalismo existente, y por tanto, de la presencia patente de la explotación, esto justamente es lo que permite según Cueva la aparición del indigenismo.

La presencia de una estructura semifeudal en la sierra ecuatoriana es la condición de posibilidad del indigenismo:

“...en una fase de transición como la indicada los mecanismos de explotación serán absolutamente visibles dada la presencia de formas brutales de acumulación originaria, prolongación inhumana de la jornada de trabajo, aumento de la intensidad de ésta por los métodos más bárbaros, procesos diversos de supeditación formal, vigencia de todo género de coacciones extraeconómicas, amén de los profundos desarraigos y contrastes ideológicos y culturales que en tales condiciones ocurren inexorablemente.” (Cueva 1986:166)

Este proceso de explotación bárbara, que estaba basado en la sobrevivencia de un semifeudalismo en las áreas indígenas de la sierra ecuatoriana, es lo que daba una visibilización a la explotación del indio. Esta visibilización permitió la emergencia de un espacio de verosimilitud para esta literatura, que mostrara justamente esa explotación. Pero Cueva señala que las condiciones sociales de producción de la literatura indigenista son más complejas que esta mera existencia de un orden semi feudal.

La sociedad semifeudal ecuatoriana era además una formación semicolonial que en los años veinte al treinta fue estremecida fuertemente por la crisis mundial del sistema capitalista mundial, y producto de lo cual las contradicciones internas del Ecuador se exacerbaban, produciendo una aguda crisis de hegemonía. Esta situación de crisis desencadenó diversos procesos de rebeliones populares y revoluciones pequeño burguesas durante todo el período, produciendo un largo período de inestabilidad política.

En este contexto de inestabilidad y crisis hegemónica, las nacientes capas medias, según Cueva desarrollan una casi permanente rebeldía antioligárquica contra los gamonales de la sierra como contra los plutócratas costeños. Esta ira antioligárquica caracterizó a la clase media ecuatoriana a diferencia de otros países andinos .

Producto de esta profunda actitud antioligárquica, las capas medias ecuatorianas tienen un enorme margen para la recepción de influencias externas dada la crisis de hegemonía de los sectores dominantes. En particular , es en la lucha por la hegemonía ideológica donde los sectores oligárquicos muestran su mayor debilidad. Esta situación incentivó y fortaleció el carácter contestatario de estos sectores medios y los empujó a la producción de una literatura realista, de corte indigenista que era una forma de autoafirmarse frente a esa oligarquía.

Y lo interesante, según Cueva, es que estos sectores medio pequeños burgueses no intentaron reproducir una literatura autocentrada, que recreara ese mundo pequeño burgués, sino al contrario se descentraron para posteriormente, en forma paulatina, ir autocentrándose social y culturalmente.

Así, estos sectores medios, al rechazar la alta cultura que en el Ecuador la poseían solamente los sectores señorial-oligárquicos, producto del cruento enfrentamiento que durante esos años se produjo entre esos sectores, buscaron donde encontrar otro soporte que les permitiera ir construyendo su hegemonía cultural. Por lo tanto, ante el rechazo violento de esa cultura colonial-oligárquica, los sectores medios se

preguntaban: “¿Qué quedaba entonces?” Y “¿Cuál era ese adentro que supuestamente rehusaban expresar las capas medias de la época?”(Cueva 1986:169).

En ese momento histórico, las capas medias ecuatorianas no poseían ningún interior oculto, sino un ser social que se caracterizaba en gran medida por ser centrífugo. No lograban aún constituirse en una clase con conciencia de ser para sí, con un espíritu autocentrado.

Al contrario, esta clase estaba orientada hacia fuera, a lo popular, a lo cholo, ya que si su actitud era de rechazo del mundo oligárquico, no le quedaba más que apelar al mundo popular. Así estos sectores medios interpretaron la realidad social como dicotómica, como un mundo fragmentado entre la oligarquía hacendal y costeña y el mundo indígena serrano. Y esta vivencia dicotómica de las capas medias no era una impostura sino una vivencia casi ineludible producto de la misma realidad social que era dicotómica.

El de Cueva es un análisis muy novedoso de la actitud de este sector medio, que al no poseer una tradición propia y al rechazar la tradición oligárquica busca en esta vivencia dicotómica, establecer una relación con lo popular. Pero Cueva ahonda aún más a su análisis, y señala que hay que ir a un segundo nivel de realidad, más profundo, y que el término de **extracción** refleja perfectamente ese fenómeno.

Cueva señala que esas capas medias estaban arraigadas en el pueblo, pero al mismo tiempo **extraídas**, en cierta medida, de él. Esto significa, que el sistema educativo liberal progresista que impulsaron esas capas medias se encargó de producir un complejo proceso de extracción para sacar a lo popular de su simple condición de folklore. Esta noción de extracción puede asimilarse en cierto sentido a la categoría de transculturación de Rama, ya que busca relocalizar la cultura popular en otro medio diferente y reinterpretarla bajo los valores de las capas medias, modernizándola.

Los sectores medios ecuatorianos usaron las formas del hablar popular, pero manteniendo una distancia, ya que seguían usando formas castizas. Realmente estas capas medias se localizaban en un espacio entre medio, fronterizo, ya que por un lado estaban en ruptura con la escritura oligárquica y por otro estaban también separadas de lo popular, estaban entre medio, en una situación sumamente contradictoria e inestable. Ese proceso de recuperación de la jerga popular no es un mero uso folklórico por parte de los escritores indigenistas-realistas, sino que “constituye uno de los elementos definitorios de la enorme revolución que en el plano del lenguaje literario llevó a cabo el realismo social.”(Cueva 1986:170).

Esta literatura indigenista-realista de la época logró, con esa recuperación de la lengua popular, darle a la escritura cierto tono oral, una cierta expresión latinoamericana, le dio un tono propio, local, ya que recuperó y recreó fundamentalmente un ritmo, una entonación y una sintaxis propia.

Estos escritores de clase media, al entrar en ruptura con la escritura señorial-oligárquica, develaron que esta no tenía un carácter nacional, ya que no existía una unidad, un habla nacional, esta era inexistente.

“Lo único que realmente había era una masa **heterogénea** pero estratificada de idiomas, dialectos y hablas locales o en el mejor de los casos regionales, a partir de lo cuál se tenía que emprender la gran tarea de forjar una lengua literaria nacional. Esa lengua, como la cultura nacional toda, mal podía surgir definitivamente decantada y sin contradicciones de la noche a la mañana.”(Cueva 1986:171)

Cueva destaca de esta manera la heterogeneidad de la realidad del Ecuador, la falta de unidad nacional, de una lengua única, de una literatura nacional. Esa búsqueda de unidad no fue dada por una burguesía criolla que era incapaz de forjar una profunda unidad nacional, tuvo que ir creándose a través de una vía revolucionaria, con un protagonismo de los sectores medios.

La propia realidad imponía a esta literatura ciertas tareas extraliterarias, lo que era la condición misma de existencia de una producción literaria ecuatoriana, ya que le permitía explorar y recrear un mundo en gran medida virgen, puesto que no estaba codificado desde abajo. Estos escritores buscaron crear una cultura nacional y al mismo tiempo una universalización del ser histórico, buscaron realizar la tarea histórica más avanzada de su época.

Pero esta orientación realista que les abría ese amplio horizonte desconocido, que los enraizaba a ese mundo oculto, les cerraba otros mundos. Les cerraba la posibilidad de una literatura experimental a nivel del lenguaje, ya que la obra típica de los años treinta tenía una significación cerrada, fuertemente codificada y referida a su contexto histórico estructural. Esta literatura realista tenía como exigencia tomar la forma de una particular epicidad y de un relato, y tenía bloqueada la posibilidad de asumir la forma de la moderna novela ya que esta era inadecuada para expresar el realismo-indigenismo.

Por otro lado, esta literatura realista-indigenista buscaba recuperar los diversos elementos heterogéneos que formaban el Ecuador, esto es, los montubios, negros, cholos e indígenas. El reconocimiento de esta heterogeneidad es lo que permitiría sentar las bases de una cultura nacional en el Ecuador.

Pero el indigenismo introduce una sobredeterminación cultural específica, que es la existencia de dos universos simbólicos opuestos, instalando una barrera entre ellos: el indio y el resto de la nación. Esta barrera existente entre esos dos mundos es uno de los problemas centrales para constituir una literatura nacional. El indigenismo ecuatoriano no logró rebasar esta barrera, y un reflejo de ello es para Cueva la obra de “*Huasipungo*” de Icaza.

El indigenismo ecuatoriano produjo fundamentalmente una literatura del **en sí** indígena, y no de su **para sí**. Esto quiere decir que logró plasmar la situación del indígena en la estructura social, sus condiciones de explotación, pero desde el no

indígena; no logró que los propios indígenas, tomaran conciencia de sí, para sí, y produjeran su propia literatura como lo señalara Mariátegui.

Para Cueva, el indigenismo tenía que resolver un problema formal, expresivo, para poder entregar adecuadamente el contenido que quería expresar y así poder aspirar a la creación de grandes obras. Es por eso que el indigenismo intentará distintas formas expresivas para poder encontrar la forma adecuada. El indigenismo ecuatoriano transitará desde el uso de una escritura castiza, ligada y heredera de la escritura señorial-oligárquica, a otra escritura donde idealiza al indígena y utiliza formas folklorizantes y con el uso de fuertes recursos sentimentales o emotivos.

Y dentro de este amplio campo discursivo del indigenismo, Cueva destaca que es en Jorge Icaza donde se encuentra el indigenismo más auténtico, con su forma expresiva más adecuada. Por eso, su análisis del indigenismo se centra en él, como el paradigma más puro.

La narrativa de Jorge Icaza refleja la sociedad de su tiempo, nos presenta un vasto fresco de la sociedad ecuatoriana de los años treinta. El problema indígena se destaca en ella como el efecto específico que una determinada estructura feudal en curso de transformación o disolución tiene sobre la sociedad en su conjunto.

Por lo tanto, Cueva destaca que la narrativa icaciana no nos da una visión simplista de la existencia de una situación feudal, donde el indígena es explotado por el gamonal, el cura y el teniente político, sino que es una

“narrativa que se ubica y constituye como tal en la frontera o brecha entre una vieja matriz feudal y el avance del capitalismo, es en ese núcleo contradictorio donde Icaza saca su materia novelable. Toda la tensión de “*Huasipungo*” surge del impacto del capitalismo en la desintegración de las antiguas relaciones de producción semif feudales. (Cueva 1986:177).

En este proceso de desintegración del mundo indígena, dominado por el sistema hacendal-gamonal, todo el mundo serrano desaparece, y este es el gran tema en la obra de Icaza. Este contenido señala Cueva no fue visto por la crítica de su época porque no era simple o claro de ver. La invisibilización de esta problemática es la causa de que Icaza no utilice conceptos claros para describir y analizar las estructuras y conflictos de clase y castas de esa sociedad en transición, sino imágenes sensibles y procedimientos narrativos ambiguos.

Esta aparente incapacidad de Icaza para expresar la situación del indígena se debe a que la comunidad indígena en Ecuador fue reducida por la omnipresencia del sistema hacendal-serrano a situaciones estrictamente marginales, invisibilizada y debilitada. Es diferente al caso del Perú, donde la cultura indígena se mantuvo mucho más vigorosa y logró sobrevivir con consistencia.

Esta situación radicalmente diferente del indígena en el Ecuador es la causa de que la narrativa indigenista tenga allí características propias y que reflejan esa situación histórica fundamental.

“Por eso la materia novelable de Icaza se ubica en una **frontera** distinta, construida a partir de una situación originaria en la que no es posible presentar al grupo indígena realizando sin dificultad sus valores, en medio de la secular depredación ejercida por el latifundista feudal, el cura y el resto del aparato moral y materialmente represivo.”(Cueva 1986: 179)

Los indígenas ecuatorianos se encuentran en una situación de depredación casi total por parte del latifundista de la sierra y eso es la causa que se expresa en la narrativa de Icaza. En la narrativa icaciana el universo indígena aparece degradado por un doble proceso, por el sistema hacendal-feudal y por el capitalismo surgente que lentamente destruye el mundo indígena.

Este fenómeno de la degradación del mundo indígena constituye la clave de la narrativa indigenista de Icaza, y lo destaca Cueva. Este mundo degradado, depredado, no muestra la existencia de una autoctonía plena, de una autenticidad recién perdida, sino que la cultura indígena aparece difusa, fugitiva, esquiva a la mirada extraindígena, difícil de captar.

El drama indígena se presenta en Icaza con una gran intensidad, en lamentos y gritos de rebeldía. Es la expresión de estos sentimientos lo que le permite a Icaza, descubrir ritmos y entonaciones subterráneas, registros anímicos y dimensiones psicoculturales sumergidas. A través de esos mecanismos expresivos, el indio logra entrar en la escena, pero su universo simbólico permanece inexplorado. La narrativa de Icaza se enfrenta así a un límite, ya que no logra llegar a esa alteridad que se le esfuma, y esa limitación es la que le impide crear personajes individualizados, con densidad subjetiva. Al contrario, la solución de Icaza consiste en reforzar el personaje colectivo indígena que es mucho más apropiado para expresar el referente empírico, el indio.

Pero “En Icaza, el tratamiento del problema indígena no se agota con la plasmación de la situación del indio propiamente dicho, categoría social que por lo demás posee contornos no siempre bien definidos.”(Cueva 1986:181), sino que muestra en su obra que el indio es solo uno de los polos de una superestructura racista, consecuencia de un sistema de relaciones de explotación de clase que estructura una compleja red de discriminaciones. Estas relaciones étnico-culturales tienen su origen en el sistema colonial-feudal y se impusieron en toda la sierra ecuatoriana, constituyendo una estructura clasista con fuerte tono de castas. Sobre esas relaciones de discriminación de carácter étnico-culturales, surgidas del sistema feudal, se instaló el capitalismo, conservando esa discriminación racial como un sistema de explotación doble. Esto es lo que le da su característica propia al indigenismo ecuatoriano

Para Icaza, lentamente con los cambios producidos en el sistema urbano, el drama indígena es desplazado por el drama del mestizo. Al análisis del mestizo, dedicará Icaza posteriormente casi el total de su obra.

Así, la narrativa indigenista de Icaza se desplazará hacia sectores más vastos de la población afectados también por la discriminación, los cholos, los mestizo:

“En la narrativa icaciana el mestizo se manifiesta esencialmente como el punto de cristalización subjetiva de todas las contradicciones sociales. Atrapado entre dos razas, dos culturas, dos instancias estructurales y hasta dos edades históricas, configura un lugar de desgarramiento y desarraigo antes que un espacio privilegiado de fusión. Como solía decir Jorge Icaza, en el alma mestiza no se desarrollo en realidad un monólogo interior, sino un permanente diálogo entre dos mundos irreconciliables.”(Cueva 1986:182)

La narrativa icaciana evoluciona de este modo hacia el mestizo, hacia una figura desgarrada, ambigua, que se vuelve muchas veces un verdadero lobo contra el indio y busca imitar al blanco. Es una figura entre dos mundos, que difícilmente podría ser el fundamento de la nación y de una literatura nacional. Así el indígena tiende a ser suplantado por el mestizo como una figura de profundo desgarramiento y sufrimiento.

En resumen: el indigenismo icaciano quiere captar la degradación del indio, producto de un mundo hacendal-feudal, de la destrucción de ese mundo por el impacto del capitalismo, donde la figura del indio tiende a desaparecer o a tornarse borrosa porque ese mismo sistema feudal la ha ocultado y subalternizado. Para expresar ese mundo Icaza recurre a un no-estilo, de un realismo hosco, seco y simple, rechazando el pomposo discurso literario de la oligarquía, porque cree que ese estilo realista es el más adecuado y auténtico para mostrar lo horrible y degradante de ese mundo. Pero ese mismo proceso de transición al capitalismo hace desaparecer al indígena e instala como figura desarraigada y explotada al mestizo. El

indigenismo icaciano culminará en la figura del mestizo como el personaje central de su narrativa.

Y es en esta literatura indigenista, de codificación realista y denuncia, donde alcanza la literatura ecuatoriana su expresión más alta, su no estilo es la mejor forma de representar la lógica del despojo absoluto realizado por el sistema hacendal y capitalista a la vez. Cueva señala que esta impregnado de universalidad

“en la medida que trasciende lo único que en rigor merece el nombre de regional o local, es decir, lo meramente fenoménico, lo aparential”.(Cueva1986:183)

c) El Indigenismo según Angel Rama

La comprensión del indigenismo por Rama se inserta en una interpretación global del proceso de formación de la literatura y la cultura en América, siendo sin duda una de las interpretaciones más complejas y novedosas que analizaremos.

En primer lugar, Rama destaca que, dado el origen de América, que fue producto de una violenta y drástica imposición colonizadora, la imposición de la civilización hispánica y su lengua, las “letras latinoamericanas nunca se resignaron a sus orígenes y nunca se reconciliaron con su pasado ibérico”. Este trauma original de la Conquista desató como contrapartida una fuerza por independizarse; los americanos buscaron desde ese mismo origen violento independizarse de esas fuentes primarias colonizadoras. El deseo de independizarse, según Rama es una de las características esenciales de los americanos, se podría hablar incluso de una pulsión emancipatoria.

Es esta pulsión emancipatoria, de búsqueda de independencia, lo que le permitió a América intentar establecer una literatura autónoma de las potencias colonizadoras y en su rechazo buscar su inspiración en otras literaturas extranjeras. La originalidad de la literatura latinoamericana está en este impulso de ruptura con su encierro colonial y en su búsqueda en otras áreas de su inspiración, por lo tanto desarrollando una preocupación internacionalista o cosmopolita. Pero esta apertura no es solo producto de las élites literarias sino que enmascara otra fuente más vigorosa que está oculta y que es “...el esfuerzo ingente de vastas sociedades construyendo sus lenguajes simbólicos”(Rama 2004:12). Es este substratum de la sociedad misma la que construye los lenguajes simbólicos propios, es un producto de toda la sociedad y no de una élite.

En segundo lugar, dado que las literaturas surgidas de la independencia correspondían a países que habían roto con su pasado colonial, debían ser forzosamente originales respecto de esas mismas fuentes coloniales. Esa originalidad

“sólo podría alcanzarse, tal como lo postula Bello y lo ratificarán los sucesores románticos, mediante la representatividad de la región en la cuál surgía” (Rama 2004:13).

Es en las regiones donde se presentaban los rasgos más típicos y propios. Las regiones constituyen espacios geográficos específicos, distintos de la metrópoli , y en esos espacios se muestran con más claridad las composiciones étnicas heterogéneas y el diferente grado de desarrollo respecto del modelo del progreso europeo. De este arraigo en lo regional, surgió la literatura como un instrumento apropiado para formar la nacionalidad y crear un sentimiento nacional propio.

Rama señala que frente a la emergencia de estas regiones diferentes, entre 1870-1910 se dio un proceso modernizador de carácter internacionalista, que permitió una aglutinación regional, logrando superar las fragmentadas y restringidas nacionalidades producidas durante el siglo XIX, permitiendo así establecer el mito de una patria común, que fue denominada como América Latina. Pero ese proceso modernizador tuvo un carácter restringido dado que en diversas partes o regiones de América existían o sobrevivían aún estructuras semif feudales y el débil desarrollo de la burguesía nacional no favorecía el proceso de modernización. Esta situación le otorgó a la literatura un tono de corte individualista, como es el caso de Rubén Darío. Pero la presencia de este individualismo no implicó rechazar los principios emancipadores que habían dado nacimiento a las literaturas nacionales al momento de la independencia. Y, especialmente, la defensa de la lengua española como instrumento de independencia, de una cultura diferente frente a la dinámica modernizadora norteamericana que buscaba arrollar con todo, tal cual lo denunciaron Rodó y Martí.

Entre 1919 y 1940, que es el período más importante del indigenismo, según Rama, resurge la búsqueda de particularismos nacionalistas, se retoma un tono nacionalista y social, dejando de lado un regionalismo aglutinante, americanista. Y esta arremetida nacionalista fue dirigida especialmente por las emergentes clases medias que estaban integradas por provincianos recién urbanizados.

Para fortalecer su lucha contra los poderes arcaicos, latifundistas, los sectores medios emergentes buscan reponer un cierto color local, pero esta recuperación o recreación está animada de su propia cosmovisión, y sólo como una estrategia hacen suyas las

“demandas de los estratos inferiores. Criollismo, nativismo, regionalismo, indigenismo, negrismo, y también vanguardismo urbano, modernización, experimentalismo, futurismo, restauran el principio de representatividad, otra vez teorizado como condición de originalidad e independencia...” (Rama 2004:15)

Es así como en esta disputa entre sectores medios y la elites tradicionales, los sectores medios logran instalarse sin mayores fundamentos como los verdaderas intérpretes de la nacionalidad, como una bisagra entre elite y los indígenas o marginados en general y se arrogan el papel de representantes del espíritu nacional y la literatura es interpretada como parte de esa misión patriótica nacional que ellos mismos se asignan.

Los sectores medios se enfrentaron así a la búsqueda de los rasgos nacionales que pudieran sustentar una cultura nacional, pero se encontraron con elementos dispersos, sumamente vagos, y movedizos, que no eran suficientes para elaborar con éxito esa cultura nacional. El único elemento duro y consistente para definir la nacionalidad era volver al territorio, a una geografía determinada, lo que significaba un retroceso, volver a la concepción de nacionalidad según la había definido una determinada clase en un determinado periodo. Y es así que se vuelca el análisis de lo individual a la sociedad, a esa realidad anterior ligada a un territorio, y justamente

esta vuelta a la sociedad, a su cultura es lo que diferencia a la literatura hispanoamericana de otras literaturas.

Siguiendo a P. Henríquez Ureña, entonces, Rama destaca que la literatura hispanoamericana, que nació del rechazo de sus orígenes metropolitanos, coloniales, había logrado romper ese cerco mediante una actitud internacionalista o cosmopolita. Esa ruptura le había permitido integrarse lentamente al marco occidental pero al mismo tiempo su impulso a una autonomía como piedra fundacional no podía encontrar su particularidad más que en la singularidad de la región, en su territorio. Es este retorno al territorio el que sirve para fundar su particularidad cultural, una de las claves de la interpretación de la literatura nacional para Rama, no hay otro camino.

La clave interpretativa de Rama del proceso de constitución de una literatura latinoamericana es el fenómeno del regionalismo. En el período de los años treinta se enfrentan los diversos conglomerados urbanos mayores, como Buenos Aires, de orientación cosmopolita con áreas o sectores regionales con orientación realista-crítica, costumbristas-naturalistas. En este conflicto, el movimiento regionalista como el que se da en el Brasil de Gilberto Freyre, procura impulsar un movimiento de rehabilitación de los valores regionales y tradicionales de esas regiones apartadas del Brasil, las del Nordeste. Este movimiento busca lograr un acercamiento al pueblo, a sus auténticas raíces y a la cultura y arte regionales.

Este movimiento regionalista no debe ser entendido como un intento de separatismo o antinacionalismo o antiuniversalismo, sino como un rechazo de la función homogenizadora que cumplen las ciudades con su aplicación de patrones culturales extranjeros a las regiones. Estas ciudades-puertos, modernizadas, desarrollan una política de rechazo y desprecio de las culturas de la periferia, del interior, a las que consideran “primitivas” o arcaicas, meramente folklóricas.

Así, por ejemplo G.Freyre en el Brasil implementó, a través de su obra, especialmente “*Casa Grande y Senzala*” una fuerte defensa de la cultura del nordeste lo que contribuyó a dar a la cultura brasileña autenticidad y originalidad, a no ser una mera copia de formas culturales occidentales.

Podemos señalar que Rama retoma de Mariátegui su concepción del regionalismo y la expande:

“este regionalismo no es una mera protesta contra el régimen centralista. Es una expresión de la conciencia serrana y del sentimiento andino. Los nuevos regionalistas son, ante todo indigenistas.” (Rama 2004:24).

Para Mariátegui el regionalismo se alimenta del sentimiento indígena y de la tradición autóctona, y por tanto es una concepción reducida del regionalismo, y no da cuenta de una cultura regional propiamente tal. Mariátegui queda atrapado según Rama en la llamada literatura social indigenista, que es solo un sector de la cultura regional.

Para Rama, el regionalismo logró, a través de un movimiento de renovación literaria (la narrativa social), introducir ciertas innovaciones (incluso un realismo fantástico) que permitieron resguardar un conjunto de valores literarios y tradiciones locales. Y para realizar esa operación con éxito debió trasmutar y trasladar esos valores y tradiciones a nuevas estructuras literarias, equivalentes pero no asimilables a las de las narrativas urbanas.

El regionalismo logró mediante la integración de innovaciones técnicas, al mismo tiempo que acentuando las particularidades culturales de las áreas internas, hacerlas más aceptables a la cultura nacional que seguía normas y pautas urbanas.

Pero para Rama este proceso regionalista tiene un elemento contradictorio ya que, al buscar mantener y rescatar ciertos elementos del pasado que permitirían justamente

destacar la singularización o particularidad cultural de la nación y poder transmitir una conformación cultural propia, este mismo movimiento implicaba una resistencia a las innovaciones o influencias foráneas. Con esto el componente tradición tendía a ser rescatado pero producía una cristalización de la tradición que se oponía al cambio. Este proceso de encierro en la tradición y su cristalización o endurecimiento le significó al regionalismo una fragilidad de sus valores y mecanismos literarios expresivos frente al embate modernizador externo. De tal manera que esa pulsión modernizadora, casi imparable, destruyó esas estructuras literarias frágiles y se fueron imponiendo las condiciones surgidas en las ciudades.

Todo este proceso complejo de cambios expresivos frente a la pulsión modernizadora, en el que se intercambian y modifican valores, tradiciones, costumbres y discursos literarios, es lo que Rama denominará transculturización y es lo que le permite entender el regionalismo y, dentro de él, al indigenismo.

Después de la primera guerra mundial, este proceso modernizador se acelera y surge un nuevo periodo de expansión de la metrópoli, lo que intensifica el proceso de transculturación en todos los órdenes de la vida americana. En esta expansión modernizadora las elites urbanas dominantes logran poner a las regiones internas en una disyuntiva: o retroceden y entran en una agonía o renuncian a sus valores, es decir, mueren. Este es el conflicto central para Rama. Según él, los regionalistas no queriendo producir una ruptura o quiebre de la sociedad nacional buscaron una solución intermedia, que consistió en tomar ciertos elementos de la modernidad y con ellos revisar los contenidos culturales regionales, estableciendo así un híbrido, una mezcla heterogénea de forma de permitir que existiese una transmisión de la herencia recibida, pero realizando una selección de aquellos componentes que podían adaptarse a la modernidad y rechazando, eliminando a los otros.

La noción de transculturación, tomada de Fernando Ortiz, le permite a Rama dar una interpretación más compleja de esta relación entre región y centros urbanos, tradición y modernidad.

La transculturación implica para Rama no sólo un proceso de adaptación y modificación sino que, mucho más importante, constituye un proceso de resistencia. La cultura propia no se modifica como una entidad pasiva por el impacto de la cultura urbana, sino que tiene una capacidad de resistencia que le permite seleccionar elementos de la cultura extranjera, y de la propia, de manera de poder responder creativamente a la presión modernizante.

Rama sostiene que bajo la aparente unidad de América Latina, se despliega una interior diversidad y heterogeneidad, y que solo algunos países pudieron dominarla, constituyéndose en naciones propiamente tales, como es el caso de Argentina. Pero existe una realidad más profunda que él destaca y que es la de las llamadas regiones culturales.

El proyecto centralista modernizador que se impuso en América Latina desde fines del siglo XIX y comienzo del siglo XX, ejerció en primer lugar una dura represión sobre la heteróclita composición cultural de las propias ciudades latinoamericanas, instalando en ellas un rígido sistema jerárquico, y paralelamente en el campo cultural en general aplicó un patrón aristocrático que fue una de las máquinas domesticadoras represivas que lograron contener y modelar las culturas latinoamericanas a lo largo de toda su historia. A este fenómeno lo designó Rama como la ciudad letrada. Lo que destaca Rama es que el proyecto centralista modernizador estaba ligado a un rígido sistema cultural aristocratizante y elitista, y que buscaba reprimir los impulsos heterogéneos de los sectores subalternos de las sociedades latinoamericanas en formación.

El impacto arrollador de la modernización sobre las áreas regionales internas activó en ellas un movimiento de resistencia, y permitió el desarrollo de fuerzas autónomas capaces de oponerse a la dominación homogenizadora de las ciudades o a la influencia externa. Pero este movimiento de resistencia interna solo puede constituirse en un proceso de fortalecimiento de esas culturas interiores si es capaz de romper con el encierro de sus tradiciones y transitar a una transculturación, sin

perder su identidad. Esta es la tensión que se da entre el refugiarse en un encierro tradicional, arcaizante, y el transculturarse, alternativa que tiene el riesgo de poder producir una pérdida de la identidad regional.

A la pulsión modernizadora externa, que impacta a los diversos fragmentos regionalistas, sólo algunas regiones tuvieron la capacidad de enfréntasela, transculturándose. Otras fueron arrasadas por esa modernización. Y es el camino de transformaciones flexibles de las tradiciones propias y que implica no rendirse totalmente a la modernización, lo que permite la sobrevivencia de esas culturas.

En el área andina, donde Rama destaca que se produjo una incapacidad de realizar un proceso de transculturación que permitiera la sobrevivencia de esas culturas indígenas, se produjo un congelamiento y rigidización de las mismas, permaneciendo en una etapa arcaica, sin poder adaptarse creativamente a la modernización.

El impulso modernizador se expande y da origen a una nueva forma de regionalismo en América Latina, donde son profundamente conmovidos los valores y comportamientos tradicionales que habían caracterizados hasta ahora a las culturas latinoamericanas. Este impulso logra poner en movimiento a esas culturas estáticas y tradicionalistas que emanan de estas sociedades semi-cerradas dominadas por patrones rígidos.

La literatura que surgirá de este conflicto, que altera profundamente a esas culturas tradicionales, no será ni discurso costumbrista tradicional ni el discurso modernizado, sino “una invención original, una neoculturación fundada sobre lo interior cultural sedimentada cuando ella es arrasada por la historia renovadora.”(Rama 2004:96).

Pero para Rama el enfrentamiento de esa pulsión modernizadora sobre las culturas regionales, que tienen una fuerte identidad y particularidad, como es el caso de las zonas andinas, con alta presencia indígena, encuentra una mayor resistencia y no

posee la fuerza suficiente para “disolver un componente irreductible que pertenece a los orígenes étnicos, a la lengua, a las tradiciones, a las circunstancias siempre propias y originales de su desenvolvimiento.”(Rama 2004:97)

Rama matiza entonces su visión del impacto de la pulsión modernizadora, que no puede arrasarse con las tradiciones y valores de las zonas interiores, como las andinas. Esa pulsión no tiene la fuerza suficiente para disolver el componente irreductible de esas culturas tradicionales, que reside en sus orígenes étnicos, lingüísticos y tradiciones, es decir en un substrato originario previo al proceso modernizador y que les otorga originalidad.

Rama señala que “Lo original de cualquier cultura es su misma originalidad, la imposibilidad de reducirla a otra, por más fundamentos comunes que compartan.”(Rama 2004:97). Esta tautología tiene sentido, ya que es de la esencia de la existencia de una cultura el ser diferente a otra, una cultura solo existe porque se diferencia de otra.

Después del análisis del impacto de la pulsión modernizadora sobre América Latina durante el inicio del siglo XX, sobre las zonas o regiones interiores, Rama concentra su mirada en el área cultural andina, para poder entender de mejor forma el indigenismo.

Por área andina, Rama no solo comprende el Perú sino toda una vasta zona de los Andes, que incluye a Colombia, Ecuador, norte Argentina y Bolivia

“y las plurales culturas que en ella residían y sobre la cual se desarrolló desde la conquista una sociedad dual, particularmente refractaria a las transformaciones del mundo moderno.” (Rama 2004:124).

Esta macrozona andina mantuvo una gran heterogeneidad, a pesar de los intentos unificadores de los incas, y esa diversidad siguió persistiendo después de la colonia ya que sólo se logró una unidad aparental. Desde la Colonia,

“durante siglos se consolidó un régimen de dominación donde una cultura extraña (de origen europeo) se superpuso violentamente sobre las culturas autóctonas(indígenas) sin alcanzar no obstante a destruirlas (al margen de las transmutaciones raciales sufridas por las poblaciones andinas originarias) y fracasando también en el intento de asimilarlas, si alguna vez se lo propuso seriamente.”(Rama 2004:126)

Esta situación de fracaso de la dominación de una cultura extraña sobre las culturas indígenas en el área andina, ya que el intento de asimilación de los indígenas no logra tener éxito, reflejaba en parte también la debilidad de las capas intermedias mestizas que sólo se dedicaron a imitar esa cultura extraña y lo único que lograron fue acentuar una división dicotómica de esas sociedades, y enfrentar de manera irreconciliable a las dos culturas sin permitir un proceso de transculturización. Este fracaso por lograr una hegemonía cultural, tanto de las elites coloniales como criollas, se tradujo en relegar a las culturas autóctonas supervivientes a un conservantismo tradicional y folklórico.

La República, especialmente en el área andina, heredó esta situación de dualismo societal y de rechazo a las culturas autóctonas, y simplemente perfeccionó esa subalternización dándole un carácter clasista. La elite criolla-independentista fue la clase heredera de los hacendados-gamonales, que hizo suya la cultura colonial de carácter hispánico y buscó diversas maneras de imponerse a los sectores campesinos e indígenas. Pero esta elite posindependista, por su continuidad de interés con la oligarquía hacendal, no pudo transformarse en sector burgués propiamente tal, que pudiera realizar la revolución burguesa que se llevo a cabo en otras regiones de América, por ejemplo en Argentina.

Para Rama, en el área andina la situación colonial sobrevivió, existiendo una continuidad de la misma durante la república. Este colonialismo implicó el congelamiento de la cultura indígena y la cultura de los gamonales.

“El contragolpe de este comportamiento histórico fue la congelación por igual de ambas culturas, enfrentadas dentro de esquemas clasistas – tanto la de impregnación indígena como la de impregnación hispano-europea- las que resultaron parejamente condenadas al estancamiento y a la repetición de modelos antiguos. No fue sólo la cultura dominada la que se estancó, sino también la cultura dominante.”(Rama 2004:129)

Estas áreas culturales se tornaron arcaicas en su totalidad, tanto el mundo indígena cómo el no-indígena se estancaron, congeladas, situación que hizo imposible la emergencia de una conciencia nacional. Ambos grupos quedaron incapacitados para salir de esa situación dada la rigidez creativa del sistema.

En el caso del Perú, se dió un cuestionamiento a este sistema dualista en la ciudad de Lima, por la emergencia allí de una vanguardia formada por representantes de los nuevos grupos sociales, que cuestionaron este orden aristocrático-colonial, y cuyos principales representantes fueron, entre otros, Manuel González Prada, Mariátegui y Valcárcel.

La existencia de un atraso de la cultura andina desde el siglo XIX y en el período republicano,

“responde en toda el área, a la congelación sobre modelos pasados de una cultura de dominación que se negaba a forjar la unidad nacional modernizada, o sea a los provenientes de la herencia española que allí siguió viviendo más que en otras áreas latinoamericanas.”(Rama 2004:133)

Este marco de rigidez y congelamiento del mundo indígena generó un indigenismo andino, que tendió a la idealización del indígena, pero conservando ciertos rasgos arcaicos que podrían formar las fuentes primigenias de lo americano, lo autóctono. Y estos rasgos arcaicos eran elementos que recordaban un pasado que estaba profundamente enraizado en la memoria ancestral de los indígenas andinos. Pero a pesar que esta memoria ancestral estaba enclaustrada, encerrada, tenía el potencial de poder ser dinamizada a través de procesos transculturales, dándole un sentido creativo a ese trasfondo.

El indigenismo andino se enfrentó entonces a una alternativa fundamental. Por un lado, romper con los marcos rígidos impuestos por la situación semifeudal, y de herencia colonial, que impedía su desarrollo, y por el otro, valorar una tradición autóctona heredera de las culturas indígenas, retornando a un cierto tradicionalismo.

Pero el indigenismo, que según Rama surge en los años veinte era producto de una demanda de sectores medios, principalmente mestizos y no de sectores indígenas propiamente tales. El indigenismo se origina

“bajo la forma de una demanda que presentaba un nuevo sector social, procedente de los bajos estratos de la clase media, blanca o mestiza. Inútil subrayar que en ninguna de esas oportunidades habló el indio, sino que hablaron en su nombre, respectivamente, sectores de la sociedad hispánica o criolla o mestiza.”(Rama 2004:139)

Este discurso indigenista bajo la apariencia de una defensa del indio, lo que realmente hacía era plantear sus propias reivindicaciones e intereses, las de los sectores sociales medios bajos, que poseían una gran movilidad social y se encontraban entremedio de los diversos grupos sociales en pugna. Para fortalecer sus posturas incluían dentro de sus propuestas las demandas de los grupos subalternos, indígenas. Estos sectores medios ofrecían su voz y su capacidad de impactar en la

sociedad a los grupos subalternos sin voz, pero subordinando sus intereses y demandas a las propuestas de ellos mismos.

Por lo tanto, esta literatura indigenista, que surge en ese momento, tal como lo señala Mariátegui, es una literatura de no indígenas, de mestizos. Y queda atrapada en una idealización posromántica tipo Valcárcel o adquiere un tono más mestizo que indio en Jorge Icaza o Ciro Alegría.

Estos sectores medios emergentes veían en la permanencia de una estructura arcaica de la sociedad, en su colonialidad, un obstáculo al proceso de modernización. Estamos así en frente de un grupo social nuevo, emergente, que busca el desarrollo económico modernizador, reivindica su integración a la nación y extiende su reclamo a todos los sectores sociales oprimidos, convirtiéndose en su intérprete. Pero en este conflicto con la elite dominante, en la lucha por la hegemonía, busca cooptar a los grupos subalternos, indígenas, como aliados. De ahí que su acción crítica en literatura y arte se ampare en el indigenismo, pero expresando en realidad al mestizaje, sus intereses de clase. El discurso indigenista toma la figura del indio, pero solo como una máscara, utilizándola para ocultar su propia cara, sus propios intereses, refugiándose en un grupo oprimido y explotado mucho más que las propias capas medias. Esta utilización es posible porque las capas medias tienen el control de la escritura, de la literatura.

Y aquí está quizá la contradicción de este indigenismo para Rama, causa de su paulatina esterilización, ya que era una literatura escrita por y para las clases medias o mestizas en situación de ascenso social y por tanto ansiosas de una culturización indispensable para el cumplimiento de su proyecto. El tema indígena era para ellos solo referencial, no era expresión de su propia realidad. En ningún momento la literatura indigenista estaba dirigida a un público compuesto por indios. Este indigenismo por lo tanto estaba instalado en un equívoco que produjo su deterioro progresivo, según Rama. Este equívoco consistía en que tomaron como objeto de su discurso las figuras de los indígenas dentro del sistema de dominación hacendal-

gamonal, esto es al indígena explotado y subalternizado y por lo tanto, tal cual era presentado por el sistema de dominación, y proyectaron sobre ello una mirada paternalista, y de ninguna manera una visión que valorase al indígena.

Los representantes del indigenismo ignoraron mayoritariamente la cultura indígena del presente, desconocieron sus verdaderas condiciones de existencia, y solo observaron los efectos de la dominación y no lo que permanecía vivo y oculto bajo esa dominación o por la injusticia opresora. Lo que veían en los indígenas era la dependencia de esa cultura de dominación, sólo que ésta se encontraba invertida. Así, el movimiento indigenista interpretó a los indios con los recursos propios, que surgían de la propia cultura mestiza, la que no era más que una copia o reflejo burdo de la cultura dominante. Por lo tanto, el indigenismo extrajo y seleccionó algunos elementos de esa cultura dominante para interpretar la realidad de los indígenas.

De esta manera, estos grupos sociales emergentes impusieron sus peculiares rejillas interpretadoras de la realidad a los demás grupos sociales dominados, especialmente a los indígenas. Esta cultura mestiza pretendió realizar una mestización global de la sociedad andina. Esta mestización significó proyectar sobre los indígenas una visión de carácter paternalista, estableciendo una subordinación a la cultura la del mestizo, y por lo tanto rechazando implícitamente una cultura indígena, por ser profundamente arcaica y en contradicción con la cultura modernizada que esos sectores medios querían imponer a toda la sociedad andina.

Rama plantea que solamente la generación posterior a estos primeros indigenistas intentó verdaderamente comprender y conocer esta cultura indígena, que había sido despreciada por los sectores modernizadores. Esta nueva generación sostiene que existe un alma propia de la cultura, que le da su identidad y esta viene del mundo cultural indígena. No se opone al proceso casi imparable de la modernización y al rol hegemónico que tiene el mestizo y las capas medias.

“Pero a la vez esta generación sigue creyendo que las naciones tienen – usemos sin temor la palabra- un alma, un centro que establece la identificación y el destino de una comunidad, la cual alma se trasunta en la construcción de una cultura.”(Rama 2004: 155)

Esta nueva generación indigenista busca que el efecto modernizador no destruya o arrolle ese centro de identidad, esa alma que da su especificidad a la cultura andina. Y, al contrario, busca profundizar en la visión del indio, destacando valores que eran parcialmente rechazados por los primeros indigenistas. Este nuevo movimiento realiza entonces una revisión de lo que hasta ese momento era considerado lo indígena. Explora nuevas zonas de la sensibilidad, del pensamiento, de la imaginación del indio, que eran casi totalmente ignoradas. Esta revisión permitió, según Rama, superar la visión del indigenismo romántico, y lograr una visión más realista y cercana al indio actual.

Este nuevo indigenismo, al lograr tener una visión más cercana y profunda del indio, puede desde allí cuestionar de mejor forma a la cultura dominante, especialmente sus rasgos racistas y jerárquicos:

“La década del cincuenta marca el triunfo del movimiento indigenista, lo que quiere decir que ha logrado su propósito primordial: corroer los valores de la cultura dominante, precipitarlos en una crisis de descrédito, obligar a la nacionalidad a aceptar nuevas proposiciones.”(Rama 2004:158)

Rama destaca como figura central de este nuevo indigenismo a José María Arguedas, quién intenta integrar todas las sangres de la nación. Arguedas deriva en línea directa de la visión y valoración de la sierra y su oposición a la costa de Mariátegui. Es esa sierra profunda, donde transcurre la niñez y adolescencia de Arguedas, y donde sobrevive una cultura heredada de los tiempos de la civilización incaica. Es de la experiencia directa de ese mundo que extrae Arguedas su temática y los conflictos que atraviesan sus narraciones. El mundo narrativo de Arguedas da

cuenta de una intrahistoria latinoamericana que se ha conservado viva en las profundidades de las sociedades andinas, y especialmente, en esa sierra profunda que tanto recuerda y añora.

El aislamiento dado por las montañas, por los Andes, permitió mantener una zona de refugio en la sierra profunda, lo que protegió por un largo tiempo la conservación de la cultura indígena, retardando el ritmo de la penetración occidental modernizadora. Para Rama, los Andes, a la vez que funcionaron como muralla protectora, aislaron y ese aislamiento permitió a la cultura indígena tener una distancia y un tiempo necesarios para poder reelaborar el impacto de la invasión y retraducir esos caracteres impuestos por la invasión, elaborando una respuesta a tales condiciones, introduciendo modificaciones y nuevas posibilidades. Este periodo de aislamiento permitió que se estableciera entre la sierra y sus habitantes una estrecha vinculación, una adaptación casi total a ese duro hábitat. Estos hombres construyeron una cultura profundamente mimetizada y adaptada a ese hábitat y desarrollaron una valorización del espacio geográfico, físico, que es propio de las comunidades indias y campesinas en general, pero que le otorgó ciertas características propias a la cultura indígena.

Pero existe según Rama otro elemento que caracteriza a estos complejos regionales indígenas, y que es sin duda el más paradójico. Al permanecer encerrada en sí misma, la cultura tradicional autóctona no sólo se adaptó a ese hábitat específico, desde donde surge su cosmovisión, sino que también se adaptó al régimen de explotación y dominación del sistema gamonal de la sierra, ya que respondía también al sistema de dominación brutal en que se encontraba el indígena, esto es, al sistema hacendal-gamonal, que había establecido casi un sistema de semiesclavitud en toda la sierra andina, especialmente la peruana. Arguedas trata de estudiar el funcionamiento de estos rasgos que surgen de ese sistema de dominación y cómo ellos influyen en la composición de la cultura indígena andina.

Así, para entender a estas sociedades indígenas sometidas es necesario destacar que, como una forma de resistencia y de lucha desesperada por su sobrevivencia, se

aferraron a su cultura tradicional dentro de los estrechos márgenes que les toleraba el régimen hacendal-gamonal. Este régimen estaba en conflicto permanente con las comunidades indígenas, especialmente por la posesión de las tierras. Existía un conflicto cotidiano, que enfrentaba estas dos fuerzas: las comunidades indígenas y el hacendado-gamonal. Los mestizos, entonces, eran sólo figuras marginales, generalmente aliados del hacendado.

El indigenismo, al descubrir a esas comunidades indígenas que habían podido defender y mantener la originalidad de su cultura frente al impulso modernizador, descubrió también que esa cultura también era reflejo de la dominación existente en la sierra, esto es que habían logrado relativamente resguardarse de la dominación modernizadora, pero no de la dominación hacendal, ésta atravesaba toda su visión del mundo, especialmente dándole el carácter de un conflicto permanente. Por lo tanto, ese descubrimiento de las culturas indígenas por parte del indigenismo, tenía un reverso trágico, ya que la conservación de esa cultura era testigo o expresión de la explotación secular que el indigenismo combatir, y que quería cambiar sin cuestionarse las consecuencias que ello podría tener para las comunidades.

El indigenismo, al plantear cambios en las comunidades indígenas que significaban reclamos sobre sus derechos económicos, políticos y sociales, y una integración al desarrollo del país, no dimensionó o no se dio cuenta de los efectos disolventes que estos cambios podían tener sobre las culturas indígenas. Todos estos cambios propuestos por el indigenismo sin duda no eran menores e implicaban un intento de modernizar e integrar a las comunidades indígenas al desarrollo del capitalismo modernizador.

Así, el problema semioculto que surgía y que los primeros indigenistas no habían visto o previsto, es que estos cambios que desencadenaban sobre las comunidades indígenas estaban produciendo una fuerte aculturación de las mismas y despojándolas de su identidad culturas secular. Las culturas indígenas más puras, las más aisladas eran las más inermes para defenderse. Es decir que la pretendida

defensa que los indigenistas hacían de los indios estaba produciendo un efecto negativo, estaba destruyendo a los mismos. Los primeros indigenistas no pudieron ver: “los efectos que una descongelación socioeconómica brusca habría de tener sobre las culturas tradicionales.”(Rama 2004: 167)

Para Rama, la narrativa de Arguedas muestra como la modernización se va instalando en la sierra, tomándola por asalto, penetrando hasta en los bastiones más alejados de los Andes, en esas regiones de refugio donde había logrado resguardarse la cultura indígena. Las montañas míticas, protectoras, ya no eran capaces de poner una barrera que protegiera a los indígenas de este asalto al corazón del mundo indígena, donde habían logrado sobrevivir secularmente.

“Es aquí donde se comprende cabalmente qué pretendía hacer Arguedas con su obra. Él, como las montañas andinas, buscó resguardar una tradición, aquella que conformó para él su universo infantil más pleno, y reinsertarla dentro de las culturas modernas de la dominación. Una tarea ciclópea a la que debemos una obra excepcional.”(Rama 2004:172)

En resumen, podemos agregar que Rama realiza una periodización del movimiento indigenista en tres fases: el indigenismo inicial ingenuo, en el que González Prada es la figura central; el segundo indigenismo, en el que las figuras centrales son sin duda Valcárcel y Mariátegui; y un tercer indigenismo, que tiene como figuras centrales a Arguedas, y a Ciro Alegría, y donde aparentemente finaliza o se agota el movimiento.

Para Rama, Arguedas busca revisar el indigenismo heredado de Mariátegui y Valcárcel, y su crítica se centra en la excesiva atención otorgada a la relación entre el indio y su dominador, el hacendado, que se superpone a la dicotomía sierra-costa, lo que genera una tesis dualista fundamental del pensamiento crítico peruano. Pero esta tesis es una simplificación de la realidad, una deformación. Arguedas quiere dar

una visión más compleja de la realidad social y reconocer los aportes de nuevos sectores sociales, los mestizos o sectores medios.

Por otro lado, los indigenistas (los de la segunda etapa) carecieron de un instrumental teórico adecuado, especialmente antropológico, para entender la cultura india. No lograron ver la originalidad de sus creencias, costumbres y artes principalmente.

Así, según Rama, el tercer periodo indigenista, centrado en Alegría y Arguedas, busca subsanar las carencias descubiertas en el segundo indigenismo pero manteniendo las demandas sociales, económicas y políticas del indigenismo de Mariátegui.

Este tercer indigenismo tendrá una dominante nota culturalista. Pretende abarcar a todo el mundo humano del país en sus conflictos y tensiones. Por tanto, en esta ampliación del indigenismo se busca alcanzar una coincidencia con el concepto de peruanidad.

El indigenismo de la época de Mariátegui era un movimiento mestizo, que instrumentalizaba al indio, para expresar sus propias demandas e intenciones. Por eso, su imagen del indio era débil, acartonada, simplificada, idealizada, sin lograr dar cuenta de sus valores propios. Era la voz de los mestizos.

La tercera generación indigenista invertirá los términos de la paradoja ya que disponiendo de un mejor y más profundo conocimiento de la cultura indígena y valorando positivamente esa cultura, producirá un descubrimiento del mestizo y de su cultura propia, distinta de la india de la cual provenía. Este indigenismo realizará el papel central que cabe al mestizo en la formación de la nacionalidad peruana.

Arguedas partirá muy cercano al segundo indigenismo, con su cerrada defensa del indio, con su visión dicotómica de la sociedad andina y lentamente irá descubriendo la positividad del estrato social mestizo. Reelaborará las tradiciones indígenas,

sacándolas de la fijeza folklórica custodiada por los indios, para introducirlas en una demanda de carácter nacional.

“El asunto fundamental de los ensayos etnológicos de Arguedas será este personaje y esta clase intersticial: los examinó literaria y sociológicamente, después de haberlos descubiertos con esfuerzo.”(Rama 2004:184)

Fue un gran esfuerzo para Arguedas desprenderse de una evocación nostálgica del incanato y del mundo indígena y de una visión de restauración purista y en cambio postular el reconocimiento de una cultura india mestiza poshispánica.

Arguedas se distancia de los puristas que sólo valoraban los elementos originarios que conservaban, pero no la incorporación de los elementos de la cultura española. Tales elementos componían una cultura indígena viviente.

De esta nueva visión de la cultura indígena surgió la posibilidad de reconocer otra cultura, que se derivaba de ella, pero que implicaba un mayor grado de incorporación de elementos extraños, propios de la cultura occidental. Este era la cultura mestiza.

Las culturas indígenas conservadoras se encontraban en una situación de mayor desamparo para resistir el asalto de la cultura occidental burguesa y en los bastiones serranos están condenadas a la desintegración social y espiritual. Ya que habían vivido a la defensiva durante siglos sin desarrollar anticuerpos para enfrentar exitosamente la aculturación.

Mientras las comunidades, que habían realizado procesos de mestización e incorporado elementos de la economía occidental, eran más capaces de defenderse con éxito, y al reemplazar viejas instituciones indias por otras más modernas, este hecho no acarrea la pérdida de la identidad, y aún más posibilita forjar soluciones originales y no meras copias y la emergencia de ciertas fusiones culturales armoniosas

El enfoque de Arguedas para Rama es un enfoque transculturante ,” no construyó su obra para los indígenas, sino para los lectores que pertenecían al otro bando y entre los cuales buscó reinsertar, persuasivamente, un conjunto de valores tenidos por inferiores o espurios.”(Rama 2004:205) En vez de compadecer al indio, Arguedas busca a través de su literatura, un modelo que conquiste admiración.

El mecanismo de transculturación consiste para Arguedas en reinterpretar cada uno de los actos de los indios o de los cholos, dentro de la estructura cultural propia, y relegando los defectos a la acción pervertidora de los dominadores. Así se restaura la inocencia dentro de la peculiar estructura cultural y no tienen por qué coincidir con las otras estructuras. La singularidad del proceso transculturante radica en su excepcionalidad. Así, un blanco que se asume como indio para socavar desde adentro la cultura de dominación y para que ella pueda incorporar la cultura indígena es algo excepcional.

Arguedas resulta absorbido por las culturas indígenas, hace suyos sus componentes intrínsecos y se transforma en un blanco aculturado por los indios. Pero Arguedas vuelve a la cultura dominante y es en ella que cumple su tarea de intelectual, utilizando los propios recursos de la dominación para cuestionarlos. Algo tiene esto de la desconstrucción.

Comentarios cruzados

Si cruzamos las tres interpretaciones presentadas sobre el indigenismo, Villoro, Cueva y Rama podemos establecer el siguiente balance.

En Villoro detectamos el indigenismo como expresión de una dialéctica de la conciencia mestiza, en que se parte de una oposición, un extrañamiento, un paulatino reconocimiento del otro, hasta integrarlo como algo propio que está en el fondo oscuro de la conciencia, como algo reprimido que busca nuevamente salir a la conciencia. Esta postura de Villoro como el paso de la conciencia en sí a la conciencia para sí, y el indígena como una construcción imaginaria de la conciencia para sí, esto es, el indígena es una construcción necesaria para que la conciencia mestiza tome conciencia de sí, y por lo tanto, queda presa esta interpretación de un fuerte idealismo de carácter lingüístico.

Al contrario, en Cueva, encontramos un análisis de carácter marxista, donde el indigenismo es expresión directa de la explotación semifeudal que sufre el indígena bajo el gamonal, de esa explotación visible aún, no oculta por el sistema capitalista. Cueva destaca el rol de unas capas medias que tienen una profunda ira antioligárquica y que encuentran en el rescate del indio una forma de autoafirmarse frente a esa oligarquía. Pero no logran asumir al indio sino en un descentramiento, de sí. Y para constituirse como un sujeto asume el mundo indígena desde su propia visión del mundo, es lo que llama Cueva la extracción, algo similar a la noción de transculturación de Rama.

En Rama encontramos elementos de las interpretaciones de Villoro y Cueva, dentro de un esquema más integral y complejo. Sin duda, la noción de transculturación y regionalismo son claves dentro de la pulsión modernizadora que no logra destruir un ethos originario indígena.

CONCLUSIONES

El discurso indigenista, especialmente el andino, que hemos estudiado a través de diversos autores, constituye un espacio complejo y heterogéneo, donde vislumbramos algo que cristaliza que podríamos llamar lo específicamente americano. Pero, entendido como un espacio discursivo que se constituye sobre una doble marginalidad, marginalidad de Occidente y marginalidad de la élite americana, de la ciudad letrada. Se constituyó lo americano en torno a un proyecto de modernidad periférica, que no seguía los cánones de la modernidad clásica occidental. Sin duda, el discurso indigenista también involucra el debate sobre el tipo específico de modernidad que se dió en América Latina, diferente a la de los países centrales, tal como lo señala A.Rama.

El discurso indigenista introduce una referencia permanente a la otredad, como algo oculto, inquietante, lo que caracteriza la formación de lo propiamente americano y esta preocupación se encuentra de diferentes maneras en el corazón del discurso de Sarmiento, Mariátegui y Kusch. Es uno de los ejes centrales que articula sus discursos, y que les permite a estos autores una interpretación más compleja de los orígenes y formación de la nación.

Las nociones de subalternidad, heterogeneidad, homogeneidad, heterología, fagocitación y transculturación, que hemos utilizado en el análisis de estos discursos, han permitido, estimo que como un resultado provisional, abrir una reflexión que rompe con ciertos rasgos de eurocentrismo existentes en cada uno de los autores estudiados mostrando sus ambigüedades.

La introducción de la categoría de heterogeneidad de Cornejo Polar, especialmente, permite marcar una fuerte distancia respecto de los procesos de homogenización de las culturas indígenas que han caracterizado los colonialismos europeos en América. Esta noción de heterogeneidad nos ha permitido mostrar una realidad cultural compleja, tensionada, conflictiva, inestable, donde diversos componentes luchan entre sí para imponerse.

Sin duda, el reconocimiento de esta realidad compleja es un avance frente a la visión impuesta por las élites urbanas, pero no suficiente. Ya que de alguna manera esta mirada que busca construir al otro, darle presencia y voz, es producto de la misma mirada elitista. En este sentido los aportes de Michel de Certeau me parecen que son esenciales y difíciles de superar. Es necesario explorar con mayor profundidad los aportes de De Certeau, y sus posibles aplicaciones a América Latina, creo que esta es una veta fructífera.

Del análisis de la obra de Sarmiento y Mariátegui surge con claridad que el verdadero sujeto del indigenismo es el mestizo, los sectores medios en ascenso. El es él quien habla por el indio. Pretende así instalarse como el verdadero sujeto de la nación, ocultando e invisibilizando al indio.

Frente a la catástrofe postdependentista, al despotismo de los caudillos, de Facundo, a la presencia del desierto, de la pampa, del bárbaro, del gaucho, del indígena agazapado, “ de sujetos vaciados de voluntad y fuerza, Sarmiento contrapone el orden disciplinario de la escritura”(Rodríguez 2010:269) , de la obediencia a un despotismo ilustrado, donde la voz del gaucho desaparece momentáneamente.

Este terror al caos de una clase emergente a fines del siglo XIX, que busca en el orden disciplinario su salvación, no ofrece cabida al indio. Sólo una figura ambigua como el gaucho es permitida, esta mezcla, un híbrido, del cual podrá surgir un fantasma para la nación.

El rechazo del indio, del origen, pensado como la barbarie, es un momento inicial del indigenismo, es su fase negativa, donde la otredad se visibiliza como lo peligroso, desestabilizante, y que debe ser disciplinado a toda costa. En Sarmiento no hay nada que recuperar de la cultura indígena tradicional, su rechazo es lo que caracteriza por largo tiempo a la cultura americana.

Por otro lado, en Mariátegui quizá el principal descubrimiento de su análisis del indigenismo sea el intento de traer al indio al presente, su civilización, su cultura, y ponerla como un elemento esencial en la construcción de la nación moderna del Perú. Este procedimiento tiene sus límites y ambigüedades, porque proviene de una mirada que observa desde una distancia, desde un alejamiento original, desde una extrañeza.

La colonialidad que Mariátegui rastrea por todos lados, y que se expande de la Colonia a la República, infectando a diversos grupos sociales, e impidiéndoles ver su propia realidad, es una forma de ver, una mirada que reproduce deformada la concepción del mundo occidental, ya que busca negar la realidad americana en su autonomía y características propias.

El discurso indigenista de Mariátegui está espacializado; la diferencia se construye sobre la distancia geográfica, entre una ciudad costeña, Lima, y el mundo indígena de la sierra. Es la lucha de un mundo en movimiento contra un mundo inmutable, arcaico.

Este proceso de poner en distancia, produce un resultado global llamado por Fabian la negación de la co-temporalidad:

“j’entends para là, une tendance persistence et systématique à placer le(s) référent(s) de l’anthropologie dans un Temps autre que le present du producteur du discours anthropologique” (Fabian 2006:72)¹²

Esto significa que Mariátegui se pone en un tiempo distinto al de los indígenas, el tiempo de la modernidad, del encuentro con Occidente, con el marxismo y la revolución, mientras el tiempo de los indígenas es un tiempo sin tiempo, estancado, inmutable.

¹² Traducción: “Yo entiendo por (co-temporalidad), una tendencia persistente y sistemática a poner el referente o los referentes de la antropología en un tiempo diferente al presente o actual del productor del discurso antropológico.”

Mariátegui va en busca de ese *substratum* original, que es el fundamento de la nación, de lo americano. Lo rescata, estilizándolo, depurándolo, casi convertido en un fantasma, sin mayores características propias.

La ambigüedad de Mariátegui consiste en que por un lado, intenta traer al tiempo presente al indígena, pero por otro, lo aleja como algo extraño, casi sin historicidad. Esto es sin duda el corazón del indigenismo, en no poder alcanzar ese *substratum* y hacer que hable por sí mismo, sino que es un recurso estilístico del propio indigenismo, que quiere ver o proyectar en el indígena un *ur-proletariado*.

La obsesión de Mariátegui es lograr superar la escisión, la fractura que divide al Perú, que le impide constituirse en una nación moderna, como Argentina o Turquía (sus modelos constantes). La heterogeneidad de su pueblo, del mestizo, respecto del indígena y otros grupos raciales, no permiten la constitución de un tipo homogéneo, estable en el Perú, como el gaucho en Argentina.

Sólo la estilización del indígena, convirtiéndolo en un *substratum* sólido, inmutable, le da las herramientas a Mariátegui para construir ese sujeto nacional homogéneo, que identifica con una situación de sufrimiento universal similar a la del proletariado. Esta identificación inconciente, le permite otorgar al indígena un rol pre-revolucionario y actual.

El sentimiento de esta particularidad, de la presencia de lo indígena como un sentimiento original permite a Mariátegui lograr al fin lo que él busca, un pueblo y una nación que superen los dualismos y las heterogeneidades que han marcado la historia del Perú y su literatura. Este nuevo sujeto será el actor de la literatura nacional tan anhelada por Mariátegui..

Por otro lado, los aportes de Kusch, con su radicalismo, muestran un cierto fin o agotamiento del discurso indigenista y un intento de pensar desde la otredad como un estar que se acerca a las posturas de Mignolo. Creo que la noción de fagocitación

es extremadamente poderosa y también es un aporte a una reflexión sobre lo latinoamericano.

Los aportes de Kusch, me parecen fundamentales, ya que permiten superar una cierta concepción humanista del sujeto, por una concepción más estructural-existencial, que se expresa en la categoría del estar en contraposición a la del ser.

En general, la interpretación crítica realizada por los tres autores centrales analizados representa la instalación de una contranarrativa moderna, “que articulada desde las márgenes exteriores de la modernidad, hizo posible una observación de segundo grado con respecto a Europa que hubiera sido imposible realizar desde el centro.” (Castro-Gomez: 1996:170)

La búsqueda de poder pensar nuestra situación con categorías que den cuenta de la misma, sin deformarla por sus mecanismos ocultos de subalternización, es lo que surge del desarrollo del discurso indigenista. Pero al mismo tiempo queda la duda sobre si esta diferencia es producto de estrategias discursivas del poder colonial que justamente quiere hacer presentes lo marginalizado y condenado al silencio, pero esa presencia-ausencia está fuertemente trabajada y domesticada (De Certeau).

Me parece que los esfuerzos de Cornejo-Polar quedan preso de un sistema de oposiciones entre opresores y oprimidos, centro y periferia, civilización y barbarie, que son expresión de la estructura binaria de los aparatos metropolitanos de producción del saber. La alteridad es la otra cara de la fuerza homogenizadora del sujeto moderno que está en crisis, y una alteridad heterogénea también. Por lo tanto, la emergencia del otro dentro de estos relatos está envuelta en ese mecanismo y lo contamina, constituyéndolo como tal.

Creo que Kusch, logra señalar algunas líneas de apertura de ese sistema binario, al mostrar la originalidad de esa estructura existencial que es el estar, y que sería propia del pensamiento indígena. El estar como el lugar es el logro de Kusch. Zulma

Palermo (retomando a Jorge Torres Roggero) recuerda la noción de geocultura de Kusch, donde resalta la tesis de pensar o ver nuestras cosas con categorías propias.

Esta localización diferente de nuestro saber, culturalmente arraigado en otro lugar que del eurocéntrico, es central. Es este arraigo lo que intersecta pensamiento, cultura y suelo. Palermo señala que este pensar está situado y es el que permite construir una alternativa al conocimiento hegemónico que descalifica al pensar subalternizado.

Con la imposición de un contrarrelato a la modernidad cada vez más mayoritario, surge el interés por el estudio del discurso indigenista, como segundo momento constitutivo de lo americano. El primero fue sin duda el discurso sobre la conquista y la colonización.

La presencia del discurso indigenista implica la posibilidad de una nueva relación entre oralidad y escritura diferente a la surgida en la escena original de la conquista (Cornejo Polar). Ya que en sus inicios el indigenismo claramente era la expresión de los sectores medios, mestizos, que tomaron la bandera de l indio para levantar sus demandas frente a las oligárquicas de carácter colonial. En ese movimiento, los grupos medios buscaron la conformación de una nación unitaria y se arrogaron la representación de esa nación. Impusieron así la ley de la escritura sobre una cultura de la oralidad, introduciendo un quiebre, un límite entre ambas

Es por eso que la escritura aparece desde sus inicios en América, primero, como instrumento de conquista y dominio de los colonizadores y posteriormente, como el instrumento de domesticación y homogenización de los sectores medios, y mestizos, de los sectores populares, indígenas y marginales de la sociedad en formación, la nación. Esto es lo que Rama llama la ciudad letrada, o la civilización contra la barbarie en Sarmiento. La oralidad es la resonancia de esa barbarie de fondo, que sólo la escritura puede dominar, controlar.

La cultura popular se encuentra determinada por la oralidad, pero a su vez se encuentra determinada por algo que está enfrente, y es interpretada desde allí, desde ese exterior, la escritura.

Esta oposición oralidad /escritura está en el corazón del problema del discurso indigenista y posindigenista.

La escritura es la reestructuradora de la sociedad y al mismo tiempo es el indicador del poder que la burguesía ilustrada se da a sí misma, según señala de Certeau:

“la oralidad se desplaza, como excluida de la escritura; se aísla, perdida y encontrada en una voz : la de la naturaleza, la de la mujer, la de la infancia, la del pueblo” . (De Certeau de 2006:191)

Esa voz perdida se refiere a un cuerpo mudo, y sólo a través de su transformación en escritura se le da una significación. Esos cuerpos nos permiten, a través de un murmullo, oír. Es un sonido de la inmensidad desconocida que seduce y amenaza al saber.

Ese murmullo es la presencia/ocultamiento de la otredad y que solamente puede expresarse en la oralidad como lo más cercano a la naturaleza. La oralidad es un orden previo, es lo inquietante, lo heterogéneo

La oralidad se va tornando paulatinamente en lo profundo, lo auténtico frente al carácter artificial de la escritura y de una cultura extraña impuesta. Se tenderá cada vez más a recuperar la voz perdida, oculta, y en este proceso se destacará el recurso a una memoria ancestral. Cada vez más la oralidad va a ser valorada y recuperada como la expresión auténtica de nuestra identidad. De tal manera volvemos a la escena original, pero invertida, el retorno de lo reprimido.

Pensar nuevas articulaciones entre escritura y oralidad, es intentar pensar un espacio entre-medio (*in-between* de H.Bhabha), donde las diferencias originales se permean y licuan, el lugar tiende a transformarse en un no-lugar (Augé), en un lugar de tránsito.

Bibliografía

- Aquezolo, Manuel: La polémica del indigenismo. Lima: Mosca Azul Editores,1976.
- Basadre,Jorge: Perú :problema y posibilidad. Lima: Librería Francesa Científica,1931.
- Augé,Marc: Los no lugares. Espacios del anonimato.Barcelona:Gedisa,1995
- Beigel,Fernanda: El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
- Arendt, Hannah: De la historia a la acción. Barcelona: Paidós,1995.
- Beverly, John: Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory. Duke: Duke University Press, 1999.
- Bhabha,Homi.K: El lugar de la cultura. Buenos Aires : Manantial , 2002.
- Castro-Gómez, Santiago: Crítica de la razón latinoamericana. Barcelona: Puvill libros, 1996.
- Castro-Gómez,Santiago y Mendieta, (coord.) : Teorías sin disciplinas. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate . México D.F.: University of San Francisco y Miguel Porrúa, 1998.
- Certeau,Michel de: L' Absent de l'histoire. Paris:Reperes,1973.
- Certeau, Michel de : La cultura en plural. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.
- Certeau,Michel de: La escritura de la Historia. México:Universidad Iberoamericana,2006.
- Cornejo Polar, Antonio: Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas. Lima: Editorial Horizonte, 1994
- Cornejo Polar, Antonio: Sobre literatura y crítica latinoamericanas. Caracas:Ediciones de la Facultad de Humanidades y educación Universidad Central de Venezuela,1982
- Cornejo Polar, Antonio: Los universos narrativos de José María Arguedas.Buenos Aires:Losada,1973.
- Cornejo Polar, Antonio: Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista. Lima,Perú: CELACP-Latinoamericana Editores, 2005
- Cueva,Agustín: El desarrollo del capitalismo en América Latina. México D.F: Editorial Siglo XXI,1977.
- Cueva,Agustín: Lecturas y Rupturas. Diez ensayos sociológicos sobre literatura del Ecuador. Quito: Planeta ,1986
- Chakrabarty,Dipesh: Provincializing Europe.Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Chatuvredi, Vinayak (edited): Mapping Subaltern Studies and the Postcolonia. London: Verso, 2000.

Derrida, Jacques: De la Gramatología. México DF : Siglo XXI, 1989.

Dussel, Enrique: Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993

Dussel, Enrique: 1492 : el encubrimiento del otro. México D.F.: Editorial Cambio XXI, 1992.

Fabian, Johannes: Le temps et les autres. Toulouse, France: Anacharsis, 2006.

Fanon, Frantz : Los condenados de la tierra. México D.F.: Fondo de Cultura Económico , 1961

Fanon, Frantz.: ¡Escucha, blanco!. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1966

Fanon, Frantz: Peau noire, masques blancs. France: Editions du Seuil, 1971.

Fernández, Osvaldo: Mariátegui o la experiencia del otro. Lima: Empresa Editora Amauta, 1994.

Fernández Retamar, Roberto: Todo Caliban. Buenos Aires: CLACSO, 2004

Fernández Retamar, Roberto: Ensayos de otro mundo. La Habana: Instituto del libro, 1967

Flores Galindo, Alberto: La Agonía de Mariategui. Lima: DESCO, 1982

Flores Galindo, Alberto: Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987.

Franco, Carlo: “Sobre la idea de nación en Mariategui”. En Socialismo y participación, 11, 1980, pp. 191-208.

Franco, Jean: La cultura moderna en América Latina. México DF: Joaquín Mortiz, 1971

Foucault, Michel: Arqueología del saber. México DF : Editorial Siglo XXI, 1987.

Gadamer, Hans George : Verdad y método. España: Editorial Salamanca: Sígueme, 1991.

Garrels, Elisabeth: Mariátegui y la Argentina. Un caso de lentes ajenos. Buenos Aires: Ediciones Hispamerica, 1982.

González Prada, Manuel: Páginas Libres. Horas de lucha. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1976.

Guha, Ranajit, “Prefacio a los estudios de la subalternidad” y “La prosa de la contrainsurgencia” . En Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (editoras), Debates Post-Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad. La Paz: Historias-Aruwiyiri-ThoaSephis, 1997

Guha, Ranajit y Spivak, Gayatri Chakravorty: Selected Subaltern Studies. USA: Oxford University Press, 1988

- Jaspers,Karl: Psicología de las concepciones del mundo.Madrid:Gredos,1967.
- Jitrik, Noé : Muerte y transfiguración de Facundo. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina,1968.
- Kusch, Rodolfo: América profunda. Buenos Aires: Librería Hachette, 1962
- Kusch,Rodolfo: La seducción de la barbarie. Rosario: Editorial Fundación Ross , 2000.
- Lander, Edgardo(eds.) : La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericana. Caracas: UNESCO-Ediciones Fcaes/UCV., 2000.
- Ludmer,Josefina, El género gauchesco. Un tratado sobre la patria.Buenos Aires:Eterna Cadencia Editora,2012.
- Mallon, Florencia E. : Peasant and Nation.The Making of Postcolonial Mexico and Perú. , USA: University of California Press, 1995
- Mariátegui, José Carlos: Peruanicemos al Perú.(Obras completas tomo 11). Lima: Editorial Amauta,1970
- Mariátegui, José Carlos: Defensa del marxismo(Obras completas tomo 5).Lima: Editorial Amauta,1970
- Mariátegui, José Carlos El artista y la época (Obras completas tomo 6) Lima: Editorial Amauta,1970
- Mariátegui, José Carlos Temas de nuestra América (Obras completas tomo 12) Lima: Editorial Amauta,1970
- Mariátegui, José Carlos: Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Santiago: Editorial Universitaria, 1955.
- Mellino,Miguel: La crítica poscolonial.Buenos Aires:Paidos,2008.
- Mignolo,Walter: Local histories/Global designs.Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking. Princeton: Princeton Universiyt Press , 2000.
- Mignolo,Walter(compilador): Capitalismo y geopolítica del conocimiento.El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001
- Mignolo,Walter: The idea of Latin America. USA: Blackwell Publishing, 2005
- Montaldo,Graciela: Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina, Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editores,1999.
- Moraña,Mabel: Crítica impura. Estudios de literatura y cultura latinoamericanos.España:Iberoamericana-Vervuert,2004.
- Moraña,Mabel: Políticas de la escritura en América Latina,Caracas: 1997.

Moreiras,Alberto: The Exhaustion of Difference.The politics of Latin American Cultural Studies. Durham: Duke University Press,2001

Moreiras,Alberto: Una relación de pensamiento: El fin de la subalternidad. En Postmarxismo. En los márgenes del marxismo. Cuadernos sociológicos 1(2002)): 159-200.Santiago de Chile:ARCIS.

Onwuanibe,Richard: A critique of revolutionary humanism:Frantz Fanon.USA:Warren H. Green,INC,1983.

Palermo, Zulma: Desde la otra orilla. Córdoba: Alcion Editora, 2005

Paris,Robert: La formación ideológica de José Carlos Mariátegui. México DF.: Editorial Siglo XXI, 1981.

Prakash,Gyan: “Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial” , en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán(editoras), Debates Post-Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad, Historias-Aruwiyiri-ThoaSephis. La Paz 1997

Pratt,Mary Louis : Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

Perus,Francoise: Literatura y sociedad en América Latina: el modernismo: México. Siglo XXI,1976.

Quijano, Aníbal: Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui. Lima: Mosca Azul, 1981

Quijano, Aníbal: Textos básicos de José Carlos Mariátegui. Lima: Fondo de cultura económico,1991.

Rama, Angel: La ciudad letrada. Santiago: Tajamar Editores, 2004

Rama, Angel: Transculturación narrativa en América Latina. México DF: Editorial Siglo XXI, 2004.

Rama,Angel: Rubén Darío y el modernismo. Caracas/Barcelona: Alfadil Ediciones, 1985

Rama,Angel: Los gauchipolíticos rioplatenses. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina,1982.

Ramos, Julio: Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX. Santiago: Editorial Cuarto Propio/Ediciones Callejón,2003.

Rodríguez,Fermín: Un desierto para la nación. La escritura del vacío. Buenos Aires:Eterna Cadencia Editora,2010.

Rojo,Grinor: Diez tesis sobre la crítica.Santiago de Chile:LOM,2001.

Rojo,Grinor: Globalización e identidades nacionales y postnacionales...¿de qué estamos hablando.Santiago de Chile:LOM 2006.

Rojo, Grinor: De las más altas cumbres .Teoría crítica latinoamericana moderna 1876-2006. Santiago de Chile: LOM, 2012

Rojo, Grinor, Salomone, Alicia y Zapata, Claudia: Postcolonialidad y nación. Santiago de Chile: LOM, 2003.

Said, Edgard W.: Orientalismo. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1990.

Saintoul, Catherine: Racismo, etnocentrismo y literatura. La novela indigenista andina. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1988.

Sanders, Karen : Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930. Lima: Fondo cultura económico y Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

Sandoval, Pablo (compilador): Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina. Lima: IEP, 2009.

Sarlo, Beatriz: Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930. Buenos Aires: Ed Nueva Visión, 1988

Sartre, Jean Paul: Orphée noir, en Situations, III, Paris: Gallimard, 1949

Sarmiento, Domingo Faustino: Facundo. Buenos Aires: Edición Culturales Argentina. Ministerio de Educación y Justicia, 1961

Sarmiento, Domingo Faustino: Viajes por Europa, Africa i América 1845-1847. Madrid: Colección Archivos. Ed. Universitaria, 1997.

Sarmiento, Domingo Faustino: Conflicto y armonías de las razas en América. La cultura argentina. Buenos Aires, 1915.

Sarmiento, Domingo Faustino: Recuerdos de provincia. Buenos Aires: Sopena, 1966.

Scott, James: Los dominados y el arte de la resistencia. México DF.: Editorial Era, 2000

Sobrevilla, David: Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América Latina. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 54(2001).

Sommer, Doris: Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina. Bogotá: Fondo de Cultura Económico, 2004.

Sosnowski, Saúl y Martínez Tomás Eloy: Angel Rama. La crítica de la cultura en América Latina. Caracas: Ayacucho, 1965

Spivak, Gayatri Chakravorty: A critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present. Harvard: Harvard University Press, 1999.

Svampa, Mariestella: El dilema argentino. Civilización o barbarie. Buenos Aires: Taurus, 2006.

Subercaseaux, Bernardo y otros: Identidades y sujetos. Para una discusión latinoamericana. Ed Fac. Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. Santiago de Chile, 2002.

Terán,Oscar: Discutir Mariategui. Puebla:Editorial Universitaria Autónoma de Puebla,1985

Torres-Roggero, Jorge: Elogio del pensamiento plebeyo. Geotextos:el pueblo como sujeto cultural en la literatura argentina. Córdoba: Argentina,2002

Valcarcel, Luis: Tempestad en los Andes. Lima: Colección autores peruanos. Ediciones Universo,1972

Valcarcel,Luis: Memorias. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1981

Vega, María José : Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial. Barcelona: Ed. Crítica, 2003

Villoro,Luis: Los grandes momentos del indigenismo en México. México: El Colegio de México,1950

Viñas,David: Literatura argentina y realidad política. Buenos Aires: Jorge Alvarez Editor,1964

Viñas,David: Indios, ejércitos y frontera. Buenos Aires: Editorial siglo XXI,1982

Wachtel, Nathan: La vision des vaincus.Les Indiens du Pérou devant la Conquete espagnole 1530-1570.France: Editions Gallimard Collection Folio,1992

Zum Felde, Alejandro: El problema de la cultura americana. Buenos Aires : Editorial Losada, 1943

