Electronic Thesis and Dissertation Repository

6-28-2019 9:00 AM

Continuidades, rupturas y discursos en la representación de los indígenas de Ecuador, Perú y Chile

Javier Sepúlveda, The University of Western Ontario

Supervisor: Montano, Rafael, The University of Western Ontario

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the Doctor of Philosophy degree

in Hispanic Studies

© Javier Sepúlveda 2019

Follow this and additional works at: https://ir.lib.uwo.ca/etd



Part of the Modern Literature Commons, and the Spanish and Portuguese Language and Literature

Commons

Recommended Citation

Sepúlveda, Javier, "Continuidades, rupturas y discursos en la representación de los indígenas de Ecuador, Perú y Chile" (2019). Electronic Thesis and Dissertation Repository. 6403. https://ir.lib.uwo.ca/etd/6403

This Dissertation/Thesis is brought to you for free and open access by Scholarship@Western. It has been accepted for inclusion in Electronic Thesis and Dissertation Repository by an authorized administrator of Scholarship@Western. For more information, please contact wlswadmin@uwo.ca.

Resumen

El presente estudio examina las representaciones de los indígenas americanos desde las continuidades y rupturas en el discurso contenido en relatos seleccionados de la Conquista, la Colonia, el Estado nación americano y desde la narrativa indígena. El primer capítulo contiene las explicaciones del concepto de representación y los planteamientos acerca de la identidad del indígena desde la perspectiva del Otro y desde las propias voces indígenas. A partir de los aportes teóricos que vinculan la historia y la genealogía con la literatura, planteo un análisis discursivo comparativo que permite establecer una genealogía de tropos contenidos en los textos del corpus. En el segundo capítulo se establecen las representaciones del nativo americano en la historia americana de la primera mitad del siglo XV o la llamada Conquista, que parte con el relato de Cristóbal Colón y culmina con la crónica de Núñez Cabeza de Vaca. El tercer capítulo comienza con el debate entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, el cual domina a nivel discursivo la época colonial, además se da cuenta de otras representaciones del indígena en el periodo histórico de la Colonia. En el cuarto capítulo irrumpe el Estado nación hispanoamericano con un estudio exploratorio de la nación chilena a los mapuches y la expresión literaria del indigenismo. El quinto capítulo versa sobre el surgimiento de las narrativas indígenas como otro momento destacado en el presente estudio, que contienen las autorepresentaciones que reflejan las propias voces narrativas de los indígenas y marcan un cambio significativo en cuanto a su representación. Esta tesis contribuye a hacer visible los focos de resistencia y ruptura surgidos como esfuerzos por deconstruir y resignificar las representaciones de los indígenas en las narrativas indígenas contemporáneas, a manera de reacción ante los modos de representación de los grupos dominantes, específicamente en el espacio andino.

Palabras claves: Representación, indígenas, narrativa indígena, otredad, genealogía, tropología, tropos, discurso del poder, contrahistoria.

Summary for Lay Audience

This study analyzes the prevailing and the changing representations of the indigenous peoples of the Andes as depicted in selected texts of the Conquest of America, the Colonial Era, the nation-state era, and in contemporary indigenous stories. Throughout this analysis, I explain the concept of representation; explore and compare different approaches to the identity of the indigenous people from external perspectives and from the indigenous voices themselves; and identify different characterizations and nuances of the indigenous peoples in the selected texts. The selection of narrative works includes the relations of Spanish explorers in the fifteenth century, other works of the Colonial and the nation-state eras, and contemporary indigenous short stories and novels.

Agradecimientos

Mi gratitud va en primer lugar al dador de la vida y supremo hacedor de las cosas, el Padre Celestial que me guía no solo a mí, sino que a mi familia. Gracias esposita por estar a mi lado, amarme y apoyarme en todo junto a nuestras tres pequeñitas, que me recuerdan todos los días que nunca estoy, ni estaré, solo en este mundo.

Una palabra de gratitud a mis padres, que supieron inculcarme el valor del estudio y la preparación académica, y a mis profesores que confiaron en la formación integral de mi ser en todas las estaciones de este recorrido académico que culmina con esta tesis doctoral. Un viaje que comenzó en Temuco, siguió en Quito, prosiguió en California y hoy me tiene en London, Ontario. En cada una de estas paradas conté siempre con una voz que orienta, que exhorta y convierte la energía de un estudiante en conocimiento.

Agradezco al Departamento de Lenguas Modernas y Literatura de Western University por brindarme la oportunidad de perfeccionarme en la carrera académica. Gracias al Dr. Rafael Montano por su guía y supervisión.

A mi familia extendida y a mis amigos de la vida desperdigados por toda la faz de la tierra, gracias por mantenerse en contacto y mantener las vías abiertas para la comunicación. A mis amigos en London por su compañía y estima demostrada en las horas compartidas en estos años.

Indice

R	esumen	i
S	ummary for Lay Audience	i
Ą	gradecimientos	iii
In	dice	iv
Introducción		
1	Marco y conceptos teóricos	
	1.1 Una aproximación a la idea de representación, genealogía y tropos	16
	1.2 Problemas en las representaciones de los indígenas desde la cultura externa	26
	1.3 Autorepresentación e identidad indígena	40
2	Discurso y representación de los indígenas americanos en las narrativas de la Conquista española	54
	2.1 Primer momento: la mirada desde el colonizador y la representación temprana de los indígenas americanos, los primeros 60 años	56
	2.1.1 Los tropos colombinos	62
	2.1.2 Ramón Pané y la mirada desde el primer registro de carácter etnográfico escrito en América	86
	2.1.3 Pigafetta y la mirada de los indígenas del sur del mundo	93
	2.1.4 Cabeza de Vaca y la diversidad florideana	100
3	Discurso y representación de los indígenas americanos en las narrativas coloniales	
	3.1 Segundo momento: el debate Las Casas-Sepúlveda y la representación colonial de los indígenas americanos	. 114
	3.1.1 El debate de Valladolid	. 118
	3.1.2 Ercilla v la mirada épica	129

	3.1.3 Guamán Poma y la respuesta desde la voz letrada	137
	3.1.4 Una mirada desde las misiones católicas	149
4	Discurso y representación de los indígenas en el Estado nación y la novela indigenista	
	4.1 Tercer momento: Los indígenas de los Andes meridionales y el Estado nación	166
	4.1.1 Domeyco y el proyecto nacional chileno de integración de los mapuches	173
	4.1.2 El indigenismo y la novela indigenista en Ecuador y Perú	182
	4.1.3 Discurso y tropos de los indígenas en Huasipungo	185
	4.1.4 Discurso y tropos de los indígenas en Los ríos profundos	203
5	Discurso y autorepresentación en las narrativas indígenas contemporáneas	221
	5.1 Cuarto momento: las narrativas indígenas contemporáneas	222
	5.1.1 Contexto histórico y social de los indígenas en Ecuador en la actualidad	226
	5.1.2 Contexto histórico y social de los indígenas en Perú en la actualidad.	232
	5.1.3 Contexto histórico y social de los indígenas en Chile en la actualidad 2	236
	5.1.4 Las literaturas indígenas	240
	5.2 Discurso y tropos de los indígenas en <i>El cascabel</i>	252
	5.3 Discurso y tropos de los indígenas en Desde el fogón de una casa de putas williche	262
	5.4 Discurso y tropos en Amanece en nuestras vidas. Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas	276
С	onclusiones	284
Bi	ibliografía	296

Introducción

El registro histórico sobre el ser humano no es unívoco sino, por el contrario, cambiante, puesto que a lo largo de los años se construyen diversas variantes, matices, y, por otro lado, nuevas voces, desde espacios y tiempos diferentes, transmiten información y conforman discursos que los textos literarios han rescatado y lo seguirán haciendo en el futuro.

Dentro del proceso de aproximación al pasado y su vinculación con el presente, la representación de los indígenas americanos, y en específico de la región andina meridional, ha cautivado mi atención como investigador y me ha conducido a plantear un estudio histórico genealógico que propone un desarrollo de algunos de las más importantes representaciones de los indígenas en el discurso de los textos históricos y literarios, escritos desde el encuentro entre europeos y americanos hasta la producción literaria de nuestros días.

Los indígenas americanos¹ han sido objeto predilecto del registro literario desde la llegada de los europeos al continente y se han articulado modos de representación e

_

¹ El término indígena siempre ha estado en debate por ser un resabio lingüístico colonial a partir de la constitución de las naciones americanas y por un proceso de resignificación semántica que los Estados nacionales pretendieron realizar para abandonar el uso del término indio. La antropología proveyó los argumentos para su utilización al igual que otros términos afines como: nativos, indios, aborígenes, pueblos originarios, pueblos tribales o pueblos prehispánicos. El asunto se hace extensivo a la creación y uso académico de categorías literarias como literatura indígena, literatura aborigen, entre otros. Todos ellos tienen una fuerte carga de sentido impuesta por los conquistadores y colonizadores, que fue posteriormente tomada y confirmada por los proyectos nacionales post independencia. Existen esfuerzos recientes desde las disciplinas de la sociología, la antropología y la comunicación política por repensar e instaurar el uso de términos asociados tales como indoamericanos o amerindios que, sintácticamente, son construidos por dos elementos: el geográfico, en el prefijo y sufijo (dependiendo de la palabra), que alude a "América", y el aspecto histórico cultural en el prefijo o sufijo (dependiendo de la palabra), indio. Aun así, las combinaciones todavía tienen una alta carga de sentido atribuible al proyecto colonialista.

Para efectos de este estudio se utilizará la denominación indígena mayormente, al ser un término utilizado genéricamente por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en el Convenio 169 (OIT 1), que a su vez está basado en el *Convenio sobre pueblos indígenas de 1957*, la *Declaración universal de derechos humanos* y el *Pacto internacional de derechos civiles y políticos*, que reconocen la existencia y los derechos patrimoniales, económicos, civiles y políticos de los pueblos indígenas alrededor del mundo. Junto con el término indígena se utilizará también la denominación nativo americano.

imaginarios tanto coloniales como nacionales, mediáticos y culturales, que han sido plasmados en textos como las crónicas, los diarios de viaje o las cartas de relación, los cuales tratan al indígena desde variadas prácticas discursivas. Como evidencia del pasado, estos textos cruzan transversalmente disciplinas como la historia, la lingüística, la sociología, la antropología y la comunicación. Los relatos y narraciones son el soporte material de esta historiografía y han sido estudiados como plataforma informativa para dar cuenta de los factores que han influenciado en la formación de la imagen que se han proyectado de los nativos.

Las preguntas que me he propuesto responder en esta investigación son básicamente las siguientes: ¿cómo se formaron lo que llamo en este trabajo tropos² en las representaciones tempranas de los indígenas? y ¿cómo se han matizado y reelaborado estas representaciones a lo largo de los siglos, desde que surgieron en los primeros textos de los europeos que llegaron a América, hasta los textos contemporáneos, escritos por autores indígenas? En respuesta a estas preguntas examino una serie de textos para determinar una genealogía de tropos que se han utilizado desde el principio para representar a los indígenas. La tesis central del trabajo sostiene que desde ese comienzo, desde los primeros viajes de Cristóbal Colón, se creó una serie de tropos que se han mantenido con el paso del tiempo, y que solo hasta las más recientes producciones literarias escritas por miembros de las comunidades indígenas se ha comenzado a deconstruir estos tropos.

Como metodología para realizar y determinar la genealogía de estos tropos he dividido el estudio en cuatro momentos históricos importantes: 1) los primeros 50 años desde la llegada de Colón, hasta el relato de Núñez Cabeza de Vaca en la Florida, 2) Desde el

_

² El concepto de tropo o tropos ha sido definido por la Real Academia Española como: "Texto breve con música que, durante la Edad Media, se añadía al oficio litúrgico y que poco a poco empezó a ser recitado alternativamente por el cantor y el pueblo, y constituyó el origen del drama litúrgico". La RAE aporta con otra definición: "Empleo de una palabra en sentido distinto del que propiamente le corresponde, pero que tiene con este alguna conexión, correspondencia o semejanza. La metáfora, la metonimia y la sinécdoque son tipos de tropos". Este último concepto se acerca al que se utilizará en este estudio, fue reelaborado por Hyden White desde el discurso histórico, quien introduce a la ironía como la cuarta figura retórica dentro del esquema retórico y discursivo de la tropología. El concepto de tropos se ampliará desde la perspectiva de White más adelante en la introducción y en el primer capítulo.

momento que la Corona española decide realizar en Valladolid un debate sobre la naturaleza de los indígenas, mejor ilustrado por las posiciones de fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, hasta la época colonial, cuando ya se ha consolidado el poder de la Corona española en todo el territorio, 3) el periodo postcolonial que comienza en 1809, en el cual surgen las naciones independientes, y por último 4) el periodo posterior a los eventos de recordación de los 500 años de la compleja y violenta fundación de la cultura hispana en América en 1992. Para cada uno de estos periodos o momentos se han escogido textos para examinar estos tropos. La tesis está dividida, además de la introducción, en cinco capítulos y una conclusión.

En el primer capítulo se explican los conceptos teóricos que he utilizado para examinar los textos escogidos. Este apartado intenta poner en contexto la discusión teórica respecto al tema, además de esclarecer y problematizar los conceptos asociados a este estudio como es la representación, especialmente la aproximación que Stuart Hall (1932-2014), hace de la idea de representación y cómo se construye el "otro", en este estudio, el indígena, desde una visión europea, en tanto grupo dominante. Luego se explora la idea de construcción del individuo desde la perspectiva de los propios indígenas.

Los conceptos de identidad e identidad cultural, y la relevancia de la carga simbólica del conocimiento mutuo y la atribución de soporte de la carga sobre el sujeto indígena son puestos en contexto y elaborados. Se explica la propuesta del *ethos* barroco que Bolívar Echeverría (1941-2010) planteó como modelo de supervivencia tanto de la cultura europea, como la cultura nativa en América durante el período colonial, carga que fue asumida, según el pensador ecuatoriano, por la población indígena y mestiza.

Michel Foucault es otro autor importante en este capítulo a través de la idea de genealogía, que da cabida a los discursos provenientes de los grupos culturales que no representan al poder establecido. Los aportes teóricos específicos que me permitirán develar los datos e información presentes en el discurso de los textos provienen de la mencionada idea de genealogía de Foucault en su aproximación al pasado como un movimiento discontinuo en el cual las sociedades son construcciones históricas formadas por prácticas discursivas en contacto con los individuos.

La finalidad de utilizar una genealogía foucaultiana es deconstruir la idea de un progreso racional de la historia de la representación del indígena, que tiene en la aparición de las narrativas indígenas, un punto de ruptura significante en este proceso de representación a través del discurso histórico. Acorde con este soporte teórico, el texto literario es abordable y analizable desde el plano textual, representacional y comunicacional por las dinámicas que el lenguaje produce, donde el discurso como un aparato translingüístico provee de soporte a las nociones de identidad y cultura que la modernidad ha traído consigo. Teun van Dijk complementa la idea al argumentar que el texto literario es una fuente de información y recolección de datos a los cuales se le puede atribuir sentido y contexto dependiendo de sus correlaciones internas y su interpretación. Otro autor relevante en el primer capítulo es Hayden White (1928-2018), quien argumenta que los textos históricos tienen un carácter de artefactos literarios, descifrables a través de las prácticas discursivas de la época, y que son capaces de configurar tropos o construcciones discursivas que permiten producir interpretaciones de los momentos históricos.

En la combinación de ambos aportes teóricos se da la necesidad de formalizar una genealogía de tropos, definida como construcciones discursivas que, en este caso, en la mirada al pasado o al presente del indígena puedan descubrir las figuraciones retóricas en las cuales se basan los modos de representación del nativo americano.

El segundo capítulo desarrolla el primer gran momento de la representación de los nativos americanos con la llegada de los españoles a América y los primeros 50 años de la Conquista. Este apartado da cuenta de la representación de los indígenas desde el momento del encuentro hasta el relato de Núñez Cabeza de Vaca. Comienza este recorrido con dos escritos de Cristóbal Colón (1451-1506): *Diario del primer viaje de Colón* (1552) y *Carta de Cristóbal Colón a Luís de Santángel* (1493). Se justifica la selección de estas dos piezas del corpus colombino porque Colón fue el fundador de una tradición literaria cuyo tópico central fue las Indias, después renombrada con el nombre moderno de América. Fue el primero en describir a los habitantes de América y darles la denominación de "indios" a los nativos de los nuevos territorios. Colón plasma en sus textos una genealogía de tropos que funda la representación europea de los indígenas. De sus obras nació el influjo y el asombro que los habitantes de América produjeron en los

europeos, y que llevó a diversos funcionarios, soldados, exploradores, viajeros y misioneros a retratar y caracterizarlos en los sucesivo.

Paralelo al proceso de exploración primaria en los territorios americanos, el sacerdote español Ramón Pané (¿?), quien viajó en la segunda expedición colombina, fue encomendado por el Almirante Colón para vivir entre los nativos de la isla Española y aprender su lengua, para posteriormente informar acerca de las creencias y manifestaciones de la espiritualidad indígena. A diferencia de Colón y sus exploradores, Pané aprendió la lengua nativa e interactuó con los indígenas dentro de sus comunidades, como resultado de esta experiencia escribió la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (1504), texto que está documentado como el primer libro que se escribió en América en un idioma europeo y es de gran valor como documento cultural que describe las costumbres y la religión de los indígenas de la época.

Antonio Pigafetta (1490-1534), explorador y parte de la expedición de Hernán de Magallanes, ejerce como autor del relato de la primera navegación alrededor del globo terráqueo. El narrador vicentino escribió y publicó su *Primer viaje alrededor del mundo* (1536), al retornar a España tras completar la circunvalación a la tierra. Parte del contenido del texto versa sobre los habitantes del sur del continente americano, de ahí su relevancia para este estudio, pues establece una representación desde otra cartografía americana y más cercana al centro geográfico del estudio. El relato enfatiza en la descripción de los gigantes patagones, lo que inaugura la representación de los indígenas monstruosos del fin del mundo, muy distintos de los indígenas observados por Colón y Pané, que describen en sus obras a los indígenas del Caribe y las Antillas.

El explorador Alvar Núñez Cabeza de Vaca (¿-1564), introduce en su texto *Naufragios* (1547) a los indígenas de La Florida. *Naufragios* presenta un matiz relevante pues trata de la experiencia de un explorador español dentro de un marco de poder en el cual los indígenas son sus superiores jerárquicos. Es un relato íntimo y realista de la experiencia humana del explorador en su interacción con los habitantes de tales territorios, de los cuales fue sirviente y nexo comercial, estableciendo una relación de poder distinta a las descritas por los otros cronistas en su relación con los indígenas. Habitó con diversos

grupos nativos en su periplo de regreso al territorio de la Nueva España, vivencia que le permitió adentrarse en el mundo indígena de los primeros años de la Conquista.

El tercer capítulo parte con el debate de Valladolid entre Bartolomé de la Casas (1484-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573) en torno a la naturaleza humana de los nativos, confrontó dos visiones filosóficas y teológicas sobre el alma indígena. La tesis de Sepúlveda postuló la inferioridad de los pueblos bárbaros, por lo tanto, justificó la servidumbre de los nativos americanos con base en el dominio de los civilizados europeos. Las obras escogidas fueron los textos que se presentaron como argumentos durante el debate de Valladolid, su carga tropológica es relevante y de ahí su importancia como textos fundacionales del segundo momento de la representación de los indígenas. Ginés de Sepúlveda planteó su argumento con base en la obra Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios (1892). A lo cual Las Casas respondió con Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos (1552), texto que ejerce la función de contra discurso a la postura de Sepúlveda con una defensa cerrada de los indígenas al argumentar sobre sus capacidades de organización, administración y autodeterminación desde tiempos inmemoriales en sus comunidades, regidas por códigos legales y culturales aplicados dentro de los territorios indígenas bajo estructuras de gobierno establecidas y acordadas.

Generador de una literatura profusa con el tema americano, el dominico Las Casas plantó también la semilla de otra representación ancla del nativo americano: el buen salvaje, caracterización que enfatiza y reconoce la necesidad de los europeos de extender la salvación y redención cristiana para la inocente alma indígena, sumida en la mansedumbre y la paz del paisaje americano.

A partir del debate entre Las Casas y Sepúlveda y sus consecuencias en la representación de los indígenas americanos, la selección de textos está mayormente concentrada en el área geográfica definida para este estudio, que es la región andina meridional. Es el sacerdote y soldado Alonso de Ercilla (1533-1594), quien plasma una visión épica del guerrero araucano en su poema *La Araucana* (1569), ampliamente conocida y estudiada en el mundo académico. La obra elabora un discurso descriptivo exagerado de las

cualidades del guerrero araucano, a quienes los representa dentro de su sistema de vida, cultura y sociedad. Se genera con el texto una tradición literaria y discursiva que matiza la mirada europea acerca de los indígenas, al concentrarse en los nativos mapuches ubicados en el extremo sur del continente.

Felipe Guamán Poma de Ayala (1524-1613)? entrega una representación histórica del indígena andino y del devenir del Imperio inca desde la visión de un indígena letrado en *Nueva corónica y buen gobierno*. Obra escrita a principios del siglo XVII, cuyo manuscrito fue redescubierto en la Real Biblioteca de Copenhague por el investigador Richard Pietschmann en 1909 y publicado por primera vez en 1935. El texto es una manifestación que desde la contrahistoria elabora una visión autóctona del periodo de la Conquista y la influencia española en los Andes. El imaginario andino creado por Guamán Poma se centra en la caracterización del indígena prehispánico en relación con su entorno productivo, cultural, social y religioso, cuya base esencial y motor era la comunidad.

Los misioneros católicos fueron certeros cronistas de los cambios del régimen colonial en la América hispana, quienes plasmaron en sus crónicas dispares representaciones del indígena, influenciados por los tópicos del bárbaro y el buen salvaje en pleno siglo XVII. Juan de Torquemada (1557-1624) con *Monarquía indiana* y Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659) en su *Virtudes del indio* (1893), representan con un marcado acento lascasiano las características positivas del indígena, en cambio el jesuita Bernabé Cobo (1582-1657), en *Historia del Nuevo Mundo* (1964), los representa como seres salvajes y bárbaros, más cercano a la posición de Sepúlveda.

En el cuarto capítulo se explica el surgimiento del Estado nación y su relación política, económica y militar con los indígenas a partir del siglo XIX. Como ejemplo del enfoque decimonónico del Estado nación americano, Ignacio Domeyco (1802-1889), inició un recorrido exploratorio por territorio mapuche, encargado por el gobierno de Chile, que plasma en su obra *La Araucanía y sus habitantes* (1846). El autor elabora en su obra un cuadro que caracteriza no solo a los mapuches, sino también su contexto y su entorno natural, a 40 años de la independencia chilena de España. La obra plasma en su contenido

la experiencia del explorador, quien como representante del gobierno chileno se adentra en el territorio y en la cultura mapuche, pueblo que se mantuvo independiente de la Corona española y la república de Chile desde la Conquista hasta la octava década del siglo XIX.

Tras un siglo de independencia de las repúblicas americanas, los eventos de alcance mundial como la Primera Guerra Mundial y especialmente la Revolución bolchevique, alentaron el surgimiento de las corrientes políticas con un marcado énfasis social y reivindicatorio de las clases populares y campesinas. El indigenismo fue consecuencia del mencionado proceso global, y también es resultado de las dinámicas históricas internas en los países americanos. Se levantó como una manifestación de carácter político, crítico y literario, especialmente en el área andina. Este movimiento literario describe la realidad social, política y económica de la población indígena tras un siglo de administración nacional republicana y exhibe, desde el realismo, un panorama de la discriminación de la sociedad mestiza y elitista hacia ellos, lo que produce un estado de postración y abandono de los grupos nativos, y las reacciones de la población indígena hacia las políticas de sumisión.

Se han escogido dos obras emblemáticas del indigenismo por su gran acogida y por su amplio nivel de circulación: *Huasipungo* (1934) de Jorge Icaza (1906-1978) y *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas (1911-1969). En su narrativa está presente el trato que el poder económico y político le dio a las poblaciones indígenas en los albores del siglo XX. Se hará un contraste y por consiguiente una identificación y análisis de las representaciones presentes en los textos mencionados, dando cuenta de las prácticas discursivas de la época histórica de nuestro interés y se comprobará la continuidad de las representaciones clásicas de los indígenas durante la Conquista, la Colonia y el periodo temprano de la república americana.

El quinto y último apartado contiene el análisis del discurso de las obras de dos narradores indígenas contemporáneos de los pueblos mapuche y quechua de la región andina de Sudamérica: Graciela Huinao (1956-) con la novela *Desde el fogón de una casa de putas williche* (2010), y Jinés Cornejo Endara (1952-) con la novela corta *El*

cascabel (2012). También se considera en este estudio una selección de cuentos de diversa autoría en Amanece en nuestras vidas. Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas (2011). A pesar de la escasa producción narrativa indígena, se escogieron estas obras porque tuvieron un sistema de circulación formal y su extensión en páginas es suficiente para formular un análisis. La voz indígena, acallada de los circuitos oficiales de comunicación colonial y nacional, se levanta con el bilingüismo y la oralidad como bandera de ruptura, resistencia y ejerce de contrahistoria ante los tres siglos de matizada representación exógena de los indígenas. En tales textos, los nativos americanos elaboran sus propias representaciones, y por ende producen sus propios tropos, en un esfuerzo por deconstruir los tropos producidos desde la cultura hegemónica, y construir los propios y contrastarlos con la representación de los indígenas anterior al periodo histórico contemporáneo. Surgen nuevas imágenes y tropos que hacen visibles tanto la tradición cultural y ancestral de los nativos y se convierte en una plataforma discursiva de resistencia que puede ser explotada desde el análisis discursivo hacia otras esferas del conocimiento humanista y social.

Para contextualizar el acercamiento metodológico hacia los textos seleccionados para este estudio, es necesario explicar que el análisis de los relatos se realizó bajo los parámetros de un análisis discursivo y no literario, cuyo anclaje metodológico está en la comparación entre textos escritos en cuatro momentos históricos, que considero son los más importantes de la representación de los indígenas.

A manera de explicación teórica que busca ampliar el concepto de discurso y precisar el tipo de análisis discursivo que se plantea a través de todo mi trabajo, propongo en este punto la discusión acerca del concepto de texto, discurso y el análisis del discurso como propuesta de análisis de textos; también describo las diferencias entre las categorías de texto y discurso, además de justificar la validez del análisis del discurso como técnica dentro del campo de la literatura.

Partiendo desde una definición tradicional de texto en el marco de este estudio, se puede definir como una estructura de sentido que tiene un soporte mediante el manejo de lenguaje sobre el papel en el caso de la literatura, la prensa escrita y otros formatos como

las ondas radiales, el ciberespacio en internet o las ondas audiovisuales en el caso de la televisión y las narrativas audiovisuales.

Es a partir de la década de los sesenta que el debate entre texto y discurso se vio enriquecido y nutrido con la aparición de la semiótica como campo de estudio, aun cuando sus delimitaciones, alcances y pertenencias aún hoy son objeto de discusión teórica. Desde diversas ramas de estudio el aporte de autores como Roland Barthes (1915-1980), Michael Foucault (1926-1984), Umberto Eco (1932-2016) y Teun van Dijk (1943-), logran introducir el concepto de discurso como un cuerpo teórico relevante dentro de los estudios sociales y culturales.

El término discurso es polivalente dependiendo del contexto o la vertiente teórica que lo utiliza. En los últimos decenios, en que la noción de lo público, lo privado y la cultura de masas han introducido sus enfoques en los estudios en humanidades. Para Iván Rodrigo el discurso como objeto, pasó de ser un mero objeto de producción textual a una práctica de acción cotidiana donde intervienen el lenguaje, la cognición y la interacción. Para Teun van Dijk el discurso en un entramado polivalente de comunicaciones que trasciende al texto y va más allá de lo formal. El mismo teórico holandés contribuye a aclarar que la relación entre los estudios sobre literatura y discurso mantienen un enfoque centrado en los procesos de lectura y comprensión de tales discursos literarios, a la vez de profundizar en el proceso de extracción, comprensión y rescate de la información textual desde la memoria. A manera de planteamiento personal desde esta base teórica, me planteo que el discurso es un entramado de informaciones y datos contenidos en los textos históricos y literarios, que tienen características propias relacionadas con el contexto histórico del momento, que pueden ser utilizados como muestra para un análisis discursivo desde la actualidad.

Sobre la base de la ampliación del espectro del texto literario hacia otras variantes que lo determinan, van Dijk elabora una teoría literaria que relaciona no solo los aspectos meramente formales y tradicionales del discurso. En este sentido, el concepto de literatura planteado por este autor se enfoca no sólo en un conjunto particular de discursos, sino en distintos tipos de comunicación. Planteo que a través de esta forma

comunicacional de percibir y estudiar los textos literarios, es necesario relacionar el papel que desempeñan los discursos contenidos en tales textos, en los procesos de interacción sociocultural y explicar las diversas operaciones cognitivas de los distintos participantes del contexto literario como actores relevantes del proceso, no solo de producción de un texto literario, sino también de la recepción del mismo. Por tanto, la información extraída del texto en términos sintácticos se transforma en significados que se representan cognoscitivamente en términos de conceptos, ideas o imágenes.

Lo realmente importante para la interpretación global de la información o de los discursos contenidos en el texto literario, es la coherencia interna de los mismos. Las oraciones deben estar semánticamente conectadas entre sí, para que el analista o lector pueda establecer el tema o el asunto de un texto o un fragmento de un texto. El resultado de la interpretación se manifiesta con la aplicación de macroestructuras semánticas, que no es otra cosa que una secuencia de proposiciones, concatenadas entre sí por un tema o asunto común.

De lo anterior se atribuye una capacidad al ser humano de crear formas de representación de mundo, las cuales producen y disgregan socialmente sistemas de sentido, que a su vez articulan textos, relatos y discursos, elementos base de la acción social. Es el análisis del discurso el que estudia la articulación y coherencia del texto o relato que está en proceso de deconstrucción a través del tiempo y el espacio.

Existen metacomunicaciones y metalenguajes que son utilitarios para la intervención de los textos en el proceso de extracción de la información necesaria para su análisis discursivo. Si bien la limitante es el dominio del analista de los códigos metacomunicacionales y metalingüísticos con un modelo de análisis esquematizado en base a los aspectos textuales, comunicacionales y simbólicos, es necesario plantear para entender las representaciones sociales o ideologías del enunciador del texto. Las condiciones de producción del texto en su contexto histórico definen su naturaleza sociohistórica o coyuntural. El productor del texto o narrador representa, desde su visión, al sujeto en la situación sociopolítica. Este proceso perfila los imaginarios en el texto y la forma de ser reconocidos como tal.

En este punto irrumpe un enfoque reciente desarrollado por autores como van Dijk, Fairclough y Wodak, en Europa, y Pardo, en América Latina, que ha tomado fuerza en la academia latinoamericana en cuanto al tratamiento ideológico de las relaciones de poder: el análisis crítico del discurso. Nacido al alero de la Escuela de Frankfurt y desarrollos posteriores, el análisis crítico del discurso enfoca su exploración sobre el discurso que estudia el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político. Además, pone en cuestión el rol de los discursos hegemónicos en su posición de poder frente a los sujetos sometidos a ese poder y se aplica tanto a los grupos históricamente sometidos como las mujeres, indígenas o las masas obreras y su capacidad de elaborar discursos contestatarios. La base de este enfoque la planteó Foucault al proponer que los discursos no solo traducen los conflictos o los sistemas de dominación, sino que son también aquello por lo que y por medio de lo cual, se lucha.

Adentrándome ahora en la contribución de este trabajo al campo del estudio de las literaturas indígenas emergentes, apunto a tres aspectos. En primer lugar, examino un corpus literario nuevo, y por lo tanto, con poco o nulo estudio académico como son las novelas y cuentos que están escribiendo hoy escritores y escritoras indígenas en la región andina.

Dentro de las corrientes de investigación y articulación temática en el campo de las letras latinoamericanas, las literaturas indígenas son un campo emergente, y tal como se mencionó antes, adquirió relevancia tras los actos de recordación del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón en 1992. Si bien los estudios académicos se han concentrado en su mayoría sobre la poesía indígena, de profusa producción en países como Chile, Ecuador, Perú, Colombia, Guatemala o México, existe también una limitada, pero incipiente producción en prosa, novela y cuentos contemporáneos.

Relacionado con lo anterior, la presente tesis aporta con la consolidación de un campo de estudio que tiene proyección hacia el futuro, con la ampliación del espectro de exploración a otros modos de representación y articulación de una genealogía de tropos

de los indígenas a nivel de los medios de comunicación masiva o los medios digitales como las redes sociales o la web.

En segundo lugar, propongo un instrumento de análisis del discurso de la representación que vincula la genealogía de Michael Foucault como método de estudio histórico y la tropología de Hyden White como metodología de análisis e interpretación textual. La genealogía es un método de acercamiento al pasado que examina los discursos históricos de poder; y por contraparte de la "contrahistoria" como la denomina Foucault, como prácticas discursivas a manera de respuesta al discurso del poder. Los tropos devienen como recursos lingüísticos y retóricos con capacidad de figuración de los relatos históricos y literarios, en este sentido, la tropología produce imágenes verbales a través de una representación figurativa presente en el texto. La fusión de ambos aportes teóricos me provee como investigador de una capacidad de acercamiento a la representación escritural, que se presenta en el corpus de estudio en formatos literarios diversos y que precisan de un instrumento que permita extraer los tropos. Estos conceptos serán ampliados y explicados en el primer capítulo.

En tercer lugar, mi trabajo examina los focos de resistencia y ruptura surgidos desde los indígenas, como esfuerzos por deconstruir y resignificar las representaciones que desde el poder se han hecho de ellos a través de la historia. Se construye así una nueva forma de resistencia ante la influencia de la cultura hegemónica representada por el orden colonial de la Corona española primero y el orden republicano con el Estado nación a partir del siglo XIX. Los focos de resistencia indígena tomaron diversas formas a través del tiempo, desde la estrategia militar y el agrupamiento territorial hasta la resistencia cultural en la conservación de sus lenguas autóctonas, sus modos de relacionarse con el ecosistema y con el resto de las comunidades locales. Las nuevas narrativas indígenas dan cuenta del legado cultural ancestral, lo reconstruyen bajo el marco de la oralidad, y en formato escrito se transforman en un discurso con gran valor simbólico en este siglo.

Enmarcado dentro de este proceso de resistencia toma relevancia el enunciado del filósofo y ensayista peruano José Carlos Mariátegui, quien en los albores del siglo XX elaboró una proyección crítica de las narrativas indígenas al proponer que las literaturas

indígenas existirían en el caso de que los mismos indígenas sean capaces de producirla. Ante esta propuesta realizada casi 100 años atrás, mi estudio establece una respuesta que confirma esta aseveración, pues los indígenas no solo son capaces de producirla en diversos géneros literarios y escribir en una variedad amplia de lenguas nativas, sino que han utilizado las producciones literarias, especialmente la poesía indígena, y ahora las narrativas indígenas presentes en este trabajo, como un foco de resistencia que revindica los conocimientos, las lenguas y las cosmovisiones ancestrales.

Me permito introducir los criterios generales de selección de las obras para el presente trabajo, en los capítulos se darán los criterios particulares que delimitan el aporte de cada uno de los textos escogidos para el estudio. Son tres criterios los que me han llevado a articular el corpus: en primer lugar, se han escogido mayormente textos representativos y emblemáticos de la región geográfica en la cual está centrada la disertación, que es la región andina meridional y de los momentos históricos aludidos en estudio. Los matices que se dan en el primer y segundo momento, en los cuales existen textos representativos de los encuentros iniciales con los españoles, ubicados en la zona del Caribe y la Florida, que eran los habitantes del continente de los cuales existen registros literarios relevantes en los primeros 60 años de la Conquista.

En segundo lugar, escogí textos que contengan una clara carga tropológica o figurativa en sus contenidos, cuya capacidad de crear o establecer imágenes verbales dentro de un espacio-tiempo sean comprobables, con el objetivo de facilitar la identificación de los tropos para su consiguiente análisis discursivo. El carácter tropológico de las representaciones alude a la descripción y caracterización de los indígenas en su entorno natural, cultural y económico productivo.

Finalmente, establecí un criterio de selección de autores cuyo testimonio escrito sea preferentemente de primera mano en la interacción con los nativos americanos, en otras palabras, que hubieran viajado a América, especialmente en el primer y segundo momento. Su experiencia como observadores *in situ* definieron los discursos plasmados en sus escritos y que forman el inventario de tropos que se analizan bajo el criterio metodológico de la comparación. Exceptuando a Juan Ginés de Sepúlveda, contendor de

Las Casas en el debate de Valladolid y quien nunca viajó a América, el resto de los autores del primer y el segundo momento fueron exploradores, sacerdotes, o funcionarios de la Corona en los territorios americanos.

Capítulo 1

1 Marco y conceptos teóricos

En el primer apartado trato los conceptos y aproximaciones teóricas vinculadas con el tema de mi trabajo, como lo es la representación e identidad de los indígenas americanos en los textos históricos y literarios seleccionados. Pretendo aclarar teóricamente las bases desde las cuales se hará el análisis discursivo en los textos en los capítulos siguientes. Se identifican los autores que plantean una línea exploratoria de estos conceptos y cuyos aportes metodológicos son aplicables a la idea de representación de los indígenas y la evolución de las representaciones que tales textos enuncian en conexión con el contexto histórico y social de la época.

Se elabora una definición sobre qué es representación desde los Estudios Culturales y Sociales; y desde los Estudios de la Comunicación con los aportes del sociólogo Stuart Hall, cuya contribución se utiliza en este estudio como complemento de los conceptos de Michael Foucault y Hayden White, que me son útiles para hacer el análisis discursivo y comparativo de las representaciones de los indígenas.

En un intento por responder al cuestionamiento de quiénes y qué son los indígenas americanos, se entabla un diálogo multidisciplinario. Este diálogo será expuesto, y problematizado conforme se haga el examen genealógico de las representaciones que se establecieron desde la perspectiva del otro europeo, desde el sujeto surgido en el siglo XIX, y por último, desde las cosmovisiones indígena de escritores indígenas contemporáneos.

1.1 Una aproximación a la idea de representación, genealogía y tropos

La idea de representación es recurrente en la historiografía literaria y existen tantos modos de representación como textos literarios escritos en la historia humana. Diversas tradiciones, autores y disciplinas tienen una explicación para el concepto, y en la búsqueda de una propuesta acorde con el objetivo del estudio, mi intención es plantear

definiciones desde dos disciplinas para enfrentar la representación de los indígenas americanos.

Desde los Estudios Culturales proviene una explicación referencial que en un sentido básico explica el fenómeno como:

El resultado de un acto cognitivo por el cual se produce un signo o símbolo que se instaura como el "doble" de una presunta "realidad" o de "una realidad". En otras palabras, la representación ocurre a través de un proceso de percepción e interpretación de un referente, el objeto (en un sentido amplio) representado. (Victoriano y Darrigrandi 249)

Se entiende del enunciado que el acto de la representación funciona como una redundancia, una repetición o réplica atemporal, distante en el tiempo, que se compone de dos momentos que articulan la representación: el objeto mismo y el momento cuando se restituye y se reproduce en un texto.

Aplicado el concepto en el estudio de la cultura y la sociedad, la representación es una "estructura de comprensión a través de la cual el sujeto mira al mundo: sus 'cosmovisiones', su mentalidad, su percepción histórica" (Victoriano y Darrigrandi 250). Desde este punto de vista, el lenguaje tiene un rol relevante en el proceso representacional, al ser el mediador de los conocimientos ser el soporte o portador de la representación del acto de cognición del sujeto. Las acciones comunicativas en el uso del lenguaje producen significados que aportan a la condición de construcción en la que se encuentran implicados los sujetos.

En la formación de los modos de representación del indígena, esta particular explicación aporta con el vínculo entre el lenguaje y las diversas percepciones o imágenes que los autores, sean estos cronistas, narradores, viajeros, funcionarios y los propios indígenas, plasmaron en sus textos, debido a que tienen como plataforma su propia experiencia dentro de un momento histórico determinado. La redundancia o repetición de las representaciones asumidas por estas personas se manifiesta en el resurgimiento, restitución y reproducción permanente de tropos, imágenes y representaciones del

indígena americano. Estos tropos fueron formulados y articulados en dos grandes periodos de la historia americana: la Conquista y la Colonia, y el periodo postcolonial.

Las circunstancias geopolíticas, las estructuras sociales, económicas y religiosas determinaron el modo en el cual los autores de la representación indígena históricamente abordaron el problema epistemológico del encuentro entre unos y otros. El contexto histórico y las ideas que circulaban en Europa primero y después en América impactaron fuertemente en la búsqueda constante de interpretaciones acerca de qué o quiénes eran los indígenas. Los nativos americanos ya tenían un conocimiento de sus propias realidades, no solo territoriales, sino económicas, culturales e incluso militares en el territorio recién descubierto por los europeos.

Stuart Hall, sociólogo y comunicólogo jamaiquino, propone un concepto de representación acorde con la teoría de la comunicación y la construcción social de una realidad: "Representation is the production of the meaning of the concepts in our minds through the language. It is the link between concepts and language which enables us to *refer* to either the "real" world of objects, people or events, or indeed to imaginary worlds of fictional objects, people and events" (3). Esta definición se asocia a procesos complejos de abstracción, acercamiento y apropiación de elementos de la realidad, a los cuales se le aplican sentidos o significados dentro de un marco social y cognitivo, contexto en el cual también el lenguaje actúa como un modo de interpretación del mundo. Se entiende de la definición que todas las categorizaciones e interpretaciones se manifiestan mediante un sistema de representación mental o imagen de mundo, referido a ideas que se interrelacionan entre sí, dialogan, construyen una cadena de equivalencias y permiten al ser humano hacer la referencia de tales objetos, personas y eventos tanto a nivel de pensamiento como a nivel social.

La interrelación de ideas forma mapas conceptuales y estos varían según las personas; cada individuo tiene un inventario diferente que ha organizado y clasificado dependiendo del grado de similitud entre algunas ideas o la diferencia entre conceptos, la causalidad o casualidad de los procesos, y las secuencias lógicas que ha acumulado en su experiencia (Hall 3). Un punto importante en la definición está en la capacidad del ser humano de

usar el lenguaje para traducir los pensamientos, socializar o compartir sus mapas conceptuales y ver las matrices que corresponden para darle sentido a la idea de vivir en sociedad. Estos conceptos transmitidos como palabras, imágenes o sonidos forman los signos, que a su vez conforman los sistemas de sentido en un grupo social.

Al aplicar la definición anterior para estudiar la representación del indígena, y si seguimos a Hall, es necesario tener presente la relativa perspectiva de la persona o autor de la representación porque entra en juego en este proceso el conocimiento adquirido previamente por el individuo en una sociedad específica, y que afecta en la construcción representacional del sujeto. Un Almirante genovés y explorador con poderes delegados por la Corona como Cristóbal Colón elaborará un mapa mental que difiere en forma y fondo del que pueda elaborar un indígena letrado andino como Guamán Poma de Ayala, o un narrador ecuatoriano como Jorge Icaza, o una narradora mapuche como Graciela Huinao.

De acuerdo con Stuart Hall, existen tres enfoques históricos para explicar la representación a través del lenguaje. El primero es el enfoque reflexivo, que relaciona la idea de significado con el resto de los elementos contextuales: "meaning is thought to lie in the object, person, idea or event in the real world, and language functions like a mirror" (10). El segundo enfoque es el intencional, aquí el autor de la comunicación impone sus significados y cosmovisiones a través del lenguaje. El tercer enfoque es el constructivista, que reconoce el "carácter público y social del lenguaje" (Hall 11). Las personas, las ideas, los eventos no portan sentidos en sí mismos, son los actores sociales quienes construyen esos significados gracias al uso de los sistemas de representación, y le dan sentido al mundo y lo comunican a través del lenguaje. Es en un entramado de producción de sentido que tiene como portadores a la escritura, el habla, la gestualidad, la visualización y otros códigos del lenguaje. A nivel semiótico los procesos de denotación o deconstrucción de las unidades de sentido, y la connotación o atribución de significados, se ven involucrados en la relación establecida entre los elementos constitutivos de la imagen, texto, gesto o visualización y el mapa representacional, de carácter ideológico, que finalmente conduce a una construcción de sentido (Hall 24). La

producción de sentido está directamente relacionada con la práctica de la interpretación, y el acto se establece en la habilidad para codificar y decodificar el lenguaje (42-43).

Dentro del enfoque constructivista se destaca un aporte crítico de la representación, que se encuentra en la teoría del discurso desarrollada por Michel Foucault, cuyo aporte es fundamental para este estudio y quien teorizó sobre la relación entre discurso e historia (Hall 50). En este punto se exploran las vinculaciones entre el discurso y el lenguaje, y los posibles factores que producen un sistema de representación que surge de esa relación.

De las posibles relaciones entre discurso, lenguaje e historia nace la idea de utilizar la genealogía³ de Foucault como método de acercamiento histórico al pasado a través del conocimiento producido por el lenguaje. El mismo filósofo e historiador francés propone su propia definición del término: "llamamos pues 'genealogía' al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales: el acopiamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales" (Foucault 18).

La genealogía articula una elaboración histórica que se contrapone al discurso histórico generado desde las elites del poder, cuyo eje es el discurso de la soberanía, también llamado el discurso del poder, que relata de la historia de los personajes en eminencia política, con su esplendor y continuidad por la sucesión del poder en derecho. En términos foucaltianos "el discurso histórico relata la historia de los reyes y los poderosos, de los soberanos y de sus victorias (y eventualmente también de sus derrotas pasajeras)" (60), esta idea se asocia con la concepción de poder legitimado por ese discurso histórico de la conquista en la guerra y heredado por ley a los descendientes de los soberanos. Foucault lo explica como un derecho ganado por los grandes reyes de los imperios europeos antiguos, principalmente el imperio romano, que elaboraron a través de sus registros historiográficos una serie de "relatos acerca de sus gestas y hazañas" (67). La ley y el discurso histórico en forma de relato posicionaron al rey como el soberano

³ Concepto trabajado inicialmente por el alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900) en su obra *La genealogía de la moral: un escrito polémico* (1887)

absoluto sobre sus territorios y lo que había dentro de ellos, este derecho de propiedad, que es un fundamento esencial del Estado para los romanos, era detentado por el poder (*Microfísica* 21-22). Según este modelo, los discursos recrean el pasado conforme a lo que el autor llama el "poder-contrato" (102), que es un relato que pretende contar la historia de los poderosos como estrategia para intensificar su grandeza al formular un discurso de poder que lo sostenga.

Lo que yo sostengo de esta discusión teórica es que España tomó este modelo genealógico del discurso histórico del poder y traspasó esas prácticas discursivas a los territorios colonizados en América, en los cuales la soberanía de rey y el valor jurídico de su palabra eran respetados tanto como en la península española, por ser territorios propiedad del soberano. Al aplicar lo anterior al estudio propuesto para mi tesis, puedo plantear que los momentos históricos y los textos seleccionados representativos de ellos y que contienen las representaciones dentro de la lógica genealógica, poseen justamente muestras fehacientes del discurso de la soberanía o del poder en los relatos de los exploradores, funcionarios y religiosos españoles, siempre desde una perspectiva del poder legitimado por la autoridad de la Corona española.

El método genealógico de Foucault propone un esquema "guerra-sumisión", donde la genealogía es una muestra de que las ideas, los valores y las identidades sociales emergen como producto de las relaciones de fuerza (*Genealogía* 33, *Microfísica* 9-11). Foucault en su estudio revela que surge una "fractura" entre dos periodos históricos: la Edad Media y la Época Moderna. El discurso de la soberanía o historia de los personajes se ve contrastado por un relato de la "lucha de razas", también denominado "contrahistoria", que actúa como respuesta o reemplaza al discurso histórico del poder, y surge así un discurso desde aquellos que "no poseen la gloria o -habiéndola perdido- se encuentran ahora en la oscuridad y en el silencio" (*Genealogía* 60-67). Esta fractura histórica descrita por Foucault coincide con la llegada de España a América y el hallazgo de otros territorios y habitantes en la continuidad histórica, evento que inaugura una lucha de razas, según el análisis genealógico de Foucault, por el cual se ejerce una relación de dominación y un ejercicio del poder, dentro de una dinámica de lucha y sumisión. En mi

criterio este marco crea un espacio propicio para la generación de representaciones del otro.

Además del concepto de Foucault, se utiliza en este trabajo otro acercamiento teórico a la relación entre discurso y literatura. Teun van Dijk propone que el discurso y el lenguaje, se manifiestan como elementos de resistencia social y cultural de los diferentes pueblos indígenas contra las representaciones establecidas por la cultura hegemónica. Este proceso se lleva a cabo por la expresión de sus percepciones de sí mismos, y se canaliza, sobre todo, con la lucha por el mantenimiento de una cosmovisión ancestral y la recuperación de los saberes como un cuerpo simbólico, cuyas expresiones, pese a que tienen siglos de haber sido enunciadas, aún siguen siendo parte de las comunidades (23).

La aproximación al pasado de la genealogía surgida de la reflexión sobre la historia de Foucault, se da como un movimiento discontinuo de las sociedades, que son construcciones históricas formadas por prácticas discursivas, que en contacto con los individuos permanecen en el tiempo, y es en este proceso que la genealogía permite crear categorías de análisis a nivel discursivo (*Metafísica* 11-12). Acorde con este soporte teórico, el texto literario es abordable y analizable desde el plano textual, representacional y comunicacional por las dinámicas que el lenguaje produce. El discurso como un aparato translingüístico, provee de soporte a las nociones de identidad y cultura que la modernidad ha traído consigo. El texto literario se transforma así en una fuente de información y recolección de datos a los cuales se le puede atribuir sentido y contexto dependiendo de sus correlaciones internas y su interpretación a través de las prácticas discursivas contenidas en el lenguaje (van Dijk, *Discourse and Literature* 35, Faé 410).

El filósofo de la historia y crítico literario Hayden White irrumpe en este punto de la exposición y aporta desde su perspectiva a la articulación histórica mediante el lenguaje y el discurso narrativo, específicamente sobre la capacidad de las representaciones historiográficas de utilizar los tropos, giros o figuras del habla, para la reconstrucción o estudio del pasado. White desarrolló dos propuestas teóricas que vinculan la literatura y

la historia: la metahistoria y el narrativismo,⁴ a propósito de la problemática que surgió a partir de los debates acerca del discurso narrativo, especialmente dentro de la corriente del "giro lingüístico" presente en la historiografía y en las ciencias humanas a partir de la década de los setenta en la época del postestructuralismo europeo y norteamericano (Palti 194). Estos nuevos enfoques historiográficos:

Incorporan a las habituales interrogaciones y pesquisas de corte epistemológico en torno al conocimiento de los sucesos pasados una reflexión de índole metateórica, cuya finalidad reside en reconsiderar el lugar del lenguaje y el discurso en aquel tipo de conocimiento, así como también en establecer una ambiciosa reconfiguración de las relaciones entre literatura e historiografía, indagando en los cruces entre lo ficcional y lo no ficcional. (Lavagnino 235)

Tanto la metahistoria como el narrativismo trabajan la relación entre "historia" y "figuración", es decir, se centran en la capacidad de los relatos históricos de establecer imágenes verbales de los procesos espacio-temporales de los que dan cuenta (La Greca 1). De esa relación nace la necesidad de utilizar los recursos lingüísticos, o tropos, de la teoría literaria para ejercer esa capacidad de figuración de los relatos históricos como discursos. Los tropos son un recurso retórico que se define como "una representación figurativa, sea de forma lingüística o visual, que apela a las diversas interpretaciones sobre un evento o personaje histórico, utilizando el lenguaje y sus capacidades icónicas, indéxicas y simbólicas para su estudio y explicación (Beeman 266-267).

El propio White esboza una explicación etimológica del término:

It comes into modern Indo-European languages by way of *tropus*, which in Classical Latin meant "metaphor" or "figure of speech" and in Late Latin, especially as applied to music theory, "mood" or "measure." All of these

del pasado a través de una capacidad tropológica de la narrativa histórica, en tanto artefacto literario, de utilizar esas prefiguraciones (Palti 194-195, Lavagnino, *Ideas* 88-90).

⁴ La idea de metahistoria y narrativismo de Hyden fue una propuesta surgida en su trabajo *Metahistory. The Historical Imagination in the Nineteenth-Century Europe* (1973), con el objetivo de reflexionar acerca las estrategias narrativas de la escritura histórica en su relación con la expresión literaria. De dicha relación se establece una nueva tipología de los estilos historiográficos sobre la base de las formas de los discursos históricos, en tanto el lenguaje actúa como un elemento relevante en el acto de prefiguración de los eventos

meanings, sedimented in the early English word *trope*, capture the force that is especially apt for the consideration of that form of verbal composition which, in order to distinguish it from logical demonstrations on the one side and from pure fiction on the other, we call by the name *discourse*. (2)

A partir de la historia moderna del término tropo contenida en la descripción anterior, White complementa la definición para aclarar su uso al apuntar que los tropos "generan figuras del habla o pensamiento a partir de la variación respecto de lo que es normalmente esperado" (3). Los giros, desviaciones o variaciones apuntados son, por consiguiente, los operadores base del discurso histórico.

El conocimiento histórico genera ambigüedades respecto a su comprensión total, por lo tanto, se precisa de una estrategia tropológica que pueda clasificar los discursos presentes en las narrativas, por medio de la interpretación de los "modos lingüísticos que predominan en su composición" (White 21). El ensayista Nicolás Lavagnino interpreta las competencias interpretativas que provienen de los tropos:

El punto nodal de la teoría whiteana consiste entonces en el convencimiento de que el conjunto de las prácticas discursivas que parecen caracterizables en términos de nuestros diversos vocabularios morales, epistémicos y estéticos — ideologías, argumentaciones, tramas— es re-expresable con mejora en términos de operadores tropológicos, los cuales, en tanto registros funcionales primarios del lenguaje ordinario, configuran los diversos planos o aspectos —lexicales, sintácticos, gramaticales y semánticos— de la práctica en cuestión. (*Cinco tesis* 130)

Se extrae de la explicación anterior la función de los tropos como constructores de un lenguaje figurativo, en concordancia con el sentido que White aplica a "figure of speech" (La Greca 6), de un objeto o sujeto histórico. El lenguaje provoca una equivalencia entre los recursos figurativos de la literatura y las ficciones narrativas en la construcción de un relato o discurso narrativo que busca acercarse al pasado, en contraste con las representaciones históricas supuestamente realistas, que dogmáticamente asumen la univocidad de sus interpretaciones de los acontecimientos históricos y se cierran a otras

posibles interpretaciones. Por su parte, la concepción tropológica de la historia que propugna White enuncia una función "poético-figurativa" del lenguaje que no clausura los eventos históricos, sino que los deja abiertos a nuevas interpretaciones.

Se hace necesario unir ambas teorías para cerrar este punto, tanto Michel Foucault como Hayden White entregan desde sus trabajos los fundamentos teóricos para crear un modelo de acercamiento a los indígenas americanos. Foucault aporta con la genealogía y la idea de producción de discursos desde el poder de las elites en la representación de los nativos, que tuvo una continuidad en la articulación de tropos desde el momento de la llegada de los españoles a América hasta la formación de los Estados nacionales. Por contraste, el concepto de contrahistoria dentro de esta lucha de razas que comenzó con el hito del encuentro en forma intermitente hasta la ruptura de tales modos de representación por medio de la producción propia de tropos de los indígenas. El énfasis en el uso del concepto de genealogía para este estudio está relacionado con la noción de deconstrucción de la idea de un progreso racional de la historia de la representación indígena, con la consecuente ruptura significante en las nuevas literaturas indígenas.

White aporta con la idea de los tropos como un mecanismo de interpretación abierta de contenidos históricos por medio del lenguaje, y de los textos escritos y las representaciones del indígena desde las crónicas de Indias hasta las narrativas indígenas contemporáneas. Se crea así una categoría de análisis a través de la búsqueda de una genealogía de tropos presentes en los textos del corpus de estudio.

Tras explorar las ideas de representación desde diversas perspectivas y explicar los acercamientos teóricos atingentes a este trabajo, en los siguientes puntos se vincularán los enfoques representacionales explicitados en tales conceptos a partir de los sujetos que inspiran esta investigación: los indígenas americanos. El debate parte con la necesidad de los exploradores europeos de contar con una demarcación genealógica, para generar los tropos del indígena mediante modos de representación creados con esa finalidad.

Los tropos y representaciones presentes desde el encuentro hasta la irrupción del Estado nación se explicarán y desarrollarán en detalle en el segundo, tercer y cuarto capítulos. Se debe tener claro que la progresión en la producción de los tropos en estos periodos

responde a una continuidad que es básica en la formulación de mi tesis y que proviene mayoritariamente del discurso del poder establecido con los matices propios de la experiencia de cada uno de los autores de la representación como observadores de la realidad americana. Las respuestas esporádicas desde la contrahistoria en los primeros momentos, y las réplicas o rupturas con los modos de representación del discurso del poder, está desarrollada desde la perspectiva indígena en sus narrativas contemporáneas presentes en el quinto capítulo.

1.2 Problemas en las representaciones de los indígenas desde la cultura externa

La representación del sujeto nativo comenzó desde la llegada de los europeos y en específico de los españoles a los territorios americanos y prosigue en la actualidad en diversos tipos de textos y narrativas. Desde la demarcación de una zona de contacto, el impacto personal y social, político, económico y simbólico de tal encuentro quedó registrado tanto en la literatura de viajes, como en los relatos épicos, la literatura colonial y los textos de los Estados nacionales americanos, lo que generó una continuidad en el discurso de la representación de los indígenas a partir de tales producciones literarias. Sin embargo, a partir de la última parte del sigo XX, una ruptura se ha abierto, con la emergencia de la poesía y narrativa de origen indígena, no solo en el área andina, foco geográfico de este estudio, sino en toda Hispanoamérica. (Pastor 81-85, Kohut 29-30, Machado 2-8, Perilli 11-25).

Para Aronne Amestoy (1940-), quien analiza la dualidad mito-razón en los estudios literarios y establece sus conclusiones desde la perspectiva teórica posterior al positivismo, la representación en literatura es la "representación sensible de una idea, que sea que entrañe la palabra, la imagen, el sonido, o el gesto, es siempre una manera de presentación de la idea, otra forma de expresión para el mismo sentido. La idea es, pues, preexistente y exterior a su representación" (93). Asociado a esta explicación, existen las imágenes arquetípicas de una determinada tradición cultural, que apelan a la fantasía subjetiva del individuo observador de la realidad.

Los arquetipos que estaban contenidos en las lecturas del viajero explorador desde antes del encuentro fueron contrastados con la imagen del indígena americano (Pastor 18). Los arquetipos del cíclope, del cinocéfalo, las amazonas y las imágenes de los bestiarios medievales no coincidieron con la imagen que en primer momento se forjaron de los indígenas durante las interacciones entre unos y otros, aunque igual se utilizaron como modelos para la ficcionalización y descripción de los sujetos.

El proceso de reconocimiento y reproducción mental de los mitos internalizados en las lecturas previas, fueron almacenados dentro del archivo personal de los cronistas a partir del encuentro de los exploradores con las poblaciones locales. Es necesario destacar la capacidad de observación de ellos como testigos de los eventos descritos, tanto como de sus protagonistas. La red cultural europea legitima y respalda los textos surgidos a partir de esas observaciones y los asume como creíbles, luego los esparce en la cadena de distribución del conocimiento, aun con las inconsistencias entre los mitologemas contenidos en las crónicas y el contraste con la realidad percibida y plasmada en los textos al llegar a América.

La aceptación europea de los textos del periodo de la Conquista es el resultado de la habilidad de los autores, o sea los cronistas, de "hacer ver" y "hacer creer" lo que estaban observando para sus audiencias. Este ejercicio literario permitió "orientar la selección de los elementos discursivos que permiten dar visibilidad al otro mediante representaciones creíbles para los receptores de su tiempo" (Urpadilleta y Albuquerque-García 22-23). La credibilidad de los textos, en franca conexión con la curiosidad producida en Europa por los habitantes de los territorios americanos, permitió su circulación temprana, aun cuando hubo dificultades propias de ejercicio editorial en la publicación de algunos textos, tales como el *Diario del primer viaje* de Colón.

A partir de la aceptación de las crónicas de indias por parte de los lectores europeos, se recrea un sistema retórico de representación del nativo americano, principalmente enarbolado por el relato de viaje, de carácter paratextual, intertextual, atemporal y sin fundamentos científicos, cuya redacción está marcada por la subjetividad y el deseo de impactar y "estimular la imaginación" de los potenciales lectores de sus escritos

(Urpadilleta y Albuquerque-García 24-28). Era común observar que tanto exploradores como conquistadores escribieran sus testimonios personales como "prueba de las aventuras acaecidas en América" (Ferrando 14), además de constituir un medio por el cual se consigan nuevos financiamientos para planificar otras empresas de exploración o cargos relevantes en la administración colonial española.

Upadilleta y Abuquerque-García establecen categorías para la representación retórica del indígena en los textos de la Conquista y la Colonia: en primer lugar, la descripción o descriptio. En segundo lugar, la representatio, que apela al despliegue de los rasgos del objeto y sujeto, reflejado en la acumulación visual y textual de información y en los datos que permiten "aprehender un objeto o persona considerada como totalidad" (28). Para relatar las cualidades físicas y morales del sujeto, considerado como un ser humano, se utiliza la categoría de descriptio personae. Las tres categorías están presentes y son demostrables en el análisis de los textos seleccionados, contienen tanto descripciones físicas, como psicológicas de los indígenas, representaciones que en la forma de tropos refieren a la experiencia visual y empírica de los autores, en tanto testigos de primera mano en sus interacciones con ellos. Además, se establece una aproximación hacia la espiritualidad y el comportamiento social de los nativos, principalmente en los textos de las narrativas indígenas.

El punto de partida de la historia americana provee dos lecturas: desde los estudios coloniales y desde la filosofía de la historia. Perilli propone que los territorios descubiertos, conquistados y colonizados tienen un "nacimiento cultural y su fe de bautismo el 12 de octubre de 1492" (5). No solo supone la colonización geográfica, militar y administrativa de los habitantes, sino también la "colonización cultural" (6). Al aplicar esta idea en el análisis del discurso en los textos, tenemos que la palabra escrita se superpone a la palabra oral en la interacción entre sujetos equivalentes, circuito comunicacional en el cual el sujeto colonizado se transforma en un ser heterogéneo, fundado a partir de la alteridad de él mismo en su interacción con el colonizador. Es un sujeto dual en tanto indígena en su cosmovisión y trasfondo cultural; y español en la nueva lengua, sistema educativo y manifestación de fe.

En tanto sujetos del lenguaje y la comunicación, los indígenas americanos fueron reinventados, refundados, recreados y resignificados en la pluma de navegantes, sacerdotes, escribas, soldados, doctores, poetas, narradores y cronistas. Se creó un imaginario colectivo que generó un referente polivalente, pues se manifiesta en una descripción de lo exótico, pacífico, pasivo y en comunión con su entorno natural. Al mismo tiempo se elaboró una caracterización de un salvaje iletrado, antropófago, guerrero y miserable. Ambas imágenes opuestas fueron construidas por la población letrada y se transformaron en referentes en España y Europa y en la América mestiza.

Existe otra postura desde la comunicación cultural, cuyo enunciado principal propone que el conocimiento, historia y existencia ulterior de las culturas indígenas dan fe de que no existe un punto cero en la historia del continente. Algunos europeos vinieron influenciados bajo la luz de la utopía renacentista, por lo tanto, abrigaron el ideal de la creación o establecimiento de un paraíso prolongado en esta nueva oportunidad histórica para reinventar y recrear una civilización europea sin "guerras, matrimonios reales de carácter geo-político, luchas de religión y grandes desesperanzas" (Madrid 9). La utopía chocó con la realidad de millones de seres humanos establecidos ya desde tiempos remotos; y miles de grupos diversos constituidos como sociedades en el entramado geográfico americano. Estas sociedades ya tenían un caudal de conocimiento consolidado y registrado en diversas lenguas a través de la tradición oral y otros sistemas de registro codificado como los códices, quipus y estelas con glifos.

Aquí surge un conflicto profundo entre ese registro vivencial y testimonial de los cronistas de la época y lo que ellos presenciaron efectivamente en el encuentro. Decidieron representar la realidad americana con las palabras, pese a las limitaciones en los saberes y conocimiento de lo visto (Perilli 7). La correspondencia entre el *logos* y la realidad tiene complejas ramificaciones, por lo que es digno de destacar el espíritu creativo del ser humano ante la no correspondencia entre las palabras y las cosas. En un ejercicio creativo le dieron nombre, sentido y pragmática a los objetos y sujetos que no formaban parte del código conocido en su lengua hasta entonces.

Walter Mignolo (1941-) realiza una reflexión en cuanto al tema de la escritura sobre América, afirma que el criterio manejado por los cronistas europeos para desestimar la tradición histórica nativa era justamente la falta de escritura pues "los habitantes del Nuevo Mundo no tenían letras, por lo tanto, eran totalmente imprecisos en las fechas de sus historias como eran incoherentes y contradictorios sus relatos" (*La Lengua* 97). Queda manifiesto en el pasaje un criterio editorial y comunicacional para discriminar entre las narrativas orales, sin valor histórico pero reconocidas, y la historia clásica provista de contenido por medio de las letras. Por ejemplo, hubo una producción pictográfica notable en América antes del encuentro, con un complejo sistema de ideas asociado y definido ritualmente, que equivale a los manuscritos que los europeos resguardaban en los conventos.

La historiografía occidental americana comienza cuando se escriben las primeras letras acerca del continente. Con el registro literario se planteó inesperadamente la necesidad de dotar de sentido a un grupo humano con territorio, historia, cultura y conocimiento ancestral propios. El acto de posesión escrita del continente se impone como un hecho relevante, y es tal su impacto en la conciencia del antiguo continente, que una frase escrita por el clérigo Francisco López de Gómara en la dedicación de su trabajo *Historia general de las Indias* al monarca español, se instaló como emblema de la idea de América: "la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de las Indias; y así las llaman Nuevo mundo" (7).

El problema epistemológico que surgió sobre el origen de ambos grupos fue debate tanto en la orilla occidental como en la oriental del Atlántico. Analía Manavella y Marina Caputo complementan la afirmación al decir que América se transformó en un "laboratorio de experiencias de construcción social" (39), cuyo fin fue tanto la subordinación de los habitantes al dominio imperial como la evangelización de sus almas. En esta dialéctica encaminada a representarse mutuamente, los indígenas acudieron a los mitos para darle sentido a una aparición inesperada del explorador europeo; los españoles en tanto plantearon una explicación desde la literatura medieval, la teología y los

postulados humanistas clásicos, traídos de regreso a la escena intelectual europea por la irrupción del Renacimiento, asunto referido por Kohut (1936-) al afirmar:

El hombre americano del presente fue constantemente comparado con el hombre del pasado: los europeos de los siglos XV y XVI trataron de comprender a este hombre desconocido (el "bárbaro", según la terminología de la época) comparándolo con la imagen que los autores griegos y romanos transmitían de los pueblos que vivían más allá de las fronteras de su civilización. (30)

A través de este crisol intelectual, España y los representantes de la Corona dieron cuenta de la corporeidad, la espiritualidad y el pensamiento histórico y mítico de las poblaciones americanas. La rígida observación y la subjetivación del otro basado en paradigmas clásicos, muy en boga en el siglo XVI en Europa, dieron con una representación cultural que generó diversos debates teológicos. En tanto la escolástica proporcionó las categorías filosóficas para integrar a los habitantes del Nuevo Mundo en la concepción del ser humano, y por lo tanto, almas para la Iglesia Católica. También se dieron debates políticos, en tanto estos seres humanos pasaron a engrosar las filas de los súbditos de la corona.

La investigadora Rolena Adorno (1942-), aporta a la idea de apropiación de espacios culturales y del individuo mismo por parte de los españoles, y denomina a esta forma de apropiación como "the polemics of possession" (6). Adorno propone que España se autodelegó los derechos de poseer los territorios y los bienes materiales y humanos que hubiere ahí, sin una previa invasión militar por parte de los habitantes americanos como acto de guerra y que amerite una respuesta del mismo tenor a través de una campaña de conquista militar. Tampoco hubo la mínima imposición de una religión nativa al credo religioso de la Corona española, motivos por los cuales se iniciaban los conflictos bélicos en la época, más bien el acercamiento de algunos exploradores y cronistas se debió a la curiosidad intelectual por entender la religión de los indígenas y describirla a manera de registro de las manifestaciones de la espiritualidad nativa.

En el marco de una posesión cultural, el "encuentro de dos mundos" (6), denominación con la cual el académico Miguel León Portilla renombró el episodio histórico del

descubrimiento de Cristóbal Colón en su obra *Visión de los vencidos*, brindó una oportunidad para el viajero de establecerse físicamente y colonizar el cuerpo, el alma y el pensamiento del nativo americano. Se impusieron sistemas de creencias, de lenguaje y sentido; y principalmente una cosmovisión sociopolítica capaz de fundar una estructura administrativa que replicó la monarquía europea como sistema, en un espacio y tiempo en el cual la figura del monarca tenía connotaciones completamente distintas en América. El traslado de la estructura monárquica a un territorio con sus propios ensambles sociales y jerárquicos fue un proceso complejo de comprender para las poblaciones locales, que no conocían ni habían experimentado la relación de un súbdito con un rey a la manera europea. Los cronistas posteriores intentaron generar equivalencias al comparar la figura del cacique en la estructura comunitaria de las poblaciones locales, como forma de analogía al sistema político y monárquico europeo.

El ensayista Braulio Muñoz confirma esta visión crítica al afirmar que este enfoque eurocéntrico asumido por el explorador no valorizó las estructuras organizativas que los nativos se dieron a sí mismos como sujetos históricos en territorio americano antes de la llegada de España (45). Se los privó de capacidad de decisión para elegir su futuro y definir sus líneas de acción histórica; asimismo se los despojó de sus territorios y se les restringió el uso de su lengua y sus manifestaciones culturales.

Al arribar los exploradores se comenzó con una tradición crítica que tuvo como eje central al sujeto indígena, que lo dotó de una carga simbólica con base en modos de representación que trascienden el hecho de la llegada de España y continúa con su problematización cinco siglos después.

La tarea por definir al sujeto indígena de parte del explorador y colonizador europeo; y su contraparte en el gobernante de la república americana, es un problema que tiene aristas variadas y contiene un debate teórico vigente. El debate es matizado, como bien expresa Bonfill Batalla en su ensayo *El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial*, en la incesante labor por encontrar una definición del indígena, y no solo porque es una "preocupación académica", o un "problema semántico" (105), es más

bien un esfuerzo por entender, comprender y constituir al sujeto; y su carga simbólica en el contexto histórico.

¿Quién es ese otro que la coyuntura histórica permitió encontrar a esos viajeros europeos? Ese otro no es más que un otro colonizado, uno más dentro de una lista importante de "seres colonizados en la historia y que no tiene que ver con cartografías específicas" (Furey 79). Es la reflexión que se plantearon acerca de aquel otro y que tiene otras manifestaciones en la historia humana y que tuvo como centro del debate a los nativos americanos bajo la administración colonial de España.

Para llegar al entendimiento del otro nativo americano es necesario indagar en los procesos de reconocimiento entre los primeros viajeros provenientes de Europa y los habitantes del territorio americano. ¿Qué pensaron y que manifestaron los unos acerca de los otros? El reconocimiento de la alteridad y la tentación por definir al otro indígena ha sido una preocupación histórica de Occidente desde que Colón y su empresa llegaron a América y entraron en zona de interlocución con los indígenas. Varios han sido los intentos por zanjar el asunto y algunos de estos intentos serán explicados en los siguientes capítulos desde los textos literarios coloniales y postcoloniales.

Los esfuerzos de los europeos por explicar al nativo americano han aportado con información suficiente sobre sus cualidades, características y descripciones, lo que permite la formación de un estereotipo, una imagen, una idea de ese otro indígena, pero no permiten una aproximación hacia el ser cultural y social indígena, que cuenta con una historia milenaria. El hecho generó un clima de cuestionamiento mutuo, que prosigue hasta hoy tras ese "desencuentro" con el otro (31), como lo describe Rodolfo Stavenhagen (1932-2016), que propició la mirada desconfiada entre ambos grupos humanos en la situación colonial y en la república, espacios en los cuales el desconocimiento fue mutuo y el rechazo también. El retrato del indígena en su condición de sometido por parte de la administración colonial y la nación, han definido las relaciones interculturales desde una perspectiva de la dominación y subordinación, creando asimetrías en todos los aspectos de su desarrollo para las minorías étnicas.

La mirada hacia el otro indígena por parte de España y los españoles creó una identidad propagada por la literatura a través de sus representaciones, que luego se transformaron en la historiografía de las comunidades nacionales. Francisco Theodosíadis plantea que ese otro era algo o alguien que no era español ni nacional, y que fue "revestido de ciertas características que lo modifican en tanto que otro" (8), adjetivando la experiencia del contacto a categorías como extraño, raro, interesante o lo rechazado, que producen estados de conciencia manifiestos como la hostilidad, la ansiedad, el temor, la curiosidad, la admiración e incluso el deseo por el otro.

El gran problema en la aproximación hacia el otro indígena y las explicaciones teóricas que buscan definirlo tiene origen en la necesidad de hacerlo bajo los parámetros europeos y coloniales desde el encuentro hasta la actualidad. La imposibilidad de adentrarse en la lógica, el lenguaje y el pensamiento indígena para explicarlo, desató una continua búsqueda de terminología española dentro del pensamiento europeo para darle sentido, existiendo una falta de correspondencia semántica especialmente en las manifestaciones de la espiritualidad indígena. Furey lo ilustra remitiéndose a las incongruencias que brotaron durante la exploración española: "donde los americanos vieron los espíritus de sus abuelos muertos, los católicos vieron al demonio" (79). Es un ejemplo de la no correspondencia semántica de los españoles en su incapacidad para comprender al otro nativo americano y la incapacidad del nativo para hacerse explicar al europeo.

El debate sobre la falta de entendimiento entre indígenas y españoles se ve enriquecido desde la perspectiva de Rocío Quispe-Agnoli (1962-), quien contribuye desde la perspectiva de los textos literarios coloniales que contienen representaciones del indígena. Se reafirma el carácter imperial del yo enunciador de los discursos literarios tanto del periodo de la Conquista, de la Colonia y de los Estado nación americanos, con los matices propios de los momentos histórico en los tres periodos, y establece la postura de aquellos autores como "la posición de un sujeto que asume la agencia de su texto, plantea a aquellos sujetos con los que no se identifica como otros" (226). El indígena es uno de esos otros a los cuales hacen referencia esos textos:

Sea cual sea la visión del amerindio en este corpus textual, como amigo o como enemigo, como caníbal o como noble salvaje, como héroe caído o como víctima infantilizada o feminizada, éste no sale de la posición de alteridad que se le adjudica. El yo que narra en estos textos, o el yo protagonista, habla desde la perspectiva europea e imperial, y el sujeto acerca del cual se habla, que se plantea como otro, es el indio. (227)

La incapacidad del nativo americano para construir su propia identidad está basada en el carácter ágrafo de las culturas indígenas, según la autora; y lo condena por siglos a emitir su yo indígena a través de otro tipo de manifestaciones dentro de la comunidad cultural. Siempre desde la mirada de la cultura hegemónica, que resolvió el problema del otro enarbolando dos estrategias discursivas exitosas: la religión y la política (Camacho v). Por un lado, la evangelización, que engloba a toda la humanidad como almas en búsqueda de la redención y la trascendencia bajo el alero de la Iglesia Católica y universal, por otro lado, la adopción forzada para los nativos americanos de la patria española bajo el estatus de súbditos y posteriormente dentro del Estado nación como ciudadanos de la república.

Tzvetan Todorov (1939-1917), en su obra *La Conquista de América* (1987), aporta con una clasificación de los tipos de acercamiento al indígena por parte de los exploradores españoles, bajo tres parámetros: en primer lugar, el juicio de valor acerca del otro desde un plano axiológico; en segundo término, el acercamiento o alejamiento del otro en el plano praxeológico, o de la praxis, y finalmente, la definición del otro en cuanto a su identidad desde la ignorancia, desde un plano epistémico (195). Plantea que la sustancia del yo con relación al otro no es homogénea, no solo a nivel personal, sino también a nivel cultural; la introspección o reflexión personal puede manifestarse como una abstracción a nivel grupal al distinguir entre un *nosotros* al cual no pertenecemos; ese pensamiento finalmente crea al otro y fue el que prevaleció durante la colonia.

Desde una óptica norteamericana del tema, Roy Harvey Pearce (1919-2012), en su trabajo *Savagism and civilization: A study of the Indian and the American Mind* (1988), sugiere que esa carga civilizatoria previa, afectó de igual forma a los colonizadores

europeos no españoles que llegaron a principios del siglo XVII a colonizar los territorios del norte americano, aun con el conocimiento previo de un siglo de registro acerca del hallazgo español de América:

Thus colonial Americans were from the very beginning beset by an Indian problem at once practical and theoretical. Practically, they had to overcome this natural man and to live with him; theoretically, they had to understand him. And they brought with them a pattern of culture, and idea of order... They were certain that man could realize his highest potentialities in only that sort of society which they had left behind them in England. (3)

La mirada del otro americano se sitúa desde una perspectiva del superior, del civilizado europeo, tal como lo hicieron los españoles en el resto de América. Para sustentar esta mirada se aplicó lo que Stavenhagen denomina como la "teoría renacentista del salvaje innoble y sus variaciones coloniales" (218), con el supuesto propósito de impartir el cristianismo al indígena en aras de su superación como ser humano. Pearce puntualiza que, en la proyección mental de los colonos ingleses, estaba claramente establecer el orden occidental y religioso, aun a costa de la desaparición del nativo americano:

Here in America, it would be possible to realize such a society at its purest and most abundant. Aware to the point of self-consciousness of their specifically civilized heritage, they found in America not only an uncivilized environment, but uncivilized men—natural men, as it was said, living in a natural world. And they knew that the way to civilize a world was to civilize the men in it. Theoretically, savages, as men, were capable of being civilized... but practice did not support theory. Indians were not civilized, but destroyed. (3-4)

La destrucción de ese otro nativo significó una baja considerable en la demografía de la población originaria en el continente, además planteó una situación binaria en tanto se vieron intercomunicados dos grupos culturales, y que se repitió tanto entre anglosajones como españoles, que fueron dominadores de los territorios conquistados y regentes del mandato civilizatorio occidental. Vale notar en este punto que hubo esfuerzos de

colonización francesa, portuguesa y holandesa en América, que no tuvieron las mismas características que los anteriores proyectos coloniales aludidos.

En este punto retornamos al cuestionamiento planteado al principio del capítulo: ¿qué es ser indígena en territorio americano o quiénes son indígenas? El primer acercamiento a esta definición proviene desde el yo externo, es decir, desde el otro. La categoría cultural "indígena" es una creación que proviene de una construcción jurídica, social y étnica, cuyo objetivo fue "homogeneizar a los pobladores de los territorios americanos" (Rose 95). Las comunidades nativas estaban compuestas por grupos diversos, reconocidos e identificados antes de la llegada de los españoles, e incluso algunos estaban dentro de estructuras territoriales amplias como el imperio Inca. Considerando las necesidades de ordenamiento territorial y productivo, sus nombres originales perdieron notoriedad y pasaron a formar parte de un conglomerado al que Colón, erróneamente llamó y perpetuó a nivel del lenguaje como indios.

El término "indio" marcó transversalmente la definición tradicional de lo indígena, que ha sido cuestionada por diversas disciplinas que critican estos enunciados generados desde los Estados nacionales y las Ciencias Sociales que se basaron en "criterios coloniales y discriminatorios" (Sánchez Parga 82). Bonfil Batalla enumera al menos cuatro criterios que primaron en los exploradores para extender el uso del término indio: el biológico, el cultural, el lingüístico y el psicológico, y explica la falta de aplicación de estos criterios dentro de la historicidad del indígena, especialmente si se lo compara con el indígena prehispánico (107). Tras los siglos de transculturación de España y del Estado nación, con imposición de cultura, lengua y religión, más las dinámicas culturales y sociales que ha desatado la tecnología y el acceso de la educación, han limitado los espacios de pureza étnica e identitaria, a grupos no contactados en la selva amazónica. La diversidad dentro de los pueblos indígenas es tan amplia y se plantean contrastes tales, que se puede adscribir como indígena desde los grupos de cazadores y recolectores amazónicos hasta los *mitimaes* o comerciantes e industriales otavaleños de la sierra ecuatoriana.

Enrique Dussel plantea otra perspectiva respecto al uso del término "indio", según su criterio este término fue la denominación utilizada para referirse a los habitantes del oriente del mundo, por lo tanto, fue parte de un proceso de reconocimiento de una misma categoría humana ya establecida anteriormente (31). En el hecho fue negada la especificidad del sujeto de la interlocución y se instaura un "etnocentrismo", como única manera de explicar al nativo bajo el conocimiento parcial o desconocimiento del contenido cultural de los indígenas. Los nativos, en su interés por sobrevivir ante la dominación europea, dejaron pasar el grave error terminológico del conquistador y aprendieron a sobrevivir con esa denominación.

Esto trajo un problema metodológico, alentado por el indigenismo en el siglo XX, que llevó a postular a ciertos investigadores que la definición del indígena o lo que no era indígena, dependía del rango del estudio planteado o la arbitrariedad con la que el investigador hacía su aproximación al tema. El asunto de esta indefinición fue la identificación todavía de categorías profundamente coloniales en los análisis, lo que mantenía la caracterización de los indígenas como seres colonizados y adscritos a un conglomerado unitario a nivel continental, descartando la riqueza prehispánica presente en los pueblos como un "mosaico de diversidades, contrastes y conflictos" (Dussel 110). Esta "especificidad histórica" se pierde ante el nuevo ordenamiento que pluraliza y unifica a todos pueblos prehispánicos en la categoría de indios.

Del ordenamiento colonial surge una problemática respecto a otro sector de la sociedad que emergió en la colonia. Si bien lo indígena tenía relación con los vencidos y colonizados, y, por lo tanto, desplazados; los peninsulares y criollos descansaron administrativamente en el mestizo, que resulta en la mezcla colonial, biológica y social entre el peninsular y el nativo americano. El grupo que vino a realizar las tareas que peninsulares y criollos no cubrían, proporcionó la masa burocrática y obrera, pues ya asimilados y a pesar de su origen indígena, fueron la "fuerza de trabajo que alivió la creciente administración colonial" (Dussel 113).

Otra explicación desde la filosofía confirma esta realidad social y la problematiza el filósofo Bolívar Echeverría, que propone la creación de un *ethos* social propio de las

clases bajas y marginales en el siglo XVII y XVIII en plena situación colonial, que enarbola al mestizo como elemento principal en la recreación de España en América. Echeverría dice que el mestizo logra recrear el proyecto civilizatorio español, en franca decadencia después del sorprendente hallazgo de Colón al llegar a América, a través de una "teatralidad barroca", explicado como una capacidad del indígena de imitar y reproducir lo europeo en su comportamiento social y público, y al mismo tiempo mantener su identidad cultural indígena en el interior de la comunidad. Este proceso produce un mestizaje cultural, que incluso le permitió mantener ese espacio cultural propio y prehispánico.

El mestizaje salió del indígena citadino, que vino justamente a cubrir las plazas que la modernidad capitalista abrió en tierras americanas como "empleados, artesanos, criados y trabajadores no especializados" (Echeverría 9). Con la habilidad para nutrirse de las fuentes disponibles ya instaurada en su ser cultural, el mestizo devoró el nuevo código civilizatorio europeo, y junto con el código ancestral, logró autoconstruir un "cosmos dentro del caos". De esta manera los mestizos "jugaron a ser europeos" sin copiar, repitiendo, mimetizándose, "poniendo en escena lo europeo" (10), logrando una nueva representación moderna de sí mismos, como seres asimilados.

Es necesario aclarar en este punto que el acto en el cual los indígenas son efectivamente ellos mismos se produce desde el principio y transversalmente, desde la mirada exterior a la cultura indígena. Sonia Rose amplía esta idea al proponer que el concepto de indígena o indio, creado por sus interlocutores europeos en la comunicación intercultural, se instauró como concepto histórico a través del tiempo y consta de diversas aplicaciones en su representación: su estatus jurídico, literario, pictórico e iconográfico, tanto como su vestuario y lengua (96). Se asume esta identificación identitaria por el uso del "esencialismo biologicista y de color" (Bonfil Batalla 106), en su afán por caracterizar la naturaleza humana de los indígenas, se creó un sistema de categorías topológicas y clasificaciones coloniales que buscaron jerarquizar la sociedad en términos de su naturaleza. De ahí proviene el carácter bárbaro atribuido a los indígenas, aplicado tanto por España como por los Estados nacionales formados posteriormente al fenómeno de independencia.

Con el evento mencionado en el anterior párrafo, queda establecidas, desde un punto de vista histórico, las diversas perspectivas teóricas que buscaron determinar y definir al indígena desde la llegada del explorador español hasta la conformación de las naciones americanas en el siglo XIX.

1.3 Autorepresentación e identidad indígena

Para indagar en el campo de la identidad cultural y el imbricado asunto de la identificación de una identidad indígena con sus rasgos distintivos y definitorios, es que acudo a Stuart Hall nuevamente. El autor propone que la identidad cultural es una construcción discursiva "always in process" (*Who Needs* 4), que precisa recursos simbólicos para sostenerse en el tiempo y el espacio. Según Hall, esta construcción emerge dentro del discurso social y siempre en términos de diferenciación bajo modalidades de poder, como primer elemento relevante, que permiten reconocer a los otros y excluir a los que no pertenecen al grupo identitario. Se asume la otredad como el mecanismo de oposición entre un ente social y otro, que tiene como consecuencia un reconocimiento mutuo entre los individuos o grupos que tienen un vínculo de carácter histórico, vínculo que mantiene el proceso de identificación en permanente elaboración.

Lawrence Grossberg (1947-) matiza el rol del poder en la construcción discursiva de la identidad, agregando que las identidades múltiples enunciadas por el ser humano se exponen gracias a su desempeño social, espacio en el que se destaca la diferencia entre las personas, especialmente en la relación entre un subordinado o marginalizado y su dominante. Las jerarquías que resultan en la interacción social producen categorías binarias, como por ejemplo las identidades tales como hombre o mujer, hombre blanco o indígena, entre muchas otras categorizaciones.

También es relevante para el entendimiento de una identidad cultural el concepto de fragmentación, que es una manifestación concreta de las múltiples piezas que constituyen una identidad, además de la hibridación y la frontera como elementos concatenados en la construcción de una identidad intermedia o subalterna entre "two competing identities" (Grossberg 87-92), donde el ser humano es capaz de cruzar fronteras internas entre una y otra para expresarse o identificarse.

Basado en las explicaciones anteriores, el debate sobre la identidad indígena se hace complejo en el contexto histórico actual. Dentro del marco de las dinámicas de poder, los indígenas americanos luchan como subalternos por hacer sentir su voz dentro de las sociedades postmodernas cada vez más tecnológicas, diversas y globalizadas, donde la identidad étnica⁵ es una más dentro de las posibles voces de la pluriculturalidad.

El fenómeno histórico de la transculturación, que trajo consigo la fragmentación identitaria del indígena y la hibridez como modelo biológico y cultural de identificación, presupone un problema ontológico a resolver para los indígenas. En medio de la diáspora contemporánea, que ha generado la movilidad de millones de personas en distintas direcciones, que ha generado un tejido diverso y heterogéneo en la composición social de las naciones, los indígenas plantean una idea de identidad ya no referida desde el otro, sino desde sus propios saberes, a lo cual Walter Mignolo le denomina el "giro decolonial" (*The Idea* 100-101). Este fenómeno fue producido por la larga historia de dolor profundo en los indígenas debido a la postración y la dominación, y que se manifiesta en movimientos sociales y políticos que rompen con el eurocentrismo y piden derechos al reconocimiento, al conocimiento y a la memoria.

La espacialidad y la temporalidad es el primer aspecto para el diálogo dentro de las aproximaciones teóricas a la identidad indígena. El acercamiento clásico está basado en su apego histórico a su territorio y su lengua, lo que define su identidad y que plantea un lazo intrínseco entre el lugar y el ser, asociado a su vez con características físicas, sociológicas y antropológicas ligadas con ese lugar. Hall clarifica este criterio al aplicarlo a la idea de etnicidad, término asociado al concepto de "politics of location" (1-3).

Los nativos americanos, ocupantes de todo el espacio territorial antes que fuera bautizado como América, forjaron por siglos una relación intrínsecamente dependiente con el territorio, no solo en términos de supervivencia o territorialidad. Los "parajes naturales" cumplieron un rol estabilizador y catalizador de la producción identitaria indígena según el pensamiento del poeta y ensayista mapuche Elicura Chihuailaf (1952-), y el solo

41

⁵ En la década de los setenta se descartó en el estudio de las ciencias sociales latinoamericanas, el término raza, que perdió prestigio y relevancia por su esencialismo biologicista, y fue reemplazado por el término etnia (Cervone 12).

hecho de haber sido despojados de este espacio por parte de los grupos de poder, significó la ruptura de un ecosistema milenario y una desestabilización de la cultura indígena como una totalidad, literalmente reduciendo los espacios físicos de expresión cultural, a través de la reubicación de las poblaciones en reducciones.

El origen de relocalización territorial en tierras americanas estuvo en la creación de los "pueblos de indios" o "república de indios" durante la administración colonial española. El objetivo de este proyecto fue el cristianizar de manera más eficiente a los indígenas y contar con una fuerza de trabajo permanente, aunque generó un fenómeno de resistencia cultural comunitaria por parte de los comuneros, que preservaron las lenguas vernáculas y las prácticas culturales de los antepasados aún bajo la imposición de la lengua y el sistema administrativo español (Solano 304, Rose 104). Un segundo impulso dentro de esta política fue la causa para levantar una identidad nacional, los gobiernos cayeron en una "política de reduccionismo" (Chihuailaf 27), cuyo objetivo fue relocalizar dentro de los espacios rurales reducidos y poco productivos a las poblaciones indígenas.

Bajo la figura de un diferencialismo segregacionista o un integracionismo racial, los gobiernos nacionales americanos se encaminaron a debilitar las identidades étnicas para levantar una identidad nacional en el siglo XIX y parte del siglo XX, que no reconoció la diversidad cultural y las "formas de organización y participación de las comunidades nativas" (Rodríguez 102). Este proceso de incautación territorial por parte de los gobiernos nacionales fue un duro golpe a la identidad indígena, de "profunda ruralidad y enfoque comunitario" (Chihuailaf 24), ya que tuvo como efecto la migración desde el campo a la ciudad de las nuevas generaciones, con la consiguiente pérdida de los valores indígenas asociados al territorio.

Además del territorio, la lengua y su uso tiene una trascendencia vital como elemento mediador entre las autoridades como los abuelos y taitas y el traspaso del conocimiento ancestral dentro de la cosmovisión indígena. De hecho, el poder de la palabra es tan definitorio y específico para la identificación del ser indígena, que es capaz de desmitificar y aclarar los términos coloniales como "indio" e "indígena", que se usan como elementos para abarcar y reducir a una categoría cultural a una comunidad que

tiene como característica principal su gran diversidad histórica. Para el catedrático y poeta kichwa⁶ Ariruma Kowii (1961-), las lenguas vernáculas son capaces de nombrar a cada comunidad nativa por su denominación correcta, partiendo con la denominación *Abya-Yala*, equivalente de América para el continente, como parte de un proceso de reafirmación de la identidad. La identificación cultural de las distintas nacionalidades y comunidades debe partir con el uso de sus nombres propios a través de la denominación que la lengua vernácula designó hace siglos, ya sea el caso del pueblo kichwa, el pueblo mapuche o el pueblo quechua, por tener algunos ejemplos representativos.

El segundo aspecto teórico en el acercamiento hacia la identidad del indígena está en la relación entre el sujeto indígena y el Estado nación, y a través de esta instancia, con la comunidad global. Con la instauración de los gobiernos nacionales que siguieron las ideas liberales provenientes de la Revolución francesa, que propugnaban la libertad, la igualdad y la fraternidad, decretaron la igualdad jurídica de los indígenas respecto al resto de la población; vino así un lógico proceso de transición entre el ser súbdito de la Corona española y llegar a ser ciudadano en la república del siglo XIX y XX.

De este proceso de transición surge el conflicto permanente entre el Estado nación y los indígenas, con la consiguiente pugna entre los proyectos políticos del ente regulador de la vida cívica, como es el Estado nación y las comunidades que lo componen, entre ellas las comunidades indígenas. La idea de una narrativa nacional, constituida por un cúmulo de elementos comunes y homogéneos, tales como lengua, historia, tradiciones, mitos y símbolos, se ve contrastada por una realidad cultural, social y lingüística diversa en la mayoría de las naciones con población indígena que surgieron del proceso independentista.

.

⁶ Se respetará la grafía que el II Encuentro para la Unificación del Alfabeto Kichwa, realizado en Ecuador en 1998, determinó para el vocablo que en el alfabeto castellano se escribe quichua, por no contar el alfabeto kichwa con las grafías equivalentes a las vocales -e y -o (Cobo). La lengua kichwa es una de las tres lenguas oficialmente reconocidas por la Constitución Política de Ecuador como lengua de la relación intercultural. A partir de ese evento en círculos académicos, mediáticos, culturales y políticos indígenas se escribe el vocablo de esta forma, a manera de reivindicar la lengua vernácula y sus particularidades. Se respetará la fuente primaria si el vocablo está escrito en su variante en castellano.

La idea del otro desde el punto de vista del Estado nación se ve matizada por otra dimensión binaria entre lo propio y lo ajeno, el amigo y el enemigo, lo puro y lo mestizo, creando zonas de conflicto profundas en relación con la diversidad cultural de un territorio nacional y la "comunidad imaginada" (Máiz 11-16), que se pretende crear bajo la denominación de la nación. Las voces que surgen de las comunidades que componen el Estado nación dan cuenta de una multiplicidad de culturas locales, cuya historia, lengua y manifestaciones literarias articulan un movimiento de resistencia hacia la idea de pertenencia administrativa del Estado nación, lo que genera conflictos políticos que parten desde el derecho de tales comunidades locales a ser ciudadanos, hasta la formación de sus propias naciones.

Es justamente el proceso hacia la ciudadanía plena el que creó un conflicto profundo entre los indígenas y el Estado nación, pues el derecho cívico a la ciudadanía para los indígenas fue progresivo. El origen de esta idea de afiliación política está en el concepto moderno de ciudad, según la autora mapuche Iselda Reuque Paillalef, la ciudad apela a los derechos de participación y beneficios que brinda un conglomerado urbano con un volumen de población determinado (222). Se deduce de esta afirmación que mientras más urbano es el ciudadano, más beneficios de la ciudadanía existen para el individuo. En contraste con este enunciado, la historia indígena demuestra que la tierra comunal y rural fue el ecosistema en el cual prevaleció la identidad indígena en los siglos de colonización y en la primera época de las repúblicas, aún bajo los proyectos de reducciones, por lo tanto, el indígena quedó desplazado en la praxis de la definición de ciudadano desde el origen de los países hispanoamericanos en el siglo XIX.

A manera de reacción ante los esfuerzos del Estado nación de integrar a los pueblos indígenas de forma plena, Reuque Paillalef cuestiona desde una perspectiva indígena la relación entre ciudadanía e identidad:

Con la instauración del Estado nación, todos los aspectos de la construcción de identidad se ve atravesada por el rol hegemónico que impone el Estado a través de la Constitución Política y las leyes. Entonces el Estado asume un rol de acuerdo a

sus políticas de gobierno y a las necesidades que quiere satisfacer con un tiempo y estrategia determinada. (223)

En el marco de esta aproximación, la identidad indígena pierde enfoque en su elaboración de certezas y sentidos para su permanencia en el tiempo, por la imposición de una cultura ajena. El diálogo social, dentro de un sistema de comunicación política que se establece entre un Estado regulador y generador de la norma para la convivencia en armonía de sus ciudadanos, fue encausado y construido en base a relaciones asimétricas. El Estado, en uso de su soberanía, aplicó políticas de ciudadanía que no consideraron las cosmovisiones indígenas ni su identidad étnica.

Esto se vio plasmado en la imposición de un sistema educacional que no contempló el carácter bilingüe de los indígenas ni los saberes ancestrales que la oralidad mantuvo en las comunidades. Se aplicó "una educación totalizadora con respecto a los objetivos nacionales de la educación que diseñaba teóricamente un sistema monocultural" (Reuque Paillalef 231); y además monolingüe.

En el intertanto hubo procesos intermedios de indefiniciones y administraciones nacionales que mostraron el poder del Estado nación. De acuerdo con el análisis del investigador José Aylwin en su trabajo *Los pueblos indígenas y el reconocimiento constitucional de sus derechos en América Latina*. Se redujo al indígena a un estatus de ciudadano de segunda clase, aún con sus deberes y derechos constitucionales establecidos, pero despojados, ahora por el Estado nación, de sus territorios ancestrales y además confinados a sufrir una espiral de pobreza, vulnerabilidad, marginación y explotación de sus recursos naturales por parte de las transnacionales.

El proceso de asimilación de los indígenas hacia los lineamientos del Estado nación provocó una búsqueda de sectores indígenas de un bienestar que se les ofreció. Gracias a los proyectos de industrialización y tecnificación que la modernidad capitalista implementó en las democracias representativas de las repúblicas, la migración de campo a la ciudad fue y es uno de los fenómenos que marcó los cambios sociales en el siglo XX. La búsqueda de una educación administrada por el gobierno nacional, que no garantiza los contenidos de un pensum indígena, y la necesidad de competir en un ambiente laboral

más amplio, llevó a millones de indígenas a migrar a los centros urbanos, espacios en los cuales la imposición de la cultura nacional ejerce una presión que los lleva a abandonar las prácticas ancestrales de vestimenta, lengua, oralidad o espiritualidad lejos del colectivo o comunidad.

La asimilación de elementos e identidades supranacionales es un tema polémico para el investigador José Sánchez Parga, quien identifica el proceso de abandono de las prácticas comunitarias por parte de los individuos como una "descomunalización" de la cultura nativa, especialmente en los Estado nación donde hay mayoría de población indígena. La participación en instancias de administración y legislación a nivel nacional es parte ya de las prácticas políticas habituales de los indígenas. Ante una creciente individualización de la identidad, la formación de liderazgos políticos para representar a los nativos en las instituciones del Estado nación, se ven impregnadas por las prácticas partidistas y de intereses de grupos de poder. Se asume que estos liderazgos apoyan las causas nacionales por sobre las problemáticas internas de la comunidad, cuyo objetivo es lograr un movimiento reivindicativo de identidad indígena, por sobre los intereses del gobierno central.

Las problemáticas mencionadas indican que el proceso de construcción de identidad indígena sigue su curso en tanto se resuelven las problemáticas de tipo político, cultural y social que la afecta. Existen causas comunes entre las comunidades indígenas, tales como la reivindicación territorial, pero se ven diversificadas dependiendo del contexto nacional y las características tanto demográficas como regionales de las comunidades asentadas en el espacio andino específicamente. Esta búsqueda se refleja en una ambigüedad discursiva desde el proyecto político indígena, aun cuando se mantienen los relatos que contienen las expresiones artísticas como el arte, la literatura y sus discursos.

El reconocimiento de los grupos indígenas como pueblos fue un proceso que tomó más de un siglo. La Revolución Mexicana fue el punto de partida de las reformas agrarias implantada en numerosos países de la región como política de Estado. La intervención en las tierras rurales, de población mayoritaria indígena, llevó a la creación de un movimiento político llamado indigenismo, que propagó la imagen de los indígenas en el

ideario nacional mexicano para luego propagarse por la América hispana. El problema que surgió del proceso político de reforma agraria fue la falta de reconocimiento del carácter comunal o colectivo que tienen los territorios indígenas. Se hizo una división de tierras asignándolas como parcelas individuales, rompiendo con su cosmovisión y sistema económico comunal.

Como resultado de la reforma agraria, el indigenismo reemplazó la política de asimilación gradual o violenta propugnada desde el siglo XIX, pero a pesar del énfasis estatal, los indígenas se mantenían en la pobreza y la opresión. Aylwin insiste que este hecho propició la emergencia indígena a partir de las últimas décadas del siglo XX. Los nativos surgieron como actores sociales y políticos relevantes bajo la forma de levantamientos indígenas como es el caso de Ecuador, el movimiento zapatista en México, el conflicto mapuche en Chile y las organizaciones campesinas en defensa del patrimonio natural en Perú, que son ejemplos del surgir de un movimiento que tuvo un impulso importante tras la conmemoración del quinto centenario de la llegada de Colón a América. Tras siglos de exclusión económica y política desde la Conquista y la Colonia, las demandas y reivindicaciones étnicas de los pueblos indígenas se hacen escuchar en las repúblicas, creándose instancias nacionales y supranacionales de representación de los derechos indígenas.

Las constituciones políticas de las repúblicas de: Ecuador, Bolivia, Colombia, México, Nicaragua, Paraguay, Venezuela y Perú reconocen en diversos grados el "carácter pluricultural y multiétnico de sus pueblos" (Aguilar et al. 1-2). Es importante recalcar que, como sujetos de derecho internacional, la noción de pueblos es el único término por el cual se les reconoce el derecho a la autodeterminación, que es una de las demandas más potentes de los indígenas americanos. Stavenhagen resume estas demandas en puntos muy específicos y que son generales para los indígenas americanos: el derecho a la autodefinición y estatus legal; el derecho a la tierra y el territorio; el reconocimiento a la organización social y costumbre jurídica; la participación y representación política y el derecho a tener una identidad cultural (citado en Aylwin). El último punto cobra importancia en la capacidad de los pueblos indígenas para desarrollar de forma consciente sus literaturas, lenguas, tradiciones y manifestaciones culturales en general.

Las Naciones Unidas y la Organización de Estados Americanos han articulado procesos de investigación y determinación de la realidad indígena en América y el mundo. De uno de esos estudios realizado por José Martínez Cobo, se elaboró una definición identitaria para los indígenas, siempre desde una perspectiva internacional y supranacional:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales. (par. 379)

Se distinguen aspectos históricos, culturales, patrimoniales y jurídicos en esta definición, cuyo sustento es una continuidad en el tiempo. Es una explicación que tiene una crítica importante desde los Estudios Culturales, pues todavía se mantienen los parámetros del otro europeo como soporte para elaborarla. Los ejes para la distinción están marcados por la intervención de terceros y no bajo un criterio propiamente indígena como parámetro de definición de la identidad. Eduardo Restrepo dialoga con la explicación anterior desde la perspectiva de los Estudios Culturales, al plantear que la identidad indígena es un campo de la producción de subjetividades colectivas y está ligado íntimamente con la carga simbólica de sus diferencias en relación con otros grupos humanos, en las manifestaciones de sus espacios materiales patrimoniales y los espacios no tangibles dentro de una realidad histórica (246-247).

La voz indígena, como respuesta en este debate entre lo indígena y el Estado nación, la propone Reuque Paillalef desde una posición cultural ancestral:

Ser miembro de un grupo indígena es asumirse como tal y ser aceptado así por los demás, significa formar parte de un sistema social específico a través del cual se tiene acceso a la cultura autónoma, propia y distinta, entendida como un

fenómeno social colectivo y no individual. Es decir, que se forma parte del conjunto organizado de individuos que reclaman para la capacidad de tomar decisiones sobre un repertorio determinado de elementos culturales que consideran propios (225)

Enfatiza también en la cualidad colectiva de la identidad indígena, contraponiéndola al concepto que la cultura occidental contempla como valor identitario, como es la individualidad o proceso de individualización. Ante eso, insiste en el sentido de pertenencia como un "estatuto de participación culturalmente regulada en las decisiones que ejerce el grupo indígena en el ámbito de su propia cultura" (225). Si bien asume que la identidad indígena es un fenómeno colectivo o social, el indígena actúa y expresa socialmente su individualidad.

Un tercer aspecto que explica la identidad indígena y que se desprende de la relación entre el individuo con el Estado nación se da en el contexto de ambivalencia entre lo individual y lo comunitario, según el punto de vista de Sánchez Parga, quien profundiza en la idea sobre qué es y que significa ser indígena, específicamente en el área andina. El principio básico de esta exposición es que en las lenguas indígenas andinas no hay un equivalente terminológico para la palabra "individuo". El cuerpo humano se reflexiona desde otras esferas, diferentes a como los colectivos contemporáneas y societales lo explican. El principal factor de identificación es el cuerpo humano en la comunidad indígena, el cuerpo no puede ser "aislado, singularizado y diferenciado de uno mismo" (21), sino que posee una dimensión colectiva, que les da el estatus de cuerpo social, que conforma a su vez, una sociedad comunal.

La identidad indígena se representa en el ser parte de una "corporalidad social", por lo tanto, ser parte también de una "personalidad colectiva" (Sánchez Parga 23). La personalidad se manifiesta en códigos socioculturales que, a nivel visual, es distintivo de la pertenencia a la comunidad o comuna.⁷ La vestimenta tradicional indígena es una de las aplicaciones distintivas de los grupos nativos americanos; es un modo de producción

49

⁷ García Miranda plantea al menos tres aplicaciones para el término comunidad o comuna: los habitantes comunes de una localidad urbana o rural, la población rural como organización comunitaria y las formas de organización indígena y campesina reconocida oficialmente por el Estado (23).

que sintetiza una cultura y un modelo de sociedad, al ser un instrumento de construcción de identidad colectiva e identificación de la condición indígena de la persona. La individualización de la estrategia vestimentaria se asocia con un abandono de la identidad comunitaria, lo cual Sánchez Parga denomina una muestra de "descomunalización étnica de su identidad" (30). Se destaca en esta paradoja la pérdida progresiva de la vestimenta ancestral por parte de los miembros de la comunidad indígena andina, donde la denominación para la idea de desnudez es la palabra quechua *q'ara*, nombre con el cual se les denominó a los colonizadores faltos de cultura andina (34).

Dentro de este punto existe otro aspecto que ubica a la identidad indígena en el orden semántico de la colectividad, es el uso del pronombre personal plural "nosotros" en la tradición comunicacional indígena y como práctica lingüística (Sanchez Parga 35, Chihuailaf 24-26). Contrasta con la estrategia totalizadora de la colonización, que pluralizó al colectivo indígena bajo la "categoría supraétnica de indios" (Bonfil Batalla 117), que fue la palabra que despojó de personalidad propia a las diversas comunidades indígenas americanas. El "nosotros" como objeto de enunciado discursivo es un recurso que se manifiesta como "el código integrado propio de los comportamientos lingüísticos y comunicacionales en el tradicional medio indígena" (Sanchez Parga 36). Es un término integrador y comunal que la lengua indígena enfatiza en su carácter colectivista; emana de su enunciación un "todo" o *tukuy*, que significa, familia o comunidad en la lengua kichwa.

Un cuarto punto definitorio de la identidad indígena lo constituye el contexto lingüístico, desde el cual surge otro factor atribuido a las sociedades comunales y su identidad: la importancia de la oralidad en el traspaso de saberes y conocimientos de los miembros de la comunidad. Juan José García Miranda (1950-) explica la trascendencia de la cultura oral en el desenvolvimiento social de los indígenas:

La cultura inmaterial sigue siendo oral y, por consiguiente, gran parte de las acciones de socialización se hacen por la vía oral, el ejemplo y la acción lúdica, ritual, cognitiva y festiva de sus habitantes. Porque la transmisión de saberes

corresponde a la visión holística de su propia cosmovisión, que engrana y conjuga lo objetivo con lo subjetivo (22).

Acorde con el enunciado, la oralidad cruza transversalmente todos los ámbitos del desempeño social del indígena y permite la apertura del diálogo permanente con su tradición cultural, lo que posibilita un estado de armonía con su entorno a través del desarrollo de la percepción sensorial, que regula y orienta las conductas en sociedad. Estos reguladores son códigos simbolizados, que como pautas ordenan y regulan el comportamiento en apoyo a acciones creativas, técnicas productivas y rituales, que conforman a su vez "la cultura material o inmaterial del patrimonio humano" (García Miranda 23). La oralidad entrena al indígena en su comunicación con la naturaleza, que aprende a decodificar indicadores biológicos, atmosféricos y astronómicos que le llevan a tomar decisiones sobre la productividad y su participación en la comunidad.

Humberto Ak'abal (1952-2019), poeta maya-k'iche, confirma la afirmación anterior al decir que la oralidad indígena se transforma poéticamente en un cúmulo de recuerdos que permanece en el tiempo y es un vehículo de comunicación entre el ser humano y su entorno (Vierek 81-82). Dentro de este proceso continuo de producción oral, la secuencia entre los conocimientos y la sistematización de los conocimientos adquiridos depende de la capacidad de exploración de los recuerdos que los antepasados han propagado y legado a las nuevas generaciones para su conservación.

Desde esta perspectiva indígena se desprende la capacidad de regenerar los conocimientos ancestrales en la interacción cultural oral que se practica en las comunidades. El espacio predilecto para el traspaso del conocimiento es el fogón en la opinión de Chihuailaf, lugar de concentración de la familia y centro de la interacción oral, es el espacio propicio para escuchar los cantos, las adivinanzas y los relatos que alimentan la memoria indígena y le dan identidad a la comunidad (24). Existe también la expresión no verbal dentro del sistema de comunicación oral, el gesto como instrumento de acercamiento a la naturaleza completa el sentido de totalidad del mundo en la cosmovisión indígena. La carga de sentido de la gestualidad de los ancianos en su "absoluta complicidad con las flores, los árboles, las plantas, las vertientes, las mariposas,

las nubes, la lluvia, los pájaros, los volcanes, las piedras, el fuego, los aromas, las texturas, los colores, las estrellas, la luna y el sol" (40), son el nutriente de la memoria, los recuerdos y la experiencia acumulada del indígena en su relación con el entorno.

La oralidad se reinventa permanentemente en un discurso creado y transmitido de generación en generación a través de la palabra hablada por y para el indígena. Es la fuente primara de formación y educación cultural por la permanente creación de mensajes que evocan motivos y episodios con capacidad didáctica para su mejor desempeño en la sociedad tanto comunal como nacional. En su capacidad de generar y regenerar conocimientos, saberes, técnicas y valores relacionados con la espiritualidad y el sentido de cuerpo de la comunidad, la oralidad indígena no solo se plantea la necesidad de responder a esos "repertorios en la cotidianidad", sino también crear "nuevos repertorios valóricos" dentro de espacios y temporalidades diferentes (García Miranda 24).

Es un recurso comunicacional que dinamiza la cosmovisión y espiritualidad indígena dentro de un contexto de multiculturalidad, pues define patrimonialmente la continuidad histórica de los saberes ancestrales y los proyecta en un sueño utópico que busca la creación de mitos y causas por las cuales luchar. Desde una perspectiva creativa, le da impulso al mantenimiento y renovación de los conocimientos por la propia capacidad del lenguaje hablado de evolucionar, mutar y principalmente penetrar donde la escritura no llega.

El poeta y catedrático quechua Eduardo Ninamango Mallqui (1947-) va más allá en esta relación formal entre oralidad y escritura al plantear que la cultura y la historia indígena están en esencia en el traspaso oral, pues toda lengua es por naturaleza de carácter oral, y por ende el vehículo de transmisión de una cosmogonía es la lengua (Vierek 127-128). Las lenguas indígenas al ser de carácter ágrafo gozan de una rica tradición oral en sus ritos, fábulas y mitos, que regulan la conducta y el comportamiento social de las comunidades, que tienen un poder creativo a través de la oralidad. No existe el convencionalismo de la escritura, con su norma imperante, sino una fuerza creativa que genera cambios y mutaciones conforme avanza la historia.

A manera de recapitulación, se concluye que la identidad indígena americana es un problema teórico complejo, que tiene explicaciones y abordajes en su mayoría elaborados desde el exterior de la cultura nativa. La academia en sus diversas disciplinas ha realizado acercamientos al ser indígena y ha expuesto sus conclusiones desde esta perspectiva externa, lo cual deviene en un problema de sistematización de los contenidos indígenas. Surge como proyección para el futuro la promoción y surgimiento de investigadores indígenas que den cuenta del problema aquí tratado desde sus propias cosmovisiones. Se hace necesario que se levanten investigadores indígenas que promocionen las identidades vernáculas y sus visiones de mundo a partir de sus metodologías, con el objeto de sistematizar esos contenidos culturales, con el fin de lograr un entendimiento cultural, que tiene como consecuencia la generación de los conocimientos y saberes indígenas.

Por último, los conceptos teóricos desplegados en este capítulo son la base del análisis de los textos seleccionados para los cuatro momentos históricos de la representación de los indígenas. En este segmento se han explicado los términos asociados con el estudio y su metodología, además se establecieron los acercamientos hacia el sujeto indígena desde las dos perspectivas históricas que serán abordadas en los textos, desde la visión de los europeos que llegaron a América y se asentaron como administradores de los territorios, sus habitantes y sus recursos y, por último, desde la visión de los indígenas para analizar las obras que estas comunidades están produciendo. A partir del próximo capítulo se analizará los textos con el objetivo de establecer una genealogía de tropos como manifestaciones del discurso del poder y el discurso de la contrahistoria.

Capítulo 2

2 Discurso y representación de los indígenas americanos en las narrativas de la Conquista española

En este apartado doy cuenta de una sucesión de intentos por representar a los indígenas desde la llegada de los exploradores españoles a América en 1492. A través de una selección de registros de las crónicas de Indias de los primeros 60 años de Conquista, pretendo dar cuenta de una genealogía de los tropos que aparecieron en este tiempo como parte de un proceso de apropiación simbólica de los nativos, que en su mayoría fueron elaborados por autores externos a las comunidades. Exploradores representantes de la Corona española como Cristóbal Colón, Ramón Pané, Antonio Pigafetta y Alvar Núñez Cabeza de Vaca, construyeron un imaginario de los nativos americanos que perduró en el tiempo no solo en Europa, sino también en la América postcolonial y republicana.

Los criterios para seleccionar las obras en este primer momento histórico de la representación de los indígenas están conectados con los criterios generales esbozados en la introducción. Expongo a continuación los criterios particulares que, como investigador de la genealogía de los tropos indígenas, consideré relevantes para estudiar cada una de las obras. Escogí el Diario del primer viaje de Cristóbal Colón porque fue una primicia para la cronística de la época, al ser el primer relato de los viajes de la exploración española. Además, fue el primer documento que plasmó el encuentro entre Europa y América en las observaciones de Colón, no solo de los indígenas como sujetos en lo particular, sino que todos los fenómenos naturales que pudo observar. Es un primer testimonio de la existencia de los habitantes de América y su medioambiente; también una fuente primaria que integra como referente tanto del mundo medieval como del mundo renacentista, pues fusiona la tradición medieval con el espíritu creativo y aventurero de los exploradores renacentistas. La Carta de Cristóbal Colón a Luís de Santángel fue una pieza más de las variadas cartas e informes elaborados por Colón para informar a los Reyes Católicos y funcionarios sobre la marcha de su empresa exploradora. Esta carta en específico fue seleccionada porque funciona como un respaldo argumental al contenido del *Diari*o, que como se explicará más adelante, tuvo en

Bartolomé de Las Casas al editor de la versión definitiva a finales del siglo XVI. La *Carta* es un texto que tuvo difusión en Europa desde el principio, y jugó un rol importante en la formulación de una imagen de América en el pensamiento europeo. La *Carta* sustenta las observaciones de Colón acerca de los indígenas y por lo tanto prueba que Las Casas respetó en gran medida el texto original del *Diario*.

La Relación acerca de las antigüedades de los indios de Ramón Pané, fue seleccionada en primer lugar por ser el primer registro escrito que da cuenta de un intercambio no solo lingüístico, sino cultural y social con los indígenas de La Española. Es el relato de un fraile jerónimo que vivió y estableció un espacio de interlocución con los nativos, cuyo registro es un testimonio fundacional de un discurso poderoso dentro del proyecto de conquista, como lo fue la evangelización. La Relación de Pané es un texto que contiene dos narraciones que son fuentes relevantes para la construcción de una genealogía de tropos indígenas: está, por un lado, el relato que contiene el cuerpo de mitos de los habitantes de la isla, que se ha sostenido a través del tiempo por la tradición oral, y, por otra parte, está el relato etnográfico que da cuenta de la cotidianidad de los indígenas en su medioambiente. La *Relación* es una obra rica en representaciones y presenta un matiz diferenciador con relación a los textos escritos por Colón, quien no pudo concretar un espacio de interlocución con los indígenas por las limitantes de la lengua y el desconocimiento del nuevo escenario, por lo que sus obras reflejan una observación externa de los indígenas y su entorno. En cambio, Pané aprendió la lengua, convivió con los indígenas y ejerció la traducción para la elaboración del registro.

Antonio Pigafetta y su obra *Primer viaje alrededor del globo* me ofrece como investigador la opción de analizar una crónica que se acerca al foco geográfico del estudio, que son los Andes meridionales, y por lo tanto, desde una perspectiva del sur del continente, elabora una representación que aporta con el tropo del indígena monstruoso de la Patagonia, que sería muy relevante en la literatura de viajes y el estudio etnográfico de la zona geográfica austral del mundo. Esta obra es relevante también por ser el único registro de un hito histórico de la navegación mundial, como fue la circunvalación por primera vez del globo terráqueo.

Finalmente, los criterios para trabajar la obra *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca se basan en la ruptura que existe con las otras crónicas estudiadas, en referencia a las descripciones de los sistemas de poder en *Naufragios*, es la primera vez que un explorador español describe su experiencia no como el sujeto dominante de la situación, sino como el dominado. Se describe un complejo entramado de relaciones económicas, culturales y sociales, en el cual en el pensamiento del autor existe una equivalencia e incluso una superioridad civilizatoria de la cultura española, pero en la realidad cotidiana, que es la principal fuente para la representación indígena, se da una relación de servidumbre del explorador.

2.1 Primer momento: la mirada desde el colonizador y la representación temprana de los indígenas americanos, los primeros 60 años

El contexto histórico de la época previa a la exploración del mundo sitúa a Europa en una encrucijada por expandir sus horizontes, tanto comerciales y territoriales, como sus fronteras culturales. Según el criterio del historiador Eric Wolf (1923-1999), la apertura de nuevas rutas comerciales de grandes distancias alteró la posición de Europa en el mundo de la época (131-134). Los reinos surgidos y consolidados en lo territorial, político y militar tras la prolongada caída de Roma como imperio, devino en una reorganización de las potencias mundiales que trajo consigo el auge de Bizancio como un reino cristiano, comercial y con herencia de la ley romana. En contraste, Europa como el costado occidental del imperio había caído en la agricultura de subsistencia bajo el liderazgo de jefes territoriales, y luchó por varios siglos contra los esfuerzos expansionistas del islam, en expansión hacia Europa y el resto del mundo.

La crisis del feudalismo medieval llevó a los "reinos europeos a explorar nuevas fronteras para generar excedentes económicos provenientes de los recursos existentes fuera de Europa" (Wolf 162). Se consolidaron las rutas comerciales hacia China y el Océano Índico, se crearon fuertes y factorías en África y se logró expandir el intercambio de bienes y recursos hacia el continente asiático. Estos antecedentes motivaron a los reinos europeos a canalizar sus empeños en intentar abrir rutas inexploradas hasta el momento, lo cual llevó a Europa a ser el centro de un sistema de interconexiones mundial por

primera vez en la historia, en el cual las alteraciones internas dentro del continente tuvieron consecuencias en diversos puntos del globo terráqueo.

Los Estados que manifestaron a finales del Siglo XV mayor organización y por ende mayores opciones para expandirse en el mundo fueron Castilla-Aragón, Portugal, las Provincias Unidas, Francia e Inglaterra (Wolf 142). Cada uno de los reinos mencionados elaboró un proyecto de expansión comercial y política con sus propios recursos, personas y proyecciones, que logró afectar a numerosas comunidades locales en todo el planeta. Lo que comenzó con la captura del puerto de Ceuta en el norte africano a manos de los portugueses en 1415, quienes actuaron como punta de lanza del proceso de expansión europea al abrir las rutas del Océano Atlántico a sus transportes, se transformó en una carrera por el dominio global. Dentro de este marco histórico, España se consolidó como "potencia europea en 1469 con la unidad política de los reinos de Castilla y Aragón" (146). A partir de este hecho se creó un imperio militar y ganadero que a pesar de su riqueza estructural contrajo deudas como Estado con prestamistas extranjeros, quienes desempeñaban un papel estelar en la dinámica económica española de la época, al financiar la burocracia del reino y las guerras con otros reinos. Una de las causas principales para iniciar la exploración y ampliar los recursos disponibles para el reino español fue su alto nivel de endeudamiento con los prestamistas.

Como consecuencias de la ola expansionista europea, y particularmente la española, en 1492 Cristóbal Colón llegó a las islas del Caribe, Vasco Núñez de Balboa cruza el Istmo de Panamá hacia el océano Pacífico, Hernán Cortés inicia la conquista de México en 1519 y Francisco Pizarro la conquista de Perú en 1530, para culminar el siglo de la Conquista española con la ocupación de Filipinas en 1564. Gracias al Tratado de Tordesillas (1494), firmado por España y Portugal, estos dos Estados se repartieron la zona de navegación y expansión del Atlántico y el Nuevo Mundo, así se dio inicio a las bases del sistema colonial español, que durará al menos tres siglos. Fundadas estas bases y en búsqueda de la consolidación de sistema económico, social, político y militar americano, se crearon en un principio dos centros administrativos con representantes directos de los reyes de España, con sede en la Ciudad de México, capital del Virreinato

de la Nueva España fundado en 1535, y en Lima, centro del Virreinato del Perú fundado en 1542.⁸

Tempranamente, el dominio español sobre los territorios y sus habitantes se hizo efectivo con la creación de las ciudades, cuyos espacios estratégicos estaban tomados por el mando político de los ayuntamientos, el control religioso con las iglesias católicas y el control económico en los mercados de comercio, todos ellos construidos alrededor de una plaza central. Para lograr los objetivos comerciales y financieros del reino, las sociedades americanas dependían del trabajo de los nativos, a quienes se les llamó "los naturales de la tierra" o "indios". Por su parte estaban los españoles, o "gente de razón", grupo que estaba compuesto por los conquistadores, sus descendientes y los que llegaron después de ellos (Wolf 166). Queda establecida de esta manera la estructura social que primará durante los primeros años de la Conquista y será la base de la estructura social durante la época colonial y temprana de las repúblicas americanas.

La fuerza de trabajo indígena disminuyó bastante en los primeros 50 años de dominio español, debido a los focos de resistencia militar entre los indígenas y las bajas producidas en los enfrentamientos con los españoles, factor importante también fueron las enfermedades traídas por las tripulaciones europeas y la dureza del trabajo forzado al que fueron sometidos. De acuerdo con los estudios estadísticos y demográficos que cita Wolf en su trabajo *Europa y la gente sin historia*, la población local se redujo en Mesoamérica y los Andes, de 30 millones de habitantes a menos de 2 millones a finales del siglo XVI (168).

Las principales fuentes de riqueza americana para la Corona de España fueron los metales, el oro de las Antillas y de Colombia durante el primer siglo de conquista y colonización, y la plata principalmente de San Luis Potosí en la Audiencia de Charcas y la Sierra Madre en la Nueva España. En estas operaciones la principal fuerza de trabajo para la labor extractiva minera fueron los indígenas, tanto en régimen de esclavitud, que

Plata con capital en la ciudad de Buenos Aires.

58

⁸ Los territorios americanos fueron divididos administrativamente en Virreinatos, Capitanías Generales, Gobernaciones y Audiencias durante la Colonia. Posterior a la creación de los Virreinatos de Nueva España y Perú, la Corona española dividió el Virreinato de Perú en tres, se creó el Virreinato de Nueva Granada con sede en Bogotá, en 1717 bajo el reinado de los Borbones. En 1776 se creó el Virreinato del Río de la

fue abolido por la Corona en 1542, o un régimen de trabajo forzado y de servicio a los españoles. Los nativos fueron los encargados de extraer la riqueza y los españoles de administrar los recursos y enviarlos a Europa. Se creó una nueva economía agrícola de abastecimiento de alimentos para las poblaciones españolas, a los establecimientos eclesiásticos y a las rutas de tráfico de los metales; y también un sistema de producción de especies como la cochinilla y el índigo, además del cacao, como productos de exportación hacia Europa. La encomienda fue el sistema utilizado por los españoles para lograr la concesión temporal de una cantidad de trabajadores nativos tanto para labores mineras como para la agricultura, con la condición de cristianizarlos bajo la reglamentación de la Corona española en las instituciones creadas para estos propósitos en América.

El mundo americano previo al encuentro estaba dividido en dos grandes polos de desarrollo entre miles de grupos indígenas asentados en toda la geografía del continente. En Mesoamérica las civilizaciones Maya y Azteca se asentaron y dominaron en los tiempos previos al encuentro, en la zona andina fue el imperio Inca el que dominó la región. Como antecedente histórico, en el ámbito geográfico mesoamericano había un sistema de escritura basado en jeroglíficos, pictografías y numerales, además de una estructura cultural, artística y arquitectónica avanzada. El estudioso de la realidad mesoamericana colonial Miguel León-Portilla establece en su artículo *Mesoamerica before 1519*, que el poder político lo ejercía un Estado político-militar centralizado, que contaba con una organización religiosa y social que diferenciaba entre nobles, plebeyos y esclavos (10-15). Todos estos elementos nos indican que previo a la llegada de Europa, Mesoamérica contaba con un gran entramado civilizatorio, cuyo sistema económico en el siglo XV se basaba en la producción agrícola de productos que causaron "profundos cambios en la cultura alimentaria europea tras su exportación como son: el maíz, las calabazas, los frijoles y el cacao" (Carrasco P. 167).

En la región andina, el Imperio Inca ejercía el gobierno de un vasto territorio que abarcaba desde el norte de Sudamérica en lo que hoy es Colombia y la franja norte de los actualmente son Chile y Argentina. Administrado desde su centro geopolítico ubicado en el Cusco, el *Tawantinsuyo* o Imperio Inca estableció una política expansionista e imperial

en el siglo previo al encuentro con los españoles. Como fruto del esfuerzo del liderazgo incaico por someter y organizar a los grupos locales en el cordón andino, se generó un complejo sistema de intercambio, comunicaciones y festividades entre las comunidades incorporadas al imperio (Spalding 921).

La producción cultural era profusa en los Andes, e involucraba tanto la arquitectura como un desarrollado sistema de producción de música andina con sus propios instrumentos como la quena y la zampoña, así como "cerámica, tejidos, pinturas, orfebrería y metalurgia" (Spalding 935). El incanato promovía el desarrollo de las culturas locales con sus propias deidades, lenguas y modos de producción locales, aun cuando en la historia previa al encuentro, hubo oposición tanto militar como cultural de ciertos grupos regionales ante el intento de absorción por parte del Incanato. Estos grupos resultaron clave como apoyo a los españoles durante la conquista.

El ejercicio del poder político estaba concentrado en el Sapa Inca, gobernante dinástico cuyo poder era heredado por su descendencia. John Murra explica en el artículo *Andean Societies before 1532*, que la estructura social y productiva estaba basada en los *Ayllu*, que eran unidades territoriales y comunitarias ubicadas a lo largo de la geografía andina, dentro de las comunidades se realizaban actividades de pastoreo de ganado, principalmente auquénidos y productos agrícolas, como la papa y el maíz (65-68). Las tierras comunales se trabajaban de manera comunitaria y quienes ejercían el liderazgo local se les denominaba *curacas*.

Dentro de la estructura social imperial, hubo una estratificación rígida que contempló a la realeza, cuya cabeza era el Inca, a quien se le atribuía la divinidad como el dios sol; la *coya*, esposa del Inca y el *Auqui*, hijo del Inca y por lo tanto heredero del imperio. El estrato medio se componía de la nobleza de sangre o *panacas*, parientes de los Incas y la nobleza de privilegio, compuesta por sacerdotes y altos jefes. El estrato bajo lo constituían los *hatun runa*, campesinos que tributaban al imperio. Los *mitimaes*, representantes del imperio que eran enviados a colonizar los territorios. Los *yanaconas*, o servidores del Inca o funcionarios imperiales y finalmente los *piñas*, esclavos o prisioneros de guerra (Murra 70).

El complejo sistema de creencias andino se basó en una tradición oral que se originó en los mitos fundacionales. Según Murra, los principales aspectos de la tradición religiosa andina están centrados en el mito del *viracocha*, que vinculó los elementos de la naturaleza entre ellos y les dio un carácter divino, tales como el sol o dios *Inti*, la luna o *Mama Quilla*; la tierra o *Pachamama*; el maíz o *Mama Sara*; y el mar o *Mama Cocha* (70-75). Para la época previa al encuentro y muy adentrados en el siglo XVI, la cosmovisión andina ancestral seguía en pleno auge, dentro del cual el sistema comunicacional entre un ser humano y su entorno social y natural traspasaba la dimensión material y se establecía un diálogo con los elementos de la naturaleza, tales como los ya descritos, donde también es posible la comunicación con los antepasados.

Los exploradores españoles Diego de Almagro y Francisco Pizarro llegaron a las tierras del Inca en la tercera década del siglo XVI, fueron testigos de una guerra civil por el control del Incanato entre Atahualpa y Huáscar, hijos herederos de Huayna Capac, lo cual facilitó la conquista del imperio y el sometimiento de las poblaciones locales para los fines que el poder monárquico español delimitó a partir del año 1533.

Concluyo que el contexto histórico previo a la llegada de los imperios colonizadores demuestra que existía un proyecto civilizatorio local y original a lo largo del continente. Con mayor o menor desarrollo, a la fecha del 12 de octubre de 1492, existían tanto estructuras políticas de poder, como sistemas económicos y religiosos que determinaban una realidad social con características propias, únicas y permanentes en el tiempo para sus habitantes. La irrupción europea marcó un nuevo modelo social para el sujeto americano, se interrumpieron ciertos procesos dentro del proyecto civilizatorio continental y otros procesos fueron reducidos en sus espacios de desarrollo y prolongados hasta su resurgimiento en épocas posteriores.

Aquel mencionado 12 de octubre de 1492 ha sido un evento que tiene múltiples recreaciones ficcionales desde diversas narrativas, tanto literarias como audiovisuales. Dentro de las narrativas de la Conquista y del encuentro se escribieron textos de distintos géneros literarios, cuyo valor literario no solo se asume en cuanto a su escritura, sino por el discurso que contienen. Las obras surgidas de este periodo están provistas de una

memoria que subyace al discurso narrativo, y se puede descomponer en códigos que lo hacen portador de una historia, de un relato con elementos identificables y que producen multiplicidad de sentidos y significaciones.

La interpretación del encuentro inicial entre el referente cultural europeo y el referente cultural nativo americano varía según las exégesis contemporáneas de los investigadores de la historia que respaldan estos paradigmas. Desde una visión histórica americana, la lectura de este evento tiene matices, hay posiciones de historiadores como Sergio Villalobos (1930-) que explican el rol "civilizatorio" de España en la Conquista y del gobierno colonial, cuya consecuencia histórica tardía es el surgimiento de los Estados nacionales creados en el siglo XIX (13-30). Cristián Vila Riquelme (1955-) enfatiza en este punto al plantear que "estas posiciones se asumen en la transposición de valores tangibles y no tangibles que trajeron orden y estructura al no gobierno prehispánico" (25). Este autor asume que en el traspaso de las estructuras e instituciones del orden civilizatorio español a la América indígena resultó en un proyecto histórico que tuvo por objetivo poner orden en el caos.

Cinco siglos más tarde, el acto de recordación del evento fundacional —el 12 de octubre de 1492— de la historia de la expansión europea en el llamado Nuevo Mundo, desencadenó un renovado interés por estudios y reinterpretaciones de los discursos del Descubrimiento, Conquista y Colonia, sobre todo bajo nuevas disciplinas como los Estudios Culturales y Postcoloniales.

2.1.1 Los tropos colombinos

Dentro del contexto de la empresa colombina, los documentos atribuidos al Almirante son descriptivos e ilustrativos acerca de la intencionalidad de la exploración, que tenía como objetivo principal abrir las rutas de comercio hacia el Oriente y expandir los dominios de la Corona española hacia otras latitudes. Colón clavó la bandera con el escudo real español y declaró, verbal y escrituralmente, la pertenencia de todos estos territorios y cuanto exista dentro de ellos, recursos materiales o humanos, a la Corona española. Así se inició un nuevo orden bajo la letra y la palabra del explorador europeo.

Aunque la referencia geográfica a las "Indias Orientales" no coincide cartográficamente con lo que el imaginario del Almirante proponía (Adorno 13; Corvalán 73), el proceso de observación directa de la realidad por parte de Colón y su tripulación fue el primer paso para darle sentido a una representación, si no fue totalmente hegemónica, sí lo fue dominante, de los nuevos territorios. La observación fue la base para la articulación de un discurso de la soberanía, o un discurso del poder, es decir, del surgimiento de un relato de las hazañas y victorias del rey o sus representantes, en este caso del descubrimiento de nuevas rutas comerciales y la anexión de nuevos territorios a la Corona, con la consecuente producción de los primeros tropos de representación de los indígenas en los textos colombinos. Su calidad de testigo le dio en un principio y durante años después un estatus de autoridad, sin embargo, como se ha establecido, se observa en los mismos textos como se inicia el proceso de darle sentido a lo que Colón y otros cronistas observan a partir de mitos y leyendas preexistencias desde la Antigüedad sobre el mundo y sobre Oriente, difundidas por autoridades clásicas (Todorov 35).

Es necesario precisar en este punto que la paradoja en la interpretación de la realidad percibida por los sentidos en la interacción con los territorios americanos y el acervo acumulado de su propia existencia provocó que Colón, en un evidente acto de construcción social de la realidad simbólica, hiciera coincidir tanto en la descripción topográfica, como en la representación de sus habitantes, a las Indias Orientales con este nuevo y paradójico espacio geográfico y humano.

Esta nueva realidad simbólica forjó un distanciamiento de los cronistas, entre ellos Colón, con las referencias y antecedentes de los mitos planteados en las lecturas previas al viaje, que influyeron en su descripción y elaboración discursiva, donde los temas principales eran el paraíso terrenal, las riquezas, las bestias mitológicas, la antropofagia y la búsqueda del elixir de la eterna juventud, que fueron referencias recurrentes en los primeros registros de la cronística española, en un esfuerzo por establecer una conexión con lo ya conocido y evitar la compleja elaboración de explicaciones fuera de las ideas y conceptos conocidos en la época.

Esto ha llevado a concluir que estos registros están cargados de subjetividades en su elaboración y todavía enlazados intrínsecamente a una visión de mundo medieval (Pastor 45, Todorov 14-34, West 87-88). Es recurrente en los primeros cronistas, incluido el Almirante, la interpelación al argumento de autoridad de textos antiguos como la *Historia Natural* (77-79) de Plinio (23-79 d. C.), *Los Viajes de Marco Polo* (c. 1300), la *Biblia* (750 a. C. – 110 d. C.) y el *Imago Mundi* (1410) de Pierre d'Ally (c. 1351-1420). De hecho, David Buisseret (1934-) confirma la relación intrínseca entre la escritura de los cronistas con el mundo medieval en sus estudios cartográficos (67-72).

En una mirada crítica hacia Colón y sus registros escriturales, Fernando Aínsa (1937-) relativiza la evidente falta de conocimiento del explorador y plantea que en la toma de posesión del espacio americano hubo un ejercicio "apasionante de la imaginación" (37), pues se tomó el espacio americano por contraste entre lo que sus sentidos le reportaron y lo que la memoria le referenció de esa observación. Esta propuesta tiene equivalencia con los postulados de José Lezama Lima (1910-1976) en *La expresión americana y otros ensayos* (1957), aquí el crítico cubano expresa que "la imaginación fue un principio de agrupamiento, de reconocimiento y legítima diferenciación" (74), en el acercamiento de los primeros exploradores a la realidad americana. Este criterio se basa en la capacidad de los cronistas de establecer semejanzas y rupturas entre el discurso medieval y los escritos que ellos mismos estaban produciendo, en los cuales el uso de metáforas, exageraciones e hipérboles, eran un recurso continuo en la descripción del mundo americano.

Respecto a esta relectura y aplicación de modelos de representación clásicos en la descripción del supuesto nuevo mundo, Consuelo Varela (1945-) lo confirma en los textos de Colón al plantear:

Del mismo modo, nos refiere a una construcción simbólica; donde Colón hace descripciones de tierras que jamás había visto, que apoyado en estas fuentes recrea un proceso de deformación de la realidad, es decir, de acuerdo a sus propias ideas preconcebidas hay una realidad que no es capaz de percibir; produciéndose un pensamiento utópico entre lo encontrado y lo esperado. (Citado en Borello 12)

El pensamiento utópico como canalizador de una necesidad de recrear realidades que se observan por primera vez, como en el caso de Colón, es una arista que explora David Solodkow, quien propone que el Almirante al imaginar y recrear el espacio americano, no hace otra cosa que articular mitologemas, que en su travesía narrativa los convierte en creaciones que "interceptan las imágenes previas dentro de un archivo personal" (171). Destaco de esta apreciación la capacidad de Colón para transformar la esperanza utópica de encontrar un mundo medieval de ciudades e imperios organizados y grandiosos, descritos en la literatura clásica, en un espacio inexplorado como las llamadas por él mismo "Indias Orientales".

Las obras escogidas como muestra de la representación temprana del indígena americano son el *Diario del Primer Viaje de Colón y Carta de Cristóbal Colón a Luís de Santángel*, escritos durante la última década del siglo XV y referencia obligada para el estudio de la cronística española, en especial, de la representación temprana del nativo americano.

La copia original del manuscrito del *Diario* fue entregada por el propio Colón a los Reyes Católicos en Barcelona, tal documento está perdido. En la obra de Bartolomé de Las Casas *Historia de las Indias* (1559), el autor incluyó pasajes del diario de Colón, al igual que Hernando Colón (1488-1539) en *Historia del Almirante Don Cristóbal Colón* (1571), que se publicó en forma póstuma. Las Casas tuvo acceso a los textos colombinos por su amistad con el hijo del Almirante y heredero de sus bienes. Las Casa transcribió y editó una versión con 76 folios del *Diario* en 1530. Fue encontrado por Martín Fernández de Navarrete (1765-1844), tres siglos después en la Biblioteca del Duque del Infantado, quien hizo una transcripción al español moderno y lo publicó por primera vez en 1825, dentro de un proyecto de publicación amplio de las obras colombinas que fue titulado como *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo quince*. Fue traducido y publicado en italiano con el título de *Raccolta colombina* en 1892, para el cuarto centenario del encuentro, y fue el texto que se utilizó para la traducción al inglés y al francés en el siglo XX.

Las siguientes transcripciones al español moderno se dieron en 1962, hecha por Carlos Sanz y en 1976 por Manuel Alvar (1923-2001). Dos investigadores hispanistas, Oliver

Dunn y J.E. Kelley, tradujeron el *Diario* al inglés en 1989, utilizaron como fuente primaria el texto escrito por Las Casas. Las ediciones recientes más relevantes realizadas en español fueron editadas por Consuelo Varela, publicada en 1982 y Demetrio Ramos Pérez (1918-1999) en conjunto con Marta González Quintana en 2005.

La Carta de Cristóbal Colón a Luís de Santángel fue escrita por Colón a uno de sus financistas y escribano de los Reyes Católicos en febrero de 1493, fue publicada en abril del mismo año. Fue escrita a manera de informe del primer viaje y es el primer documento oficial del primer viaje a América. Una transcripción de la Carta fue guardada en el Archivo General de Simancas, copia de la cual se publicó la versión de abril de 1493. Fue el documento que se utilizó también para las once ediciones de la carta que se publicaron en esos primeros años, una de ella en latín en Suiza, Roma y París, transformándose en un éxito editorial que circuló por las principales ciudades europeas, como testimonio de la llegada de España al Nuevo Mundo. Con el fervor editorial colombino que produjo el hallazgo de la recopilación lascasiana de las obras de Colón en el siglo XIX, en 1882 se editó un tomo con las Relaciones y cartas de Cristóbal Colón, dentro de una obra mayor recopilatoria de los textos colombinos que contenía la carta escrita a Luís de Santángel. En el siglo XX, el trabajo de Consuelo Varela como editora de una nueva recopilación de textos colombinos se publica en 1982 con Cristóbal Colón. Textos y documentos completos, la Carta fue incluida dentro de la selección como documento fundamental en la obra colombina.

Los textos escritos por Colón han sido fuente de una variada y profusa gama de estudios. Partiendo desde la historia hasta la ciencia de la navegación y la filología se ha producido gran cantidad de material respecto a dicha temática. Rodolfo Borello (1930-1996) expresa en su artículo una generosa opinión sobre el *Diario* como fuente histórica:

El primer documento sobre la visión y encuentro de Europa con América, primer testimonio del paisaje y del habitante de Indias, primera página que describe flora y la fauna, la gea y el cielo, las temperaturas y los aires americanos, es también la obra fundadora de la literatura hispanoamericana y mojón inicial de la visión y concepción utópica y meliorativa de lo americano. (7)

Para este estudio en particular concuerdo con la visión de Borello, en mi criterio, estos textos cobran relevancia al ser el hito fundacional de la historia europea de América, o de la expansión de la cultura europea en América y, por ende, un registro válido de la representación de los indígenas por parte del discurso de la Conquista, la Colonia, las repúblicas hispanoamericanas e incluso vigente en la actualidad. Rodolfo Stavenhagen va más allá en su percepción del asunto al proponer que el impacto de la escritura colombina y su idea de América y de los americanos es tal, que puede ser considerado "el guionista principal de la construcción de la imagen de los indígenas en los periodos históricos mencionados" (217). De acuerdo con las apreciaciones de Borello y Stavenhagen, la estrategia del Almirante pretendió crear e imponer un imaginario fantástico con el objetivo de mantener el apoyo político y económico de los Reyes Católicos en el proyecto de exploración y conquista de los territorios que encontraría en su ruta hacia el Oriente.

Existe un debate respecto a la autenticidad de un texto colombino en particular, el extraviado, encontrado, editado y reeditado *Diario del Primer Viaje*. Investigadores como Alessandra Luiselli y Santa Arias expresan que existe certeza acerca de la participación de fray Bartolomé de Las Casas como recopilador y editor de una de las copias del *Diario*, y es esta intervención del original la que produce la polémica acerca de su autoría, incluyendo la obra del diario del tercer viaje a América. Muy avanzado el siglo XX y con los estudios de Manuel Alvar (1923-2001) y, particularmente Consuelo Varela, es que se zanjó el problema al aceptarse por parte de la academia y la crítica, la validez del *Diario* como pieza fundamental de la historiografía americana, pues existe el consenso de que Las Casas efectuó un sumario del original donde están las citas originales y textuales de Colón, en contraste con las citas y los comentarios del sacerdote dominico, que están escritos en tercera persona.

Los primeros registros del *Diario* datan de agosto del año 1492 como menciona la primera entrada: "partimos viernes 3 de agosto de 1492 años, de la barra de saltes" (Colón 59); y tiene su punto más crítico el 12 de octubre cuando "a las dos oras después de media noche pareçió la tierra, de la cual estarían a dos leguas" se consumaba la llegada de los exploradores europeos al nuevo continente (109). A partir de este evento el

futuro de los nativos americanos cambiaría definitivamente y fue el Almirante quien, con su pluma, trazó el futuro de la cronística acerca de las nuevas tierras encontradas tras un viaje de casi dos meses.

Cristóbal Colón caracterizó al indígena dentro de un discurso narrativo que fue delineado por criterios prácticos; no existe desde esa fecha fundacional un intercambio pacífico y consensuado de los saberes de ambos grupos humanos, sino un marcado discurso de la posesión a través del uso de la fuerza y la jurisprudencia de la época. Beatriz Pastor en su trabajo *Discursos narrativos de la conquista, mitificación y emergencia* (1988) logra establecer categorías discursivas con las cuales analizar los textos colombinos. La autora mantiene una crítica profunda a la canónica interpretación del viaje de Colón como descubrimiento e hito de la historia humana:

El análisis del discurso narrativo colombino revela un desplazamiento fundamental de ese significado (el descubrimiento). Desde el primer momento, Colón no descubre: verifica e identifica. El significado central de descubrir como desvelar y dar a conocer se ve desvirtuado en la percepción y en las acciones de Colón, quien, en su constante afán por identificar las nuevas tierras descubiertas con toda serie de fuentes y modelos previos, llevó a cabo una indagación que oscilaba entre la invención, la deformación y el encubrimiento. (Pastor 5)

Bajo esta premisa, Colón no descubre, solo comprueba sus sospechas de una ruta que conducía a las costas orientales. Dentro de este proceso de comprobación personal del Almirante es que surgen las primeras representaciones y descripciones sobre las tierras americanas y sus habitantes, que llevan al explorador a acudir a las caracterizaciones y representaciones míticas de los lugares desconocidos descritas en los clásicos ya mencionados.

Según Pastor, la exuberancia natural, las riquezas abundantes y un sistema ya establecido de sociedad y cultura, son los arquetipos comunes de las geografías representadas en los relatos clásicos y medievales de las tierras de ultramar (20). Vila Riquelme aporta a este criterio al insistir en las expectativas de los exploradores estaban permeadas por juegos de fantasía e idealización que se formaron los navegantes al embarcarse en la aventura

(22). Este es un hecho relevante para el estudio de los textos colombinos, se conoce que una cantidad de aventureros que venían con Colón no sabían leer ni escribir, asunto que se levanta como un elemento crucial en la capacidad de manipulación de los imaginarios y las representaciones que el almirante Colón tuvo en su tripulación.

A partir de esta idea fantástica del ecosistema americano, que ha sido objetivo de estudios desde variadas disciplinas, se dio también la aproximación al habitante, al nativo, al propietario natural de los territorios, Pirelli lo asume como el comienzo de la construcción del sujeto americano (5). La lectura e interpretación del nuevo sujeto cultural por parte del conquistador europeo, se dio desde la polisemia de los oficios y los intereses políticos de las grandes empresas e instituciones surgidas tras el descubrimiento. Por poner algunos ejemplos, digamos que Colón era navegante, Pigaffeta era geógrafo, Las Casas era parte del clero al igual que Ramón Pané; Sepúlveda era abogado y Alonso de Ercilla y Zúñiga soldado y poeta. Por lo tanto, tenemos diversas miradas del mismo sujeto que son expuestas como matices dentro del discurso de la representación de los indígenas en los primeros años de interacción entre europeos y americanos; visiones que son puestas en tensión a través de su análisis en este estudio.

El enfoque metodológico de esta investigación examina una genealogía de los tropos contenidos en el discurso de la representación en los textos y a través de una comparación de estos tropos establecer un inventario de los tropos más reiterados y presentes en los relatos. Las categorías de los tropos serán enriquecidas por nuevos parámetros que el análisis del discurso aporta a través del enfoque multidisciplinario de la representación del sujeto.

La caracterización primaria está sujeta al impacto visual que ejerce el Otro, el indígena, en la vista del Almirante. Los sentidos más básicos como la vista y el oído le dan a Colón la capacidad de identificar y categorizar características físicas, sociales y psicológicas de los indígenas, que son atribuibles a su calidad de testigo y escriba de sus propias experiencias. El filtro de los sentidos actúa como el catalizador de la visión de mundo de Colón, adquirido a través de sus lecturas y costumbres sociales. Tal conocimiento, internalizado en su sistema cognitivo, fue cotejado con la información que los sentidos le

brindaron desde el encuentro. Tal como lo expresa Theodosíadis, los sentidos ayudaron a Colón en la aprehensión de la realidad humana y sirvieron como base para la integración y clasificación de los nuevos elementos percibidos dentro de un "campo semántico europeo" (25).

En el primer encuentro del 12 de octubre, Colón se expresó así respecto de los nativos:

Ellos andaban todos desnudos commo su madre los parió, y también las mugeres, aunque no vide más de una harto moça. Y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide de edad de más de XXX años. Muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras. (111)⁹

La primera visualización y, por lo tanto, la primera imagen que Europa conoce del nativo americano parece contrastar con la falta de juicios y evaluaciones de Colón en su caracterización. Sin embargo, se extrae de estas líneas el primitivismo atribuido a los indígenas debido a la supuesta ausencia de ropas y al exotismo de sus cuerpos, acentuado por el uso de las pinturas corporales: "y dellos se pintan las caras, y dellos todo el cuerpo, y dellos solos los ojos, y dellos solo el nariz" (113). Como afirma Noé Jitrik, el uso por parte de los indígenas de una vestimenta muy distante de la de los europeos, fue para Colón un elemento que le sirvió en un principio para construir la alteridad (83), o lo que llamamos en este estudio un tropo de la alteridad. En ese sentido, la casi desnudez se convierte en un elemento fundacional que marca la diferencia entre unos y otros, la diferencia entre los vestidos europeos y el minimalismo de vestuario de los indígenas marcó las descripciones de los primeros encuentros de Colón con los habitantes de las islas del Caribe.

A partir de esta observación, el Almirante destaca en sus escritos, por un lado, la precariedad económica de los nativos al vincular la poca vestimenta con un estado de miseria económica. Se podría decir que Colón inicia de esta manera el tropo del indígena pobre como parte de un discurso de larga tradición asociada a los bienes y las riquezas en la cultura europea. Por otro lado, más tarde en su expedición —principalmente durante el

-

⁹ Todas las citas de las fuentes primarias respetan la ortografía de las ediciones utilizadas.

tercer viaje—, Colón, paradójicamente, asocia la desnudez de los indígenas a una supuesta inocencia paradisíaca, inspirada por su lectura del Génesis bíblico. En ambos casos, en la visión socioeconómica o en la representación religiosa, Colón realiza lo que Tzvetan Todorov ha caracterizado como el despojo de la propiedad cultural y la sanción moral que conlleva la desnudez para el Almirante (44). Más que un despojo cultural, es de hecho una imposición axiológica de la tradición judeocristiana sobre los cuerpos de los indígenas, cuya condición Colón la asocia con la desnudez de Adán y Eva, tras la expulsión del Paraíso luego del pecado original.

El discurso colombino parte elaborando una representación que enfatiza en el tropo del nativo salvaje y despojado de civilización, en la construcción escrita, el Almirante representa a los indígenas usando técnicas narrativas que por ejemplo la crónica periodística utiliza en la actualidad, enmarcadas dentro de la descripción que sus ojos le permitieron realizar, como testigo ocular. Es necesario precisar en este punto que Colón se encontró con pueblos con un desarrollo económico y social básico en términos civilizatorios europeos, comparados con el desarrollo alcanzado por los mayas y aztecas. Con estos indígenas del primer encuentro Colón no pudo entablar una comunicación o interlocución, por lo tanto, no integró en su discurso la necesidad que la naturaleza y el clima imponen.

Sin duda, la desnudez de los primeros habitantes con quienes Colón entra en contacto durante sus viajes es una de las obsesiones de sus primeras representaciones y ni cuando describe a quienes él denomina reyes indígenas: "este rey y todos los otros andavan desnudos commo sus madres los parieron, y así las mujeres sin algún empacho" (261), lo hace reflexionar sobre las posibilidades de una diferencia cultural. Aun si a veces en su escritura Colón refleja cierta admiración del cuerpo de los nativos: "y ay muy lindos cuerpos de mujeres" (279), el cuerpo de los indígenas sirve solo como el terreno para la escritura del Almirante.

Tras esta caracterización primaria, es importante destacar que el Almirante tarda algunos días para desenmascarar su confusión respecto a la nominación de los seres humanos resultantes del hallazgo. Tras identificarlos con términos genéricos como mancebos,

mozos, hombres o mujeres, el 17 de octubre ocurre un acto de posesión del lenguaje sobre un grupo humano, Colón les atribuye el nombre por el cual serán conocidos universalmente y durante siglos los nativos, indios:

A mediodía partí de la poblaçión adonde yo estaba surgido y adonde tomé agua para yr, [a] rodear esta ysla Fernandina, y el viento era Sudeste y Sur; y commo mi voluntad fuese de seguir esta costa desta isla adonde yo estaba al Sueste, porque así se corre toda Nornorueste y Sursueste y quería llevar el dicho camino del Sur y Sueste, porque aquella parte todos estos yndios que traygo y otros de quien ove señasen esta parte del Sur de la ysla a que ellos llaman Samoet, a donde es el oro; y Martín Alonso Pinçón, capitán de la carabela Pinta en la qual yo mandé a tres destos yndios. (Colón 141)

El uso del topónimo por primera vez es una muestra clara de su errado anclaje geográfico, está confirmada su ubicación en el mapa y él cree que está en los territorios orientales cercanos a la India y China, y describe en su diario a los habitantes del territorio del Gran Khan que, en relación con tal cartografía, son las personas que tiene en frente. Como se observa, el punto de partida del topónimo en la pluma de Colón tenía una fuerte carga geográfica, aun así, la errada denominación se dispersa por Europa, creando una convicción generalizada de que España había encontrado la ruta para el oriente, aunque con el correr de los tiempos varió hacia otros campos semánticos con el desarrollo de la historia americana. Tal fue el impacto de la denominación colombina para los indígenas que hasta el día de hoy y tras cinco siglos de historia común entre América y el resto del mundo, es un topónimo recurrente en el discurso político, social y étnico en América Latina. Raúl Reissner plantea en su libro El indio en los diccionarios: exégesis léxica de un estereotipo, que la evolución del significado del término "indio" fue contextual a las épocas históricas desde el encuentro, pero se ha mantenido dentro de un marco semántico que denota la idea de servidumbre y referencia a un otro cultural distinto del sujeto latinoamericano

Pero de esta preocupación aparentemente solo física Colón, tiene su énfasis también en el esencialismo de color de piel como parte de la identidad de los indígenas. El color de piel

ha sido un indicador histórico de la diferenciación hacia el Otro, y se podría decir que se convierten estos rasgos determinantes para la construcción del tropo del indígena exótico. El navegante se decanta por la descripción que destaca su color de piel: "Dellos se pintan de prieto, y ellos son de la color de los canarios, ni negros y ni blancos" (Colón 112), descripción que tiene una equivalencia en la *Carta*, con la que vuelve a insistir: "ni son negros como en Guinea, salvo con sus cabellos correndios, y no se crían adonde hay espeto demasiado de los rayos solares, es verdad quel sol tiene allí gran fuerza" (191). Con relación a este punto, Javier Franzé plantea que, en la *Carta*, Colón deja patente con tal enunciado la creación, a nivel epistemológico, de una nueva raza junto a la roja, la blanca, la negra y la amarilla ya presentes en la historia humana (213). Pero estas descripciones en los textos de Colón también reflejan la confusión y en este sentido, los cuerpos de los indígenas se vuelven inestables en sus descripciones.

El *Diario* redunda en una adjetivación confusa, a veces los colores de los cuerpos cambian y Colón extrañamente los encuentra mucho más parecidos al cuerpo europeo: "que son blancos más que los otros, y que entre los otros vieron dos mujeres mozas tan blancas como podían ser en España" (Colón 255). Asume también un criterio climático para explicar el color de su piel: "son los más hermosos hombres y mujeres que hasta allí ovieron hallado: harto blancos, que si vestidos anduviesen y se guardasen del sol y del ayre, serían quasi tan blancos commo en España" (261). La idea de similitud en la comparativa visual incluso deja entrever, en el pensamiento colombino, la idea de igualdad de condiciones en la humanidad de los indígenas como de los europeos, en este caso, las mujeres españolas, pero admitiendo de paso que la aproximación al blanco es lo que resalta su hermosura.

El marcador de diferenciación de color entre los europeos y los indígenas se ve confirmado en el interés insistente de Colón por describir los tonos y las posibles comparaciones entre unos y otros:

Y hallaron çiertos hombres con arcos y flechas, con los quales se pararon a hablar, y los compraron dos arcos y muchas flechas y rogaron a uno dellos que fuese a hablar al Almirante a la carabela; y vino; el qual diz que era muy disforme en el

acatadura más que otros que oviese visto. Tenía el rostro todo tyznado de carbón, puesto que en todas partes acostumbran de se teñir de diversas colores. Traía todos los cabellos muy largos y encogidos y atados atrás, y después puestos en una redecilla de plumas de papagayos, y él así desnudo commo los otros. (Colón 351)

Esta entrada del *Diario* establece dos elementos que son vistos como diferenciadores en los indígenas, el uso de la pintura como recurso de exotismo para marcar alteridad, y la desnudez como elemento generalizador de la población local.

Las menciones acerca de las características físicas en el proceso inicial de identificación están basadas casi exclusivamente en su observación personal y circunstancial; es evidente el grado de generalización al expresar: "La gente toda era una con los otros ya dichos, de las mismas condiciones, y así definidos y de la misma estatura" (143), que se relaciona con la expresión del día del primer encuentro "ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos" (113). Según Todorov, la no diferenciación entre unos dentro de la comunidad nativa y los otros, es un efecto visual que la desnudez produce, pues les hace ver a todos iguales (45). En este sentido, Colón cae en el juego visual al no discriminar las diferencias entre uno y otro grupo.

Podríamos agregar que, de esta forma, la obsesión de Colón por la desnudez sirve para homogeneizar las diferentes culturas indígenas o a lo sumo, para establecer ciertas diferencias axiológicas entre los diferentes grupos. Por ejemplo, observar la diferenciación que hace en su representación de dos grupos de diferentes islas en su aspecto físico, específicamente lo largo del cabello y su relación con las destrezas militares: "ellos non son más disformes que los otros; salvo que tienen costumbre de traer los cabellos largos como mugeres, y usan arcos y flechas de las mismas armas de cañas", y agrega: "son feroces entre estos otros pueblos que son en demasiado grado cobardes" (*Carta* 192). No obstante, para Colón, estos nativos son considerados ladrones y atracadores.

El cuerpo constituye una pieza importante para la representación que hace Colón, según el Almirante otro grupo de indígenas le cuentan que en otra isla "las personas non tienen

ningún cabello, pero sí hay oro" (192). En estos dos grupos Colón parece distinguir la relación física de los cuerpos con ciertas cualidades morales. Los de cabello largo se ubican en el lado moralmente condenable y los de pelo corto con su cercanía con el oro, Colón parece asociarlos más con cierta servidumbre o docilidad o vulnerabilidad.

La Carta de Cristóbal Colón a Luís de Santángel contiene referencias cruzadas con el Diario en cuanto al esquema de representación presentado hasta aquí. Refrenda el tema de la desnudez:

La gente desta isla y de todas las otras que he fallado y he habido noticia, andan todos desnudos, hombres y mujeres, así como sus madres los paren, aunque algunas mugeres se cobijan un solo lugar con una foja de yerba ó una cosa de algodón que para ello hacen ellos. (187)

En el pasaje, la referencia a la yerba o algodón revela una obsesión del Almirante por encontrar vestigios de pudor cristiano en los nativos. A pesar de insistir en varios pasajes de sus escritos en su condición de desnudez, de acuerdo con Kohut (34), existe ante el tema una ambigüedad en tanto el tópico puede ser un elemento privativo de sociedades poco evolucionadas o bárbaras, en términos europeos. También asociado al estado natural, original y paradisíaco que se transformaría en el tópico del buen salvaje con el correr del tiempo.

Llama la atención la tendencia colombina por homogeneizar a los grupos humanos que va encontrando en su exploración, que se relaciona con la generalización de sus rasgos culturales como se explicó anteriormente. Ya no es solo el aspecto físico referido en el *Diario* el que atrapa su atención, el texto de la epístola al funcionario del gobierno de los Reyes Católicos tiene una precisa descripción cultural normalizadora de los indígenas: "en todas estas islas non vicie mucha diversidad de la fechura de la gente, ni en las costumbres, ni en la lengua, salvo que todos se entienden, que es cosa muy singular" (*Carta* 189). Existe un grado de homogeneización sobre las prácticas sociales de la cotidianidad de los nativos al no percibir mucha diferencia en sus rasgos ni en sus actividades. También se extrapola que hay una comunicación fluida entre los diversos grupos y entre los mismos individuos a través de una lengua común, enunciado que

Beatriz Pastor califica como generalista y simple respecto a la comprobada variedad de lenguas vivas a la llegada de los españoles a América (40). Se concluye que para Colón no había una marcada diversidad entre los indígenas a la llegada de los españoles a América, y como ya se dijo, creó un nombre que los abarque a todos: indios.

Todorov apunta a un asunto crucial relacionado con el punto anterior: a menor diversidad entre los indígenas en cuanto a lengua y costumbre, siempre en la visión del Almirante, mayor será la asimilación de los patrones culturales españoles (50). Queda en evidencia el proyecto colombino de transculturación en el *Diario* al asegurar que los nativos van a adquirir tanto la lengua como las costumbres españolas con el contacto:

Le avía parecido que fuera bien tomar algunas personas de las de aquel río para llevar a los Reyes porque aprendieran nuestra lengua, para saber lo que hay en la tierra y porque volviendo sean lenguas de los xpistianos y tomen nuestras costumbres y las cosas de la Fe. (187)

El tropo del indígena ingenuo y manso queda confirmado en el interés de Colón por traspasar la cultura europea a los indígenas al proyectarlos con vestimenta e incluso forzarlos a utilizarla: "y quando ovo de partirse de allí, tomó quatro hombres yndios, y dos moços por fuerça a los quales mandó dar de vestir y tornar en tierra". En directa interlocución con los Reyes Católicos les asegura una transición cultural explícita para el futuro "deben tomar Vuestras Altezas grande alegría porque luego los harán xpistianos y los avrán enseñado en buenas costumbres de sus reynos" (345). Augura no solo la sumisión de los indígenas al credo católico sino también al complejo entramado cultural español, que a los ojos del Almirante son parte de un proyecto unificado de absorción tanto cultural, espiritual y política. Deduzco del tono compasivo del Almirante en el uso retórico de la exageración y la hipérbole, que riegan el discurso colombino, como un intento deliberado por plasmar una representación benévola en el imaginario europeo, con los fines de convencer a los reyes de la pronta conversión al cristianismo de los nativos, además de posicionar la idea de viabilidad para su sometimiento y utilización como fuerza de trabajo, que trajo como consecuencia la apropiación de sus bienes y territorios.

Otro aspecto dentro del tropo del indígena ingenuo y manso creado por el discurso de la representación del Almirante, está en énfasis puesto por Colón en la bondad como característica fundamental de los indígenas, pues redunda en lo buenos que son y en lo generosos. Todorov profundiza en este punto y plantea que se establece una estandarización cultural, cuyo objetivo era argumentar ante los Reyes Católicos la posibilidad de éxito de su empresa en las Indias con la dominación de sus mansos habitantes (46). La bondad y mansedumbre de los indígenas queda patente en el texto al afirmar que: "Ellos de cosa que tengan pidiéndosela jamás dicen de no; antes convidan á la persona con ello y muestran tanto amor que darían los corazones, y quien sea cosa de valor, quier sea de poco precio, luego por cualquiera cosa de cualquier manera que sea que se les dé por ello son contentos" (Carta 187). Otro aspecto que se extrae de la cita es la inferencia a la falta de conocimiento e ideas sobre economía y comercio en las transacciones comerciales de los indígenas, otro aspecto relacionado al primitivismo a priori denotado dentro del discurso colombino. Consolida la proposición al afirmar nuevamente que "son la mejor gente del mundo y más mansa" (Colón 261). Al referirse a su interacción comunicacional, los describe como "todos de singularíssimo tracto amoroso y habla dulce" (295), por lo tanto, aptos para entregar información sobre las riquezas en una supuesta comunicación sin sobresaltos y con los datos obtenidos de forma asequible.

Colón establece una equivalencia semántica entre el concepto de manso y miedoso, transmitidos a España en la frase: "son así temerosos sin remedio" (Colón 186). Se confirma este enunciado en otra sentencia: "salvo que son muy temerosos á maravilla" en la *Carta* (186). A través de estos enunciados, Colón lanza el discurso más potente de sus primeros escritos. Son tan mansos los indígenas para él, que en su caracterización general del sujeto deja patente la facilidad con que España puede someterlos al señorío de los Reyes Católicos como vasallos y como almas piadosas para el Papa romano.

Al apreciar el sistema de defensa de los grupos indígenas, Colón los cataloga como ignorantes e ingenuos en cuanto al diseño y uso de las armas de guerra: "ellos no traen armas ni las cognoçen, porque les amostré espadas y las tomavan por el filo, y se cortavan con ygnorancia. No tienen algún fierro" (*Carta* 192). Colón denota en esta frase

que no existe un sistema de respuesta ante la agresión por parte de sus acometedores, porque las armas no han sido desarrolladas, más que en un grado mínimo y precario. Pueden ser dominados cómodamente a los ojos del explorador, y con un mínimo esfuerzo militar, pueden ser subyugados por ser "muy mansos y sin saber que sea mal ni matar a otros ni prender, y sin armas y tan temerosos que una persona de los nuestros fuyen çiento dellos, aunque burlen con ellos" (Colón 187). Inocentes seres en la lógica del pensamiento colombino.

De forma explícita, Colón hace gala de la antigua tradición militar europea en contraste con la ingenuidad del sistema militar indígena. Creó un imaginario de conquista de territorios y acumulación de riquezas y fama con la llegada de España a América:

Visto que no tenían oro ni otra cosa preçiosa y que bastava dexallos seguros y que toda la comarca era poblada, y huidos los demás de miedo (y çertifica el Almirante a los reyes que diez hombres hagan huyr a diez mill; tan cobardes y medrosos son, que ni traen armas, salvo una [s] varas, y en el cabo dellas un palillo agudo tostado) (Colón 225-226).

La reseña de este evento, observado por el Almirante en su temprana experiencia con el mundo americano, ejerce como una síntesis de su pensamiento a priori. Un contingente limitado de españoles y hombres expertos en las armas contra una multitud de indígenas que acuden con palos a la contienda, alude a una superioridad no solo material o tecnológica, sino cultural e ideológica de Europa sobre la América prehispánica. Según Vila Riquelme, este pensamiento se transformó en el "motor de la conquista con los argumentos de la historia, la lengua y del derecho europeos sobre la barbarie americana" (27).

Cristóbal Colón identificó ciertos niveles de organización social y política en las comunidades nativas, para describir sus sistemas de organización expresa en el *Diario*: "y [el rey] con señorío en todos, commo juez o señor dellos, y todos le obedecen que es maravilla, y todos estos señores son de pocas palabras y muy lindas costumbres, y su mando es lo más con hazer señas con la mano" (295). Existe un liderazgo reconocido en el enunciado, que se aplica a una estructura social y política de mandos y subalternos.

Además, describe algunas de las actividades productivas de los habitantes, en este caso, relacionadas con la agricultura: "Dixeron los xpistianos, que, después que ya estaban sin temor, yvan todos a sus casas y cada uno les traya de lo que tenía de comer, que es pan de niamas, que son una rayzes como rávanos grandes que haçen que siembra y naçe y plantan en todas estas tierras, y es su vida, y hacen dellas pan y cuezen y asan y tienen sabor proprio de castañas" (253). Denota esta porción algunos rasgos de las costumbres culinarias de la gente local, al enfatizar en las técnicas del cocido y el horneado del pan; con eso reconoce una cultura gastronómica de los americanos gracias al uso del fuego.

También en las *Carta* el Almirante detalló algunas actividades comerciales y productivas relacionadas con el transporte marítimo:

Ellos tienen en todas las islas muy muchas canoas, de manera de fustas de remo: dellas mayores, dellas menores, y algunas y muchas son mayores que una fusta de diez y ocho bancos: non son tan anchas, porque son de un solo madero; mas una fusta no terná con ellas al remo, porque van que no es cosa de creer, y con estas navegan todas aquellas islas, que son innumerables, y traen sus mercaderías. (189)

Hay una tecnología de construcción de navíos y navegación incipiente en este pasaje descriptivo. Lo más destacable es el carácter comercial del transporte en canoas, que no es más que un medio de carga de mercancías intercambiables entre las islas.

Otro aspecto dentro de la reseña representacional es el estatus de las mujeres y su caracterización en el relato. Colón dice en la *Carta*: "En todas estas islas me paresçe que todos los hombres son contentos con una mujer, y á su mayoral ó Rey dan fasta veinte. Las mujeres me parece que trabajan más que los hombres; ni he podido entender si tienen bienes propios, que me pareció ver que aquello que uno tenía todos hacían parte, en especial de las cosas comederas" (191). Asume el carácter monógamo de la sociedad nativa y sus miembros, y la víncula a una tradición judeo-cristiana, normada tras la expansión del cristianismo en Europa. En dicho contexto, el Almirante concede una excepción en su escrito: solo el regente tiene derecho a tener muchas mujeres. Llama la atención que Colón se abstiene de ejercer un juicio de valor para analizar la poligamia de los reyes o mayorales, aun cuando es reconocido el celo religioso del Almirante en su

cosmovisión. Deja patente su desinterés en pronunciarse respecto a la situación al no articular una crítica respecto a tales prácticas, que también eran comunes entre los patriarcas de la cultura judía y en la tradición musulmana.

La sentencia respecto al nivel de productividad de las mujeres en comparación con los hombres establece un prejuicio de género que está presente en la representación del indígena americano hasta nuestros días, y se verá diseminado a través de las novelas de la literatura indigenista. La economía de subsistencia en el territorio ancestral en pequeños lotes de terreno, que fue tomado, ordenado y determinado territorialmente por el conquistador para los grandes latifundios, fijó un tipo de economía doméstica, donde la mujer es la encargada de la producción a pequeña escala de las parcelas. En este sentido, Colón fue un observador sagaz y dejó patente esta realidad en sus escritos.

Así como el Almirante observó y dejó huella en sus escritos sobre la organización y economía de los nativos, también sus textos son explícitos en dar cuenta de su carencia en cuanto al sistema de clase en la civilización occidental. Dice de los nativos: "Me pareció que era gente muy pobre del todo", por lo tanto, desprovistos de los bienes que provee el bienestar material, bajo la lógica del sistema de riqueza y acumulación de bienes preburgués de la época (Colón 111). Emparejando la idea anterior y la caracterización acerca de la bondad y generosidad indígenas, Colón crea una condicionante que será primordial en el discurso de la conquista: la carencia de economía y comercio y, por lo tanto, de civilización de los indígenas, lo que le permite determinar la función de los nativos en el futuro de la conquista y el sistema colonial como siervos, súbditos y almas en busca del perdón eterno.

El tropo del indígena pobre y siervo queda reforzado de forma tajante en el discurso colombino y de forma muy precisa en el texto del *Diario*: "ellos deven ser buenos servidores" (113). Colón expresa en este enunciado su postura sobre los atributos de bondad y amabilidad de los nativos en relación con una lógica mercantil de su empresa de exploración. En esta paradoja discursiva, el inquieto, asombrado y descolocado Colón toma partido por sus ansias de gloria y riqueza. Asume que al ser buenos siervos son fáciles de esclavizar por dos razones: la falta de armas y organización militar; y por el

estado de asombro de los indígenas al tener enfrente de ellos a los españoles que parecían, en el pensamiento colombino, seres angelicales y celestiales. Enunciado que se hace explícito en el *Diario* al describir un diálogo con los nativos, en el cual estos preguntaban si los exploradores eran divinidades, así lo escribió el Almirante: "entendíamos que nos preguntavan si éramos venidos del cielo" (117).

La caracterización de las poblaciones americanas como esclavos queda patente en la entrada del 14 de octubre en el Diario; en aparente diálogo con los reyes, Colón elabora los argumentos en los cuales sentencia a la esclavitud a los indígenas: "salvo que Vuestras Altezas quando mandaren pueden los todos llevar a Castilla o tenellos en la misma ysla captivos, porque con cinquenta hombres los ternán todos sojuzgados. Y los harán hazer todo lo que qusieren" (119). Se funda en esta frase todo el sistema de sometimiento del sujeto indígena americano y se vislumbran las consecuencias de la ocupación económica, cultural y militar de las Indias. Respecto a este punto específico, Zuluaga argumenta que el sistema de esclavitud que inaugura Colón en sus viajes lo concreta en el segundo viaje, al enviar en una carabela a un grupo de indígenas para que sean vendidos en Sevilla (xx). Se confirma el esquema de apropiación de la libertad de los grupos indígenas al anunciar las supuestas riquezas presentes en las islas recién visualizadas: "en las tierras hay muchas minas de metales" (Carta 186), y en la frase siguiente asume que la fuerza de trabajo para extraer tales fortunas no serán los exploradores españoles, sino aquellos dóciles y gentiles seres humanos siervos que no tienen características de guerreros y son muchos en número: "é hay gente inestimabile número" (186), además son una masa trabajadora que obedecerá a sus señores.

Pastor plantea que el tratamiento en el texto colombino es deshumanizante para los nativos americanos (59). Concuerdo con este planteamiento pues los describe como seres subyugados, proyectando su futuro como una fuerza de trabajo servil, aun cuando la representación más extrema del Almirante se manifiesta en la equivalencia que establece de los indígenas con animales: "y truxeron siete cabeças de mujeres entre chicas y grandes y tres niños" (Colón 189). El término cabezas, tanto en la época del encuentro como en la actualidad, se aplica a la contabilidad del ganado, con este enunciado Colón

instrumentaliza el rol de los nativos en el proyecto de sometimiento de las comunidades, y proyecta en su texto la mentalidad esclavista y mercantil del siglo XVI.

Para finalizar el análisis de los textos colombinos, existe un nivel de análisis de la representación que se enfoca en el tropo del indígena sin religión, y está relacionado con la visión del explorador acerca del sistema de creencias indígena. El investigador Noé Jitrik (1928-) piensa que parte importante de la misión de Colón en la exploración de las Indias era convertir al nativo al cristianismo y propagar la fe católica (56). El manifiesto acerca de la propagación de su religión está presente en la dedicatoria del *Diario* a los Reyes Católicos:

Vuestras Altezas, como cathólicos cristianos y príncipes amadores de la sancta fe cristiana y acrecentadores della y enemigos de la secta de Mahoma y de todas las idolatrías y heregías, pensaron en enviarme a mí, Cristóval Colón, a las dichas partida de India para ver los dichos príncipes y los pueblos y las tierras y la disposición dellas y de todo, y la manera que pudiera tener para la conversión dellas a nuestra sancta fe. (Colón 55).

Como fue mencionado anteriormente, la literatura medieval generó una influencia profunda en el Almirante y en los imaginarios representados en sus escritos. La épica de las cruzadas todavía estaba presente en el espíritu de los conquistadores, el fervor por el éxito de la campaña militar de la reconquista de la península ibérica, en manos de los musulmanes por siglos y reincorporados estos territorios al régimen monárquico europeo en 1492, más la expulsión de los judíos de los territorios de Castilla por parte de los Reyes Católicos, transformó a la fe cristiana en la "única expresión religiosa con vinculación directa con el Estado en la España católica y unificada" (Grosfoguel 89). Relacionado con esta necesidad de expandir la fe cristiana, Walter Mignolo opina que esta fue la oportunidad escogida por el cristianismo universal para traspasar su visión de mundo de continental a universal y transformar el mapa del globo terráqueo para sus intereses (*The Idea* 105).

Con ese entusiasmo y ante la certeza del descubrimiento de nuevos territorios, Colón fundó la misión evangelizadora como prioridad para el proceso civilizatorio, al encontrar

poblaciones que cumplían con una caracterización tipo de un necesitado espiritual: "eran pobres, no solo carecían de bienes materiales y vestimenta, también eran pobres de espíritu y para complementar el cuadro representacional, eran caníbales" (Jitrik 56). El Almirante tampoco observó una práctica religiosa en el sentido europeo tradicional en ellos "y non conocían ninguna seta ni idolatría, salvo que todos creen que las fuerzas y el bien es en el cielo" (*Carta* 188), pero es sugestiva la mención al discernimiento moral entre lo bueno y lo malo entre los indígenas, quienes, según la mayoría de las apreciaciones de Colón, deberían estar despojados de toda capacidad de discernimiento.

En octubre ya Colón plantea el proyecto de evangelización resultante de su reflexión interior: "y creo que ligeramente ellos ser harían xpistianos, que me pareció que ninguna secta tenían" (Colón 113). No eran ateos a la luz del imaginario cristiano de la época, sino más bien sujetos sin religión, lo que equivalía a una categoría no humana, pues la no religión equivalía a no tener alma. Con esto, la discusión sobre el alma de los indígenas tuvo su comienzo, asunto que vino a resolverse en tierras españolas a mediados del siglo XVI.

Estos seres descritos como primitivos y salvajes carecían de un sistema articulado de creencias, según se deduce de los escritos colombinos. Además, la antropofagia era parte de sus costumbres, lo cual, dentro del estricto sentido de la moralidad española y cristiana, significaba cometer un pecado mortal. Es explícita la referencia a este tema en la *Carta* al informar Colón que la tierra recién descubierta: "es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne viva" (191). Se confirma tal apreciación en el *Diario*: "A quienes aquellos ynidos que llevaba llamava [n] Bohío, la qual dezían que eran muy grande y que avía en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales, a quien mostraban tener gran miedo. Y desque vieron, que lleva ese camino, diz que no podían hablar porque los comían y que son gente muy armada" (205). Identifico claramente la referencia al mito clásico del cíclope y al ser antropófago en esta porción, dando paso así al surgimiento del tropo del indígena antropófago, que tendrá una continuidad manifiesta en este primer momento de la representación de los indígenas.

El acto de comer carne humana era considerado por la tradición cristiana una barbarie ancestral. Colón utilizó este argumento para despojar a los indígenas de una moral religiosa, unido esto a su caracterización como ingenuos e ignorante, fueron las bases del proyecto de evangelización colombino. En la mente del Almirante existía la necesidad urgente de cristianizarlos para el bienestar eterno de esas almas sin religión. Esta representación creó un estigma hacia las comunidades que se resistieron al dominio español y fue una de "las justificaciones para la conquista violenta y armada de América" (Chicangana-Bayona xvii). La caracterización de los indígenas como caníbales también fue utilizado para la literatura de la justificación en los posteriores desarrollos de las controversias acerca de quiénes eran y cuál era la esencia de estos seres humanos.

La representación de los indígenas desde una perspectiva colombina se resume en el siguiente extracto del *Diario*:

Questa gente no tiene secta ninguna ni son ydólatras, salvo muy mansos y sin saber que sea mal ni matar a otros ni prender, y sin armas y tan temerosos que a una persona de los nuestros fullen çiento dellos, aunque burlen con ellos, y crédulos y cognosçedores que hay Dios en el çielo, e firmes que nosotros avemos venido del çielo, y muy presto a qualquiera oraçion que nos les digamos que digan. (187)

Esta porción se transforma en una síntesis donde confluyen gran parte de los elementos del discurso de la Conquista explicado anteriormente: según Colón no existe un sistema de creencias entre los nativos, quienes son mansos, miedosos e ingenuos; y remata el cuadro imaginario al afirmar no tienen armas. Además, plantea que no son idólatras, asunto que entra en debate la apreciación del investigador colonial Ángel Delgado-Gómez (1953-), quien relata el testimonio de cronistas tardíos como el Doctor Álvarez Chanca (fl. 1480-1515), quien atestiguó haber encontrado imágenes e ídolos en las chozas y viviendas indígenas, lo que prueba que eran idólatras y politeístas (45).

Lo que propone Delgado-Gómez contradice el discurso colombino, que propugna una falta de religión absoluta en los nativos, es más, el Almirante propone en sus textos una superioridad moral de los valores cristianos por sobre las cosmovisiones indígenas, y

"reduce a la nada cualquier atisbo de religión en los indígenas" (Brunstetter 411). Incluso Ramón Pané, que fuera enviado por Colón a "entender y saber de las creencias e idolatrías de los indios" (Delgado-Gómez 3), realiza una descripción detallada de los dioses e ídolos que los nativos poseían y con los cuales interactuaban en la cotidianidad. Una vez producido el encuentro y comenzado la interacción e intercambio cultural entre los españoles y los nativos, se demostraría que la propuesta de Colón no tenía asidero en la realidad, pues los indígenas tenían complejos sistemas de creencias en toda la extensión del continente americano, de los cual dieron cuenta los cronistas y sacerdotes, que tuvieron la misión de informar al reino de las costumbres y creencias de los nativos. Aun cuando el tropo del indígena sin religión fue rebatido por los informes mencionados, Sepúlveda lo utilizó en su alegato en Valladolid cuando la Corona española pone en tela de juicio, ante un tribunal teológico y cristiano, la condición de siervos de los indígenas.

Ambos escritos de Cristóbal Colón entregan un detallado esquema de representación y una genealogía de tropos articulados sobre los nativos americanos. Basados en el discurso contenido en los textos colombinos, la experiencia personal del Almirante en la exploración americana y el conocimiento adquirido del navegante y representante de la Corona española, se articula un imaginario europeo que tiene correspondencia con la gran perspectiva exploratoria de la época.

Al ser los escritos colombinos un registro fundacional en la representación del indígena americano, se identifican al menos siete de los tropos que articulan los modos de representación de la época, y se visualizan en el discurso de otros cronistas del mismo momento histórico: el indígena primitivo y salvaje; el indio exótico; el indígena ingenuo y manso; el indígena bueno y bondadoso; el indígena pobre y siervo y el indígena antropófago.

Tal fue el impacto de la llegada de España a América, que los relatos de la aventura de Cristóbal Colón fue un acicate para la expansión europea en el mundo y generó un fervor por descubrir y tomar posesión de nuevos territorios sin precedentes en la historia humana. Miguel Gomes afirma que la Corona española utilizó los relatos acerca de la exploración americana como medios de información para la promoción y planificación

del proyecto de conquista y colonización (270). Las informaciones que comenzaron a circular en Europa de aquel gran encuentro fueron reproducidas gracias a los registros de los cronistas, tales registros se agruparon dentro de una categoría que se le denominó "las crónicas de indias". Estos relatos fueron determinantes en la redefinición del mundo en el pensamiento europeo de la época, de acuerdo con Todorov (60), apreciación que comparto, pues puso en debate las bases culturales de la transición entre lo medieval, lo renacentista y la modernidad capitalista.

2.1.2 Ramón Pané y la mirada desde el primer registro de carácter etnográfico escrito en América

De las interacciones tempranas entre nativos y conquistadores españoles existen diversos registros paralelos a los que el mismo Cristóbal Colón realizó de sus viajes a América. Ramón Pané es uno de aquellos tripulantes del segundo viaje que escribió su propia crónica, Relación acerca de las antigüedades de los indios. El relato del sacerdote jerónimo se terminó de redactar el año 1498 según José Juan Arrom (1910-2007) (xi), lo cual sitúa al escrito como uno de los primeros textos producidos en América y con tema americano en su contenido. El manuscrito original se perdió tras ser entregado como informe a Cristóbal Colón. La obra que es conocida en la actualidad tiene su origen en una copia del texto que fue traducida al italiano por Alfonso de Ulloa (1500-1570) y publicada en esa lengua en 1571, también circuló en los primeros años del siglo XVI como referencia en una epístola en latín escrita por Pedro Mártir de Anglería (1457-1526) e incluida en la obra Década primera, publicada en 1511. En español, el texto de Pané fue valorado e incluido en al menos dos obras de relevancia de la primera parte del siglo XVI, fray Bartolomé de Las Casas hizo un extracto y lo insertó en su *Apologética* historia de las Indias (1518), también lo incorporó Hernando Colón, hijo del Almirante, en su obra inédita en español Historia del Almirante don Cristóbal Colón por su hijo don Fernando. Estas son las tres fuentes de las ediciones que circularon en los siglos posteriores, con varias ediciones italianas del texto de Ulloa en 1614, 1676 y en 1709. En español hay tres ediciones relevantes del texto de Pané que fueron traducciones de la edición italiana, en 1749 Andrés González de Barcia (1673-1743), tradujo e incorporó el

texto en su obra *Historiadores primitivos de las Indias Occidentales*, con reediciones en español en Buenos Aires en 1844 y en Barcelona en 1892.

Fue en el siglo XX que los estudios desde las disciplinas sociales elevaron la *Relación* a un estatus de documento etnográfico y registro cultural de importancia acera de la época de la Conquista. Desde temprano en el siglo se realizan y circulan estudios sobre la obra de Ramón Pané. Entre los principales está Fernando Ortiz (1881-1969), quien incluye el relato en la revista *Archivos del folkore cubano* en 1924. En Buenos Aires se publica con el nombre de *Relación de Indias 1496; prólogo y notas por Alberto Wildner-Fox* en 1958. En 1974, José Juan Arrom edita una versión definitiva del texto en español, utilizando las fuentes históricas de Ulloa, Las Casas y Anglería, la última edición de este trabajo se publica en 1988. El interés de la academia se ha centrado en los estudios etnográficos, estudios relevantes sobre el texto se han publicado principalmente por Mercedes López-Baralt (1942-) en 1992, Santiago López Maguiña en 1992 y Ángel Rodríguez Álvarez en 2008.

La *Relación* es un informe encargado por su superior directo, el Almirante Cristóbal Colón, lo cual queda confirmado en la primera línea de su texto: "Yo, fray Ramón, pobre ermitaño de la Orden de San Jerónimo, por mandado del ilustre señor Almirante y virrey gobernador de las Islas y de la Tierra Firme de las Indias" (3). El objetivo de la misión era doble, en primer lugar, adentrarse en las comunidades indígenas asentadas en la recién renombrada isla La Española y aprender las lenguas locales. El segundo propósito era aprender de las creencias y el ejercicio de la religión de los nativos en sus manifestaciones materiales, tales como el diseño y construcción de sus ídolos o estatuas, y los diversos relatos míticos que rodeaban estas prácticas religiosas.

Arrom plantea que la relevancia del texto de Pané radica en ser el primer registro ampliado sobre los "mitos y ceremonias de los primitivos moradores de las Antillas" (xi). El relato da cuenta de lo que la población local tenía como creencia respecto al origen del universo, al destino del alma del ser humano después de la muerte y de las implicancias de las ceremonias de curación los líderes religiosos de las comunidades realizaban en caso de enfermedad. De paso también informa sobre los primeros focos de resistencia

militar documentada de los indígenas ante los esfuerzos por extender los dominios españoles tras la llegada de Colón en 1492. Además de ejercer una defensa política de la evangelización cristiana hacia los indígenas.

Pané justifica en su discurso las razones por cuales los nativos tenían que ser alcanzados por la fe cristiana: "las cuales cosas creen aquellos simples ignorantes que hacen aquellos ídolos, o por hablar más propiamente, aquellos demonios, no teniendo conocimiento de nuestra santa fe" (26). En esta cita queda patente la postura propia del fraile ante los hechos que le toca narrar, postura muy coherente con la política de acercamiento a los indígenas por parte de la empresa de conquista. El menosprecio por el universo religioso de los taínos, a quienes trata de ignorantes, demuestra la intención proselitista del fraile por sacarlos del influjo del demonio, equivalente a la idolatría indígena, como algo ajeno a la verdadera doctrina y que debe ser negado y combatido con la fe cristiana. Queda establecida una línea divisoria entre indígenas y europeos tempranamente en la historia de América. Para fray Ramón ellos son los nativos ignorantes e idólatras y nosotros los europeos poseedores de una ética religiosa cristiana.

El contenido del texto está compuesto mayoritariamente por el relato de los mitos recogidos por el fraile, como resultado de sus encuentros con los indígenas. El discurso de la representación de los indígenas en Pané es claro y potente en la continuidad de al menos dos de los tropos generados en los textos colombinos que refuerzan el discurso de del poder, en este caso desde una perspectiva religiosa: el indígena primitivo; y el indígena bárbaro. El sacerdote era parte de una tripulación con mando militar y político de una autoridad establecida como lo era Cristóbal Colón, directo representante de la Corona española en los territorios recién anexados. Además, era parte de un proyecto de conquista y evangelización que tenía como propósito civilizar a los indígenas bajo el marco cultural español.

No hay que obviar el hecho que el fraile jerónimo realiza su labor como representante de la Iglesia Católica y por ende un agente de la cultura oficial impuesta a partir del encuentro, tal como lo expresa Marguerite Cattán (39), Pané transcribe y recolecta los relatos míticos con la finalidad de erradicar la idolatría de los taínos, y la *Relación* está

impregnada del pensamiento hegemónico cristiano presente en el autor, cuyo propósito, alineado con el propósito de la gran empresa de Conquista era "incorporar a los nativos a la cristiandad" (53).

La carga civilizatoria de poseer un sistema de escritura es el primer acercamiento de Pané con los indígenas en su cuadro representacional. La descripción de los nativos como seres sin letras y por lo tanto sin historia, es el primer elemento que se destaca en el texto: "Y puesto que ellos no tienen escritura ni letras, no pueden dar buena cuenta de cómo han oído esto de sus antepasados, y por eso no concuerdan en lo que dicen" (9). Apela al tropo del indígena primitivo y bárbaro, que sin el soporte de una escritura formal cae en la incoherencia y el caos. Se aplica en este sentido el concepto clásico de la barbarie que los griegos y romanos establecieron para el patrón civilizatorio europeo, el carácter ágrafo de las lenguas indígenas les da a sus hablantes una connotación de rusticidad, atraso y carencia de civilización y refinamiento, versus la racionalidad atribuida a las sociedades letradas.

Por otro lado, existe otra referencia muy precisa en el texto de la *Relación* respecto a los nativos, a los cuales los denomina con el apelativo de "gentiles", el fragmento versa así: "pasemos ahora a tratar de otras muchas cosas acerca de estas ceremonias y costumbres de estos gentiles" (25). Este término heredado de la tradición cultural judía, era el nombre que se les dio a los no judíos en la antigüedad y prevalece hasta la actualidad, gentiles eran los pueblos extranjeros, a diferencia de la nación escogida por Jehová. En el contexto discursivo de la obra, el término también alude al paganismo e idolatría de los indígenas, acepción que también utilizaron los hebreos respecto a los pueblos paganos de su época, asunto que también la moral cristiana condena en su monoteísta forma de ver el mundo. Fray Ramón, como lo indica Cattán (45), intenta separar y distinguir claramente entre su religión verdadera, con la religión pagana de los taínos, al asumir una posición crítica de sus creencias en objetos y talismanes, a partir de la denominación prestada de la tradición hebrea.

Pané insiste en su apreciación y esgrime un nuevo argumento para remarcar el punto:

Y como no tienen letras ni escrituras, no saben contar bien tales fábulas, ni yo puedo escribirlas bien. Por lo cual creo que pongo primero lo que debiera ser último y lo último primero. Pero todo lo que escribo así los narran ellos, como lo escribo, y así lo pongo como lo he entendido de los del país". (13)

Critica fuertemente la poca capacidad de los indígenas para expresarse en forma correcta en la transmisión de los contenidos de sus relatos míticos al sacerdote. Es tal el caos en el relato indígena según el fraile, que él mismo se autocritica por su falta de rigor en la escritura y por crear un relato que puede ser confuso y desordenado. Al reiterar el comentario sobre la carencia de los taínos de una tradición escrita, fray Ramón apela nuevamente a la barbarie como una representación clásica de los pueblos atrasados y extranjeros, de hecho los griegos utilizaron el término especialmente para referirse a los sistemas de lenguaje de los extranjeros, estos eran bárbaros porque no hablaban griego, es irónico que esta representación sea utilizada como un argumento para minimizar a los indígenas, pues los extranjeros y hablantes de lenguas extrañas no eran precisamente los indígenas en La Española, asentados desde hace miles de años atrás en el territorio, sino que los exploradores europeos.

El matiz diferenciador en la representación de Pané, respecto a la de Colón y los otros cronistas está en la articulación de al menos un tropo: la barbarie de los indígenas, que va a tener una incidencia en los discursos históricos y literarios posteriores. Es él quien lo articula primero asociando la técnica de la escritura europea contra la tradición oral de las culturas de las islas.

En el aspecto del sistema de creencias de los indígenas, si bien el objetivo de Pané era transcribir en detalle las fábulas, como él las denomina, y los mitos con los términos utilizados por los nativos situados en La Española, especialmente de la comunidad taína liderada por el cacique Guarionex, al fray le llama la atención algunos comportamientos sociales que denotan una manifestación de la espiritualidad y el bienestar desde una perspectiva indígena, que están ligados con la relación estrecha con la naturaleza y los beneficios medicinales que se obtienen de los recursos naturales. Tales aspectos son precisados en pasajes y frases muy específicos ubicados en medio de la transcripción de

los relatos míticos, de los cuales se puede extraer las características que vinculan a los indígenas descritos con el tropo del indígena sujeto de la oralidad.

Aun cuando el sacerdote critica negativamente las capacidades de comunicación de los taínos con él mismo en la transmisión de los mitos para su recolección, deja entrever la competencia de los indígenas para traspasar su cosmovisión de generación a generación: "Y creen que los muertos se les aparecen por los caminos cuando alguno va solo; porque, cuando van muchos juntos, no se les aparecen Todo esto les han hecho creer sus antepasados, porque ellos no saben leer". Es evidente el reconocimiento de la tradición oral indígena en el discurso del fraile, aun cuando la expresa en forma de crítica por su analfabetismo, ya que no dominan la tecnología de la escritura ni la lectura, pero recalca que los antepasados indígenas fueron capaces de transferir las creencias en la vida más allá de la muerte a las nuevas generaciones, que aún mantienen este principio de la espiritualidad indígena en la época que fue registrado por Pané.

Uno de los fundamentos de la cosmovisión de los nativos es el traspaso dimensional que ocupan los muertos en la cotidianidad: "Creen que hay un lugar al que van los muertos, que se llama *coaybay*, y se encuentra a un lado de la isla que se llama *Soraya*" (22), existe según este mito rescatado por fray Ramón, un espacio físico donde van los muertos una vez consumada su partida de este mundo. Aun cuando la materialidad de sus cuerpos está destruida, el fraile logra extraer el sentido más trascendental de sus creencias sobre la muerte al describir la forma de los muertos para la tradición indígena de los taínos: "Dicen que durante el día están recluidos, y por la noche salen a pasearse, y que comen de un cierto fruto, que se llama guayaba, que tiene sabor de [membrillo], que de día son...y en la noche se convierten en fruta, y que hacen fiesta, y van juntos con los vivos" (23). En este fragmento son los propios indígenas enunciando sus mitos, para ellos los muertos se encarnan en la naturaleza, sufren una metamorfosis que los transforma en sustancia viva del ecosistema, el fraile logra impregnar su discurso con la carga mítica de conocimiento ancestral contenido en los relatos, conocimiento que fue articulado en algún punto de la historia de los pueblos originarios de La Española, y transferidos oralmente hasta los tiempos del gran encuentro.

No solo describe la dimensión de los muertos como entes presentes en la comunicación cotidiana en el sistema de creencias de los nativos, sino también se recogen los ideales sobre la comunicación con los antepasados en forma concreta y cotidiana: "y esto lo creen todos en general, tanto chicos como grandes; y que se les aparece en forma de padre, madre, hermanos o parientes, y en otras formas...y los sobredichos muertos no se les aparecen de día, sino siempre de noche" (Pané 23-24). Se deja patente con este registro lo que prevalecerá durante el tiempo de la colonia y el Estado nación, la noción del tiempo histórico en los indígenas y las relaciones con el pasado y las conexiones con el presente. Los antepasados, aun cuando estén muertos son la clave del sistema de creencias indígena para entender las coyunturas históricas del presente, pues están en permanente comunicación con los seres humanos.

La experiencia personal del fraile jerónimo determina lo singular de su representación de los indígenas de La Española, en un ambiente de convivencia y particular relación con los nativos, en su discurso no hay signos de euforia ni exacerbación como sí se observa en el testimonio colombino. Con un conocimiento previo respecto a los habitantes del continente americano y enmarcado en una labor dispuesta para él por sus superiores, como era el recolectar información sobre sus creencias. Al cumplir con su tarea, Ramón Pané de paso le da continuidad a algunos de los tropos generados por el Almirante para representar a los habitantes con los cuales interactúa, pero al mismo inaugura para la posteridad dos tropos que serían alimentados en distintos contextos históricos y geográficos desde aquel tiempo en los albores del siglo XV hasta la actualidad. Como ya hemos mencionado, Pané es el primero, quien, a partir de una investigación más cercana con los habitantes tainos de la isla, logra articular el tropo del bárbaro y niega la validez de los saberes indígenas. Contrariamente a Colón, cuya obsesión con la desnudez del cuerpo de los indígenas representó una parte importante de sus observaciones, Pané se obsesiona con lo que podríamos describir como otra desnudez, es decir, la carencia de un sistema de escritura y a partir de esta diferencia elabora y apoya su propuesta de la condición de bárbaros de los indígenas.

2.1.3 Pigafetta y la mirada de los indígenas del sur del mundo

La fiebre expansionista motivó a los reinos europeos a invertir recursos en nuevas expediciones al otro lado del Atlántico. En los primeros años de exploración, la conquista española en América se expandió desde el mar Caribe hasta las costas del golfo de México, el norte de América del Sur y las costas de Centroamérica, con nuevos encuentros entre exploradores y nativos, y por consecuencia nuevos relatos sobre estos hechos. La idea errada de Colón de haber llegado a las Indias todavía tenía fuerza y la búsqueda de un estrecho que los transporte hacia el Mar del Sur y finalmente a la India se hizo más intensa desde los centros administrativos de la naciente América hispana en Puerto Rico, Cuba y La Española.

Uno de los proyectos que levantó la Corona española con Carlos V (1500-1558) como monarca fue la expedición que lideró Hernando de Magallanes en 1519, que navegó por las costas del Atlántico sur y el Océano Pacífico, el hito principal fue el descubrimiento de un paso por el cual arribar al Mar del Sur a través de la geografía del extremo sur del continente americano. Como consecuencia se inaugura una ruta comercial por el occidente como acceso alternativo al extremo oriente del planeta y por ende a la muy apreciada especiería. Se realizó por primera vez en los registros de la historia europea la circunnavegación alrededor del globo, comprobando la teoría de la esfericidad del planeta.

Entre los 18 tripulantes que lograron regresar vivos en la nao Victoria, al mando de Juan Sebastián Elcano (1576-1525), estaba Antonio Pigafetta, noble de Vicenza, que elaboró un registro escrito detallado del viaje y publicó su *Primer viaje alrededor del globo* (1524), como testimonio del periplo. El manuscrito original fue entregado al rey Carlos V en 1522, el cual está perdido. La lengua en la cual fue escrita originalmente la obra no ha sido posible comprobar, existen cuatro manuscritos de la época que son la fuente primaria de las ediciones modernas, tres copias en francés y una copia en italiano. La obra fue publicada en italiano durante el siglo XVI en formato de extracto y porciones del texto original, como la realizada por Giovanni Battista Ramusio (1485-1557) en 1536, la versión definitiva en esa lengua fue editada por Cario Amoretti (1741-1816) en 1800 con

el título *Primo Viaggio in torno al Globo Terracqueo ossia raggualio della navegazione alle Indie Orientali per la via d'occidente fatta dal Cavalieri Antonio Pigafetta Patrizio Vicentino*, y publicada por la Biblioteca Ambrosiana de Milán. La versión en inglés fue encargada a Richard Eden (1520-1576), en 1555. La versión francesa tuvo una mayor circulación con el patrocinio de Luisa de Saboya (1476-1531), quien encomendó la traducción y edición del texto a Simón de Colines (1480-1546), se publicó la obra con el título de *La vogaye et navigation faict par la Espaignolz es Isles de Mollucques* en 1525.

La primera versión en español se publica en Chile por el renombrado investigador y académico chileno José Toribio Medina (1852-1930). El texto fue traducido de la edición en francés de Amoretti, y fue parte de una obra mayor editada por Toribio Medina, *Colección de Documentos inéditos para la Historia de Chile*, publicada en 1888. De esta manera la obra de Pigafetta cobró interés en el mundo académico e intelectual hispanoamericano. Otra edición relevante en español la realizó el historiador Manuel Ballesteros (1911-2002), en 1957, como parte del primer volumen de la Biblioteca Indiana.

Tal como sucedió en el caso de varios de los exploradores europeos, el acceso a la información a través las lecturas de los relatos de las aventuras americanas y el diálogo con los viajeros retornados desde el nuevo continente, influyó en la decisión de Pigafetta de participar de este movimiento de relevancia en la historia mundial. Así lo expresa en la introducción de su obra:

Como por los libros que había leído y por las conversaciones que había sostenido con los sabios que frecuentaban la casa de este prelado, sabía que navegando en el Océano se observan cosa admirables, determiné cerciorarme por mis propios ojos de la verdad de todo lo que se contaba, a fin de poder hacer a los demás la relación de mi viaje, tanto para entretenerlos como para serles útiles y crearme, a la vez, un nombre que llegase a la posteridad. (16)

Esta frase confirma su interés personal por trascender en la historia y el interés de muchos otros cronistas que aportaron con sus relatos a la construcción simbólica del continente americano. Demuestra también lo relevante que fue la distribución y

circulación de los textos de las relaciones publicadas hasta la fecha, información que fue recogida, analizada y replicada en diversos espacios comunicacionales en el reino.

Como parte del discurso de la historia oficial de la expansión española en el mundo, el texto tiene como tema los eventos y circunstancias de la accidentada expedición que logró rodear el globo terráqueo para gloria y honra de la Corona de España. La obra describe de manera muy realista las rebeliones de la tripulación en pleno Atlántico, las penurias y enfermedades causadas por el hambre y el contacto con un nuevo ecosistema, además del relato de los ataques militares de los nativos de Filipinas, que le costaron la vida a Magallanes y la caracterización de los espacios naturales y los habitantes que fue encontrando en la navegación.

Lo diferente e inédito del registro del noble de Vicenza y que lo hace un aporte a la construcción de la imagen de los indígenas americanos en este primer momento, es la representación de los habitantes del extremo sur del continente, se genera así un contraste con las representaciones tempranas que fueron realizadas con base en la experiencia y observación de los nativos de las Antillas y Mesoamérica, que fueron los primeros seres humanos americanos sujetos de la representación en los textos de las crónicas. En lo discursivo, los tropos dominantes en el discurso de Pigafetta se concentran en el indígena salvaje, el indígena antropófago y una variante biológica a través de la creación de un nuevo tropo: el indígena monstruoso.

Tras su paso por Brasil, la expedición de Magallanes se enrumba hacia el sur según el diario del cronista. En las costas de lo que hoy es Argentina y Uruguay, la expedición se encuentra con asentamientos humanos, cuyos habitantes son representados dentro del espacio simbólico de la antropofagia americana: "Pasamos en este puerto trece días, continuando en seguida nuestra derrota pegados a la costa hasta los 34º 4'' de latitud meridional, donde encontramos un gran río de agua dulce. Aquí es donde habitan los caníbales, es decir, los que comen carne humana" (21). En la desembocadura del Río de la Plata, Pigafetta elabora una representación acorde con lo que sus oídos escucharon, sus ojos leyeron y su cerebro retuvo de la información reunida en su interior previo al viaje. Si bien es una primera aproximación a los nativos, toda la carga moral de la Europa

cristiana y civilizada se posa en este solo fragmento. Se va construyendo así una relación concatenada de textos de crónicas donde el indígena es descrito como un ser antropófago, argumentos utilizados por Sepúlveda en el debate con Las Casas, la gran diferencia está que estos seres humanos habitan en una geografía muy distinta a los habitantes del Caribe, que fueron lo caníbales que representó Colón en sus textos.

Unido a la ya clásica representación como caníbales, el cronista articula otra figuración de los indígenas ya tratada anteriormente también, al describir el comportamiento en público de uno de los hombres que fue a saludar a la tripulación: "Estaba en la playa casi desnudo" (22). Nuevamente la desnudez es parte del inventario de características de los nativos como un hecho destacable dentro de los intentos del autor por destacar el discurso de la diferencia entre ellos, los desnudos salvajes, y los civilizados, vestidos con ropajes; este recurso ya fue utilizado antes en la cronística para articular el tropo del indígena salvaje y exótico que tiene continuidad en este texto, pero no tan marcada como en las primeras crónicas. Existe un matiz interpretativo del autor que resulta significativo en la contextualización geográfica y climática de la región explorada, el frío les crea la necesidad de cubrirse, así describe la vestimenta de los indígenas patagones:

Su vestido, o mejor, su capa, era de pieles cocidas entre sí, de un animal que abunda en el país según tuvimos ocasión de verlo después. Este animal tiene la cabeza y las orejas de mula, el cuerpo de camello, las piernas de ciervo y la cola de caballo, cuyo relincho imita. Este hombre tenía también una especie de calzado hecho de la misma piel. (Pigafetta 22-23)

A estos nativos el comandante Magallanes les pone el nombre de Patagones (25). Una de las teorías que explican esta denominación indica que la mención al calzado de pieles es el referente para que se los renombrara, pues esta pieza de la vestimenta le pareció al Capitán General de la expedición que les daba la "impresión de tener patas de oso" (de Arriba 64). El poder de la palabra imperial irrumpe nuevamente en el relato al no solo describir y representar a los nativos, sino que asume la autoridad para renombrarlos bajo los parámetros lingüísticos europeos. Vale destacar que este nombre dado a sus

habitantes es utilizado en la actualidad para referirse a los pueblos originarios del extremo austral del continente.

La exageración del autor al atribuirle una gran estatura al nativo, como se extrae de la cita: "un día en que menos lo esperábamos se nos presentó un hombre de estatura gigantesca" (Pigafetta 22), es consecuente con los cronistas de los primeros años que tuvieron que crear una narración fabulosa y fantástica que se alinea con un espectáculo sin precedentes ni antecedentes en la historia humana, y que fue abierto por los viajes en América.

Por esta razón la exageración en la altura y las características físicas de los nativos patagónicos genera una hipérbole en la construcción de la imagen que el autor reitera al caracterizar a uno de los hombres: "uno de ellos de estatura gigantesca y cuya voz se asemejaba la del toro" (21). La comparación de la voz del indígena con la de un animal salvaje es arbitraria y acorde con el objetivo narrativo del autor, que es el generar una imagen de un ser grandioso y mítico para alimentar la imaginería europea. La mención del texto a los gigantes patagónicos inaugura una representación de las razas monstruosas americanas que incluye también a las amazonas. Según Alejandra Flores de la Flor (1986-), ambos provienen de las lejanas tierras americanas, el *Finis terrae*, que tanta atracción y asombro produjo en los exploradores europeos (2). Por otro lado, se establece un vínculo en este pasaje con el imaginario medieval y greco-romano de Pigafetta, como resultado de sus lecturas previas al viaje, la imagen descrita en el texto está más cercana a un ogro medieval y la monstruosidad (de Arriba 64), que al biotipo de los pueblos nativos de la época.

El discurso de engrandecimiento del otro toma un matiz diferenciado al describir el armamento utilizado por los patagones, que son enormes y gigantes, pero con un precario sistema de defensa para combatir las huestes españolas de la Conquista: "Llevaba en la mano izquierda un arco corto y macizo, cuya cuerda, un poco más gruesa que la de un laúd...y en la otra mano, flechas de caña, cortas en uno de sus extremos tenían plumas" (22). No está claro en el texto si el armamento descrito es utilizado por los indígenas para la guerra o para sus actividades de subsistencia como la caza y la recolección de

alimentos, más adelante en el relato describe las armas utilizadas por los nativos de Filipinas y las islas polinésicas para la guerra. En otro fragmento introduce otro elemento dentro del cuadro representacional: "Estaba en la playa casi denudo, cantando y danzando al mismo tiempo y echándose arena sobre la cabeza" (22). Lo que interpreto de la vinculación entre los dos fragmentos es el intento de caracterización exagerada, pero accesibles para su conquista por sus armas exóticas y precarias; en el fondo son gigantes pobremente armados que realizan una danza ritual de bienvenida a los forasteros, más que danzas guerreras como forma de amedrentar a sus enemigos.

En la representación gráfica de uno de los encuentros con los indígenas, se observa otro intento por exagerar en su estatura, con tintes ya grotescos: "este hombre era tan alto que con la cabeza apenas le llegábamos a la cintura. Era bien formado, con el rostro ancho y teñido de rojo, con los ojos circulados de amarillo y con dos manchas en forma de corazón en las mejillas (22). La extrema hipérbole que asume el relato, que también se da en otros pasajes de la obra, exacerba el cuadro representacional del cronista y atiende a la estrategia narrativa de contrastar el imaginario de lo fantástico, en una probable confrontación entre gigantes lejanos, bárbaros, primitivos y rústicos, que emiten gritos guturales y además están impregnados con exóticas pinturas de colores y exploradores blancos, cautos y civilizados.

Finalmente, Pigafetta articula un criterio estético machista y moralista de las mujeres indígenas alineado con el tropo del indígena sin religión.

Las mujeres no son tan grandes como los hombres, pero en cambio son más gruesas. Sus pechos colgantes tienen más de un pie de largo. Se pintan y visten de la misma manera que sus maridos, pero usan una piel delgada que les cubre sus partes naturales. Y aunque a nuestros ojos distaban de enormemente de ser bellas, sin embargo, sus maridos parecían muy. (23)

Permanece el filtro de la exageración en el texto y elabora un discurso moralista al crear en el relato el imaginario de una cubierta para los genitales de las mujeres, muestra de pudor en comparación a los hombres, lo cual hace la diferencia pues sus vestimentas y pinturas son, según el noble de Vicenza, iguales a las de sus pares masculinos, con la

gran diferencia que ellas si se tapan los genitales. El criterio sobre la belleza de las mujeres indígenas demuestra nuevamente el matiz medieval en el discurso de la representación, al parecer alude a un asunto meramente estético y físico, pero dentro del concepto clásico aristotélico y replicado durante el medioevo, la belleza se asumió como una idea integral del ser humano en su multidimensionalidad, aparejado con la práctica de la religión cristiana, la belleza del ser humano residía en la sana conexión entre el alma y el cuerpo. Pigafetta despoja del contenido moral cristiano a las mujeres indígenas en su texto, las despoja definitivamente de su alma, y, por lo tanto, el ideal de belleza que se plantea en la íntima relación del alma con el cuerpo no se cumple en las mujeres nativas, por lo tanto, a sus ojos europeos no califican para ser bellas.

En la única mención al sistema de creencias patagónico, el cronista alude al culto al demonio de los indígenas: "parece que su religión se limita a adorar al diablo" (25), utiliza una terminología cristiana para darle sentido a las prácticas religiosas que pudo observar y que aluden principalmente al momento de la muerte: "pretenden que cuando uno de ellos está por expirar, se aparecen de diez, doce demonios que bailan y cantan a su derredor. Uno de ellos que hace más ruido que los demás, es el jefe o gran diablo, que llaman *Setebos*" (25). Es imposible separar esta lectura sobre la religión indígena de uno de los objetivos generales de la expedición, más allá de lo comercial, que era evangelizarlos con los principios de la verdadera religión, por esta razón Pigafetta interpreta libremente el vocablo indígena bajo sus parámetros personales, atribuyendo una carga doctrinal y moral cristiana, de hecho demoníaca, a una práctica ceremonial nativa que contaba con sus propias significaciones dentro de sus codificaciones lingüísticas y sociales.

Finalmente, y en un acercamiento a tropos que no fueron incluidos o fueron marginalizados en el discurso primario de los primeros 60 años, el cronista del viaje liderado por Magallanes, introduce un elemento que vincula la representación de la medicina ancestral de los indígenas: "Por muy salvajes que sean, no dejan estos indios de poseer cierta especia de ciencia médica" (24). Articula el prejuicio primero dentro del marco civilizatorio, son extremadamente salvajes, pero les atribuye un conocimiento científico en cuanto a la curación de enfermedades (Flores de la Flor 18). El texto alude a

la costumbre patagónica de curar el mal de estómago al provocarse el vómito, práctica que viene de tiempos remotos en la historia humana, y el sangrado a través de cortes en el cuerpo, que era una técnica utilizada por los físicos europeos y por lo tanto validada por Pigafetta como observador de la realidad.

El paso del cronista italiano por la ruta del sur derivó en el surgimiento de una serie de documentos testimoniales de los viajes de exploración en la Patagonia, que tendría como precursores en el siglo XVI a los navegantes españoles García Jofré de Loaísa (1490-1526) y Andrés de Urdaneta (c. 1508-1868), además de navegantes y piratas holandeses e ingleses como Francis Drake (1540-1596), Thomas Cavendish (1560-1592) y Oliver Varn Noort. En el siglo XVIII se realizaron expediciones científicas tanto de franceses como Luis Antoine de Bougainville (1729-1811) y españoles como Alejandro Malaspina (1754-1809). Los registros literarios de estos viajes y producidos tras el periplo inaugural de Pigafetta "crearon y consolidaron un mito" (Flores de la Flor 2), que permaneció en la mentalidad europea, no solo por los textos y narraciones, sino también por la producción pictórica que agrandó el mito de los gigantes patagónicos.

2.1.4 Cabeza de Vaca y la diversidad florideana

La vorágine descubridora de principios de siglo XVI tiene hitos como la llegada de Vasco Núñez de Balboa al Mar del Sur y la conquista de México por parte de Hernán Cortés, y la empresa de la conquista observa la necesidad de explorar otros territorios, todavía con el objetivo de encontrar el estrecho que conecte con el Mar de Sur, tal como lo hicieran los tripulantes de la expedición de Hernando de Magallanes. Dentro de este esfuerzo exploratorio es que Alvar Núñez Cabeza de Vaca (c 1490-1564), se une a la expedición de Pánfilo de Narváez cuyo objetivo era la exploración y anexión de la península de la Florida a la Corona de España, el proyecto fracasa tras el naufragio de las embarcaciones y comienza así una travesía que duró ocho años para el explorador andaluz y otros españoles que le acompañaron en la aventura por la región sudeste de lo que hoy es Estados Unidos.

La obra *Naufragios* (1542), fue escrita por Cabeza de Vaca a su regreso a Europa, y contiene el relato de las experiencias personales del autor con los indígenas con los cuales

interactuó permanentemente durante el trayecto, tiempo en que conoció diversos grupos, con diversidad de costumbres, lenguas y tradiciones. La obra tiene relevancia para la literatura de la conquista y para la academia por ser un documento histórico que contiene una aproximación etnográfica a grupos nativos que están extinguidos dentro del territorio de la Florida, de los cuales solo se tiene referencias gracias al escrito del siglo XVI.

De la obra existen dos manuscritos conocidos, el primero fue utilizado por Fernández de Córdoba para la primera versión de la obra en 1555, impresa en Valladolid, publicada en conjunto con *Comentarios*, obra que se basa en el viaje de Núñez Cabeza de Vaca como adelantado y gobernador del Río de la Plata. El otro manuscrito contenía una versión acotada del texto que utilizó el cronista Fernández de Oviedo (1478-1557) en su obra *Historia de las Indias* (1535). Debido al éxito editorial, la obra comenzó a circular por el resto de Europa con la versión italiana a cargo de Giovanni Battista Ramusio en 1556, la versión inglesa de Buckhimgham Smith en 1571. En el siglo XIX, específicamente en 1837 se publica la versión francesa dentro de una colección titulada *Voyages, realtions et memoires originaux pour servir à l'histoire de la decouverte de l'Amérique*.

En español, *Naufragios* fue editado nuevamente en 1749, con Andrés González de Barcia, dentro del tomo I de la obra *Historiadores primitivos de las Indias Occidentales*. En América se publica por primera vez en Buenos Aires por Enrique Peña en 1909. En España, las ediciones de Manuel Serrano y Sanz (1866-1932) en 1906 y la edición de Enrique Vedia para la Biblioteca Popular Cervantes en 1934 y la editorial Espasa Calpe en 1944, se complementan con una edición especialmente creada y reproducida para el público infantil, hecha por la editorial Seix Barral en 1943. Una de las últimas ediciones relevantes en español se publicó en 1984, como parte de la colección *Crónicas de América*, editada por Roberto Ferrando.

Para Silvia Spitta, la *Naufragios* "nos permite vislumbrar la otra cara de la conquista" (317), en la cual los españoles desamparados y perdidos en un ecosistema extraño y hostil, dependen completamente de la población local; la supervivencia significa un cambio de roles, de conquistadores a incluso siervos de los nativos, el mismo Cabeza de Vaca lo confirma en su escrito: "y me dieron por esclavo a un indio con quien Dorantes

estaba, el cual era tuerto, y su mujer y un hijo que tenía y otro que estaba en su compañía; de manera que todos eran tuertos". (85). De conquistador a conquistado, tuvo que adaptarse a su nueva realidad e internalizar los elementos de la cultura nativa que los cronistas criticaron en las representaciones tempranas tras el encuentro. Los españoles experimentan un estado de ambigüedad en las prácticas que provienen de la moral cristiana y sus patrones civilizatorios; canalizan la influencia de las costumbres indígenas en la pérdida del pudor al dejar de usar sus ropas y andar desnudos entre los nativos, y principalmente al transformarse en seres antropófagos por el hambre constante.

El periplo del explorador no resultó en una imposición de los modos de vida europeos a sus interlocutores, ni tampoco imponer su sistema cristiano de creencias, más bien fue un proceso de entendimiento entre dos grupos humanos diversos, de mutua colaboración y transmisión de conocimientos. Es un relato de la diversidad de los indígenas americanos dentro de un contexto geográfico cercano, en el cual Cabeza de Vaca los representa con sus rasgos distintivos, aun cuando el autor tiende a homogeneizar los grupos nativos al utilizar de manera recurrente el apelativo de indios para agruparlos en una sola categoría.

Cabeza de Vaca elabora un cuadro representacional que se va construyendo conforme avanza en su viaje de retorno a la Nueva España. Al llegar a América y protagonizar el desastroso final de la expedición de Narváez, Cabeza de Vaca no tenía certezas acerca del continente, aun cuando la información sobre América y los nativos se había propagado en Europa (Ferrando 16). La experiencia americana del explorador ejerce una influencia notable en su discurso, el intenso intercambio tanto lingüístico como la experimentación de la cotidianidad de la vida de los indígenas le lleva a levantar un inventario muy detallado sobre la composición física, costumbres y los sistemas productivos de los diversos grupos con las cuales tiene contacto en su viaje. Se identifican tanto grupos nómadas (89), como grupos asentados en un territorio. En este sentido el texto es generoso en cuanto a representaciones, para efectos de este estudio, he seleccionado las representaciones que confirman o matizan la genealogía de los tropos que se plantean durante este primer momento de la representación de los indígenas.

La desnudez es un tópico reiterado en los relatos de las crónicas ya estudiados, y que en la mayoría de los casos apuntan al tropo del indio salvaje y bárbaro. El relato de *Naufragios* también aporta al tópico de la desnudez, pero desde una perspectiva distinta: "Toda la gente de esta tierra anda desnuda; solas las mujeres traen de sus cuerpos algo cubierto con una lana que en los árboles se cría. Las mozas se cubren con unos cueros de venados" (79). Cabeza de Vaca no aplica un criterio moral para identificar este hecho sino uno criterio utilitario, de hecho, a las mujeres les atribuye el uso de una vestimenta rudimentaria elaborada con pieles. En este fragmento se encuentra una síntesis clara de la diversidad de los pueblos y lo relevante del factor climático en la percepción del explorador. En las costas de la Florida el clima es tropical y caluroso, por lo tanto, el uso de vestimenta no es necesario para los indígenas, pero al adentrarse en las praderas el ecosistema cambia y también los medios de subsistencia y alimentación con la caza de bisontes y venados (Ferrando 21), el uso de las pieles de estos animales es diverso según el relato, desde la construcción de vivienda hasta la confección de vestimentas para los nativos.

El factor determinante que valida la percepción más neutral del explorador ante la desnudez de los indígenas de la Florida está en el hecho de que él mismo adoptó esta práctica: "y que nosotros veníamos desnudos y descalzos, y ellos vestidos y en caballos y con lanzas" (104). El fragmento reseña el pensamiento indígena al comparar a Cabeza de Vaca y sus acompañantes europeos con los españoles que vinieron en sucesivas expediciones, el despojo de las vestiduras y el calzado, utilizado simbólicamente como una muestra de superioridad por parte de los europeos en la comparativa de los primeros textos estudiados, denota el sentido de pertenencia y transculturación que sufrió el autor de *Naufragios* en la convivencia diaria con los nativos al adoptar sus costumbres. En un hecho trascendente para evaluar el nivel distintivo que tanto españoles e indígenas, los tropos asociados a la desnudez bajo una carga moral cristiana y civilizatoria que los primeros cronistas le concedieron a la ropa, Cabeza de Vaca los transforma en una situación de la cotidianidad de los indígenas y parte de un sistema cultural acorde con su entorno natural.

Otro aspecto que matiza la percepción inicial es el permanente estado de guerra entre los indígenas de la región, evento que determina una preparación bélica que los cronística del primer momento de la representación minimizaron y más bien negaron en sus registros. El autor provee suficientes señales en su texto respecto a las escaramuzas y combates permanentes entre los distintos grupos: "La razón por que ellos lo hacen es, según ellos dicen, porque todos los de la tierra son sus enemigos y con ellos tienen continua guerra" (87). La guerra y las disputas incluso entre grupos cercanos geográficamente eran parte de la rutina de los habitantes de la península de la Florida, lo corrobora el cronista al esbozar una explicación del constante estado de guerra en aquellos territorios. Ante la agresión permanente, de la cual Cabeza de Vaca fue testigo y víctima, elabora un discurso determinado por su condición de dependiente y en algunos casos como siervo de los nativos.

Cabeza de Vaca matiza lo dicho por Colón a principios de la exploración española en América, quien les negó a los nativos una tradición militar en su discurso, por el contrario, les atribuye una estructura bélica que permanece en el tiempo (104), en los ojos del cronista los indígenas son hábiles militares y estrategas, con habilidades específicamente en las estrategias defensivas, con una referencia a un ejército tan legendario como la tradición militar italiana, que como bien se puede deducir, proviene de la tradición romana, que fueron los dominadores y estrategas militares del mundo antiguo, clásico y en cierto modo medieval. Con este discurso de la representación se esbozan los primeros atisbos del tropo del indígena belicoso y guerrero que tendrá un desarrollo extensivo con la representación ercillana y se hacen evidentes las diferentes estrategias narrativas que utilizaron los cronistas en la representación de los indígenas.

Otro aspecto relevante es la representación de sistema cultural en la Florida de la primera parte del siglo XVI. Cabeza de Vaca, que tuvo la oportunidad de interrelacionarse durante un tiempo prolongado en diversos contextos sociales y culturales, describe a uno de los grupos como seres "alegres" y que están en permanente celebración con bailes, fiestas y "areitos" (89, 109), esta última definida por Donald Thompson como una danza comunal de origen antillano y practicada en todo el Caribe (83). Contrasta la observación con los tropos surgidos en los relatos de Colón, que centralizó sus representaciones

principalmente en las apariencias físicas y el comportamiento social de los indígenas, descontextualizándolos de su medio ambiente y su historia. El texto de Cabeza de Vaca narra el comportamiento social de los indígenas en un contexto comunitario. Gracias al nivel de involucramiento y contacto que tuvo con ellos como agente comercial, siervo, chamán y huésped, Cabeza de Vaca logró extraer representaciones de la vida diaria y articular un tropo que ya fue considerado anteriormente como es el indígena de profunda expresión oral. El cronista se desenvolvió medianamente bien en la dinámica interna de los grupos con los cuales se relacionó debido a su conocimiento de sus lenguas vernáculas y rasgos culturales, esto le permitió ser un observador de primera mano y entregar detalles que otros cronistas obviaron.

El sistema comunal indígena lo caracteriza por la unidad del clan "todos los del linaje andan junto", y la generosidad que produce la unidad en el conjunto: "es gente muy partida de lo que tienen unos con otros" (79). La observación de Cabeza de Vaca está relacionada con un elemento fundamental de la cosmovisión indígena, la identidad y el sentido de pertenencia en la toma de decisiones del grupo social, por un lado, que representa el trabajo común y la repartición de la producción dentro esa mancomunidad, y, por otra parte, el principio del desprendimiento material en la distribución de la producción entre las personas que componen el grupo. Tan extendida es esta idea de generosidad comunitaria indígena en el texto, que los mismos exploradores reciben su ayuda en las difíciles condiciones de subsistencia durante el periplo, en el cual son objetos de la dadivosidad indígena en más de una oportunidad: en una ocasión la comunidad les regala 600 corazones de venado (126); y en otra maíz, frijoles y calabazas (56).

Además de ser dadivosos, son caracterizados como buenos hospedadores (73), que no solo ayuda material les brindaron a los españoles, sino también de la solidaridad humana que mostraron en momentos trágicos durante el relato, aspecto que queda registrado de una manera dramática.

Los indios, de ver el desastre que nos había venido y el desastre en que estábamos, con tanta desventura y miseria, se sentaron entre nosotros, y con el

gran dolor y lástima que hubieron de vernos en tanta fortuna, comenzaron todos a llorar recio, y tan de verdad, que lejos de allí se podía oír, y esto les duró más de media hora; y cierto ver que estos hombres tan sin razón y tan crudos, a manera de brutos, se dolían tanto de nosotros, hizo que en mí y en otros de la compañía creciese más la pasión y la consideración de nuestra desdicha. (72)

Tales manifestaciones me resultan en una clara muestra del tropo del indígena comunitario y hospedador, demuestra una vez más que el cronista andaluz elabora una representación desapegada de la línea discursiva de la crónica española hasta el momento, al destacar textualmente este tipo de intercambios y aprendizajes culturales que muestran la humanidad de los indígenas. Otro aspecto diferenciador que comprueba que aun cuando el autor es formalmente parte del proyecto de conquista y evangelización imperial, en tanto el discurso del poder, se lo puede determinar como uno de los primeros discursos que enfatiza en las características positivas en cuanto a la representación de los nativos americanos.

La mención de la provisión que los indígenas proporcionaron a los exploradores en sus horas de mayor necesidad nos enlaza con la descripción que el texto realiza de los diversos sistemas productivos presentes en la región en la época. Cabeza de Vaca menciona la agricultura y sus productos derivados como una fuente de subsistencia (56), especialmente el maíz, producto base de la alimentación de los nativos y eminentemente americano, aunque ya conocido en Europa por los intercambios anteriores al viaje. Lo menciona en varios fragmentos de la narración, y será uno de los motivos fundamentales de la literatura sobre los indígenas en las crónicas del siglo XVI, el maíz como un intermediario esencial de la historia, la organización y la cultura ancestral, no solo en la Florida de Cabeza de Vaca, sino que en toda la América indígena. También se los representa como hábiles cazadores y pescadores (63), punto de importancia desde la tropología, ya aborda la imagen que retrata al nativo en comunión con su entorno natural, pero con un matiz distinto respecto al tropo del indígena salvaje y exótico de las crónicas anteriores, pues lo aborda como un ser humano con necesidades básicas habituales, que son resueltas con base en sus habilidades para dominar la naturaleza y los desafíos cotidianos que se le presentan en ese esfuerzo, en este intento por darle sentido al nativo

dentro de su propio medioambiente, el autor de *Naufragios* "incorpora la otredad americana" (Spitta 317), que los otros cronistas descartaron.

Finalmente, el sistema de creencias indígenas fue representado en correspondencia con sus propios filtros religiosos, asunto que fue común a los cronistas de la época. Cabeza de Vaca tildó de ladrones, mentirosos y borrachos a los indígenas con los cuales entabló relaciones (89). Es evidente el cruce discursivo con la ética bíblica de las cartas paulinas que conmina a los primeros cristianos a comportarse con recato en la sociedad de la época. Esto demuestra el interés misionero del cronista andaluz por llevar a cabo el proyecto de evangelización de las comunidades locales; como agente de la iglesia romana en tierras americanas. Es interesante contrastar un pasaje de *Náufragos* con el listado de pecados ya enumerado. Si bien el autor establece un juicio de valor ante el comportamiento de este grupo particular de indígenas por pecar deliberadamente, también asume una posición crítica respecto a un cuadro que describió a un grupo de indígenas homosexuales:

En el tiempo que así estaba, entre éstos vi una diablura, y es que vi un hombre casado con otro, y éstos son unos hombres amarionados, impotentes, y andan tapados como mujeres y hacen oficio de mujeres, y tiran arco y llevan muy gran carga, y entre éstos vimos muchos de ellos así amarionados como digo, y son más membrudos que los otros hombres y más altos; sufren muy grandes cargas. (107)

La férrea moral cristiana se expresa en el texto de la manera como lo escribe Cabeza de Vaca, una situación que en la Europa del siglo XVI era castigada y reprimida, el cronista lo narra dentro de un contexto americano e indígena sin que se observe una sanción por parte de los propios pares nativos.

Según Roberto Ferrando, Cabeza de Vaca estaba convencido que los indígenas tienen una espiritualidad, pero no atribuible a la creencia de un ser superior, sino a le existencia de espíritus que tienen la capacidad de materializase en el mundo natural y personificar a los astros y las aguas de los ríos, mares, lagos o cualquier otro elemento de la naturaleza (23). Los mencionados espíritus pueden "ejercer un poder mágico sobre los nativos" (24), y comunicarse mediante la oralidad con los indígenas para capacitarlo en la comprensión

de su entorno y proveer un relato mítico que explique el origen del mundo, los hitos de la historia ancestral e incluso proporcionar una leyenda que explique la llegada de los españoles a sus territorios (Cabeza de Vaca 126-127).

Del mundo mítico de los habitantes de la Florida surge el rol del chamán como el curandero y poseedor de una habilidad mágica para ejercer la medicina ancestral en las comunidades. Cabeza de Vaca estaba esclavizado en la isla de Malhado, según el texto, y la necesidad de comida le proporciona la oportunidad de ejercer efectivamente como chamán en un acto de sincretismo religioso que representa la unión de dos creencias, tanto el cristianismo como la religión indígena:

En aquella isla que he contado nos quisieron hacer físicos sin examinarnos ni pedirnos títulos, porque ellos curan las enfermedades soplando al enfermo, y con aquel soplo y las manos echan de él la enfermedad, y mandáronnos que hiciésemos lo mismo y sirviésemos en algo. Nosotros nos reíamos de ello, diciendo que era burla y que no sabíamos curar; y por esto nos quitaban la comida hasta que hiciésemos lo que nos decían. Y viendo nuestra porfía, un indio me dijo a mí que yo no sabía lo que decía en decir que no aprovecharía nada aquello que él sabía, que las piedras y otras cosas que se crían por los campos tienen virtud. Que él con una piedra caliente, trayéndola por el estómago, sanaba y quitaba el dolor, y que nosotros, que éramos hombres, cierto era que teníamos mayor virtud y poder. (78)

Cabeza de Vaca no solo representó textualmente el método indígena para curar a los enfermos, sino que tuvo que representarlo en la realidad. Es instruido en el poder mágico de los elementos de la naturaleza como las piedras y el fuego (78), y también en las rogativas para influir en el clima, sea la lluvia o la sequía (118), y con esta formación, más el uso del lenguaje cristiano, ejerció como curandero y tuvo éxito. El cronista personifica la figura del chamán, que es central en el entramado de creencias de los indígenas hasta la actualidad, no solo como mediador entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, como lo expresa Spitta, sino que es un mediador entre lo "natural y sobrenatural" (312).

El autor da por hecho que la divinidad cristiana es la que actúa en el proceso de sanación de los enfermos, atribuyéndoles a los indígenas una creencia en la fe cristiana. A través del santiguamiento como método cristiano y el soplo con método indígena, se produjo una mezcla que consolida el sincretismo religioso mágico que se ve reflejado en el tropo del indígena cristianizado, continúa así con el tropo del indígena manso de la representación colombina, que será cristiano sin resistencia y que aflorará en otros momentos de la representación.

La obra de Alvar Núñez Cabeza de Vaca es un texto en el cual se produce por primera vez una equivalencia entre el productor y los sujetos de la representación. Si bien existen señales que indican una orientación hacia el discurso del poder, por ser una relación que va dirigida al rey Carlos V, y por ende un escrito que debe alinearse con el discurso del héroe y el redentor, la propia situación de supervivencia y dependencia de Cabeza de Vaca con respecto a los indígenas de la Florida, entrega también la narración de un observador participante de la realidad social en cuyo marco se desarrollan los acontecimientos y por ende, una representación desde el interior del sistema, y no solo desde el observador externo.

A manera de resumen del capítulo, tenemos que Colón concentra su atención en la desnudez de los nativos desde lo amplio del concepto. Se desprenden tres lecturas colombinas del encuentro con la desnudez de los indígenas, una lectura cultural en la cual la no utilización de vestimenta por parte de los nativos significa para el Almirante una desnudez de civilización, el cuerpo desnudo de los indígenas es representación textual de la cual se desprenden los tropos del indígena pobre, el indígena bárbaro y el indígena inocente. Una lectura religiosa, al ser el vestido un elemento del pudor cristiano y un símbolo de superioridad cultural, refleja una desnudez e inocencia del alma que necesita ser llenada con el cristianismo. Finalmente, se da una desnudez económica, que Colón la atribuye a la pobreza y la miseria en la cual están sumidos los indígenas. Los relatos de Colón, al ser textos fundacionales de una tradición literaria y un registro que no tenía referente hasta aquella época, crea en el espacio simbólico dos categorías que serán relevantes en el desarrollo de la genealogía de los tropos de los indígenas en la época colonial y postcolonial, surge la representación del buen salvaje, que articula y refuerza

Bartolomé de Las Casas en el debate, y por otro lado el indígena salvaje, antropófago y bárbaro, que Ginés de Sepúlveda intentará reducir a una categoría de esclavos durante la discusión con Las Casas.

Ramón Pané apela al tropo del indígena bárbaro, primitivo e idólatra. Ya no es el cuerpo lo que obsesiona al fraile, tal como en el caso de Colón, sino que utiliza otro concepto de la desnudez, pues despoja y vacía de su religión a los indígenas de la isla y los deja desnudos del espíritu. Plantea que el único camino para su redención y cubrir aquella desnudez es el cristianismo. En su texto, Pané pone en tensión la tradición escritural europea con la tradición oral indígena, y nuevamente los despoja de su memoria e historia debido a la carencia de un sistema escritural, pues para el pensamiento del religioso, sin letras no es posible tener un presente ni un pasado.

Antonio Pigaffeta reconstruye el tropo del indígena antropófago, ya presente desde los primeros registros y agrega dos elementos relevantes para la genealogía de tropos del primer momento, como lo es el indígena monstruoso, característica de los indígenas patagones, y por otro lado el foco geográfico en el cual se produce la representación.

Finalmente, Núñez Cabeza de Vaca escribe un relato muy realista y vivencial de su interacción con los indígenas. Los representa no desde una posición de poder, sino como un sirviente e interlocutor que está inmerso en la cultura y las prácticas cotidianas de las comunidades. El texto de Cabeza de Vaca plantea una resignificación de los tropos negativos del indígena desnudo y el indígena antropófago presentes en los textos colombinos, pues contextualiza tales prácticas sociales a las propias necesidades que los indígenas en su cotidianidad precisan suplir, de hecho, el mismo autor del relato comió carne humana, se desnudó y fue chamán de una de las comunidades de la Florida.

Transcurridos más de 60 años del encuentro, la realidad política, social y económica de la América de mediados del siglo XVI amerita definiciones por parte de la Corona española. Los territorios americanos fueron anexados al imperio progresivamente hasta dominar no solo los dos grandes polos de desarrollo en Mesoamérica y los Andes, sino que también vastas regiones de la parte norte, centro y sur de América. Las Leyes Nuevas promulgadas por Carlos V de España en 1542 y la bula *Sublimis Deus* del Papa Pablo III

son los antecedentes de los debates políticos y religiosos respecto a los indígenas y su rol en la situación colonial en ciernes, discusiones que se hacen necesarias para definir el estatus de los nativos en la administración de las Indias. Este asunto fue debatido en Valladolid en 1552 y resultó en el inicio de otro momento dentro de la representación de los indígenas americanos.

Capítulo 3

3 Discurso y representación de los indígenas americanos en las narrativas coloniales

En el capítulo anterior se trataron las representaciones y los discursos elaborados por las crónicas en una etapa inicial y fundacional de la expansión española en América. Los tropos analizados fueron producto de la novedad del encuentro con los indígenas americanos, ante los cuales los cronistas tuvieron que acudir a su conocimiento previo o su propia imaginación para construir las representaciones y plasmarlas en sus textos.

Transcurridos ya 60 años de la llegada de los españoles y consolidado el proceso de Conquista de los territorios americanos bajo la administración de la Corona, el proceso de interlocución entre indígenas y españoles se transformó en una plataforma de discusión respecto a una serie de cuestionamientos acerca del rol civilizatorio de España en América. El proyecto imperial de expansión territorial y administrativa estaba afianzado y en pleno desarrollo en dirección a consolidar un gobierno colonial estable en el tiempo. El proyecto de evangelización era el motor de la cristianización y base del traspaso cultural español hacia las poblaciones locales. La economía trasatlántica estaba desplegada en los transportes, la agricultura y la extracción de metales con un sistema de producción que incluía a los indígenas como fuerza de trabajo.

En este contexto histórico, la Corona española recibe las inquietudes de dos ideas que se contraponen con relación al estatus de los indígenas y el rol histórico que España debía cumplir en el proceso de integración de los nativos dentro del sistema político, religioso y económico del imperio español en América. Fue necesario convocar a un debate jurídico y teológico entre los representantes de las dos corrientes en disputa que marcaría la representación de los indígenas en el periodo colonial. Ginés de Sepúlveda se presentó en Valladolid para argumentar que España tenía el derecho de someter a los indígenas a la servidumbre por ser estos seres inferiores y sin alma. Bartolomé de Las Casas argumentó que los indígenas eran seres con ciertos niveles de civilización, y por lo tanto, tenían el alma dispuesta para recibir el cristianismo y ser fieles a la religión católica y fieles súbditos de la Corona española.

A partir del debate de Valladolid en la mitad del siglo XVI, he seleccionado los textos de Bartolomé de Las Casas, *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos* y Ginés de Sepúlveda, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Estos dos textos son relevantes para mi estudio porque fueron los documentos presentados durante la discusión. Fue un debate de carácter humanista, en el cual las partes presentan razones históricas, políticas y económicas y religiosas que sustentan sus posiciones ante el tema en discusión. Ambos contendientes reconstruyen una genealogía de tropos que ya fue introducida por los cronistas de la primera etapa, pero a partir de este evento en la historia se consolidan como representaciones de los indígenas que circularon y se reelaboraron sucesivamente desde esa época hasta la actualidad. En breve, Las Casas defiende al buen salvaje y Sepúlveda defiende el derecho de España a someter al indígena siervo.

La Araucana de Alonso de Ercilla y Zúñiga fue seleccionada porque presenta un matiz distintivo respecto a las representaciones de los indígenas que circulaban en Europa y América. Ercilla elabora una tropología de los indígenas del sur de América como grandes guerreros y poseedores de una civilización que a los ojos del poeta y soldado es comparable a la civilización española. La Araucana es además el poema nacional y fundacional de Chile, fue utilizado como uno de los componentes simbólicos y fundamentales en la construcción de la nación chilena durante la organización y consolidación del Estado nación. El relato de Ercilla cobra relevancia histórica por construir una imagen idealizada del araucano, que fue retomada durante el proceso de independencia para representar metonímicamente el carácter de los habitantes de Chile.

La obra *Nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala fue seleccionada para este estudio por ser la primera voz literaria indígena de los Andes. Guamán Poma revindica y representa la historia incaica, y elabora un discurso dual, tanto escritural como oral, que explica el origen y desarrollo de los incas de los Andes y paradójicamente utiliza el mismo libro fundacional de la cultura judeo-occidental: la Biblia.

Los textos *Monarquía indiana*, de Juan de Torquemada, *Virtudes del indio*, de Juan de Palafox y Mendoza e *Historia del Nuevo Mundo*, de Bernabé Cobo, fueron seleccionados

como una muestra de la expansión de la evangelización española en América. Las misiones católicas fueron los grandes articuladores del registro de la representación de los indígenas en Hispanoamérica durante la colonia. Las estrategias de aproximación a los nativos a través del dominio de sus lenguas y la convivencia en sus comunidades, especialmente de las misiones jesuitas, que crearon una red de misiones con gran alcance de población indígena, no solo en los Andes, sino también en Paraguay y Bolivia. Los tres textos son relevantes para este estudio porque reelaboran y refuerzan los tropos generados tras el debate Las Casas-Sepúlveda, por un lado, Torquemada y Palafox y Mendoza describen a los indígenas bajo los parámetros del buen salvaje lascasiano. Cobo representa a los indígenas como los bárbaros e incivilizados, tal como lo argumentó Sepúlveda.

3.1 Segundo momento: el debate Las Casas-Sepúlveda y la representación colonial de los indígenas americanos

El contexto histórico que domina el siglo XVI en América nos informa de una realidad compleja en el comienzo de la relación entre dos mundos tan distintos como eran España y el Nuevo Mundo. El golpe sufrido por la entrada de los europeos cambió radicalmente las estructuras de un continente que había estado aislado del resto del mundo por miles de años, tenía su propia historia, con desarrollos internos con la figura de "Estados estructurados" (Wachtel 207), con liderazgos territoriales más o menos definidos y grupos nómadas y seminómadas asentados a lo largo del continente.

El impacto del encuentro en 1492 y el desarrollo de la Conquista se hace sentir en el continente no solo por el violento y estricto control imperial, sino también por una serie de documentos jurídicos emitidos por los reyes que afectaron la existencia de los indígenas. Isabel La Católica dispuso en 1501 que los "indios de América se repartiesen entre los principales colonos españoles" (Borja). Lo que antes en 1497 había sido una autorización al Almirante Colón para que reparta las tierras conquistadas se transformó en una serie de leyes tituladas *Recopilación de Indias* que dictaba lo siguiente:

Luego que se haya hecho la pacificación, el adelantado, gobernador o pacificador reparta los indios entre los pobladores, para que cada uno se encargue de los que

fuesen de su repartimiento y los defienda y ampare, proveyendo ministro que les enseñe la doctrina cristiana y administre los sacramentos guardando nuestro patronazgo, y enseñe a vivir en policía (Borja)

El proyecto civilizatorio español tuvo con esta base jurídica la potestad para evangelizar y convertir a los nativos, además de adentrarlos en la enseñanza del idioma castellano y por ende en un sistema de transculturación institucionalizado. Este proceso sometió a la población local a la servidumbre y exploración, y además generó una carga tributaria para los indígenas que los sometió a trabajar sin remuneración.

Con la promulgación de las Leyes Justas por Carlos V en 1542, los encomenderos estuvieron obligados por ley a presentar una petición al rey para una asignación de trabajadores indígenas para sus tierras o proyectos mineros. En los Andes existía desde los tiempos del Incanato un sistema de asignación de trabajadores de las comunidades locales para los proyectos del imperio Inca, que se llamó *mita* en quechua, esta figura se mantuvo bajo la administración española (Borja). La esclavitud de los nativos fue abolida con los decretos de 1542, se declaró su práctica como ilegal en territorio americano, con excepción del reino de Chile, como zona fronteriza con las poblaciones rebeldes mapuches que se negaban a aceptar la soberanía española, donde el estado de excepción se extendió hasta el año 1680, tiempo en el cual los indígenas podían ser esclavizados. Wolf indica que esta prohibición de la esclavitud no se dio para los esclavos africanos (178), que siguieron llegando en masa para remplazar a la reducida población nativa.

De forma gradual, la hacienda reemplazó a la encomienda en los territorios bajo el dominio español y se instauró así un nuevo sistema económico, social y político que regiría el destino de una gran cantidad de indígenas durante el régimen colonial. De acuerdo con Eric Wolf (181), aun cuando su desarrollo fue variado y matizado según el punto del mapa americano donde se instauró, la hacienda se fundó bajo el principio de la propiedad de la tierra por parte de los terratenientes, quienes tenían el derecho de administrar los recursos tanto naturales como humanos para producir las tierras. Se generó con este sistema un estado de servidumbre de los nativos, que fueron despojados

de sus mejores tierras de cultivo, y reducidos a espacios territoriales pobres para la producción agrícola.

El régimen de hacienda se hizo fuerte en el sistema colonial americano y se instauró como una entidad que servía para diversos propósitos y con una diversidad productiva acorde con las demandas del mercado, de hecho, hasta la actualidad existe la hacienda como modelo productivo agrícola en Hispanoamérica. Hubo haciendas mineras, ganaderas y productoras de alimentos. Los propietarios también eran de diverso origen, desde terratenientes peninsulares y criollos de clase alta, hasta órdenes religiosas.

Dentro de la dinámica de la hacienda y la aparición de los centros urbanos, comenzaron a surgir asentamientos rurales indígenas, con sus propias jerarquías y modos de organización, a estos asentamientos se les llamó "república de indios" (Wolf 181), o "pueblo de indios", y fueron reconocidos por la administración colonial dentro del ordenamiento burocrático español. Las repúblicas de indios fueron utilizadas estratégicamente como "repositorios" de la tradición ancestral por los nativos, espacio en el cual se preservó la tradición oral y las lenguas vernáculas, para España funcionaron como centros de evangelización a través de la Iglesia Católica (182), lo que trajo consigo un creciente sincretismo religioso entre los sistemas de creencias de los indígenas y el catolicismo. Como unidades con autonomía en cuanto a administración de sus recursos, las repúblicas de indios estaban comisionadas para el pago de tributos a la Corona, al encomendero, al cacique de la comunidad y brindaba una fuerza de trabajo para las obras públicas.

En la región andina, el carácter complejo del Estado Inca permitió su anexión rápida al reino de España en la tercera década del siglo XVI, entró así plenamente en rigor el régimen político y económico del Virreinato del Perú y el ya mencionado régimen de la encomienda, siendo la hacienda el modelo productivo y social que vino a reemplazar la estructura social prehispánica, salvo en los Andes peruanos, donde según Wolf (180), el esquema de la hacienda tardaría un tiempo más en instaurarse. Los grupos indígenas subyugados por el Incanato desde antes del encuentro también cayeron en el ordenamiento imperial, aun cuando existieron grupos locales que ejercieron la resistencia

al mandato español durante la colonia según el articulista Jorge Hidalgo (92), los mapuches o araucanos fueron un grupo humano que lideró la resistencia indígena en la región andina austral y se convirtió en un ícono global de la resistencia indígena en América.

A mediados del siglo XVI, la organización socioeconómica de los grupos sometidos por los españoles era afín a la forma tradicional andina de producción, la cual era aplicada por grupos locales autosuficientes en la producción de alimentos, textiles y cerámicas para consumo interno. Existía un sistema de liderazgo manejado por los caciques locales, quienes recibieron el nombre de *curacas* en el idioma nativo de los Andes, quienes mantuvieron sus privilegios y fueron reconocidos por los españoles, tras la reconversión de las comunidades locales en repúblicas de indios. Los liderazgos indígenas aludidos fueron claves para la extensión de la conquista de acuerdo con Hidalgo (100). Las rivalidades locales entre los diferentes grupos étnicos y las rencillas contra el centralizado Imperio Inca, consolidaron un sistema de apoyo a los españoles en cuanto a la provisión de suministros, hombres y asesoría a su ejército en el proceso de expansión hacia el sur; y se transformaron en la fuerza de trabajo en la extracción minera y el sistema productivo agrícola de la colonia.

A nivel global, la jurisdicción respecto a los indígenas en los primeros 60 años del siglo XVI fueron una causa de conflicto tanto para el monarca, como para los administradores de los territorios. El primer antecedente fue las *Leyes de Burgos* promulgadas por el rey Fernando el Católico (1452-1516), Rey de Aragón y regente de Castilla en 1512. Plantearon un marco jurídico para el trato con las poblaciones americanas en el cual se regulaba el "régimen laboral, los derechos, las condiciones personales y los límites a su utilización como mano de obra" (Monje 5). Por primera vez a los nativos se les reconocía sus derechos como hombres libres y titulares de derechos humanos básicos a través de un texto legal.

Las llamadas *Leyes Nuevas*, promulgadas por Carlos V en 1542 fue el segundo antecedente jurídico que tuvo como consecuencia el debate de Valladolid. Los esfuerzos de los sacerdotes defensores de las poblaciones indígenas liderados por Las Casas en la

primera parte del siglo XVI tuvieron efecto en el rey al considerar y reglamentar la figura de la encomienda, surgida de las *Leyes de Burgos*, y utilizada como instrumento para esclavizar y abusar de los derechos de los indígenas por los encomenderos. El nuevo cuerpo legal abolió la encomienda y reordenó territorialmente los dominios del reino de España en América, lo cual generó una molestia generalizada entre los encomenderos en el continente americano y fue una causa de conflicto e incluso antecedente de una guerra civil entre conquistadores del Virreinato del Perú.

Las *Leyes Nuevas* también fueron el origen de una controversia entre moralistas y teólogos según Daniel Castro (1945-), que consideraban su responsabilidad el proteger a los nativos americanos de la explotación y exterminio para llevarlos por el camino de la cruz cristiana (128). En el bando opuesto estaban los conquistadores y encomenderos, quienes veían con preocupación el nivel de afectación que estas leyes podían producir en su intereses, privilegios, ganancias y posiciones políticas.

3.1.1 El debate de Valladolid

Fray Bartolomé de Las Casas es un personaje con una influencia universal, y ha sido objeto de numerosos y diversos estudios de su vida y su vasta obra literaria. En cuanto a la representación de los indígenas americanos, el misionero dominico aportó ciertamente desde lo cultural, jurídico y religioso al imaginario español. Sus viajes y estancias en la América de la conquista y del contacto de primera mano con las comunidades nativas fueron las fuentes primarias de su interpretación de la realidad americana.

Nacido en Sevilla, creció en contacto permanente con la empresa de la conquista, pues su ciudad natal fue la sede del Consejo de Indias y por tanto el centro de la organización de las expediciones con destino a América. Las Casas experimentó el contacto con grupos de indígenas traídos por Colón en sus viajes, y fue testigo de esos encuentros. Viajó al menos en cuatro oportunidades a América como sacerdote y a partir de tal experiencia, se transformó en la cabeza visible de un movimiento nacido en el seno de la orden de los dominicos: la lucha y defensa de los indígenas. Dentro de su extensa obra dedicada a la narrativa histórica están, entre otras: *Historia de las Indias* (1505-52), *De cómo atraer a los indios a la verdadera religión* (1536), *Apologética Historia Sumaria* (1566) y

Tratado de los indios que se han hecho esclavos (1552). El texto que contenía los argumentos presentados por Las Casas frente a Sepúlveda fue Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos. Uno de los manuscritos originales de esta obra está en la Biblioteca Nacional de París en idioma latín, fuente de las ediciones posteriores en español y otras lenguas Se publicó en inglés en 1974 con la edición de Stafford Poole. En 1975, Ángel Losada edita una nueva versión de la Apología con transcripción directa de la imagen del manuscrito en latín y traducción al español, obra reeditada en 1988.

Existe consenso entre algunos estudiosos de Las Casas, como Abril Castelló (viii), que su discurso es un parapeto de los indígenas, incluso se plantea que es el primer defensor de los derechos humanos a nivel global. También existe un pensamiento crítico del actuar de Las Casas de investigadores como Gustavo Zuluaga (xvii), quien defiende la tesis de la incoherencia del fraile dominico en algunas acciones realizadas, tales como aceptar encomiendas en su primera etapa como funcionario de la Corona en América, promover la importación de población africana para aliviar el rigor del trabajo y la esclavización de los indígenas, y colaborar en la imposición del colonialismo español como estrategia de evangelización hacia los nativos.

Matiza esta visión Alessandra Luiselli (1956-), quien argumenta que el objetivo político de Las Casas fue liberar al nativo americano del yugo de esclavitud de la institución de la encomienda y detener la violencia de proceso de conquista (85), ya que poseían sus propios y legítimos gobiernos, además de contar con "sistemas económicos y sociales de organización" (Corvalán 71). Es decir, el fraile atribuye una estructuración política avanzada, que les permite gobernarse dentro de los parámetros de la cultura política de la época y coexistir dentro de la administración monárquica de la Corona, de la cual los indígenas son vasallos por derecho concedido en las *Leyes de Burgos*.

A nivel humanitario, Las Casas pretendía devolver la dignidad y los derechos a las poblaciones locales y es en este contexto que tiene a lugar una polémica legal de suma relevancia para la evolución teórica de la genealogía de los tropos indígenas. Fue con Juan Ginés de Sepúlveda con quien se enfrentó en un alegato trascendental para el

sistema jurídico colonial respecto a la naturaleza de los habitantes de los territorios de las Indias¹⁰.

Es necesario aclarar en este punto que ambas partes contendientes en el debate y sus argumentos son parte del discurso del poder, Sepúlveda como jurista y defensor de la conquista, colonización y evangelización, ancla su modo de representación en los tropos que adjetivan negativamente a los indígenas. Las Casas como sacerdote y misionero en América, representa el discurso de la evangelización cristiana, proyecto imperial y civilizatorio y parte importante del discurso de la Conquista de América. Los matices disciplinarios que buscan el origen del debate tienen raíces antropológicas, culturales, sociales, económicas y filosóficas, y parten por el cuestionamiento europeo sobre si los nativos americanos tenían razonamiento o se les podía atribuir el alma humana, siempre desde una reflexión de los mismos europeos acerca de la naturaleza de su propia humanidad y desarrollo logrado hasta aquella época.

En la práctica, el debate fue provocado también por un problema personal, que se dio por una polémica editorial. Juan Carlos Muñoz explica que Sepúlveda, humanista, sacerdote y jurista, escribió su libro *Demócrates Segundo o De las Justas Causas de la Guerra contra los Indios* (1892) y precisaba publicarlo, lo cual contó con la negativa del Consejo de Indias y la oposición férrea de Las Casas (63). Esto provocó un altercado que trajo consecuencias algunos años después cuando entre Sepúlveda y Las Casas se enfrentaron en el debate.

A pesar de ser un texto fundamental para la comprensión y análisis de los argumentos puestos en debate, *Demócrates segundo* no fue publicado completamente ni circuló en los circuitos intelectuales y teológicos de la época por casi 350 años. Las Casas menciona la obra de Sepúlveda en sus textos, los presenta a la par de los argumentos propios en su *Apología* para contrastarlos. Un opúsculo muy limitado de su obra fue publicado en Roma en 1550 y reimpreso por la Académica de Historia de España en 1780, bajo la dirección de Francisco Cerdá y Rico (1739-1800). No fue sino hasta finales del siglo XIX, en 1982 que el contenido de *Demócrates segundo* se publica para el público

¹⁰ El evento tuvo lugar en Valladolid, España bajo orden imperial de Carlos V, entre 1550 y 1551.

masivo, con la edición y prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912). Varias reediciones de este trabajo se publican en el siglo XX, siendo la más relevante la de México, publicada 1941 y reeditada 1979. Ángel Losada asume la edición comentada de una nueva versión de la obra en 1951, trabajo que se reedita en 1984 y en 1997, este último con el aporte de Antonio Moreno Hernández.

Ginés de Sepúlveda fue admirador de Aristóteles (384-322 a. C.) y traductor de su obra *Política* (345 a. C.), escrito que propone y divulga el principio de servidumbre por naturaleza, ¹¹ Sepúlveda nunca cruzó el océano Atlántico, aun así se enfrentó jurídicamente con Las Casas para dirimir, en frente de una junta de teólogos, juristas, administradores, políticos y moralistas, si se le concedía "la propiedad de seres racionales a los indígenas" (Muñoz J. 79), o se les negaba en abierta confrontación con el cuerpo legal inspirado por Las Casas en las *Leyes Nuevas*.

Sepúlveda lideró una de las facciones en la disputa jurídica y escribió un extracto de su obra para el debate, que tuvo como cuestión principal la defensa del derecho de España a llevar a cabo la conquista o la guerra justa y esclavizar a los indígenas. El meollo de su argumentación se resume en la caracterización de los nativos americanos como:

Estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentes y templados, y estoy por decir que de monos á hombres (Sepúlveda 39).

Este fragmento es una gran síntesis de los tropos que produjeron las crónicas del primer momento: el indígena salvaje, bárbaro, ingenuo, antropófago, monstruoso y siervo se entremezclan en una declaración de principios que representa el pensamiento de una parte de la Conquista española que ve en los nativos un elemento utilitario dentro del contexto

¹¹ La idea aristotélica de la condición servil de unos sobre otros proviene del razonamiento que categoriza entre hombres prudentes y bárbaros. Los prudentes, por su dominio del derecho del príncipe, de la política y de las armas en la guerra justa, tienen el derecho de someter al bárbaro inculto y pecador (Muñoz 59-69; Vila Riquelme 69-70).

de la posesión de los territorios y las riquezas americanas. Hyden White critica estas visiones, como el argumento de Sepúlveda, que representaron a los indígenas americanos como el salvaje equivalente a "objetos naturales", deshumanizados, y por lo tanto como instrumentos para ser usados, consumidos, transformados o destruidos como sus conquistadores desearan (186).

El texto de Sepúlveda se construye con los tabúes que los europeos no lograban superar de las épocas históricas anteriores como la desnudez, la ausencia de la ley, la promiscuidad sexual y el canibalismo, aspectos que Sepúlveda observa y determina como una actitud pecaminosa de los nativos producto de su inferioridad dentro de las categorías humanas. Establece así el jurista una diferencia entre la humanidad normal que es "noble, decorosa y blanca" y una humanidad anómala que es "obstinada, libre y oscura" (White 188).

Sepúlveda reitera su posición eurocéntrica, sobre todo aristotélica y contraria a la autodeterminación indígena al proponer la dominación española sobre ellos:

Por tanto si quieres reducirlos, no digo á nuestra dominación, sino á una servidumbre un poco más blanda, no les ha de ser muy gravoso el mudar de señores, y en vez de los que tenían, bárbaros, impíos é inhumanos, aceptar á los cristianos, cultivadores de las virtudes humanas y de la verdadera religión. Tales son en suma la índole y costumbres de estos hombrecillos tan bárbaros, incultos é inhumanos, y sabemos que así eran antes de la venida de los españoles; y eso que todavía no hemos hablado de su impía religión y de los nefandos sacrificios en que veneran como Dios al demonio, á quien no creían tributar ofrenda mejor que corazones humanos. (37)

Estas declaraciones son la base del discurso jurídico expuesto por Sepúlveda en la Junta de Valladolid, que Adorno (1942-) resume en sus principales cuatro argumentos y causas por las cuales España debía dominar sobre las Indias y sus habitantes: "1) Imponer la tutela, es decir, el derecho y la necesidad de gobernar. A los que son ineptos para ello, los *siervos de natura*; 2) desterrar el crimen de devorar carne humana; 3) castigar a los que

cometan delitos contra los inocentes; 4) y someter a la gente antes de predicar la fe (*De Guancane* 39).

La caracterización de Sepúlveda en el fragmento apunta al tropo del indígena idólatra que Ramón Pané representó en su texto, matizada por elementos del discurso colombino y antropófago. Se torna redundante en las alusiones al pecado como una constante en las manifestaciones culturales y sociales de los indígenas, tanto en los rituales de guerra como en el ceremonial religioso. Si bien Sepúlveda les concede un sistema de creencias, al contrario de Colón que creó el tropo del indígena sin religión, la idolatría tiene un lugar preponderante en sus manifestaciones religiosas, elemento de relevancia para confirmar su condición de bárbaros, en tanto, no conocedores de la verdadera doctrina cristiana. La idea del tropo del nativo ingenuo e inocente es negada por Sepúlveda y levanta la imagen de un ser limitado e inferior en su capacidad racional y moral.

Redobla sus argumentos en la nula capacidad para tener un autogobierno mediante un enunciado que enfatiza el derecho universal de España a regir sobres los territorios americanos y sus habitantes, por su carácter civilizado y occidental. Alude al "derecho natural" de naciones y emperadores europeos por regir los destinos de los nativos americanos esclavizándolos (Sepúlveda 37), en clara referencia al concepto aristotélico de la condición servil de unos seres sobre otros, basado en el nivel europeo avanzado en cultura, humanidad y sistema jurídico. Con este enunciado, Sepúlveda crea un nuevo tropo, el indígena esclavo; que fue tratado tangencialmente por Colón con otro tipo de acercamiento y observación en el campo. Es en este segundo momento que se concreta la representación de los indígenas como siervos, no por su pobreza, como lo argumentó Colón, sino por su condición de bárbaros, acorde con la evaluación que el propio Sepúlveda hace del estatus de los nativos, aun sin tener la experiencia americana de los viajes de exploración y reconocimiento.

También plantea una comparación en su texto sobre la superioridad militar española respecto a la estrategia de guerra indígena, a quienes cataloga de "bárbaros vencidos" (Sepúlveda 30), alude con esto a su nula capacidad militar, y establece como una debilidad a explotar para su completa dominación por parte del proyecto civilizatorio. No

es el primero que saca este tipo de conclusiones, pues su fuente de inspiración es Gonzalo Fernández de Oviedo, militar y cronista en las Indias, quien en su *Historia general de las Indias*, justificó la conquista española y las encomiendas bajo una "mentalidad colonial y degradante para los pueblos nativos americanos" (Arias 88). Acorde con Vanina Teglia, es Oviedo quien ejerció mayor influencia en la percepción que Sepúlveda tenía del indígena gracias a la lectura de sus obras (54), a tal punto que este fue el continuador de ese movimiento, que acusa a los indígenas de indolentes y poseer un carácter débil.

Es necesario puntualizar que esta representación del indígena, expuesta públicamente en un evento oficial convocado por el emperador Carlos V, ha llevado a algunos estudiosos del periodo histórico de la Conquista, como Daniel Castro, a declarar que "in a very real sense Sepúlveda had become the main disseminator of the harsh image of American natives" (128), en el mundo occidental.

Según mi criterio, Las Casas establece su propia versión en los tropos del indígena creados en el primer momento, al contrastar y, en algunos casos, matizar lo que Colón y los primeros cronistas de Indias plantearon en sus relatos. Ante el cuerpo argumental de Sepúlveda, Las Casas hace frente con un texto teológico y jurídico: *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos* (1566), leído ante la junta. El dominico hace virar el eje discursivo hacia una representación benévola y en clara defensa del reprimido nativo americano, a quien percibe como un ser humano con razonamiento y capacidades de organización en sociedad. No reniega del derecho de la Corona de regir bajo sus dominios las tierras americanas por el deseo de ver a los indígenas cristianizados y partícipes del paraíso divino. Según Arturo Arias (87), Las Casas tiene a su favor la capacidad de argumentar que actúa y elabora su defensa como testigo y por lo tanto basa sus representaciones en el argumento en la descripción empírica, asunto no menor desde mi perspectiva, pues pudo comprobar de primera mano la realidad de la situación social de los indígenas americanos.

Luego de varios viajes a América y bajo la influencia de fray Antonio de Montesinos (c. 1475-1540), quien pronunció un renombrado sermón a favor de los indígenas en 1511, Las Casas ejerce sus habilidades retóricas, utilizando la exageración y la amplificación,

tanto en la alocución como en el conocimiento bíblico expositivo, al responder con argumentos que siempre apelan a su calidad de observador en primera persona de la realidad americana, al contrario de Sepúlveda que nunca viajó al Nuevo Mundo.

Pues por todos estos títulos me veo aquí obligado a presentarme como un muro contra los impíos, para la defensa de gente inocentísima que hay que incorporar en breve a la verdadera casa de Israel, que los lobos rapaces persiguen sin descanso.

También me veo obligado a cerrar por la vía por la que tantos miles de personas se ven arrastrados a la perdición eterna y a defender a mis ovejas (Las Casas 13).

Las Casas inaugura en su turno de exposición el tropo del buen salvaje, pues plantea una representación benévola de las poblaciones americanas, enfocada en una defensa retórica de los nativos contra los planteamientos negativos de su contraparte en el debate, por eso exagera en presentarlos dentro de un marco de inocencia y utilizando pasajes bíblicos para respaldar sus enunciados.

Dentro del marco conceptual de las cruzadas, todavía parte importante del sistema de pensamiento medieval y la mirada de Europa hacia el Islam y los judíos, quienes por tradición e historia tenían religión y, por tanto, civilización y sistema cultural, Las Casas inicia una campaña por promover la imagen del indígena como un sujeto ideal para la evangelización. El texto lascasiano crea un discurso de la misericordia hacia estos seres que son: "pueblos inocentes, muy pacíficos, inofensivos, sencillos y muy dispuestos y prontos a aceptar y abrazar la palabra de Dios" (16), se establece con este fragmento una referencia al tropo colombino del indígena manso e ingenuo, pero exagera en describir la intención de los nativos para recibir el cristianismo como parte de su sistema de creencias. Asume que el vacío que las prácticas religiosas ancestrales puede ser llenado por el cristianismo debido a su involuntario defecto de no haber conocido la verdad y la doctrina católica hasta este momento, asunto que es factible de solucionar para Las Casas según David Solodkow, quien propone que el dominico ve a los nativos como "infieles, pero no herejes (como los judíos o árabes)" (175).

Se ve refrendada esa visión lascasiana optimista y abierta al proceso de transculturación en la imagen de los indígenas como seres propensos para ser educados bajo un método de acercamiento que se realice con "delicadeza, con sencillez, con dulzura y con humanidad" (Las Casas 29), con el propósito final de llenar esos vacíos que Las Casas describe como involuntarios, con los conocimientos bíblicos de la evangelización.

Asume la necesidad de las poblaciones locales de ser instruidas no solo en cuanto a la religión cristiana, sino también en el sistema de pensamiento y praxis europea. Muestra de este postulado es la opinión del fraile sobre la capacidad de gobierno y autodeterminación del indígena en su estado que él mismo cataloga como barbarie: "no porque sean bárbaros son incapaces de autogobierno y necesariamente ser gobernados por otros" (29), pero es el cristianismo el método por el cual pueden llegar a este estado de civilización, precisamente es el orden simbólico de la fe el que les permitiría asumir la administración de sus ecosistemas de manera civilizada.

Las Casas describe un sistema de gobierno establecido antes de la llegada de los españoles y reconoce el estado de organización prehispánico de los indígenas: "tenían estados rectamente constituidos mucho antes de que oyeran hablar de los españoles (32), lo que ha sido confirmado con gracias a los estudios históricos y arqueológicos de las grandes civilizaciones indígenas en Mesoamérica y los Andes. El punto que sorprende del discurso de fray Bartolomé es la constatación y defensa de un sistema jurídico indígena y en vigencia al momento del encuentro en los Estados ya mencionados que estaban "sobriamente administrados con leyes muy buenas" (32). Según Las Casas, la existencia de una estructura jurídica dentro de una estructura política, y el desarrollo de la lengua, el comercio y las relaciones con otros pueblos circundantes, eran hechos incuestionables de la capacidad de los indígenas de autodeterminarse.

No menciona los focos de resistencia militar y cultural en distintos puntos geográficos del periodo de la Conquista española, tampoco los testimonios acerca de la antropofagia ritual de los indígenas, documentados en las crónicas del primer momento. Elabora una descripción negativa del impacto de España en América y describe a los nativos como personas en un estado de indefensión absoluta, los califica como: "errantes, escondidos

en los bosques y dispersos por las selvas, inermes, desnudos y privados de toda defensa humana caen muertos a manos de los españoles, desposeídos de sus bienes, reducidos a la miseria, arrojados fuera de su tierra, atónitos y presa de un terror increíble" (Las Casas 17). En este fragmento insiste en el ya redundante tópico de la desnudez y la pobreza como un motivo central en la caracterización, apelando a los tropos del indígena pobre y salvaje, pero el eje semántico se ve desplazado hacia la acción de los españoles como causa de la carencia, y no por su natural condición de bárbaros, quienes los han despojado de los elementos necesarios para la sobrevivencia. Así, Las Casas confirma la visión temprana del sujeto indígena sometido y vencido por el sistema de conquista y necesitado de redención.

Finalmente, Las Casas reconoce en los indígenas aspectos que la Conquista española y sus crónicas no mencionan o minimizan en sus registros. Atribuye a los nativos americanos habilidades tanto intelectuales como manuales que pudo observar en sus viajes: "son tan expertos en toda clase de artes mecánicas que con todo derecho deberían ser preferidos en este aspecto al resto de los habitantes del mundo conocido" (33), se inaugura con estos conceptos un tropo que tendrá influencia en el acercamientos y análisis posterior, especialmente en el periodo ilustrado y el romanticismo del siglo XIX, el indígena idealizado como modelo de la existencia humana, del cual son " tan hermosas son sus obras, en arte y elegancia, que esta gente destaca por su elegancia en sus edificios, plumas y bordados" (33). Las Casas concede conocimientos y destrezas en áreas productivas, esquemas de oficios y apreciaciones estéticas trasladados desde la conciencia europea y atribuidos a la producción cultural indígena. Si hay edificios es porque existen las ciudades y aglomeraciones de población, y si existe "la ciudad hay humanidad", es el principio atribuido a esta representación lascasiana por parte de Vanina Teglia (226).

Todo el cúmulo de representaciones lascasianas, que definen una imagen cultural, social y religiosa del nativo americano, están impregnadas de un contra discurso dentro del mismo discurso del poder, que actúa como respuesta hacia la "producción discursiva de la Conquista y la Colonia" (Teglia 219). Las Casas caracteriza a los conquistadores como bárbaros, y los acusa de ser más salvajes, bestiales y demoníacos que los propios

indígenas, no solo por los métodos de guerra y sometimiento de las poblaciones americanas, sino por la repartición de los indígenas en grupos de trabajo forzado para los conquistadores bajo la figura de las encomiendas.

El sacerdote amplifica las virtudes de los nativos americanos y los defectos de los españoles en un esfuerzo por captar la atención y posicionar ideológicamente a los lectores de su texto, e influenciar en la legislación en las cortes a favor del buen trato para los indígenas. De acuerdo con Teglia (229), utiliza la estrategia del uso del lenguaje como contrapropuesta a los usos del lenguaje peyorativo de los encomenderos peninsulares en América hacia los nativos, especialmente como reacción al discurso oficial e imperial que intentó proteger jurídicamente a los habitantes originales de América.

Ante la estrategia discursiva de los encomenderos, el cuadro representacional lascasiano vino a cristalizar una imagen distinta y benévola del nativo americano en la imaginería europea y americana, muy distante de la imagen que los defensores de la esclavitud y la servidumbre indígena plantearan a través del discurso de Sepúlveda. Beatriz Pastor concluye que es recurrente en sus textos la figura del niño inocente, puro y bondadoso en busca de un padre que lo guíe en sus primeros pasos, sincerando una visión mesiánica que busca restaurar el estatus de humanidad y, por lo tanto, de criatura divina del indígena (351).

A partir de este proceso que tuvo a la literatura como su gran impulsor, se instaura el tropo del buen salvaje dentro del pensamiento europeo. Castro propone que Las Casas irrumpe con su discurso defensor como respuesta a parte del discurso colombino y también a los generadores y defensores de los tropos del indígena salvaje, monstruoso y antropófago, que incluye a López de Gómara y Fernández de Oviedo, quienes crearon una percepción negativa del indígena. El fraile dominico consideró necesario exagerar en su retórica e idealizar las virtudes del nativo americano para "magnificar la diferencia con el explotador y abusivo español" (Castro 35). Para consolidar este planteamiento, Las Casas comienza un movimiento restaurador de la humanidad de los indígenas al exacerbar y exagerar sus rasgos de "inocencia, simplicidad y mansedumbre" (352); humanidad despojada tras más de medio siglo de expoliación y explotación, que contrasta

con la apreciación del dominico del sistema valórico del indígena, al cual critica, y propone la evangelización como el camino predilecto para su redención.

El nuevo parámetro de perfección humana vino a replantearse durante la Ilustración y estuvo inmerso en la conciencia de occidente para la posteridad a partir de la reflexión ilustrada. Las extraordinarias capacidades intelectuales, sociales, físicas y productivas descritas por Las Casas en sus textos, unido a sus habilidades como guerreros, propuestas por Ercilla, constituyeron un modelo americano de humanidad distinto a otras representaciones presentes en la naciente modernidad occidental europea.

3.1.2 Ercilla y la mirada épica

En el contexto de la campaña de exploración y anexión de nuevos territorios para el imperio español, en la tercera década del siglo XVI las expediciones de Pedro de Valdivia y Diego de Almagro cruzaron los Andes desde el Cuzco, y se adentraron en la región sur del Incanato. La recepción de los pueblos ya subyugados al poderío inca fue favorable para los españoles, que en sucesivas incursiones lograron fundar la ciudad de Santiago del Nuevo Extremo en 1541, lo que vendría a ser la capital del Reino de Chile. Recién instaurado el control militar y administrativo de los nuevos territorios anexados al reino, comenzó la resistencia militar de los mapuches, o araucanos como fue la denominación que los españoles les dieron, pueblo indígena asentado en el sur del territorio de lo que hoy es Chile, que contaba con diversos grupos esparcidos en la geografía de la época, tales como: los huichilles, los lafkenches y los pehuenches.

Con el objetivo de extender los dominios territoriales, los españoles liderados por el gobernador Pedro de Valdivia incursionaron hacia el sur del reino y crearon una serie de asentamientos y fuertes. Los mapuches reaccionaron con una serie de levantamientos y ataques a los asentamientos y ciudades españolas, liderados por Michimalonco, Lautaro y Caupolicán, y lograron detener el avance español, lo cual vino a desestabilizar el proceso de conquista en aquellos territorios y produjo un conflicto bélico de larga duración llamado la Guerra de Arauco entre el ejército español y los guerreros mapuches, que se prolongó por casi tres siglos.

Dentro del marco de la Guerra de Arauco, el soldado y poeta Alonso de Ercilla y Zúñiga escribió el primer poema épico de tema americano, *La Araucana* (1569), que se transformó en fuente de inspiración no solo en España, sino uno de los elementos claves de la fundación de una representación del sujeto nacional en Chile, a partir de un ícono indígena. Sumergido dentro de la tradición de Virgilio (70 a. C. – 19 a. C.), Lucano (39 d. C. – 65 d. C.), los poetas italianos, y la novela de caballería, el estudioso de la obra de Ercilla, Marcos Morínigo (10), plantea que la historia de Chile le debe al poeta el tener un registro histórico con el cual fundar su nacionalidad.

La Araucana fue publicada originalmente en tres partes, en 1569, 1578 y 1589. Tuvo una acogida exitosa en el público de la época, lo que significó la reimpresión de la obra en diversas ciudades europeas. Fue tal la recepción de la obra que durante los siglos XVI, XVII, VXIII y XIX hubo 48 ediciones en diversos idiomas solo en Europa. El impacto entre sus pares literatos se puede medir en las citas que grandes escritores y dramaturgos del Siglo de Oro español hicieron de la obra de Ercilla en sus trabajos. Miguel de Cervantes (1547-1616) la citó en El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha (1605) y dedicó su La Galatea (1585) a Ercilla, Lope de Vega (1562-1635) citó La Araucana en su obra Laurel de Apolo (1630) y Francisco de Quevedo (1580-1645) la cito en La vida de un buscón (1626).

Considerado el poema nacional de Chile y con motivo de la celebración del centenario de la independencia, en 1910 el catedrático e investigador José Toribio Medina editó la versión comentada más relevante de la obra en el siglo XX, la reeditó con ilustraciones en 1917. Una vez publicada la edición ilustrada, el gobierno de Chile declaró la obra como lectura para los estudiantes de enseñanza secundaria. Entre las ediciones hispanoamericanas más destacadas del siglo XX, la Universidad de Chile editó su versión en 1934 para el público universitario, Hugo Montes la editó y publicó en 1972 y el ganador del Premio Nacional de Literatura de Chile Roque Esteban Scarpa (1914-1995) editó su versión anotada en 1982. Entre las ediciones españolas más destacadas del siglo XX está la edición de Concha de Salamanca, publicada en 1966, y los editores españoles Marcos Morínigo e Isaías Lerner (1932-2013), quienes editaron una versión actualizada y comentada de la obra en 1979.

Escrito en primera persona y como testigo de los acontecimientos narrados en el poema, Ercilla da luz uno de los textos más relevantes en la representación del indígena "fuera del contexto geográfico del Caribe" (Morínigo 37), que incluye también a Antonio Pigafetta y su *Primer viaje alrededor del mundo. La Araucana* es el relato de las aventuras de su autor como soldado del rey Felipe II en las guerras contra los araucanos en el extremo sur del continente americano. Como soldado del monarca en América, el texto ercillano representa el discurso del poder y la soberanía.

De la tradición del poema heroico y épico, alude a la representación del soldado español dentro de la tradición medieval, como el militar valiente, osado, valeroso y honorable; pero asume principalmente la representación de los indígenas, especialmente al guerrero mapuche, con una especial atención a sus características culturales, sociales, estratégicas y de excepcionalidad física. En definitiva, también hace parte de un contradiscurso ante las representaciones tempranas consignadas en los relatos de la Conquista al fundar un nuevo tropo, el indígena indómito. Dice el verso:

Chile, fértil provincia y señalada
en la región antártica famosa,
de remotas naciones respetada
por fuerte, principal y poderosa;
la gente que produce es tan granada
tan soberbia, gallarda y belicosa,
que no ha sido por rey jamás regida

ni a extranjero dominio sometida. (128-129)

El eje discursivo está ubicado en características atribuibles a la tradición heroica española y es un contraste profundo con la visión que se tiene de los vencidos en el resto de América. Pastor plantea que en el fragmento el nativo es glorificado y elevado a

categorías de héroe desde una visión "admirativa" por parte de Ercilla, quien valora principalmente sus deseos de independencia de cualquier reino exterior (364). La imagen del fuerte y belicoso guerrero araucano es determinada con detalle en su descripción física:

Son de gestos robustos, desbarbados,

bien formados los cuerpos y crecidos,

espaldas grandes, pechos levantados, recios miembros, de niervos bien fornidos;

ágiles, desenvueltos, alentados,

animosos, valientes, atrevidos,

duros en el trabajo y sufridores

de fríos mortales, hambres y calores. (140)

Abundan los adjetivos que promueven la capacidad de hacer la guerra en las huestes araucanas; en la estética del cuerpo indígena queda de manifiesto la equivalencia en cuanto a destrezas y fuerza física con el español, incluso en la manufactura de armas, al menos en el discurso ercillano, que tiene como estrategia engrandecer a su enemigo y presentarlo como un gran guerrero antes los ojos de Europa. Tal es la exageración del poeta en la representación que nace de su descripción, un nuevo ser humano, cuya "excepcionalidad" (Pastor 384), en algunos casos cae en lo inverosímil.

La Araucana establece una variante de sociedad militar relacionada con el sistema de formación bélica espartana en la era clásica:

Y desde la niñez al ejercicio

y los apremian por fuerza y los incitan,

y en el bélico estudio y duro oficio,

entrando en más edad, los ejercitan;

si alguno de flaqueza da un indicio,

del uso militar lo inhabilitan

y el que sale de las armas señalado

conforme a su valor le dan el grado. (131)

Ercilla plantea una instrucción militar indígena acorde con los estándares de la época, premisa de un sistema civilizado y avanzado, dentro de una sociedad que de acuerdo con Karl Kohut (80-81), privilegia la meritocracia guerrera. Se describe un proceso sistemático de entrega de contenidos relacionados a las artes y ejercicios militares, y se da cuenta de sus capacidades de organización, e incluso de la formación de una elite guerrera, que a diferencia de Europa donde es hereditaria, en este sistema es por mérito. Interesante me resulta contrastar las representaciones ercillanas con los postulados realizados por algunos de los cronistas tempranos, que no observaron ni reconocieron tradición militar en los nativos en sus textos. Priman en *La Araucana* la estrategia narrativa de lo heroico, con un enemigo acorde con la grandeza de su ejército, también como reflejo de la realidad histórica del momento en la geografía del sur de América, donde la resistencia militar indígena fue efectivamente exitosa, a tal punto de establecer una frontera física entre el territorio del Reino de Chile y el *Wallmapu*, o territorio mapuche.

El honor, como parte del complejo régimen caballeresco medieval es interpolado desde Europa en el texto y pasa a formar parte implícita de esta caracterización, cuyo objetivo es formar a las huestes araucanas para la guerra contra el invasor español desde edades tempranas, en el marco de una "confrontación permanente que define el uso de la fuerza como algo necesario e insoslayable" (Pastor 369-371), y precisa la atención de la comunidad indígena en su totalidad.

En cuanto al sistema de creencias, el poeta fija una capacidad del indígena de discernir entre el bien y el mal, incluso atribuye un excesivo respeto por el demonio en términos de la tradición judeocristiana:

Gente es sin Dios ni ley, aunque respeta

aquel que fue del cielo derribado,

que como a poderoso y gran profeta

es siempre en sus cantares celebrado. (138)

El texto atribuye a los indígenas la adoración y respeto por el demonio, aunque matiza la interpretación del sistema de creencias americano con lo planteado por los anteriores cronistas estudiados, quienes en algunos casos negaron en sus textos la capacidad ontológica de la trascendencia del ser humano a los indígenas, como lo hizo Colón en sus tropos, o exacerbaron la consagración de los nativos a los ídolos como lo expuso Sepúlveda en sus representaciones.

Por ejemplo, Ercilla sugiere que el culto al demonio es parte de su ritual escatológico respecto a los negocios, pues "a todos sus negocios es llamado, teniendo cuanto dice por seguro del próspero suceso o mal futuro" (138); y dependiendo de la voluntad de la entidad, se manifiesta el éxito o fracaso de sus emprendimientos. Incluso la figura del hechicero es reportada en el texto en la cotidianidad del indígena araucano: "usan del falso oficio de hechiceros" (139), alude a la práctica de la hechicería como un sistema ceremonial estructurado entre los araucanos, con personas que están en eminencia tanto religiosa como social.

En tal contexto, lleno de alusiones a la guerra y al entramado bélico, Ercilla tiene la oportunidad de retratar otro aspecto de la manifestación social de los indígenas:

La sincera bondad y la caricia

de la sencilla gente destas tierras

daban bien a entender que la cudicia

aún no había penetrado aquellas sierras;

ni la maldad, el robo y la injusticia

(alimento ordinario de las guerras). (La Araucana II 381)

Este cuadro establece coordenadas discursivas similares a la primera representación colombina, que refiere al estado natural edénico intrínseco del indígena, y en concordancia también con el tropo lascasiano del buen salvaje. El nativo americano ejerce su derecho a manifestarse en toda su estructura cultural y dentro del contexto de su naturaleza, tanto ambiental como moral, en antítesis con el sistema de valores europeo, que trajo al Nuevo Mundo los males que el pecado producen.

En otro orden de la representación, el poeta propone un retrato del sistema de trabajo y de la cotidianidad al describir sus viviendas y actividades productivas:

Vi los indios y casa fabricadas

de paredes humildes y techumbres,

los árboles y las plantas cultivadas,

las frutas, las semillas y las legumbres;

noté dellos las cosas señaladas,

los ritos, ceremonias y costumbres,

el trato y ejercicio que tenían

y la ley y obediencia que vivían. (La Araucana II 383)

Da cuenta de un sistema productivo aferrado a la tierra y comunitario en su estructura; la agricultura es la matriz de las múltiples posibilidades que provee al indígena en su economía de subsistencia. Ercilla deja establecida una representación de tropo del

indígena comunitario en este fragmento, que tiene un vínculo profundo y dependiente con su entorno humano y naturaleza. Dentro de este marco, el poeta enumera un inventario de actividades que abarcan tanto las creencias, como las manifestaciones culturales, las interacciones sociales, e incluso un régimen jurídico con una estructura social a quien exteriorizar la debida obediencia.

La Araucana marca un hito fundamental en la representación del indígena americano. El imaginario español letrado formado por la monarquía y las cortes, los hidalgos y caballeros del Siglo de Oro, el capital intelectual con Cervantes y Lope de Vega a la cabeza, dieron cuenta de la calidad de la obra épica de Ercilla (Rodríguez 7). Se articuló entonces un imaginario que, según la crítica, tiene al menos dos interpretaciones: la primera interpretación indica que el texto fue utilizado como un artificio literario, que creó una imagen mediada por las estrategias políticas del proyecto colonial español al utilizar el texto ercillano en la restitución de una imagen equivalente e incluso superior del enemigo feroz, que fue el infiel musulmán, algo muy propio del género de la épica y, por lo tanto, un rival al cual el valiente e históricamente osado español, tiene que derrotar en otra "cruzada épica" (Serés 57). Por otro lado, Sabat de Rivers (1924-2008), respalda tal enunciado al explicar que la equivalencia sigue la tradición medieval (97), que exagera las características positivas del enemigo, en este caso, del guerrero indígena, para darle más valor y nobleza a los soldados españoles que provocan la derrota de los enemigos del imperio.

Según mi parecer, el poema épico de Ercilla fue utilizado para redefinir una política que involucraba redoblar los esfuerzos por parte de la Corona española en la concesión de recursos, tropas y funcionarios para la derrota militar definitiva de esos fabulosos oponentes, y solidificar los cimientos de la administración colonial.

En la segunda interpretación está la lectura de quienes perciben en *La Araucana* una reivindicación discursiva de la imagen del indígena en el imaginario mundial, tan manoseada por el discurso de la Conquista, que produjo narraciones que generaron ambigüedad, incluso en el soberano, respecto a quiénes realmente eran aquellos habitantes en ultramar. Según este criterio, Ercilla creó una conciencia de la diferencia

entre lo americano y lo europeo sin la superposición de sistemas culturales sobre el otro, donde el indígena es un ser libre que armoniza con su entorno. De acuerdo con Pastor, la idea de libertad e independencia es percibida como un modelo de idealización y mitificación de una "escritura poética más no realista de los sujetos" (389), y corresponde al deseo de humanizarlos tras décadas de circulación de información cruzada que provocó una crisis epistemológica en Europa.

La Araucana también emite una señal de transición hacia la instauración del sistema colonial y precede el adviento del siglo XVII. Debido a su éxito editorial, "alcanzó niveles de popularidad altos en España" (Rodríguez 2), e incluso se autorizó su comercialización en América, lo que generó a su autor riqueza, concesiones y puestos destacados en la corte, además de ser considerada una de las obras cumbre del Siglo de Oro español.

3.1.3 Guamán Poma y la respuesta desde la voz letrada

Tras un siglo de presencia española en América se levantó una generación de cronistas y narradores nacidos en tierras americanas, entre ellos algunos indígenas, que fueron forjados como "producto de la transculturación" (Balza 7), y formados en dos vertientes del conocimiento, tanto el hegemónico español como el nativo ancestral. Uno de ellos fue Felipe Guamán Poma de Ayala, autor de *Primera nueva corónica y buen gobierno* y por ende autor de una de las primeras respuestas letradas desde el discurso de la contrahistoria indígena hacia el discurso del poder, encarnado en la administración colonial española. Durante el naciente período colonial, surgió una literatura que permitió equilibrar la producción de discursos, en términos comunicacionales: nació otra fuente de información histórica, fuera de la representación europea, ahora surge una interpretación de la realidad desde el discurso indígena.

El catedrático e investigador Miguel León-Portilla (1926-) en su obra *El Reverso de la Conquista* (1964) declara que, desde el norte y el sur, se levantaron manifestaciones literarias y artísticas específicas que dejaron tras de sí una memoria de la conquista de los "vencidos" (7). Y que los vencidos fueron capaces de ofrecer un matiz diferenciador en

una representación del indígena desde la voz letrada americana ¹², en respuesta a la "deconstrucción y reconstrucción europea del sujeto en el proyecto de la Conquista y la Colonia" (Castro-Klarén 230). Vale aclarar que las imágenes y reconstrucciones sobre sí mismos tuvieron varios momentos discursivos relevantes, tanto en la Mesoamérica azteca y maya, León-Portilla los reconoce entre ellos: *Coloquios de los Doce* (1524), el *Códice Florentino* (1558-85), la *Relación Anónima de Tlatelolco* (1528) y *La Crónica de Chac Xulub Chen* (1562) (23-79). En los Andes también hubo una producción incipiente, donde se escribió también la historia desde una perspectiva indígena con obras como: *Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, para el muy ilustra Señor el Lic. Lope García de Castro* (1570), la *Relación de la Conquista del Perú y Hechos del Inca Manco II* (s. XVI), y *Comentarios Reales* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616).

Surgieron autores que tuvieron en común su formación académica e intelectual, pero nacieron en los territorios del Inca, en el actual Perú, y crecieron como parte de una generación que experimentó un sistema cultural fusionado entre lo andino y lo europeo, entre ellos destacan Felipe Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616). Este último autoidentificado como indígena y español, al ser hijo de una princesa inca y de padre español, que dio inicio a la tradición literaria mestiza en América¹³. Esta "zona de contacto" (Vicuña 672), construida tras el primer siglo de conquista, fue la base cultural de una renovada matriz intelectual, fracturada entre dos fuentes que Rocío Quispe-Agnoli explica como "los conocimientos ancestrales transmitidos por sus antepasados de forma oral, y el complejo sistema de conocimiento europeo, cruzado por el dogma cristiano y transmitido a través de las tecnologías de la escritura y la lectura"

_

¹² Término acuñado por el investigador Roberto Vierek (1969-) en su trabajo *La voz letrada. Escritura, oralidad y traducción. Diálogos con seis poetas amerindios contemporáneos* (2012).

¹³ En este punto de la construcción de la genealogía de tropos, el análisis discursivo de la representación de los nativos precisa de una voz eminentemente indígena en su identidad como parte de un discurso de la contrahistoria, y como respuesta a los tropos formulados desde el discurso del poder o desde la cultura española en el siglo XVI. Por tal razón se utiliza ese criterio de selección para escoger *Primera nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala, por sobre los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, obra de relevancia para comprender la visión histórica del Imperio Inca. El Inca Garcilaso se autodetermina como representante legítimo tanto de la tradición indígena, como de la tradición española, lo cual genera una nueva identidad cultural que tendría un desarrollo cultural y literario en los siglos posteriores: el mestizaje.

(101). La capacidad de traducir lo oral a lo alfabético fue, para los cronistas indígenas, un reto que pudieron superar a través de una "agencia textual" (103), capaz de tomar la lengua aprendida y utilizarla para sus propios propósitos dentro de una lógica de la alteridad.

Guamán Poma era indígena por las dos ramas de su familia y jamás salió del territorio andino. Considerado un "indio ladino" (Adorno, *Introducción* xviii), hablante del quechua y del español, estuvo durante toda su vida en contacto directo con la sociedad colonial española y la nativa. Formado en la tradición oral de sus antepasados en el hogar, de acuerdo con Rolena Adorno, fue instruido dentro de los cánones de la educación religiosa temprana en la Colonia (*Introducción* xxviii).

Escribió su obra en un espacio de 40 años y la graficó en una colección de 300 ilustraciones; el manuscrito fue encontrado el año 1908 por Richard Pietschman (1851-1923) en la Biblioteca Real de Copenhagen. En el Congreso Internacional de Americanistas de Londres, Pietschman presentó a la comunidad académica el contenido del hallazgo. En 1936, Paul Rivet, un americanista francés, publicó por primera vez el texto íntegro y las ilustraciones de *Corónica*. A partir de allí, diversos investigadores de lo andino se dedicaron a examinar el texto de Guamán Poma y sendas publicaciones nacieron de aquellos estudios. En 1944 Arturo Posnansky y en 1956, Luis Bustiós, lanzaron ediciones locales del texto completo en Bolivia y Perú. En 1980, la colección Ayacucho de Venezuela, reeditó el texto para América Latina. En el mismo año Rolena Adorno editó la obra para la editorial Siglo 21. En 1987, una nueva versión mejorada, ampliada y comentada se publica con Rolena Adorno, John Murra (1916-2006) y Jorge Urioste como editores.

Desde una perspectiva de construcción discursiva, Guamán Poma fue una excepción a las letras coloniales americanas. Acorde con Quispe-Agnoli, "el enunciador de este texto es un yo indígena andino en posición aparentemente subalterna" (*Yo y el otro* 227), que asume la autoría de su obra con autoridad en su escritura. Este elemento irrumpe con fuerza dentro de la lógica del yo imperial presente en las narraciones en el siglo XVI, por ser España la fuente original de la lengua hegemónica y promotora de una tradición

retórica basada en un yo europeo, acostumbrado a las narraciones medievales y renacentistas. Aun cuando su trabajo no fue publicado sino hasta el siglo XX, León-Portilla estima que se ha destacado como una de las manifestaciones letradas más relevantes de la América indígena en la época colonial andina junto con los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega (127).

Dentro de un modo de representación amplio, Guamán Poma elaboró en su obra enunciados alusivos a los indígenas andinos y su historia, organización política, cotidianidad, sistemas productivos y manifestaciones religiosas. Los textos producidos están impregnados de referencias a su propia formación cristiana y bíblica, ya que deja en evidencia un discurso apegado a la doctrina católica; pero también queda de manifiesto en el texto, un sincretismo religioso, donde se integran la tradición oral ancestral y la educación religiosa recibida. De acuerdo con Adorno, una de las influencias literarias de relevancia para escribir la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, fue la obra de Bartolomé de Las Casas, de libre circulación en territorio americano (*Introducción* xxiii). Guamán Poma tuvo la oportunidad de indagar en su obra escrita y descubrir el discurso de la representación indianista del sacerdote dominico, además de tener acceso a otras fuentes de formación académica de la "naciente cultura literaria americana" (Adorno, *Bartolomé de Las Casas* 769).

Con estos antecedentes, Guamán Poma ejerce una tarea autoimpuesta de revindicar la imagen de los indígenas, tergiversada por las crónicas españolas del siglo XVI. De acuerdo con Quispe-Agnoli (*Yo y el otro* 226), pretende generar una representación desde la perspectiva histórica andina en su intento por desplazar al yo imperial y dueño del discurso textual a una posición de alteridad y periferia. Se transforma así el conocimiento ancestral en el centro del texto y al autor como agente que "debe construirse una personalidad textual y discursiva" (Quispe-Agnoli, *Prácticas* 2).

Sin desechar la cronología bíblica, que conocía y cita con erudita predisposición, Guamán Poma legitima la verdad de las escrituras a todo nivel; en la cuarta etapa de su crónica, incluso menciona que la idolatría y la corrupción moral, provienen de la "instauración del gobierno de los incas" (Murra, *Introducción* lx), y no precisamente de los españoles,

confirmando nuevamente su intención de elevar ambos discursos a un rol equivalente en el texto.

Guamán Poma categoriza la historia andina en cuatro etapas, con diversas representaciones acordes a cada época. El origen de los indígenas de esta parte del continente viene en directa ascendencia de uno de los patriarcas de la tradición del Pentateuco, de acuerdo con el texto del cronista: "desde la segunda edad de indios llamado *Uari Runa*, descendiente de Noé", para aclarar después, que estos nativos descienden de "dichos españoles que trajo Dios a este rreyno de las Yndias, los que salieron del arca de Noé" (46-47). No cabe duda de la influencia que el relato bíblico tiene sobre su discurso al plantear un origen común con Europa a partir de un cataclismo climático como fue el diluvio bíblico. De acuerdo con John Murra, esto demuestra la tendencia de Guamán Poma de igualar e "integrar la experiencia del mundo andino con la versión judeocristiana de la historia universal" (*Introducción* xxxviii), y refutar a otros cronistas que explicaron el origen de los indígenas americanos asociado a grupos humanos considerados infieles. Al ser declarados por el cronista andino como hijos de Noé, les atribuyó la carga simbólica del "conocimiento del Dios verdadero del cristianismo" (Adorno, *Las otras fuentes* 144).

La representación temprana o primera etapa de la historia andina, incluye un sistema de vida básico y primitivo: "y esta gente no sauía hazer nada..ni sauía hacer rropa, bestíase hoja de árboles y estera, texido de paxa. Ni sauía hazer casas; ueuían en cueuas y peñascos" (Guamán Poma 46). El texto representa un sistema nómada no intervenido por las tecnologías textiles ni de la construcción propios de los asentamientos permanentes. En un referente intertextual con la biblia, la hoja mencionada refiere al edénico revestimiento de sus cuerpos por parte de Adán y Eva, y esgrime un paralelismo para justificar el nivel de civilización previa a la llegada de los incas al poder.

Tras evolucionar a otras etapas de desarrollo, Guamán Poma atribuye a los indígenas capacidades productivas distintivas de su relación con el entorno, en la segunda etapa.

Comensaron a trauajar, hizieron *chacras*, andenes y sacaron asecyas de agua de los rríos, y lagunas y de posos y ací lo llaman *pata* [andén], *chacra* [sementera],

larca[acequia], *yacoy* [agua]. Y no tenían casas, cino edificaron unas cacitas que parece horno que ellos les llaman *pucullo*. Y no sauían hazer rropa, cino que se vestían de cueros de animales souado y se uestía de ello. (50)

En este periodo se les reconoce un progreso en cuanto a la producción agrícola, cuyos procedimientos tenían "medidas y tiempos específicos" (Murra liii). Guamán Poma alude a un proceso productivo andino, original e incipiente. Incluso vivían bajo un entramado jurídico para dirimir las diferencias: "y tenía mandamiento y ley entre ellos y comensaron a guardar" (51). Además, el avance les permitió, acorde con el escrito de Guamán Poma, revestir sus cuerpos con materiales apropiados para cubrir la desnudez, práctica tan criticada por los españoles, que la calificaron de bárbara y salvaje, y elevar un discurso civilizatorio indígena acorde con los preceptos cristianos respecto a la desnudez y el pecado original.

La tercera etapa en la historia andina remite a una representación socioeconómica con una diversificación de actividades productivas y cotidianas al incursionar en la ganadería local: "y criar mucho ganado, uacay [camélido]" y también en la minería de extracción de metales preciosos como el "puron cullque [plata nativa], puron cori [oro nativo]; el cobre, anta, la payla, coyllo uaroc, el plomo, yana tite, estaño, yurac tite", de los cuales "comensaron a hazer vestidos de plata y de oro macizo, canipo, chipana guayta [ornamentos], aquilla, meca, poronco [vasijas], tynia [tambor]" (Guamán Poma 56). Se representa así un sistema productivo diversificado que expone una dinámica laboral que incluye especialistas como los yanaconas, que desde los periodos tempranos del imperio Inca, se diferenciaron de la fuerza laboral agrícola y ganadera, para realizar las labores de extracción de metales.

El imaginario andino de Guamán Poma incluso describe una incipiente manufactura textil y estética: "estos dichos yndios comensaron a hazer rropa texido y hilado, *auasca* [tejido corriente] y de *cunbe* [fino] y otras pulicías y galanterías y promages", además de dominar las técnicas del tinte y el color en las vestimentas: "estos indios de Purón Runa comensaron a texer ropa con uetas de colores, y tiñer lana de colores" (54-56). Si bien la textilería tuvo un desarrollo incipiente en esta época, está relacionada con una

cosmovisión andina del uso del espacio y las divisiones sociales, religiosas y políticas, por tal razón los colores, tintes, diseños y formas eran relevantes en la conformación del entramado social andino.

También hace referencia a las actividades comunitarias y de festejo: "y por eso comían en público plasa y baylauan y cantauan" (55); acorde con el texto los indígenas estaban dotados de lugares de reunión para compartir dentro de la comunidad. En este fragmento del relato se encuentra el origen del tropo del indígena musical, con el matiz de ser producido desde el discurso de la contrahistoria con Guamán Poma. Si bien los cronistas del primer momento de la representación hicieron algunas menciones de esta caracterización acerca de la música, el baile y las fiestas de los nativos, fueron observaciones más cercanas a una descripción ceremonial, en cambio, Guamán Poma las ubica dentro de un contexto de interacción social y corporativo, parte de la cotidianidad en la sociedad descrita por el texto; donde las bebidas alcohólicas estaban presentes: "auía borracheras" (55), y existía un marco de comportamiento reglamentado socialmente "y no se matauan ni rreñian, todor era holgarse y hazer fiestas" (56). Todo el cuadro representacional anterior se ve mediado por la deliberada intervención de la moral cristiana de Guamán Poma como autor, al explicar en el relato que en las actividades mencionadas "no entrometían ydúlatra ni serimonias ni hechicerías ni males del mundo" (56).

Respecto al sistema de creencias, tal como quedó establecido anteriormente, el autor indígena plasmó en su texto un correlato dual entre la cosmovisión andina y las expresiones rituales judeocristianas. Según Guamán Poma, para la primera etapa ya existe un sistema de creencias netamente cristiano y los indígenas son representados como devotos y fieles a la divinidad hebrea, en una idílica referencia al Edén: "Todo su trabajo era adorar a Dios", quien niega el carácter idólatra de la emergente sociedad "y no adorauan a los ýdolos demonios *uacas*", ni "al sol, ni a la luna, estrellas ni a los demonios" (47), en una abierta oposición a la representación idolátrica y monstruosa que la cronística española produjo del momento histórico que les correspondió narrar, con filtros valóricos basados en el cristianismo.

El nivel de inocencia y santidad devota de estos primeros habitantes andinos descritos por el cronista era tal que llega a exclamar: "¡O, qué buena gente!", para proferir una exhortación para sus potenciales lectores sobre este modelo naciente de virtud humana: "Ued esto, cristianos lectores, de esta gente nueba y prended de ellos para la fe uerdadera y servicio de Dios, la Sanctísima Trinidad" (49). De acuerdo con Quispe-Agnoli (95-96), la cruzada moralizante de Guamán Poma se toma el discurso de su versión de la historiografía andina como parte de un sermón para sus potenciales lectores.

La segunda y tercera etapa no variaron en la imagen de la praxis religiosa representada por los indígenas andinos: "y no señoriaua los demonios ni adorauan a los ýdolos *uacas*, cino con la poca sonbra adoraua al Criador y tenían fe en Dios" (60). La redundancia sobre el enunciado de la idolatría cruza el discurso del cronista, en su intento por respaldar un relato coherente y consecuente con la historia bíblica dentro de un juego intertextual, donde se compara a los israelitas que cayeron en la tentación del rito idolátrico, con los andinos que se mantienen firmes en su devoción a la divinidad durante sus etapas tempranas de desarrollo histórico. Incluso el sistema jurídico y las relaciones sociales y familiares estaban íntimamente ligados con la fe religiosa en la visión de Guamán Poma; confirma tal enunciado la frase: "adorauan a Dios y tenía mandamiento y ley entre ellos y comesaron a guardar. Y rrespetaron a sus padres y madres y señores y a unos y con otros se obedecieron" (55).

Dentro del orden establecido por la divinidad, llama la atención una aseveración que el cronista elabora respecto a las mujeres de la época:

De cómo a sus mujeres no se halló adúltera ni auiía puta ni puto porque tenían una rrecla que mandaua que las dichas mujeres no les auían de dalle de comer cosa de sustancia ni ueuía chicha. Tenía esta ley y ancí no se hacía garañona ni adúltera en este rreyno las yndias mugeres. (56)

Los tópicos del virtuosismo y la castidad de la mujer andina provienen de la tradición moralista cristiana en la explicación del cronista indígena. De acuerdo con la opinión de Sara Vicuña, el tópico de la mujer sin mancha y sin afrenta funciona como un dogma para la mujer virtuosa y civilizada de la época y se ve reflejado en el texto en la figura de

la virginidad (673). Existe en este punto un posible paralelismo entre el culto a la virgen María, ícono sin contrapeso en la representación de la castidad y la santidad en el mundo cristiano y el paraíso imaginado por Guamán Poma, lleno de mujeres virtuosas y símbolos de la grandeza ancestral del pueblo andino.

En la cuarta etapa, el rigor de la militarización de los asentamientos indígenas producido por las guerras locales llevó a los nativos andinos a construir fuertes o fortalezas que ellos les llaman *pucara*: "Edificaron las paredes y zerco y dentro de ellas casas y fortalezas y escondedixos" (61). Dentro de este contexto, Guamán Poma consagra la figura del caníbal guerrero, que un acto ritual y de simbolismo andino "le mataua al contrario, le sacaua el corasón y lo comían de puro bravo y fuerte guerrero y capitán" (62). Este enunciado marca una ruptura en la representación y establece un eje diferenciador del guerrero indígena con relación a sus pares europeos, que interpretan el canibalismo como una práctica bárbara, inhumana e irreverente con los preceptos de fe. Es en este punto que el discurso andino prorrumpe con fuerza en la pluma de Guamán Poma, quien rompe con el mito antropófago de la cronística española y describe la práctica como un hecho de guerra legitimado y que solo los valientes y los bravos guerreros andinos pueden realizar.

La referencia a la ciudad feudal y el sistema de guerra medieval lleva a Guamán Poma a recrear en el texto un sistema monárquico en tierras americanas: "abido grandes rreys y señores y señoras principales y caballeros, duques y condes y marqueses en todo el rreyno" (61). Emulando los grandes reinos europeos, el autor reconstruye y pone en contexto andino las categorías de los títulos nobiliarios de las monarquías del viejo continente. Proclama también, en su edénica e idealista imagen del nativo andino, la presencia de "filósofos y astrólogos, gramáticos, puetas, con su poco sauer, cin letra nenguna" (63). Es posible para el cronista el desarrollo de las ciencias humanísticas, de auge y popularidad en la Europa renacentista del siglo XVI, bajo la lógica de la oralidad andina. Es más, el estudio de las estrellas y el clima fueron para los antiguos una forma en la que "sauían que auía de suceder guerra, hambre, sed, pistelencias y mucha muerte que auía de enbiar Dios del cielo" (64). El elemento disonante con la descripción del apogeo civilizatorio andino es el no dominio de las tecnologías letradas, la escritura y la lectura, que hubieran permitido un registro de su historia y evolución, lo cual no les privó

de la oportunidad de acceder al conocimiento de la "ley de Muysén" en caso de provenir de España, o la "ley de Mazoma" en caso de provenir del islam (57), bajo el ejercicio de la oralidad.

El autor indígena articula una declaración de principios que justifica el desconocimiento de lenguas occidentales, pues apela a la presencia del orden simbólico de la religión, el ejercicio de la ley y de rasgos civilizatorios en la cultura indígenas, a pesar de su analfabetismo: "Y otros dixeron que los indios eran saluages animales, no tubieran la ley ni oración ni áuito de Adán y fuera como caballo y bestia y no conocieran al Criador ni tubieran sementeras y casas y arma, fortaleza y leys y hordenansas y conosemiento de Dios y de tan santa entrada" (57). Los argumentos que plantea Guamán Poma para la defensa del modelo andino cuestionan los juicios a priori que esos "otros" cronistas esbozaron sobre estado de avance de la civilización prehispánica, el fragmento sintetiza las dualidades que estuvieron presentes desde el primer momento y las critica bajo el marco que del relato bíblico, ante la representación como salvajes, el discurso de Guamán Poma revindica el origen de los indígenas como creación divina, con la misma esencia de Adán; ante la representación como bestia contrapone el dominio de las armas; y ante la imagen como animal se contrapone el marco de la ley, las ordenanzas y el conocimiento de Dios.

Con el relato de Guamán Poma se ven los efectos concretos de la evangelización en la mentalidad andina. El sincretismo religioso ya mencionado entre la fe cristiana y la tradición oral andina, es la base de la reconstrucción moral de la imagen de los nativos que impregna el discurso de *Primera nueva corónica y buen gobierno* y crea los tropos del indígena cristianizado y evangelizado, que permanecerá como una representación recurrente durante el resto del periodo colonial español y en el periodo republicano en los Andes.

Describe el rito funerario indígena del enterramiento y denota en esta caracterización un convencimiento de la existencia de una vida ulterior: "y por eso enterraban con sus comidas y beuidas y con su rropa y lleuauan plata y mujer y llorauan muy mucho de los defuntos, como auían de padecer tanto trauajo en la otra uida después de muertos" (30).

Deja de manifiesto con tal representación, el ceremonial de sepultación de dignatarios andinos, aludiendo a un rito distinto para las "castas plebeyas" (Vicuña 675). Impera en el relato la idea de una dimensión trascendental, acorde con la cosmología andina versus un modelo cristiano de paraíso celestial o purgatorio.

Tras las cuatro épocas históricas que Guamán Poma describe en *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, donde se encuentran los enunciados principales que articulan la representación temprana del indígena andino, irrumpe la era de los Incas. Son doce señores incas descritos en el texto, los personajes históricos que desmotan el discurso cristiano de Guamán Poma; en su texto son *Mama Ocllo y Manco Cápac*, hijo de ésta. Ya no fueron declarados descendientes de Noé, sino "hijos del sol y de la luna" (114), según la mitología inca.

El modelo de virtud de las primeras épocas se reemplaza por un modelo idólatra y transgresor que tiene su ícono mayor en *Mama Ocllo*, mujer que según el cronista indígena: "fue una gran hechizera, según cuentan su uida y historia, que hablaua con los demonios" (114). Por un lado, se constata el papel de la mujer en el liderazgo andino y por otro, se establece un paralelismo que relata la caída en pecado del hombre y su exilio del Edén, debido a la participación de Eva en sus diálogos con la serpiente; además de mujer incestuosa por casarse con su propio hijo.

Prosigue el relato descriptivo con un enunciado que apela a "esta señora dejó la ley del demonio muy entablado a todos los hijos y nietos y descendientes". Toda la casta de los Incas fue declarada maldita por Guamán Poma en esta descripción escatológica del destino del imperio Inca, y el castigo divino ante semejante desacato fue la llegada de España al sur del mundo. Se instaura el culto a la divinidad del sol personalizado en la figura del Inca, y el sacrificio de "uírgenes" (176-177); y animales en honor a las divinidades y los ídolos. La organización del imperio militar se ordena bajo la autoridad del Inca en un código jurídico muy detallado por el cronista en la descripción de las "hordenansas" (176-186).

Se recoge del discurso de Guamán Poma la absoluta convicción personal de utilizar la escritura como un elemento de propagación de una visión local acerca del ingreso de

España en territorio andino y lo que significó para la historiografía andina. El impacto del conquistador en la cultura y la lengua indígenas es percibido como un "doble discurso" (Vaccarela 18), desde el punto de vista de la transculturación, el cronista indígena saca ventaja de la educación española y utiliza el idioma imperial como herramienta para contar la versión andina de la historia e ir en defensa de su pueblo. La mediación del idioma extranjero y la constante apelación a la simbología cristiana es una estrategia textual para legitimar el yo subalterno, y hacerlo entendible para el receptor de la cultura hegemónica. De ahí su autorepresentación como "autor y príncipe" (Adorno, *Las Otras Fuentes* 141), asunto necesario para erigirse dentro de un sistema simbólico que tuviera recepción en la sociedad, que ya era dominada completamente por agentes externos.

Desde la perspectiva indígena y sin dejar de referenciar la retórica cristiana y moralista que impregna el texto, Guamán Poma elabora un discurso que reivindica la figura histórica del sujeto andino y que ha sido desfigurada no solo por la corrupción idólatra de los Incas sino también por el abuso del español venido desde la península. La representación del indígena abusado y exterminado se hace patente en un diálogo ficticio:

Dime autor Ayala, que me aués contado tantas cosas lastimosas y cómo se acauan los yndios y pasan trauajo y no puede multiplicar y le entran y le quitan sus mujeres e hijas y posiciones de tierras y casas, que le desuellan totalmente. No envío a mis jueces y justicias a hazer mal y daño y a rrobar, antes a de honrrar a los principales y caciques y mandones y a los pobres yndios y que aumenten y multipliquen para el servicio de Dios. (1061)

Expone las causas y consecuencias del abuso colonial y emite una declaración de principios de la imagen del indígena andino ante el mundo en un contexto de situación colonial: "y ací nenguno se hará por fuerza curaca ni se llamará don ni doña en este rreyno ni se pondrá áuito de español, y será bien prouado y fiel y cristiano". El diálogo literario con Felipe II, monarca de las Indias, pone de manifiesto un punto crucial, paradojal, crítico, donde el autor andino emite otra declaración que valora el aporte que representa para el imperio la contribución de los indígenas y las consecuencias que puede haber para el futuro económico de las Indias:

Sacra Católica Real Magestad, digo que en este rreyno se acauan los yndios y se an de acauar. Desde aquí de ueynte años abrá yndio en este rreyno de que se cirua su coron rreal y defensa de nuestra santa fe católica. Porque cin los yndios, vuestra Magestad no uale cosa porque se acuerde Castilla es Castilla por lo yndios. (1059-1060)

Guamán Poma sugiere que España resentía su poder y su influencia en el mundo occidental sin las posesiones de ultramar y el trabajo de sus poblaciones originales. Marca diferencias claras en cuando a la posesión de los territorios americanos, donde representa a los indígenas como dueños legítimos de la tierra: "que aues de conzederar que todo el mundo es de Dios y ancí Castilla es de los españoles, y las Yndias es de los Yndios y Guenea es de los negros. Que cada de estos son lexítimos propetarios" (1004). Confirma el principio de propiedad al expresar firmemente que: "y los yndios son propietarios deste rreyno, y los españoles naturales de España. Aca en este rreyno son estrangeros, *mitimays*" (1005). Según Adorno (Adorno, *Las Otras Fuentes* 144), la apropiación textual del espacio andino busca concretarse en la demanda andina de la restitución de las tierras, principio consagrado en la literatura lascasiana, del territorio que fue creado para el disfrute y desarrollo de sus habitantes nativos.

Como reacción a la sociedad colonial instaurada tras la violencia del periodo de la Conquista, el texto de Guamán Poma remata con un modo de autorepresentación que enfatiza en el tropo del indígena pobre, pero redimido por la religión. Sobre la fe de los nativos andinos deja clara esa mezcla de saberes, de tradiciones y espiritualidades, describiendo así con pesimismo el futuro de "los yndios pobres de Jesucristo" (370).

3.1.4 Una mirada desde las misiones católicas

El tópico del nativo americano fue objeto de reflexión e imaginación durante el gobierno colonial tras la sucesiva ola de textos escritos en función de la representación renacentista de los indígenas en el siglo XVI. Los agentes del campo intelectual europeo fueron perspicaces en la producción de textos y, por ende, de imágenes sobre el otro americano.

Aun cuando la discusión sobre la humanidad plena y la existencia de alma en los indígenas fue resuelta en la tradición católica tras la declaración del Papa Pablo III en 1537, que les reconoce a los indígenas como poseedores de un alma, y confirmada tras el debate Sepúlveda-Las Casas, en pleno periodo colonial todavía se plantea el cuestionamiento sobre la humanidad de los indígenas. Como ejemplo de la paradoja, un misionero jesuita Florián Paucke (1719-1780), se hizo la pregunta: "¿los indios son pues, hombres como nosotros?" con la que inicia uno de los capítulos de su obra testimonial *Hacia allá y acá. Una estada entre los indios mocovíes.* Esto demuestra el estado de incertidumbre en ciertos círculos del pensamiento europeo respecto al acercamiento al nativo americano, a pesar de los siglos de interacción con ellos (citado en Citro 403).

Ante tal discordancia en medio de la situación colonial, la investigadora Silvia Citro plantea la tesis que los textos que ilustran la imagen monstruosa del indígena americano circulaban en Europa. La idea de los salvajes que practicaban la "antropofagia, violencia guerrera, irracionalidad, inmoralidad, pobreza e idolatría" (403), era parte del imaginario europeo, por lo tanto, se mantuvo vigente durante el periodo colonial.

La reacción ante las representaciones monstruosas del nativo americano provino desde distintas direcciones. La Iglesia Católica y sus representantes desplegados en América se esforzaron por crear "elaboraciones discursivas", que reforzaron la idea de evangelización o conversión en el continuo proceso civilizatorio comenzado dos siglos antes (Citro 401-402; Corvalán, *Influyeron*). Como resultado de este proceso de reflexión misionera, se recreó en la imaginería europea al indígena, como sujeto de idealización y, en algunos casos, de exotización a través del tropo del buen salvaje.

Con la consolidación del sistema colonial, los territorios y sus habitantes ya estaban definitivamente imbuidos en la situación colonial, se produce una brecha representacional que duró décadas. Según Raúl Reissner (21-23), este fenómeno se produjo tras la llegada de las misiones religiosas, especialmente las jesuitas (hasta su expulsión de los territorios americanos) y franciscanas, que abrazaron el ideal lascasiano, y vinieron a América a expandir la fe católica y desempeñaron un papel protector de los indígenas en la medida de lo posible.

Soplaban nuevos aires en el siglo XVII para la Iglesia Católica, tras un convulsionado siglo renacentista con los procesos de reforma y contrarreforma, donde vio mermado su poder político y económico, y su demografía se redujo en la Europa postrenacentista, tenía en América un espacio donde mantener y expandir el poder ostentado por siglos. De acuerdo con Kohut (56), también desempeñó un rol relevante dentro del programa estatal de la Corona española de expandir la fe en las extensas poblaciones nativas, que fueron objeto de proyectos misioneros intensivos y contextualizados a la realidad americana.

La estrategia de evangelización del primer siglo de dominio español no tuvo los resultados esperados en cuando a penetración del catolicismo en la "praxis social indígena" (Rose 104). El Tercer Concilio de Lima a finales del siglo XVI, elaboró una nueva estrategia de acercamiento al mundo del nativo americano a través de la redacción de materiales de catecismo y manuales de sacerdotes. Estos materiales contemplaron a las lenguas indígenas en un esfuerzo por captar la atención de la población local y contribuir a la construcción de una "indianidad", definida como una "nueva identidad cifrada de catolicismo que, en el proceso de traducción, de translación, se hace indígena" (Rose 105). El proceso no estuvo exento de problemas ni cuestionamiento, el principal de ellos fue la campaña de extirpación de idolatrías en el Virreinato de Perú, que contó con la redacción por parte de un sacerdote jesuita de nombre Francisco de Ávila (1573-1647), de un tratado para los sacerdotes. Este escrito les instruye en cómo detectar las prácticas idolátricas en su feligresía indígena, que acorde con los presupuestos de las bases católicas en América, todavía en tanto idólatra, seguía "siendo presa del demonio" (106-108).

Fray Juan de Torquemada, misionero franciscano en América, elaboró un perfil lascasiano de los indígenas ya bien entrado el siglo XVII, como una continuidad de los tropos del indígena manso y el indígena cristianizado, en plena situación colonial. Es autor de la obra *Monarquía indiana*, publicada por primera vez en 1615 en Sevilla y reeditada en Madrid en 1723 con el mismo manuscrito original de la primera edición. El texto cruza el Atlántico y en la Ciudad de México, con Salvador Chávez Hayhoe (1899-1964) como editor, se publica en 1943, con una reedición en 1969. Miguel León-Portilla

contó con la colaboración de un equipo de la Universidad Nacional de México para asumir la tercera edición de la obra histórica que fue publicada en 1971.

Los ideales cristianos ya son conocidos en América y, acorde con la visión de este misionero, son los nativos quienes encarnan tales principios por su calidad de "seres inocentes, sumisos, mansos y no contaminados por el afán de riqueza y fama" (Rose 109). El misionero vuelve al tópico de los mansos corderos, o el tropo del buen salvaje, contrastando la representación del indígena belicoso e indómito, tan popular después de Ercilla, y asume una posición de defensa hacia los indígenas. Elabora una dura crítica contra los peninsulares y criollos que los someten a un martirio y cautiverio al compararlos con el pueblo de Israel cautivo en Egipto, con la única salvedad de que los indígenas no tienen la esperanza de un redentor espiritual, pues ese mesías ya llegó hace un siglo y lo trajeron, irónicamente, aquellos que los oprimen:

Si pasamos a los pasados veremos ser éstas sus costumbres, y que siendo gentiles y paganos nos dan ejemplo, si ejemplos deben tomarse de cosas moralmente virtuosas de gente que ignora el verdadero conocimiento que debe ser conocido; y si de él puede tomar ejemplo, en la virtud, harto mejor es el pagano en el estado de pagano, que el cristiano en el de cristiano, pues en el gentil se halla lo que el cristiano no tiene, estando a ello por ley expresa de Dios obligado (Citado en Rose 109).

Situar a los indígenas como un arquetipo de virtud y decencia por su estado de desconocimiento de la verdad cristiana los transporta hacia un ideal que, incluso los mismos españoles, deben seguir. El discurso de Torquemada le da continuidad al tropo del indígena idealizado, de corte lascasiano, que será retomado en los siguientes siglos. Contrapone esta imagen de los nativos con las representaciones de los cronistas del primer momento que insistieron en la diferencia entre el sujeto europeo y el sujeto nativo americano, como un valor para manifestar la superioridad técnica y simbólica de los españoles, es decir, como modelos a seguir en el camino civilizatorio. Torquemada utiliza el recurso retórico de la comparación para levantar la imagen de los indígenas como ejemplos de virtud.

Otra voz potente se levanta desde la Iglesia Católica en la época colonial y es Juan de Palafox y Mendoza, obispo y funcionario de relevancia histórica para la Corona en América, especialmente en la Nueva España. Nacido en 1600, fue hijo de un aristócrata y jurista estudiado en la Universidad de Salamanca, ejerció su profesión como fiscal de los Consejos de Guerra e Indias en la corte de Madrid. En 1629 fue ordenado al sacerdocio y ejerció como acompañante espiritual de la princesa María Ana de Austria, hermana del rey Felipe IV en sus viajes por Europa, antes de ser comisionado como Obispo de Tlaxcala en La Puebla de Los Ángeles y luego Arzobispo de México.

En su periplo americano, Palafox y Mendoza detentó también cargos políticos, como Visitador general y como Virrey encargado del Virreinato de Nueva España. En sus cargos eclesiásticos y políticos, tuvo conflictos con varias órdenes religiosas, tales como los franciscanos, dominicos y agustinos, por los privilegios y exenciones en su labor misionera, pero el conflicto más profundo fue con la orden de los jesuitas, quienes también gozaron de exenciones y privilegios desde inicios del siglo XVII, lo cual según la opinión de Palafox y Mendoza "menoscaba su autoridad episcopal" (Ott). Representó la autoridad del monarca en América dentro de un contexto histórico de conflicto político y constitucional en Portugal y Cataluña, detentó el poder político y eclesiástico con energía y férreo control, tanto de los posibles brotes insurgentes de los portugueses, a quienes expulsó del territorio, como de las prácticas de otras religiones.

Dentro de su obra intelectual, fue el fundador de una biblioteca con más de cinco mil tomos sobre ciencia y filosofía en 1646. Fue uno de los primeros centros bibliográficos con entrada liberada en América y fue renombrada como Biblioteca Palafoxiana posteriormente, funciona como tal en la actualidad en la ciudad de Puebla. Dentro de su labor pastoral y política, tuvo innumerables oportunidades de observar e interactuar con las poblaciones indígenas, a las cuales describe en su obra *Virtudes del indio*, texto dirigido al rey Felipe IV, en el cual hace una apología de las cualidades, méritos y características positivas de los indígenas con una clara influencia de los tropos lascasianos en su aproximación. La obra del obispo fue incluida dentro de un texto más amplio de Palafox y Mendoza, *Memorial al rey, don Juan de Palafox y Mendoza, de la naturaleza y virtudes del indio*, enviado al rey Felipe IV en 1643. La versión ampliada

fue publicada con el título *Virtudes del indio* en Madrid, en la imprenta de Tomás Minuesa de los Ríos (1839-1902) en 1893, edición que fue utilizada en la academia para su estudio en el siglo XX. Una última edición bilingüe fue preparada por Nancy H. Fee en 2009, contiene una traducción anotada e información ampliada del autor y de la obra.

En el texto, Palafox y Mendoza parte asegurando al rey que son sus "fidelísimos vasallos de las Indias" (8), y aunque expone en el fragmento una lealtad absoluta a la Corona española, para el obispo no solo son buenos súbditos, sino que se han transformado en el eje central del sistema colonial. Advierte si, que como consecuencia de del maltrato, desamparo y decadencia provocados por el rigor del régimen, se pone en peligro el éxito de la empresa colonial, es tajante al asegurar que: "si se acabasen los indios se acabarían del todo las Indias" (51); para luego explicar en el mismo pasaje el por qué ellos son tan necesarios para el correcto funcionamiento del sistema, enumera una serie de comparaciones que resultan en una gran metáfora: "y como abejas solícitas, labran el panal de miel para que otros se lo coman; y como ovejas mansísimas ofrecen la lana para cubrir ajenas necesidades, y como pacientísimos bueyes cultivan la tierra para ajeno sustento" (51). Las prosopopeyas propuestas por Palafox y Mendoza extraen una realidad que mezcla distintas visiones sobre el nativo americano expresadas en el texto. El acercamiento desde la economía colonial en la comparación con las abejas, ovejas y bueyes marca un desbalance en contra de la fuerza de trabajo indígena durante los años de administración colonial, donde el fruto de su ardua labor agrícola y minera, y de la incipiente industria textil, lo gozan tanto peninsulares y criollos de uno u otro lado del Atlántico, más todavía en épocas de endeudamiento para la Corona española, que vio aliviada su deuda internacional gracias a los metales preciosos que comenzaron a llegar desde América¹⁴ (Fernández Albadalejo 209-220).

El texto de Palafox y Mendoza los califica como fieles creyentes y participantes devotos de los ritos católicos: "en las procesiones públicas son penitentísimos, y castigan sus culpas con increíble fervor" (16). Acorde con este fragmento son calificados como

-

¹⁴ Para ampliar la información sobre el estado económico de la Corona española en el siglo XVI y XVII, consultar Fernández Albadalejo, Pablo. "El Reino Enfermo". *La crisis de la Monarquía*. Comp. Josep Fontana y Ramón Villares. Barcelona: Crítica-Marcial Pons. 209-302.

buenos cristianos, y unido a la anterior representación, también son obedientes al mandato de la Corona española, no se han rebelado contra la iglesia ni contra rey, siendo la sumisión incondicional de los nativos, el principal argumento en favor de ellos.

Toda esta devoción religiosa queda confirmada al describir el trato de los nativos con la jerarquía católica: "la humildad y respeto, señor, con que tratan á sus ministros y prelados, creciendo éste en el afecto y demostraciones, cuando ellos crecen en la dignidad, es admirable" (18). Ese estado de sumisión plena descrita por el obispo demuestra no solo la aceptación de una religión universal, sino también de un acomodo a su realidad política. Resalta su caracterización exagerando lo buenos e inocentes que son: "por que estos angelitos, ni tienen, como se ha dicho, ambición, ni codicia, ni soberbia, ni envidia; y no es más humilde que ellos el suelo que pisamos" (83). Al plantear estas representaciones, el obispo confirma y prolonga el valor del tropo del indígena idealizado en función de la época en la que se da, el siglo XVII. La adjetivación es exagerada como estrategia narrativa que demuestra la evolución que han tenido debido a la intervención de la evangelización en sus vidas, que tiene como objetivo final sacarlos del estado de barbarie.

El desapego a las riquezas materiales es una de sus características que más se destaca en la mirada de Palafox y Mendoza:

No por eso deja de ser amable, admirable y aun loable la pobreza de los indios, pues sobre ser cristianos, con que muchos aplicarán a Dios su pobreza, aunque no en tan esclarecida profesión como la regular, viven con esa frugalidad y modestia, pudiendo no pocos, dilatarse mucho más, y siguen tan á la letra el consejo de San Pablo, lo que el santo quiso para sí. (49-50)

Insiste en la idea de pobreza y precariedad económica, pero existe un eje distinto en el enunciado, respecto a la opción de los indígenas, por renunciar a las riquezas; en este pasaje se sugiere que es voluntario y no parte de un plan colonial de sometimiento.

Elabora un retrato acerca de las capacidades cognitivas y educacionales de los indígenas bajo una perspectiva eminentemente lascasiana, de compasión y misericordia, pero de

una certidumbre respecto a sus capacidades intelectuales y académicas. El grado de inteligencia de los nativos es motivo de asombro para el obispo: "Son despiertos al discurrir, y muy elegantes en el hablar" (66), para quien, su elocuencia y dominio de la lengua es admirable.

Tras enumerar las grandes virtudes de los nativos en su interrelación con el entorno y el sistema colonial, que incluye a peninsulares, criollos y otros grupos humanos que comienzan a llegar al territorio americano. Según Sonia Rose (110), Palafox y Mendoza enuncia una crítica certera a los nativos, tras una serie de representaciones tan positivas en el texto. No elude el hecho que hay "algunos hombres que, como hombres se desvíen del común" (92). Establece así categorías de pecados en los cuales caen por su naturaleza humana, como son la sensualidad, la gula, la pereza y la embriaguez (42-45), haciendo referencia al tropo del indígena borracho, pero culpa a los españoles de haberles enseñado a robar, pues el robo no es parte de su cultura:

Y también puedo asegurar dos cosas. La primera, que si entre ellos hay algunos ladrones, son los que se han criado y viven con los que no son indios, sino entre nosotros y otras naciones de Europa, y raras veces hurtan los indios que no los guien, encubran y promuevan y guarden las espaldas otros de otras naciones, y lo mismo digo cuando incurren en los demás vicios. (93)

Este tratado es un texto con un discurso reivindicativo de los tropos positivos de los indígenas en su condición de naturales de los territorios conquistados, y parte constitutiva de la sociedad americana, pues los eleva a una condición de cristiano ideal, no corrompido por la guerra ni las maquinaciones políticas, a las que se han visto expuestos los europeos en su historia y son la base de su corrupción moral, lo cual les invalida para ser "ejemplo de virtud" (Rose 113). Por lo tanto, en la visión de Palafox y Mendoza, son los nativos americanos los representantes de la reserva moral de la Corona española, y deben ser levantados como modelos a seguir para peninsulares y criollos.

Así como Torquemada y Palafox y Mendoza elevaron una representación benévola desde la Iglesia Católica, hubo representaciones desde una perspectiva crítica a las capacidades intelectuales y humanas de los indígenas en este periodo, y también desde sacerdotes católicos. Bernabé Cobo, jesuita, escribió su *Historia del Nuevo Mundo* en la medianía del siglo XVII. El manuscrito de la obra de Bernabé Cobo permaneció inédito hasta 1890, en Sevilla, Marcos Jiménez de la Espada edita y publica cuatro tomos de la obra entre 1890 y 1893, con una reedición en 1954 que se tituló *Obras del padre Bernabé Cobo*. Una tercera reedición se da en 1964 que se titula *Obras del padre Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús* con el trabajo de edición del padre Francisco Mateos.

Como muchos cronistas, Cobo primero elabora un retrato naturalista del territorio americano, para después proseguir con las características físicas y culturales de los indígenas, estrategia discursiva del clásico "retrato retórico" descriptivo de las personas (Rose 119). En el caso de Cobo, el color de la piel asume protagonismo en el texto, a pesar de reconocer el nivel de heterogeneidad cultural entre ellos:

Una de las cosas que pone mayor de cuantas hallamos en estas Indias, es que siendo tierra tan grande y extendida, con tanta variedad de climas y temperamentos, habitada de infinitas gentes, diferentes en lenguas costumbres y ritos, en lo que toca a su talle, disposición y demás propiedades naturales, señaladamente en el color se imiten tanto sus moradores y tengan tanta semejanza entre sí, como tienen en Europa los hombres nacidos en una misma provincia y debajo de un mismo clima.

El color de los indios es algo moreno, el cual suelen explicar nuestros escritores con muchos nombres. (11)

La indeterminación en el color de la piel es traspasada también a su identidad como habitantes de América. En torno a la premisa de la denominación que Europa le dio a los africanos y asiáticos en la asociación de sus nominaciones con el territorio que habitaban, en el caso de los americanos, por ser tan diversos y al no existir un concepto territorial que abarque la totalidad del continente en sus lenguas, Cobo levantó una nueva nominación, que según él ya se les atribuía a los nativos: "américos" (11), que junto con indios y naturales, eran las tres denominaciones que se usaban en la época.

Es en la valoración y descripción de sus capacidades humanas donde Cobo articula su crítica más aguda, enumerando todas las características que los hacen salvajes: "Por lo cual les calza de lleno y cuadra el nombre de bárbaros" (17), aun tras 150 años de haberse producido el encuentro y en contacto directo con las comunidades americanas. Cobo todavía se ve influido por el tropo colombino y sepulvedeano del indígena bárbaro, aun cuando los aspectos más recurrentes del proyecto civilizatorio, como es la fe cristiana y la adquisición mediante la imposición de una nueva lengua y cultura, eran procesos ya consolidados. Los trata como seres irracionales, incautos, ignorantes y en un estado permanente de "corrupción de las costumbres", y con una "rudeza y escuridad de ingenio que descubren en su manera de vivir" (17). Este cuadro se aplica a lo que el autor dice son los indios gentiles, categoría ya explicada anteriormente, a quienes describe como seres en un estado de "rusticidad y costumbres bárbaras", además, de "sus vicios, el que a mi juicio en ella tiene más parte es el de la embriaguez" (17). Exentos de esta caracterización están los nativos cristianizados, de quienes expresa "y que lo que menos hay desto en los que se han hecho cristianos". Para completar el retrato redunda en tropos ya tratados en la cronística española de siglo XVI en cuanto a su carencia de escritura y el desarrollo de las artes concebidas en términos europeos "a causa de faltarles las letras, ciencias y buenas artes" (17).

Resulta paradójica la comparación entre Torquemada y Palafox y Mendoza y sus representaciones benévolas y lo tajante de Cobo en resaltar lo negativo, por ejemplo, la continuidad de un tropo como el indígena borracho. La paradoja tiene lógica para el ensayista, crítico y escritor Pablo Montoya (1963-), quien propone que ambas representaciones o tropologías conviven y se desarrollan paralelamente ¹⁵, posición que también refrenda Olaya Sanfuentes (531), al tener el mito del buen salvaje manifestaciones importantes en la literatura del primer y el segundo momento, pues crea una imagen "idílica, inocente y epicúrea", por ende lascasiana del indígena; y también la del "caníbal que habita el mundo sin restricciones", ambas representaciones siguen vigente en la época y fueron reforzadas por la Ilustración en el siglo XVIII (122).

_

¹⁵ Montoya aclara que, desde la Conquista y la Colonia, Europa observa al indígena como "mal y como buen salvaje" y que no está claro cuál fue instaurado primero en la mentalidad europea. La asume como "doble mirada o lectura" (122) simultánea desde la literatura.

Para Cobo, el diagnóstico no sería tan tajante si la cristianización no se hubiera llevado a cabo tan severamente, el texto precisa que "muchos pueblos de destos *américos* han recibido ya la luz del Santo Evangelio y con ella con la comunicación con nuestros españoles mucho de humanidad y policía" (Cobo 17). Con esta declaración, atribuye toda la carga civilizatoria a la administración colonial y a la Iglesia Católica, y de paso minimiza el conocimiento ancestral y cultural milenario de los nativos.

Finalmente, Cobo analiza el sistema de administración y gobierno indígena formulando tres categorías de los bárbaros, en primer lugar, plantea que "en la primera clase de bárbaros pongo aquellos que pasan la vida en behetrías, sin pueblos reyes ni señores; estos son los más rudos y salvajes de todos, de los cuales, unos andan por los campos y desiertos a bandadas como brutos, sin reconocer superioridad a ninguno, otros viven en pequeñas comunidades" (30). Esta tendencia a la reproducción de los tropos articulados en el siglo XVI y mantenidos en la literatura misionera develan un esfuerzo conciente por mantener esa representación con el propósito de no perder influencia en la formación intelectual y cultural americana.

El misionero describe un segundo y un tercer nivel de gobierno indígena:

El segundo grado tiene ya más semejanza de república, porque incluye todos los bárbaros que vienen en comunidades de diferentes familias, reconocen una cabeza y *cacique* a quien dan obediencia, el cual no tiene debajo de su dominio ningún señor de vasallos. El tercero grado contiene los indios de más orden y razón política, que son los que se juntan en comunidades o repúblicas grandes, cuyo principado poseen reyes poderosos, que tienen por súbditos otros *caciques* y señores de vasallos. (30)

El carácter itinerante del sistema nómada de ciertos grupos indígenas fue el elemento escogido por Cobo para atribuir desgobierno y al menos, describirlos como sistemas precarios de subsistencia en la primera categoría. La urbanidad y la creación de centros poblados bajo la filosofía de la modernidad capitalista en América, con la subdivisión geográfica y administrativa que generó la fundación de ciudades y pueblos, no permeó a estos grupos de indígenas, según el sacerdote. En cambio, en los niveles segundo y

tercero existe un grado más civilizado de organización a la luz del texto, y la notabilidad del cacique, de origen eminentemente americano, y consagrado como figura política por la Corona española en la legislación colonial, permite un sistema de organización que, en el texto, se interpreta como respeto de las formas de organización anteriores a la llegada de España y que se mantuvieron a pesar de la imposición del sistema de administración colonial.

Como sacerdote y miembro destacado de la Iglesia Católica en América, y a pesar de lo negativo de su representación de la realidad indígena americana del siglo XVII, Bernabé Cobo manifiesta irónicamente en su obra su deseo de evangelizarlos, sin dejar de redundar en su estado de postración espiritual:

No para que sus ignorancias y desventuras sean ocasión de que los despreciemos y tengamos en menos, más antes para que, compadeciéndonos de su necesidad, nos esforcemos con caridad cristiana a ayudarlos con tanto más celo de ganarlos para Cristo y encaminarlos a su salvación, cuanto más ciegos y sujetos a su tiránico dominio los tenía el demonio. (31)

Estos imaginarios desde la obra de sacerdotes y funcionarios dotaron de material de estudio a las misiones de las órdenes religiosas que se aprestaban a venir a América, si bien la oscilación entre los tropos del buen y el mal salvaje o bárbaro se mantiene dependiendo de los discursos propagados en las literaturas coloniales, que mantuvieron vivo el debate sobre la "inferiorización o idealización del indígena" (Citro 403).

Si bien la estrategia española de la imposición cultural de los patrones europeos en los indígenas americanos no fue seguida por las misiones jesuitas, quienes utilizaron la comunicación intercultural y el aprendizaje mutuo para evangelizar en la interacción con los nativos bajo la adopción voluntaria de la fe y no por las armas, aunque sí el temor religioso, un elemento relevante de ese acercamiento fue el aprendizaje de las lenguas nativas, cuyo objetivo era el registro y documentación de los conocimientos indígenas, tanto como la comprensión de la cosmovisión indígena en su propio ecosistema.

Los jesuitas, como también otras órdenes religiosas, fueron artífices de su representación desde la reflexión como "agentes del campo intelectual europeo" (Citro 402). El ser cultural indígena fue objeto de la curiosidad jesuita y de una elaboración discursiva y visual que abarcó tanto su imagen visual y física como la descripción de sus costumbres y organización política, según Lina González Gómez (21), proceso que permitió la continuidad de algunos tropos producidos en el primer momento y el surgimiento de otros que los sacerdotes y misioneros pudieron captar en el contacto con los indígenas.

Para resumir este capítulo, tanto Las Casas como Sepúlveda elaboran un discurso que contrapone los tropos del buen salvaje y el indígena siervo. Las Casas, desde su defensa retórica plantea un argumento que reviste de una coraza civilizatoria propia a los indígenas, y les reconoce tanto una organización cultural, social y económica previa a la llegada de los españoles. Por otro lado, coincide con el postulado de Colón y Pané de despojarlos de creencias y religión al establecer la tutela religiosa cristiana como la única forma de salvar sus almas. Influenciado por la idealización renacentista de los indígenas, que no han sido degradados ni corrompidos por la civilización, y también por su propia experiencia como funcionario de la Iglesia Católica en América, Las Casas rescata el discurso de la dicotomía barbarie-civilización y lo aplica a los códigos del Nuevo Mundo, en su visión los bárbaros son los españoles y los indígenas, los civilizados, aun si esta postura sea solo una estrategia de la retórica de su defensa. Por el contrario, Sepúlveda construye su argumento con base en una genealogía de tropos que justifica la tutela jurídica, política y filosófica de España sobre los indígenas al representarlos como siervos naturales, basada en el concepto de Aristóteles, y por lo tanto son despojados de civilización y de cualquier tradición política y económica. Sepúlveda representa a los indígenas como seres inferiores y vencidos, los desnuda de cualquier derecho equivalente a los españoles.

Alonso de Ercilla construye un tropo del indígena indómito, que en conexión con la naturaleza y los elementos ambientales que esta provee, ha logrado construir un complejo sistema cultural, social y económico, que el autor exacerba en la construcción de un relato épico y mítico de los araucanos. Ercilla plasma una versión muy particular de la vida cotidiana de los indígenas del sur del mundo, a los cuales combatió como soldado, y

observó en su ecosistema. Elaboró una idea que contradice los discursos de los cronistas del primer momento, como los discursos del debate, esta idea reproduce una representación grandilocuente de la condición civilizatoria de los araucanos en comparación con los mismos españoles, a quienes critica en su obra. No acude a los tropos de la desnudez, ni la pobreza, ni la precariedad, tan comunes en los textos anteriores, es más, describe la sociedad araucana como casi equivalente a la sociedad española de la época. Tal como se dijo en el análisis de la obra, esta estrategia retórica de Ercilla de elevar la imagen de los indígenas en su poema, tiene dos variantes que se pueden explorar como interpretaciones de su intención. Por un lado, la necesidad de describir a un enemigo temible para los ejércitos, con el objetivo de exaltar las hazañas de los españoles y la suya como protagonista en territorios exuberantes, con enemigos temibles, y por otro lado, describir fehacientemente una realidad que pudo observar como testigo a través de un poema épico, que de hecho se transformó en el poema nacional de Chile.

El aporte de Guamán Poma a la genealogía de tropos de los indígenas andinos se interconecta con el relato histórico que elaboró el escritor indígena. Si bien es un discurso de la contrahistoria, o de las personas que no ostentan el poder, Guamán Poma reproduce la historia preincaica e incaica desde una perspectiva del relato bíblico como la fuente para explicar el origen y progresión de las poblaciones andinas. Las representaciones de los indígenas en el texto están cruzadas con historias bíblicas contenidas en el Génesis y en la tradición judeocristiana, por lo tanto, el discurso histórico presente en el texto se circunscribe a un discurso civilizador, permeado por el cristianismo. Deduzco de esta reflexión de Guamán Poma, que tanto los indígenas andinos descritos en el texto, como los españoles que trajeron la Biblia, la religión católica y los ritos del cristianismo, son descendientes del mismo libro.

Si bien Guamán Poma destaca el tropo de los indígenas evangelizados y cristianizados, rescata el tropo del indígena propietario de sus tierras, que revindica la propiedad de los territorios andinos, que pertenecen a sus legítimos dueños desde antes de la llegada de los españoles.

Finalmente, el análisis de la representación da cuenta de los tropos que representantes de la Iglesia Católica elaboraron en sus escritos, en los cuales el tema indígena era relevante. Tal como se explicó en la introducción y se comprobó en el análisis, existen dos posturas equivalentes a los postulados que Las Casas y Sepúlveda plantearon en el debate de Valladolid. Torquemada y Palafox de Mendoza, replicaron la representación benévola de Las Casas en sus textos, representando a los indígenas como buenos receptores de la evangelización. Bernabé Cobo por su parte, adhiere a la posición que Sepúlveda adoptó y los representa a través del tropo del indígena rústico y vicioso.

Tendrían que pasar 300 años para que la historia del gobierno español en América sufra un golpe que cambiaría para siempre la fisonomía de los territorios colonizados por España. Las independencias de los países americanos se dieron como parte de un proceso histórico mayor que tuvo antecedentes importantes en Europa y en América, que trajo consigo la emancipación de las unidades territoriales a través de liderazgo de las elites criollas. Los indígenas por su parte mantuvieron sus sistemas de reproducción cultural en los pueblos de indios y otras instancias de reproducción permitidas por el sistema de hacienda agrícola o de la extracción minera.

Las representaciones coloniales circularon durante este largo periodo de tiempo, en el cual hubo esfuerzos por reconstruir esas representaciones, especialmente por los ilustrados en el siglo XVIII. Fue entonces el nuevo Estado nación americano el que tuvo que asumir una posición política respecto a los indígenas, asunto que será tratado en el siguiente capítulo.

Capítulo 4

4 Discurso y representación de los indígenas en el Estado nación y la novela indigenista

En este capítulo se abordará el tratamiento discursivo que determina el tercer momento de la representación de los indígenas. América cambia su eje histórico con el periodo de las guerras de independencia a principios del siglo XIX, surge el Estado nación americano y las diversas visiones que tienen los países recién constituidos y reflejados por tres textos producidos en este periodo inicial que son la base del análisis de las representaciones de los indígenas: el relato de un científico como Ignacio Domeyco en el territorio mapuche en el Chile posindependencia, y dos novelas destacadas del movimiento literario de la narrativa indigenista, como son *Huasipungo* de Jorge Icaza de Ecuador y *Los ríos profundos* de José María Arguedas de Perú.

Los criterios de selección de las obras están relacionados con los parámetros generales explicados en la introducción. En particular, se seleccionó la obra *La Araucanía y sus habitantes* por ser una obra emblemática del esfuerzo estatal hispanoamericano del siglo XIX por reconocer a los indígenas en su hábitat y elevar un estudio etnográfico y descriptivo no solo del entorno natural, sino de los habitantes de la zona donde habitaban los mapuches. Tras el largo periodo de Conquista y Colonia española, en el cual las representaciones y la producción de tropos se dieron mayormente desde el discurso del poder desde diversas perspectivas y oficios, el periodo de la posindependencia significó un gran esfuerzo por trazar las líneas que identifiquen las identidades nacionales, lo que trajo consigo la redefinición del rol que las comunidades nativas tendrían en ese imaginario nacional.

El Estado nación hispanoamericano, en su búsqueda por ubicar a los indígenas dentro de la zona de la ciudadanía e integrarlos al proyecto nacional, creó estrategias diversas para concretar ese proyecto. En algunos países se dio de forma violenta como en Uruguay y en Argentina. Influenciados por diversas corrientes de pensamiento filosófico y literario, especialmente de la Ilustración y el romanticismo, en Chile se dio un esfuerzo estatal por reconocer a los araucanos desde una perspectiva etnográfica, que se concretó en la

incursión de Ignacio Domeyco en territorio mapuche. El gobierno chileno aprovechó el viaje de reconocimiento científico y etnográfico de Ignacio Domeyco, para utilizar el texto derivado de ese viaje como referencia para las políticas legislativas relacionadas a la temática indígena. Fue un texto referente durante el siglo XIX en cuanto a la temática mapuche, y se transformó en lectura escolar en el siglo XX, con lo cual alcanzó un nivel de popularidad amplio.

Escogí las obras *Huasipungo* y *Los ríos profundos*, por ser los relatos más representativos del periodo literario del indigenismo tanto en Ecuador, como en Perú. Jorge Icaza y José María Arguedas son escritores reconocidos y sus obras han sido objeto de variados estudios literarios a nivel internacional. Las dos obras tuvieron una circulación de gran alcance y se alinean con el criterio tropológico de representar a los indígenas en su propio hábitat. El realismo que la novela indigenista tiene como característica literaria, me da las herramientas como investigador para analizar los discursos de la representación que contienen los textos. Además, las obras son un referente literario de un movimiento más amplio, como fue el indigenismo político, que tuvo como objetivo exponer la realidad de los indígenas en el escenario de la hacienda andina, de larga tradición colonial y aun presente con gran influencia política, económica y social en los Estado nación de las primeras décadas del siglo XX en los Andes meridionales.

A principios del siglo XX, una serie de transformaciones ocurrieron en las repúblicas hispanoamericanas tras un siglo de existencia. Dentro de este contexto de cambios, el movimiento político y literario del indigenismo rescata un espacio de representación de la situación política, económica, social y cultural de los indígenas. Se dio un esfuerzo de las naciones americanas por resignificarlos y darles sentido dentro del ordenamiento político y jurídico de los países emergentes en América Latina, tras el éxito de la Revolución bolchevique en Rusia y la consecuente propagación de los principios del socialismo en el mundo.

4.1 Tercer momento: Los indígenas de los Andes meridionales y el Estado nación

La independencia de los países hispanoamericanos marca el tercer momento de la representación de los indígenas, tras el primer momento que contempló una selección de textos de los cronistas de los primeros 60 años, y el segundo momento que incluye el debate entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda, más una serie de textos coloniales. En el periodo previo a la aparición de los Estados nacionales americanos, especialmente la última parte el siglo XVIII y los primeros años del siglo XIX, Hispanoamérica registró eventos que definitivamente influyeron en los procesos de independencia y el desarrollo posterior de las naciones. España había ejercido su autoridad imperial durante tres siglos, en los cuales la situación sociopolítica y la administración económica se mantuvo sin variaciones mayores durante los siglos XVI y XVII en América, dentro de un marco de economías interdependientes entre si, especialmente con la exportación de las materias primas y metales preciosos, transportados por un sistema marítimo consolidado con el intercambio comercial trasatlántico.

El cambio en la monarquía hispana, que pasó de la administración de los Ausburgo a los Borbones, trajo consigo una forma distinta de administrar el Estado. La segunda mitad del siglo XVIII significó un repensar el proceso modernización de la "economía, la sociedad y las instituciones" en España (Lynch 7), tras la irrupción de la Revolución Industrial en Inglaterra, evento que transformó el sistema económico europeo y mundial. El ajuste a los nuevos tiempos, encaminados por las ideas económicas provenientes del reformismo borbón, además del explosivo crecimiento de la población tanto en España como en Hispanoamérica, fueron los antecedentes para que España y sus dominios continuaran mayormente como sociedades agrícolas y mineras. La administración de las elites locales y la Iglesia Católica sobre la economía se mantuvo, con los indígenas como la fuerza de trabajo fundamental para la economía colonial.

La introducción de las reformas propuestas por los monarcas borbones en el esquema político y comercial americano fue estructural. Se suprimieron los repartimientos ¹⁶, y el sistema administrativo tuvo un cambio profundo al ser reemplazados los corregidores y alcaldes mayores, por el régimen de intendencia y subdelegados en las repúblicas de indios. Surgió una nueva figura administrativa que velaba por la economía y el buen gobierno en los dominios americanos, bajo el modelo de "comercio libre" (Safford 15).

Dentro de este marco de cambios a escala global y local, hubo otros eventos que modelaron el contexto histórico que desembocó en la escisión de la mayoría de los países hispanoamericanos algunas décadas después. La expulsión de la orden de los jesuitas de los dominios españoles por los borbones en 1767, produjo un malestar profundo en las elites criollas, pues la mayoría de sus sacerdotes eran en efecto americanos, que fueron removidos de su "tierra natal y sus misiones" (Lynch 10). Fenómenos globales como la revolución independentista de los Estados Unidos de América y la Revolución francesa también impactaron en la mentalidad de los grupos dirigentes locales, influenciados por los ideales de la Ilustración.

La invasión napoleónica en España fue uno de los antecedentes políticos que gatilló la rebelión de las elites criollas americanas en contra de la autoridad imperial española. Surgieron sentimientos independentistas y nacionales profundos, que llevaron a un proceso de independencia que comenzó de 1809 en la Audiencia de Quito, desde donde se lanzó el primer grito de independencia en Hispanoamérica.

Antes de comenzar el periodo de las guerras de las independencias, la situación social y económica de los indígenas seguía sujeta al sistema colonial de la hacienda y los proyectos mineros. De sistema de encomiendas del siglo XVI se migró a los repartimientos, abolidos legalmente por los reyes borbones, pero todavía era utilizado como sistema de reclutamiento indígena para el trabajo forzado, en el cual los nativos eran explotados y abusados (Safford 35-36).

167

¹⁶ El "repartimiento de indios" fue una práctica colonial española, reglamentada desde mediados del siglo XVI, que vino a reemplazar las encomiendas. Creó un sistema de trabajo forzado que adjudicaba mano de obra indígena a los españoles por tiempo limitado en la hacienda o la minería (Lynch 9)

Dos hechos históricos ocurridos en el Virreinato de Perú y protagonizados por las comunidades nativas, son considerados relevantes desde la perspectiva histórica indígena a finales del siglo XVIII. El más destacado fue la rebelión de José Gabriel Túpac Amaru II (1738-1781) en contra del Virreinato de Perú en 1780, quien fue el primer mestizo que logró reunir una gran cantidad de indígenas y otros grupos étnicos, en contra de las reformas borbónicas que afectaron el comercio y la tributación de las comunidades del Alto Perú y Bolivia. Aun cuando el objetivo principal de Túpac Amaru II no era la independencia de los españoles según Frank Safford (35), el levantamiento indígena fue considerable porque criticaba los privilegios de los españoles peninsulares, en franca minoría, también de los criollos, y ciertas elites indígenas de las repúblicas de indios, que mantenían también privilegios derivados de las tratativas con los españoles. El otro hecho relevante fueron los coyan o parlamentos realizados como estrategias de negociación entre los mapuches y los españoles en la frontera entre el Reino de Chile y el Wallmapu, o tierra mapuche. Los parlamentos fueron instancias de "interacción fronteriza entre autoridades mapuches y españolas" (Contreras Painemal 62), cuyo objetivo era establecer acuerdos que regulaban las condiciones de la paz y el comercio entre los dos grupos. Los acuerdos más relevantes fueron sellados en los parlamentos de Tapihue 1771, Negrete 1793 y Quilín en 1814, celebrado con los españoles; y el parlamento de Tapihue de 1825, que fue acordado con el Estado independiente de Chile.

El éxito de las guerras de independencia, que fue un evento histórico que marcó transversalmente el siglo XIX en la América hispana, y la consecuente atomización de los territorios americanos, hizo surgir las realidades nacionales tras los procesos separatistas. Un gran esfuerzo se puso en marcha por organizar las nacientes repúblicas. Todos los países derivados del proceso tenían una lengua, el castellano, y al menos dos instituciones relevantes en común, ambas heredadas del sistema colonial hispanoamericano. En primer lugar, el poder y la riqueza de la Iglesia Católica, que siguió inalterable. En segundo lugar, el poder de los ejércitos nacionales se mantuvo como garante de la estabilidad en las jóvenes repúblicas, que experimentaron las dificultades de organizar un Estado nación viable, donde la legitimidad de la autoridad política fuera regida por sistemas de elección y se promulgaron cartas constitucionales para efecto de ordenar el sistema jurídico nacional. En cuanto a la estructura social, los países eran diversos en cuanto a la su

"composición étnica" (Safford 347), repúblicas como México, Perú, Bolivia, Ecuador, Guatemala, Paraguay y Chile poseían poblaciones nativas numerosas en sus territorios, que fueron parcialmente asimiladas a la sociedad hispana en la colonia, además de las elites criollas y el mestizaje, que incluía también a las poblaciones de origen africano.

Con el foco puesto en la organización de las repúblicas y la administración territorial heredada de la colonia española, y el apaciguamiento de las relaciones entre las facciones internas en cada una de ellas, los gobiernos nacionales americanos comenzaron un largo proceso de asimilación de sus realidades locales en un esfuerzo por construir identidades nacionales. Este escenario fue abordado desde diversas perspectivas y planes de acción por parte de los gobiernos nacionales recién constituidos, que entraron en la misma dinámica de apropiación de los valores nacionales dentro de sus propios territorios, que estaban compuestos por grupos heterogéneos y diversos. Entre los grupos presentes en los territorios nacionales estaban los diversos pueblos indígenas.

El nacionalismo y la idea de identidad nacional fueron el emblema de las repúblicas americanas dominadas por una elite criolla con fuertes raíces culturales hispanas. El proceso de organización de los países se llevó a cabo en un periodo de inestabilidad política regional, debido al esfuerzo por organizar los territorios bajo una administración central en medio de una creciente lucha de poderes entre el duopolio conservador y liberal. La pugna entre ambos bandos políticos surgió de las luchas internas entre los libertadores, y tuvo como consecuencia sangrientas guerras civiles y conflictos armados entre naciones por temas de territorio y explotación de recursos.

En este contexto histórico, las administraciones nacionales elaboraron un proyecto común a todos los países independizados que: "consistía en unir simbólicamente a los habitantes bajo una sola identidad, la unidad nacional implicaba la necesidad de integrar a los indígenas y mestizos a la nueva nación asimilándolos a las costumbres criollas, las cuales eran consideradas civilizadas" (Solórzano-Thomson y Rivera-Garza 142). En términos históricos, la elite criolla pretendía llevar a las nuevas repúblicas a un estado de modernidad, bajo la tutela de una modernidad europea y con los mismos influjos de las "narrativas hegemónicas coloniales" (Mignolo, *The Idea* 52-57). Los países surgidos de

las independencias adoptaron elementos simbólicos referenciales de la identidad nacional como son: una bandera, un himno, una lengua común y un estado fuerte que reúna a todos sus habitantes en la categoría de ciudadanos.

La construcción nacional impuesta y mediada por un proyecto estabilizador de la política, tenía dentro de sus objetivos homogeneizar simbólicamente a su población, así, el discurso hegemónico nacionalista acalló las aspiraciones del discurso indígena, que no circuló en las historias tempranas de las repúblicas americanas. Según Bonfil Batalla (117), estas nuevas estructuras conservaron el orden interno colonial, en tanto el indígena se mantuvo dominado bajo las formas coloniales, aun cuando las matrices administrativas operaban dentro de países políticamente independientes.

Los gobiernos nacionales hicieron un esfuerzo por resignificar a los habitantes de sus territorios, determinados estos grupos humanos por la "pluriculturalidad" (Soto 34), hacia la construcción de un discurso nacional unitario, que opacó la voz de los grupos de la diversidad cultural. Michael Mann matiza este hecho al hablar de un abuso del poder despótico del Estado y la capacidad de las elites estatales para tomar decisiones sin negociaciones reguladas con la sociedad civil tras las guerras independentistas, lo cual privilegió la disminución de la heterogeneidad étnica, cambiaron ese eje estructural por un "poder infraestructural" (181), acorde con los objetivos de las naciones recién conformadas. En un esfuerzo por asegurar el éxito del proyecto de unidad, no dudaron en acudir a las comunidades indígenas como estrategia de reclutamiento de soldados para resolver los conflictos políticos internos derivados de los procesos independentistas, y conflictos territoriales entre los países, además como fuerza de trabajo para la producción de excedentes que financiaran la administración del Estado nación.

Hubo diversas posturas respecto a las líneas de acción que el Estado nación debía tomar con respecto a la población indígena. Por un lado, el influjo de la Revolución francesa y su ideal de la igualdad legal de los ciudadanos de la nación, que se dio a nivel de discurso político en cuanto al respeto por la propiedad de las tierras comunales indígenas. Por otro lado, la vía desde la violencia política y estatal, que se dio con el discurso de la limpieza étnica, que tuvo como hito la "Matanza de Salsipuedes" en la República Oriental de

Uruguay, evento que estuvo enmarcado dentro de una campaña de limpieza étnica ejecutada por el gobierno nacional en 1831.

Otro discurso fuerte dentro de las políticas nacionales fueron las campañas militares de exterminio en la república Argentina, bajo la influencia de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), autor y político que establece un juicio de valor respecto a la urbanidad como fuente primordial de la civilización y la ruralidad indígena como signo de barbarie y decadencia en su obra *Facundo, civilización y barbarie* (1845). Esta obra es considerada clave en el siglo XIX como parte del proceso de asimilación de los indígenas a la vida nacional, y fue una inspiración para otro proceso de acercamiento a la realidad indígena en la república de Chile con la "Pacificación de la Araucanía", llevada a cabo por el gobierno central y que significó la integración por la vía armada del territorio ancestral mapuche y sus habitantes a la nación chilena en 1881.

En el caso de Ecuador, el periodo de formación del Estado fue inestable y lento. Las elites criollas que lideraron la independencia desestabilizaron la gobernabilidad en la naciente república, y se creó una situación de anarquía y conflictos entre facciones políticas y regionales, que dudaban entre "modelos de organización estatal centralistas o federalistas" (Sacoto 28). Este hecho generó un ambiente de crisis en las primeras décadas, los que tampoco permitió levantar un proyecto que vinculara a los indígenas con la causa nacional, sino que se mantuvo la presencia indígena en los campos como mano de obra en los latifundios pertenecientes a las aristocracias criollas, conservadoras y religiosas.

Desde 1820 hasta 1830, las regiones de Quito, Guayaquil y Cuenca fueron constituidas como el "Distrito del Sur de la Gran Colombia" (Deas 24). Bajo el liderazgo de Simón Bolívar, se intentó a través de la ley igualar el estatus de los indígenas como ciudadanos, erradicando de la antigua estructura de cacicazgos y aboliendo el tributo, estas dos medidas le darían a los indígenas el estatus de ciudadanos ante la ley. Pero, por problemas de financiamiento fiscal, Bolívar tuvo que reinstalar el tributo a los indígenas libres, que se hizo vital para la existencia de la república de Ecuador, cuya separación de la Gran Colombia se consumó en 1830. El investigador Malcom Deas, explica que ese

hecho reinstaló la estructura social y económica previa a la independencia (25), en la cual los indígenas tenían sus repúblicas de indios dentro del Estado, con sus propias regulaciones y liderazgos.

Con la abolición definitiva del tributo indígena en 1857, la república se unificó bajo el alero del Estado nación, lo que significó la integración total de los indígenas como ciudadanos de la nación con deberes y derechos, aun cuando trajo consecuencias negativas para la población nativa, entre ellas "socavar la autonomía de los campesinos indígenas de la zona andina" (Sattar 36), además de poner en riesgo las tierras indígenas ante el poder expropiador del Estado ecuatoriano.

El proceso de centralización del poder político, más la división administrativa del territorio en parroquias y cantones tomó muchos años. Según el criterio de Hernán Ibarra, el objetivo de la división territorial fue contener a los grupos indígenas dentro de un "ordenamiento regional y local" (138). Un nuevo tipo de funcionario vino a reemplazar a las autoridades étnicas del régimen colonial, el teniente político como autoridad parroquial vino a tener atribuciones y funciones administrativas de control y jurisdicción en los asentamientos humanos y también en las zonas rurales.

La abolición del tributo indígena a mediados del siglo XIX, vino a cambiar el escenario de gobierno de las comunidades indígenas o república de indios. Se generó un contexto favorable para la incorporación de los indígenas del Ecuador a la plena ciudadanía, sin un régimen jurídico de excepcionalidad sino de igualdad ante la ley.

Si bien el sistema jurídico nacional hacía esfuerzos para la igualdad de derechos de los indígenas, en la realidad de las parroquias y cantones, la hegemonía de los hacendados y aristócratas regionales fue total, instrumentalizado ese poder en los sacerdotes católicos y los tenientes políticos, lo cual incidió en el aislamiento y exclusión de los nativos de su participación política.

En la república de Perú, la situación política y social de los indígenas tras la independencia del país de la autoridad española fue tratada como un asunto de Estado. El General José de San Martín declaró a los indígenas ciudadanos de la república

inmediatamente consumada la independencia en 1821, con la consiguiente abolición del tributo indígena. Esta medida se revirtió en 1826 al ser declarado el Estado peruano insolvente, y aceptar la "contribución indígena" (Bonilla 544), a la causa nacional. Para este propósito la población indígena se la dividió en tres categorías fiscales, los indígenas propietarios de las tierras, los forasteros con acceso a pequeñas porciones de tierra y los indígenas sin tierras.

La dinámica social peruana después de la emancipación no reflejó una sociedad nacional, sino que realidades y sociedades regionales centradas en la antigua institución de la hacienda. De acuerdo con Heraclio Bonilla (548), el sistema de hacienda y más específicamente los hacendados de la época, unidos con los caudillos políticos locales ejercían el poder político en las regiones del país, en una negociación permanente con el Estado centralizado en Lima. La fuerza de trabajo de la hacienda andina seguía siendo la comunidad indígena, bajo la figura del gamonalismo, la concentración del poder y la necesidad de producción agrícola, llevaron a un estado permanente de abuso y explotación de los indígenas andinos.

4.1.1 Domeyco y el proyecto nacional chileno de integración de los mapuches

En el caso específico de la República de Chile, del cual se analizará el texto de Ignacio Domeyco, *La Araucanía y sus habitantes*, se dio un periodo de observación y estudio de los grupos indígena ubicados al sur del país, comunidades que contaban con una autonomía territorial tras el enfrentamiento bélico que duró más de 300 años con el poder colonial. Domeyco nació en Polonia, y se le concedió la nacionalidad chilena por gracia, debido a los servicios prestados a la nación a través de su trabajo en la educación superior, las investigaciones en el campo de la minerología y las exploraciones etnográficas en diversas regiones del país.

Llegó a establecerse definitivamente en Chile en 1838 contratado por el gobierno como profesor de química y mineralogía en la ciudad de La Serena en el norte del país.

Trasladado a la ciudad de Santiago en 1845, fue fundador de la Universidad de Chile y el

primer decano de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la primera casa de estudios superiores de Chile.

Domeyco se propone financiar y realizar un viaje de exploración y observación por el territorio independiente de los mapuches, aunque fue recomendado por cartas oficiales del gobierno central, la expedición fue preparada y llevada a cabo por su iniciativa personal. A pesar de lo anterior, el proyecto de viaje se enmarca dentro de una reflexión profunda del gobierno de Chile, presidido por Manuel Bulnes, y la clase política por articular una agenda legislativa respecto a los pueblos indígenas y los territorios que habitaban. El territorio mapuche mantenía un estatus de ambigüedad respecto a su pertenencia a la nación en aquellos años, regida por siglos bajo una política de acuerdos fronterizos entre el Estado y los liderazgos mapuches, las relaciones en tiempos de paz se daban por el intercambio económico fronterizo y la incursión de las misiones franciscanas.

La primera edición de la obra fue publicada en 1846 con el título de *Araucania i sus habitantes. Recuerdos de un viaje hecho en las provincias meridionales de Chile en los meses de enero i febrero de 1845*, fue promovida y financiada por el general José Santiago Aldunate. Su difusión fue rápida tanto en el país como en el extranjero gracias al prestigio obtenido por su labor educativa en La Serena y por los contactos que logró construir con las autoridades del gobierno central en Santiago (Pinto xxxiv). Se reeditó en 1847 Chile, hecho poco frecuente en la industria editorial chilena de la época y se publicó en capítulos en la revista *El Araucano* el mismo año de su publicación en formato de libro. En el siglo XX la obra tuvo una reedición revisada y comentada en 1971, versión que fue recomendada como lectura escolar. La crítica favorable del periódico El Mercurio fue un apoyo fundamental en su difusión y fue citada por historiadores de prestigio en la segunda mitad del siglo XIX en Chile, como Miguel Luis Amunátegui y Diego Barros Arana.

Fuera de Chile, la obra tuvo una edición publicada en Montevideo en 1860 y en Buenos Aires en 1971. Además, la Universidad de Cracovia tradujo, editó y publicó en polaco la obra en 1960. Se realizó la última edición de la obra en español en 1992 por la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos.

Para ubicar la obra de Domeyco en el contexto histórico de la época, en este punto de la naciente historia chilena el problema de administrar un territorio partido en dos se hizo patente. Como herencia del sistema colonial que estableció la región de La Frontera dentro del suelo chileno, este hecho produjo serios cuestionamientos dentro gobierno central, que tenía un territorio autónomo dentro de su propia demarcación de soberanía.

Consolidado el proceso de organización de la naciente república en la figura de Diego Portales (1793-1837), personaje autoritario y centralizador del poder y la administración, uno de los puntos que atacó políticamente Portales fue la solución definitiva a la "cuestión mapuche" (Pinto 80), tal como se denominaba al tema en la primera mitad del siglo XIX. Los parlamentos y el envío de misiones católicas a los territorios mapuches fueron parte importante del intercambio entre las poblaciones indígenas y los chilenos tras la independencia. El Estado chileno creó una nueva forma pacífica de aproximarse a la realidad de los indígenas, que era parte de una estrategia mayor para lograr la integración completa de este vasto territorio productivo a la sociedad y economía chilena.

Alentados por la prensa conservadora representada por el diario El Mercurio, se dio inicio en la década de 1840 a un proceso de acercamiento a las comunidades mapuches a manera de estudio de sus costumbres y observación de su cultura. Ignacio Domeyco, ciudadano chileno de origen polaco, académico y científico especializado en metalurgia en la recién creada Universidad de Chile, partió en un viaje de reconocimiento etnográfico a La Araucanía con el fin de recoger información e incluso proponer una estrategia para la reducción de los mapuches o integrarlos a la nación.

En esos tiempos el tropo del indígena bárbaro y salvaje seguía vigente para la clase gobernante chilena. Intelectuales como Benjamín Vicuña Mackenna (1831-1886) y Diego Barros Arana (1830-1907) describieron a los araucanos como "indios salvajes sin ley ni Dios, que deambulaban sin orden ni constitución por las praderas del sur de Chile" (Bengoa 22), existía una creencia en las elites intelectuales que los indígenas debían superar su estado de postración bárbara utilizando la razón, bajo una fuerte influencia

ilustrada y romántica. La propuesta del gobierno planteaba que debían ser integrados al orden constituido bajo la bandera de la patria chilena. Sin embargo, algunos sacerdotes católicos influidos por las ideas del fray Luis de Valdivia (1560-1642), misionero jesuita y defensor de los derechos de los mapuches, promocionó la situación de frontera y la denominó como guerra defensiva al procurar la conquista de los mapuche a través de la religión, utilizaron la Revista Católica como el instrumento de defensa de la dignidad de los nativos.

Dentro de este debate surgió la idea del gobierno chileno de enviar en plan de reconocimiento a una persona neutral y científica, de origen extranjero, cuyo objetivo era la observación de la realidad y posteriormente la elaboración de un texto que describa la realidad de la existencia de los mapuches, dicho relato sería un antecedente para elaborar una estrategia de integración a la nación. Ignacio Domeyco fue el encargado de describir la situación humana, física y natural de la zona hacia el sur del rio Biobío. También fue de interés para el explorador el estado moral en que se encontraban los mapuches, sus usos y costumbres; y finalmente, descubrir las causas o motivos que se oponían a su integración a la nación chilena hasta esa época.

Con esta declaración de intenciones de profundo corte civilizatorio y nacionalista, que según Pablo Raúl Arreóla fue un denominador común en la forma del autor de ver la cultura y la civilización (77), Domeyco salió a recorrer La Araucanía. Los textos coloniales ejercieron una influencia notable en su discurso, entre los relatos que lo influyeron estaba Ercilla y su poema épico, del cual llevó un ejemplar como guía de observación. El científico planteó sus objetivos para la exploración de la siguiente manera: "la finalidad principal de este nuevo viaje es para mí visitar la Araucanía, país de indios semisalvajes que conservaron hasta ahora su independencia después de tres siglos de combates con los españoles, cuyas hazañas canta Ercilla en su epopeya" (108). Al caracterizarlos como semisalvajes e independientes, el autor establece una excepcionalidad de los mapuches en el continente, pues es el único pueblo indígena que mantuvo su independencia política del Estado español durante la colonia y hasta esa época mantenía ese estatus antes el Estado chileno. En cuanto a la descripción de los indígenas en su entorno, el autor apela a los antiguos tropos del primer y del segundo

momento respecto al estado civilizatorio de los indígenas respecto al modelo europeo. Este acercamiento es de larga tradición colonial e iniciada por el mismo Cristóbal Colón, luego propagada y reproducida por las crónicas y los textos coloniales, finamente, adhiere a la visión barbárica absoluta de algunos miembros de las elites intelectuales chilenas de la época como Benjamín Vicuña Mackenna y Diego Barros Arana.

El matiz discursivo, que puede parecer contradictorio dentro de la misma frase, es su declaración de admiración por tales guerreros indómitos e independientes, tan aclamados por Ercilla en La Araucana. El cambio en el eje semántico de la representación en el texto se puede entender por la habilidad de negociación de los caciques mapuches con el gobierno colonial y por consiguiente con el gobierno nacional respecto a la no intervención militar tanto de los ejércitos españoles como chilenos dentro del territorio ancestral de los indígenas en las guerras de independencia. Acorde con el historiador Jorge Pinto (*Ignacio* ix), los nativos incluso se declararon neutrales en la guerra por la independencia de Chile, al rechazar el apoyo al gobierno constituido tras la emancipación en pos de mantener el clima de paz permanente que por tres siglos se había constituido, y que no tenían intención de quebrantar, pues para los mapuches, los chilenos eran tan invasores como los españoles.

Dentro de este cuadro benevolente, el explorador atribuye un avanzado modelo de producción respecto a sus técnicas agrícolas, elabora una positiva referencia de "sus campos bien cultivados y cercados", de la crianza de animales: "sus ganados gordos", y de las aptitudes para el comercio "y no son menos diestros para el comercio los que entre ellos comienzan a ocuparse de este negocio" (Domeyco 54). El científico hace referencia a un tropo que estuvo presente en el discurso de Guamán Poma y en cierta manera en Las Casas, el indígena propietario, que elabora un sistema de producción propio y lo desarrolla según sus criterios territoriales y culturales.

En la comparación con la estrategia descriptiva de los relatos del primer momento, Domeyco también realizó su propia versión de la contextura física de los indígenas mapuches, tal como lo hicieran los primeros exploradores españoles con los habitantes de las Antillas. De los indígenas dice que son "de carnadura morena" y tienen "el pelo muy negro" (31), descripción que comprueba que el color es un indicador de la otredad muy fuerte en el discurso nacional posindependencia, como también lo fue en el pasado, marcar las diferencias desde el esencialismo del color de piel es una actualización del estigma que marcó no solo un nosotros y ellos en el primer momento, sino que estableció las jerarquías que prevalecieron, incluso en la descripción de la vestimenta ancestral mapuche.

Respecto a su carácter, nuevamente Domeyco acude al conocimiento previo de Ercilla: "el carácter que predomina en su fisonomía, es de una altivez algo terca y excéntrica" (33). El tropo del indígena exótico se reinventa en pleno siglo XIX, por tradición y por necesidad los mapuches están intrínsecamente unidos a su entorno natural, este marco de naturaleza física ha modelado su temperamento y sus costumbres. Por otro lado, y utilizando una retórica exagerada, de tipo ilustrada y rousseauniana, Domeyco propone que en el trato con ellos, los visitantes notarán un estado de ánimo calmo y tranquilo, aun se lo "consideraría aventajado a algunos pueblos del mundo cristiano", pues su alma, su "trato interior...su buen sentido, su cordura y su hospitalidad afable, no lo tomará por cierto por salvaje ni bárbaro" (42).

En su recorrido, Domeyco tiene la oportunidad de observar con criterio etnográfico el comportamiento social y cultural de los indígenas en su cotidianidad, de quienes asume una representación costumbrista para los tiempos de paz, es decir, cuando la guerra no es la principal preocupación para las comunidades nativas. El explorador los describe como.

El indio, en tiempos de paz, es cuerdo, hospitalario, fiel en los tratos, reconocido a los beneficios, celoso del propio honor. Su genio y sus maneras son más suaves y casi diré más cultas, en cuanto a lo exterior, que las de la plebe en muchas partes de Europa. Grave y muy formal en su trato, algo pensativo, severo, sabe respetar la autoridad, dispensando a cada cual el acatamiento y cariño que le corresponde. Pero, en general, parecen como pesados, perezosos, golosos, propensos a la embriaguez y al juego. (39)

Domeyco estructura categorías de análisis diferentes a las propuestas en la Conquista y la Colonia en la caracterización de los mapuches de mediados del siglo XIX. Retoma el

tropo del indígena hospedador, el cual Cabeza de Vaca destacó en su aventura en la Florida. Pero matiza respecto a un acercamiento a las formas sociales que la cultura letrada propugna como valores de la civilización como el honor y la nobleza, de carácter eminentemente caballeresco y medieval.

Respecto a la productividad de los nativos del sur de Chile, se realiza una descripción del contexto comercial de la época, que contaba como antecedentes el cambio del eje productivo de los mapuches al convertirse en ganaderos en el siglo XVIII, lo cual trajo una serie de cambios en las normativas del comercio en la zona de frontera con Chile y con Argentina también, que entró a comerciar con los indígenas del lado occidental de los Andes.

Como respetuosos de los acuerdos, es la caracterización que evoca a una capacidad de adaptación de los indígenas a una realidad en la cual no había conflictos bélicos de envergadura, y la relación normativa de convivencia con los chilenos y el resto de los grupos de indígenas en la macro región, que era parte de la cotidianidad. Se manifiesta una capacidad de externalizar su comportamiento social que nada tiene que ver con la precariedad del comienzo de la Conquista, ahora el bienestar y la riqueza también están presentes, por lo cual asumen y presumen de tener tiempo para la "diversión y la juerga" (Pinto *Ignacio* xii).

El intercambio cultural de casi tres siglos con dos enemigos poderosos como fueron España y Chile no solo trajeron enfermedades, pasatiempos como el alcohol y armas de fuego, además provocaron el relajamiento y el cambio de costumbres y, por ende, del carácter de los mapuches. La mutación del eje productivo también les hizo asentarse en sus territorios y formar comunidades más abiertas a las dinámicas de intercambio. Perezosos, pesados y golosos son características atribuibles a la abundancia que pregona la modernidad capitalista que permeó también la sociedad mapuche, a pesar de supervigilar con celo el "cerrojo de la frontera del río Biobío" (Pinto *Ignacio* xl).

No está exento del análisis el discutir una cierta decadencia de la cultura mapuche, asunto que produjo el relajo general, así como los describe el autor, quien sugiere que el Estado chileno debía aprovechar la situación para comenzar a planificar la intervención pacífica

de La Araucanía, que fue la tesis que el explorador esgrimió como sugerencias tras el periplo. La moral cristiana es, según Domeyco, la clave para llevar a la cultura mapuche a un estado superior como ciudadanos de la nación, pues "estos principios no los conoce el indio todavía: ciego a la luz divina y a la fraternidad de los pueblos cristianos". Si bien reconoce que los mapuches tienen un código moral y una cosmovisión que determina el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y como cualquier otro ser humano tiene un alma, la necesidad de impregnar el código moral mapuche con la religión cristiana, a través de las misiones, es el camino del Estado chileno para reducirlos e integrarlos a la nación, utilizando las armas de la fe en vez de las armas de la milicia.

Para complementar su análisis de la descripción anterior, Domeyco no puede evitar referirse a las características que Ercilla vio en el pueblo mapuche, y que le resultó en la creación del tropo del indígena indómito: "en medio de aquella degradación, la soberbia valentía araucana, sembrando terror y desolación entre los suyos y los vecinos... aparece con todo su carácter salvaje el indómito indio, como fiera insaciable de sangre" (48). En el discurso del autor, los mapuches siguen siendo aquellos aguerridos guerreros prestos para presentar batalla a cualquier enemigo, característica que acrecienta la mitología de un grupo cultural que se mantuvo unido hasta la debacle militar de 1881.

La aproximación al carácter del pueblo mapuche que el gobierno nacional chileno elaboró como política de acercamiento a los indígenas, tenía como objetivo el lograr la unidad territorial. Ignacio Domeyco se alinea con esta política al plantear la interrogante respecto al deber de la república de asumir su rol civilizatorio en la proyectada integración de los mapuches a la sociedad chilena: "¿Debería, pues, la nación chilena permanecer en esta actitud pasiva con respecto a sus hermanos y limitarse a ostentar aquel aparato de fuerzas, cuando su misión es tan elevada y sus obligaciones la llaman a emprender otra tarea más sagrada y civilizadora?" (55). Con esta declaración, Domeyco se desmarca discursivamente de las propuestas que desde el otro lado de los Andes propugnó Sarmiento ante la "cuestión mapuche". En el lado argentino se llevó a cabo un proyecto de exterminio desde una perspectiva de violencia estatal, a través de las llamadas "Campañas de conquista del desierto", que correspondieron plenamente con el contenido de literatura producida.

Domeyco plantea un proyecto de inclusión indígena desde la moral cristiana, al observar la supuesta decadencia del modelo de progresión cultural mapuche, sin un gobierno central y con una infraestructura rudimentaria. El científico planteó un proyecto de inserción pacífica y consensuada dentro del proyecto civilizatorio que tuvo repercusiones en el debate nacional, al tener una respuesta crítica de dos eminentes intelectuales de la época como son Andrés Bello, rector de la Universidad de Chile y Salvador Sanfuentes, jurista y parlamentario, quienes evaluaron la propuesta como irrealizable.

Sus opiniones y propuestas sobre la inclusión de los indígenas en la vida nacional fueron valoradas y ejercieron influencia entre los gobernantes y la clase política, que se debatían entre dos posiciones respecto al tema: una visión pacifista que ponía énfasis en la obra de la Iglesia Católica, y la otra que recomendaba utilizar la maquinaria militar para anexar el territorio. De hecho, sus ideas fueron acogidas e incluidas, junto con las ideas de otros intelectuales como Antonio Varas y exploradores como Guillermo Watkins y Edmon Reul Smith, dentro de las propuestas legislativas en materia de política indígena en las décadas subsiguientes a la publicación de su obra. El Estado chileno mantuvo por 30 años más la estrategia fronteriza con el territorio mapuche y rechazó la dominación de los indígenas por la fuerza.

Este clima de convivencia fronteriza terminó abruptamente con la campaña militar conocida como la Pacificación de la Araucanía en 1881, cuyos antecedentes fueron la crisis económica de 1857, que obligó al Estado a buscar nuevas tierras y nuevos mercados para subsistir, y la Guerra del Pacífico contra Bolivia y Perú, que redujo las arcas fiscales y produjo un fenómeno de cesantía extrema tras la desmovilización de las tropas.

Puedo concluir que el tópico del indígena y su lugar dentro del entramado cultural nacional chileno es un referente importante en el siglo XIX; tal como se tratará también en el caso de Ecuador y Perú en la siguiente sección de este capítulo. La participación indígena dentro del sistema jurídico y productivo nacional chileno, no se resolvió con las exploraciones científicas en el siglo XIX ni con las campañas militares, aunque fue un

acercamiento necesario a la realidad indígena, desvinculada de la nación por la situación de frontera.

4.1.2 El indigenismo y la novela indigenista en Ecuador y Perú

El término indigenismo es polivalente y atribuible al menos a tres ideas asociadas. Fue un movimiento continental asociado a una tendencia sociopolítica que tuvo sus inicios luego del proceso independentista americano. También se lo asocia a una expresión intelectual de este movimiento político a través del ensayo filosófico en diversos países, lo que generó una tendencia literaria en la región andina y otros países del continente como México, que vino a formar parte relevante del canon de la literatura latinoamericana según el ensayista Antonio Lorente (231). De acuerdo con Deborah Poole, las tres instancias se conjugaron para producir un debate sobre los indígenas y su condición en la modernidad. En términos de proyecto político e intelectual su objetivo fue: "to defend the Indian masses and to construct regionalist and nationalist political cultures on the basis of what mestizo, and largely urban, intellectuals understood to be autochthonous or indigenous cultural forms" (52). El proyecto de defensa de los indígenas fue desarrollado en varios niveles, tanto intelectuales como políticos y comunitarios.

En términos literarios, el siglo XIX fue de una producción importante con el tema del indígena, Juan Zorrilla de San Martín (1855-1931) publicó el poema épico *Tabaré* (1888), sobre los charrúas en Uruguay. En Argentina Esteban Echeverría (1805-1851) publica *La Cautiva* (1837), José Hernández (1834-1886) publica *Martín Fierro* (1879) y en Ecuador Juan León Mera (1832-1894) publica *Cumandá* (1887). Todas estas obras consideradas fundacionales en las literaturas nacionales de los países nombrados. Fue Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) con *Facundo o civilización y barbarie* (1843) y la obra *Conflictos y armonías de las razas* (1884), quien establece una doctrina respecto a la posición nacional y el tratamiento político y literario de los indígenas. Con un juicio crítico en extremo y un lenguaje lleno de adjetivaciones negativas, Sarmiento emplea estos textos para afirmar una imagen de "barbarie y salvajismo que debe ser erradicada de la nacionalidad" (Sacoto 29). Según este criterio, la única forma de validar el Estado

Nación es a través de la homogenización de un ciudadano mestizo, cristiano, hablante del español y capitalista.

Ante esto se tomaron posiciones diferenciadas entre aquellas naciones que siguieron las doctrinas de Sarmiento y llevaron a cabo proyectos de exterminio y confiscación de tierras como en Argentina y Uruguay, y aquellas naciones que mantuvieron el *statu quo* imperante desde la Colonia, como fueron las naciones andinas, que brindaron soluciones mixtas de integración forzada a la vida nacional a través de la asimilación cultural y reubicación en territorios específicos con baja productividad agrícola, ejemplos de esta política estatal se dieron en Chile, Perú, Ecuador, Bolivia, Colombia y México.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX comienza el surgir del liberalismo como doctrina política en las repúblicas, con su ideal del laicismo e independencia del Estado de la religión, permitió un cambio de eje productivo en los países, privilegiando el auge del modelo agroexportador, el comercio internacional, la incipiente industria, y los transportes, además de la extracción minera, especialmente el salitre en el área andina. Con el liberalismo, el campesinado mestizo e indígena comenzó a ser parte del debate político, que se vio acentuado por las influencias de las revoluciones en México y Rusia en la segunda década del siglo XX, eventos históricos que promocionaron al campesino desde las doctrinas del marxismo a un estatus de "agente de progreso de la nación" (Lorente 233). Esto produjo un estado de euforia respecto a los nativos y la superación de su condición de dominado y dependiente, e incluso se organizó en 1918 el primer congreso interamericano para favorecer a los indígenas.

En México se dio la coyuntura política de la revolución mexicana, en este contexto aparece José Vasconcelos, que desde la política pública y como ministro de educación, llevó a cabo un proyecto político de superación del indígena por medio de la educación. Desde una visión paternalista y colonialista, promovió el mestizaje como plataforma para la superación, e incluso menciona al mestizaje como una nueva categoría para definir antropológicamente al nativo, de hecho, deja manifiesto en su obra ensayística los beneficios del mestizaje como estrategia hacia el desarrollo.

Paralelo a este proceso se articuló una dinámica de producción ensayística y filosófica con el sujeto del indígena como centro de la reflexión. De acuerdo con el crítico e investigador Antonio Sacoto (1931-) "variados pensadores y ensayistas de diversas latitudes a través del territorio americano comenzaron a publicar trabajos con relación al tópico del indígena, en su condición de sujeto político" (197). Por ejemplo, Juan Montalvo (1832-1889) en Ecuador escribió sus ensayos con una visión redentora y solidaria, en los cuales describió los pesares de los indígenas en el Ecuador. El escritor boliviano Alcides Arguedas (1879-1946), desde una pesimista visión del indígena, lo enfrenta con su destino como un enfermo y atrofiado. El pensador y escritor cubano José Martí (1853-1895), se pronunció a favor del futuro de América ligado a la prosperidad de los indígenas. El poeta y ensayista peruano Manuel Gonzáles Prada (1844-1918) apostó por una estrategia redentora que salve a los indígenas del alcohol y la pobreza extrema desde la resistencia.

El referente de la narrativa indigenista es el universo indígena, que debe soportar esa articulación externa dentro de una dialéctica entre mundos heterogéneos que se encuentran en este mundo narrativo. El indígena está nuevamente expuesto al ojo escrutador del otro, se revela una postura de indignación moral ante el atropello acumulado del que han sido víctimas a través de la historia. Pero surge una nueva interpretación que refleja el ideario novedoso de la época según Cornejo Polar (43), el ambiente político está impregnado por las ideas de la lucha de clases, difundidas por la Revolución bolchevique y el marxismo, como cuerpo teórico que utiliza la revolución rusa para interpretar la historia social. Un ejemplo de la historia colonial hispanoamericana que ilustra la lucha de clases es la insurrección del rebelde indígena Túpac Amaru II, que enfrentó al Virreinato del Perú a finales del siglo XVIII.

El valor literario de la novela indigenista está en la veracidad de su construcción estética, apelando a un realismo sin artificios en la descripción. Según José Carlos Mariátegui (1894-1930), el indigenismo es una "literatura de mestizos" (283), y por lo tanto escrita desde el exterior de la cultura indígena, pero sin caer en los recursos del colonialismo indianista que idealizó nostálgicamente al nativo americano, sino que, apegados a la realidad del momento, se proponía una reivindicación tanto del indígena como de su

historia, como parte de un proceso revolucionario. El pensamiento y práctica marxista de Mariátegui le permitió visualizar un espacio de libertad para las oprimidas poblaciones locales, tanto mestizas como indígenas, en el desarrollo de un régimen de propiedad de tierras, sin atisbos de filantropía en la noción lascasiana, sino de solución de un problema económico de derecho.

Esta interpretación de la realidad andina es confirmada por el sociólogo y crítico ecuatoriano Agustín Cueva (1937-1992) en su trabajo *Jorge Icaza:*

Legítimamente puede afirmarse que la edad moderna del Ecuador empieza con la Revolución Liberal de 1895, ya que hasta entonces este país fue una sociedad de tipo feudal, que pese a haber alcanzado la emancipación política de España en 1822, seguía conservando, sobre todo en la región interandina, las estructuras económicas y sociales heredadas de la Colonia. (7)

Reafirma el régimen de señorío feudal de la hacienda colonial, y es justamente en la región interandina del Ecuador donde se concentran las poblaciones mayoritarias de indígenas de la nacionalidad kichwa. Agrega un punto que se enlaza con los procesos mundiales de revoluciones apoyados por las bases campesinas y obreras en México y Rusia en la década de los años veinte, tiempo en el cual los grupos obreros y campesinos con tendencia revolucionaria allanaron las alianzas con la "clase media o clases ilustradas" (Stavenhagen, *El indigenismo* 226). El objetivo fue formar una vanguardia política, en la cual se incluyó al indígena en un frente común de luchas sociales y campesinas.

4.1.3 Discurso y tropos de los indígenas en Huasipungo

La situación social de los indígenas en los Andes ecuatorianos era precaria dentro del contexto histórico de la época en la cual fue escrita *Huasipungo*. Marc Becker argumenta que los abusos contra los pueblos nativos durante el periodo republicano se dieron "principalmente en el ámbito económico" (8), aun cuando la administración política intentó regularizar su estatus al hacerlos ciudadanos, luego de suprimir y reinstalar el tributo indígena en varios pasajes del siglo XIX. La hacienda y los hacendados, coludidos

con el poder eclesial y el poder político, tomaron ventaja de esta ambigüedad y comenzaron a tomar posesión de las tierras ancestrales, además continuaron con el cobro de los tributos eclesiásticos coloniales como el diezmo, que era aplicado a la feligresía en general, y las primicias, dinero que recaudaba la Iglesia Católica por enseñarles a los indígenas la doctrina, y administrarles los sacramentos, situación que les generó a los campesinos un estado de elevado endeudamiento con los hacendados y la iglesia.

Sin tierras y altamente endeudados, los indígenas se sumaron a la fuerza de trabajo en las haciendas a cambio de un salario y un lugar para vivir, en el cual obtenían los recursos para asistir a sus familias. Según el académico y jurista Rodrigo Borja (1935-), se denominaba concertajes a esta práctica o contrato informal entre hacendado y las poblaciones indígenas; y a los trabajadores agrícolas que se involucraron en esta modalidad, se les denominó conciertos. En la eventualidad de una venta de la hacienda, los trabajadores indígenas que eran parte de los concertajes, estaban incluidos dentro del precio de la propiedad. A la porción de tierra cedida por el hacendado para uso de los indígenas se le denominó *huasipungos*.

La palabra huasipungo proviene de la combinación entre dos vocablos kichwas, huasi, que significa casa, y pungu, que significa entrada. Fue una "institución socioeconómica de trabajo impuesta por los colonizadores españoles en las tareas agrícolas del sector andino" (Borja), que se hizo una práctica común en la colonia y prosiguió durante la república hasta las reformas agrarias de la década del 50° en pleno siglo XX. La cesión de una parcela de tierra por parte del hacendado al campesino indígena y su núcleo familiar tenía como propósito el levantamiento de una vivienda y el cultivo para la subsistencia de la familia, en forma de pago por el trabajo agrícola en la hacienda.

El régimen laboral de los huasipungos era obligatorio para los indígenas en la hacienda, fue el principal abastecedor de mano de obra en las "haciendas señoriales de los Andes" (Borja), y fue fundamental como modo de producción rural en la sierra ecuatoriana. Los huasipungeros, además prestaron servicios laborales adicionales a los patrones, como las mingas o las huasicamías, que consistía en todas las actividades relacionadas al cuidado de la casa del hacendado y las instalaciones dentro de la hacienda.

La aristocracia terrateniente criolla mantuvo esta figura después del proceso de emancipación de España, los latifundios ocuparon las mejores tierras para el cultivo y la ganadería; y entregaron a los indígenas, en la figura de los huasipungos, las tierras menos fértiles en las alturas de los páramos.

La revolución liberal del General Eloy Alfaro intentó implementar una serie de reformas que llevaran al país a una "modernidad acorde con los tiempos que se vivían en los primeros años del siglo XX" (Ledezma Meneses 4). El proceso de industrialización y modernización en otros países de la región contagiaron al proyecto liberal de Alfaro, quien proyectaba un Ecuador acorde con la modernidad capitalista para el centenario de la república, ejemplo de esto fue la construcción del ferrocarril que conectó a Quito con Guayaquil. El programa del liberalismo contemplaba entre varios puntos, la abolición del clericalismo extremo, la libertad de los indígenas y el fomento de la educación y las obras públicas.

Para el tema indígena, el gobierno liberal reguló los concertajes e introdujo reformas en beneficio de los nativos, de hecho, prohibió la enseñanza de la doctrina como parte de su ideario laico. Las elites terratenientes, cuyos miembros eran efectivamente los jefes políticos de los cantones y los tenientes políticos de las parroquias reaccionaron ante estas medidas y continuaron con las prácticas coloniales de abuso y sometimiento de la fuerza de trabajo indígena a través de los huasipungos.

Un antecedente importante fue la globalización de la revolución rusa y la propagación de las ideas del marxismo y el socialismo en Ecuador, lo que llevó al nacimiento de los partidos políticos de izquierda. La propagación de las luchas en pro de las masas obreras y campesinas en la década del 20°, trajo consigo el levantamiento de la imagen de los indígenas de la sierra ecuatoriana como un símbolo de la lucha de clases (Becker 8-10). Tanto las fuerzas políticas urbanas de izquierda como del campo trabajaron en un proyecto mancomunado en pro de la justicia social para las masas oprimidas del proletariado obrero y campesino.

El socialismo tomó las banderas de la identidad indígena como la lengua, la organización comunitaria y la cultura, y las introdujo dentro de los debates que tanto los sindicatos y

partidos políticos, como las organizaciones sociales sostuvieron con las estructuras de poder (Becker 35). Durante el periodo liberal se gestó un cambio en el eje productivo ecuatoriano, transformándose en un sistema agroexportador de cacao asentado en la región costa, lo que produjo el financiamiento de la obra pública de los gobiernos liberales. Los grupos de trabajadores costeños, mestizos e indígenas formaron la base de la economía de las plantaciones y comenzó un proceso de reivindicación de los derechos de los trabajadores, liderados por dirigentes de izquierda, al producirse serios problemas sociales con la llamada "oligarquía liberal de la costa" (18), una burguesía comercial y bancaria que vino a balancear el poder entre el latifundio andino y agrícola; y la costa hacendada agroexportadora.

Las protestas y huelgas de los movimientos sociales fueron continuas durante la década del 20°, el Estado ecuatoriano reprimió tanto las manifestaciones obreras en la costa como en las protestas campesinas en la sierra. El problema estaba en la concentración de las tierras en manos de pocos terratenientes hacendados, quienes mantenían una mirada conservadora y clerical del sistema productivo. Ellos continuaron con la consigna del sometimiento y la reducción de los campesinos, lo que redundó en una serie de eventos que cambiaron el panorama de la movilización y activismo indígena hasta la época. Como ejemplo de la resistencia indígena y la represión estatal a la prolongada estela de abusos del sistema de hacienda, un grupo de ellos manifestó su descontento con el dueño por la tenencia de las tierras en la hacienda Leito, en la provincia de Tunhuragua, como medida represiva el jefe político del cantón Pelileo ordenó disparar y se asesinaron a más de 30 campesinos (Becker 20).

Del movimiento social producido por la irrupción de los partidos de izquierda en las zonas rurales, surgieron en aquella época liderazgos locales que significaron el comienzo de una larga tradición de activismo en el Ecuador, que sería canalizado años más tarde en la conformación de organizaciones nacionales representativas de los indígenas y sus demandas ante el Estado ecuatoriano. Jesús Gualavisí en la hacienda Guachalá fue el primer dirigente comunista indígena que representó el sentir de las comunidades ante el conflicto de tierras ancestrales con los dueños (Becker 25). Dolores Cacuango en el cantón Cayambe, fue representante de las comunidades en sus demandas por su

liberación de las ataduras coloniales, como activista logró introducir el concepto de la educación bilingüe en las escuelas y murió siendo un ícono de la lucha indígena. Junto con Tránsito Amaguaña, otra activista de renombre, Gualavisí y Cacuango fueron una voz visible y representativa de los indígenas, que instó a las comunidades a manifestarse como actores políticos a nivel nacional, organizando marchas, huelgas y levantamientos que hicieron posible la estructuración de un movimiento organizado políticamente en la década del 40, cuyas repercusiones son visibles en la actualidad.

Durante la década del 30°, el indigenismo se tornó en un discurso político que elevó la imagen de los nativos como sujetos de estudio en la época. Como expone la antropóloga Kim Clark (111-112), hubo variados acercamientos a la figura de los indígenas de la sierra ecuatoriana, que incluyeron estudios antropológicos, médicos y sociológicos, con el objetivo de caracterizarlos y situarlos en el escenario histórico, político y social del momento. El indigenismo ecuatoriano fue la base del discurso de la imagen realista de los nativos, la contraparte a este proyecto fueron los discursos políticos y económicos con raíz colonial y republicana que configuraban una imagen de la "degeneración indígena" (113).

Para lograr sus objetivos fueron a las comunidades y estudiaron las condiciones biológicas, nutricionales, de salud pública e higiene que modelaron la creación de políticas estatales con énfasis en el campesinado indígena. Aun cuando el éxito de tales políticas fue relativo, debido a la crisis económica del sistema agroexportador y la falta de presupuesto fiscal para su implementación, al menos se estableció un intento de "construcción de imágenes de los indios" (Clark 115), que llevó a contrastar y contradecir los estereotipos del indígena pasivo, melancólicos y vago presentes en la opinión pública ecuatoriana, con la justificación de la constante opresión a la que habían sido expuestos y su gran capacidad física para trabajar.

Dentro de este acercamiento indigenista macro, realista y multidisciplinario a los indígenas de la serranía, se publica la novela *Huasipungo* de Jorge Icaza en 1934, quien es el representante más reconocido del indigenismo literario ecuatoriano. Icaza nació en la sierra, específicamente en Quito en 1906 y siendo un niño pequeño fue a vivir a la

Hacienda Chimborazo en el corredor andino sur, propiedad de un hacendado pariente suyo. Este sector rural fue el marco en el cual el narrador tuvo contacto directo con los indígenas andinos, dentro de ese ambiente fue testigo del trato inhumano que brindaban los terratenientes a los trabajadores nativos, a quienes vio humillados y bajo un régimen de trabajo servil. En sus propias palabras Icaza expresó: "Yo tenía siete años...esa fue la primera impresión, pero yo tengo un indio metido dentro, vivimos con ellos, estamos junto a los indios" (Rodríguez Castelo). Inserto en la realidad social y cultural de los indígenas, el novelista recaba en su joven memoria la información que en su adultez se transforma en un cuadro descriptivo de la situación de la hacienda andina en el Ecuador, se inmiscuye en los recovecos del entramado humano de un grupo que sufre en carne propia el sometimiento del patrón.

Una vez establecido nuevamente en Quito, ingresó a la escuela de medicina, pero abandonó los estudios para abocarse a la literatura, primero incursionó en la dramaturgia como actor, guionista de comedia y drama. Publicó sus primeros trabajos teatrales con la trilogía *El intruso, La comedia sin nombre* y *Por el viejo* (1929). Comenzó a escribir cuentos a principios de la década del 30° y publicó una selección de ellos con el título *Barro de la sierra* (1933), que tiene a un indígena como protagonista. Publicó en esa época la que sería su obra maestra, *Huasipungo* (1934), considerada por la crítica uno de los relatos de mayor impacto literario del indigenismo andino. Luego publicó una serie de obras con diversa temática como *Huairapamushcas* (1948) y *El chulla Romero y Flores* (1958), para publicar en la década de los 70 su última obra: *Atrapados* (1972).

La recepción crítica de la novela *Huasipungo* fue alentadora para Icaza. La *Revista Americana* de Buenos Aires le premió y publicó en Argentina en 1934, la reeditó en 1960. Con la traducción de Mervyn Savill, fue publicada en inglés por Dennis Dobson en 1962. En 1964 otra edición traducida al inglés se publica con Bernard M. Dulsey como traductor y prologada por J. Cary Davis. Entre las ediciones en español más reconocidas de esta obra está la versión de la Casa de la Cultura Ecuatoriana de 1970 y la edición de Plaza&Janes de Barcelona en 1984. La edición más reciente fue preparada por Raúl Neira y publicada en Miami en 2009. *Huasipungo* tiene la característica de ser la novela cumbre de la literatura ecuatoriana y la más reconocida en el mundo, ha sido objeto de

diversos estudios que cubren desde las aristas antropológicas hasta los giros lingüísticos de la novela.

Huasipungo es el retrato de la situación de los indígenas de la zona interandina ecuatoriana que sobreviven en situación de pobreza absoluta desde la Colonia; y en dependencia de los terratenientes de la ciudad y los mandos medios mestizos, que cometen abusos y tienen en su poder el destino de las comunidades. Tanto la vida como la muerte y su existencia son determinados por el yugo de los trabajos forzados, a cambio de un espacio de tierra, o *huasipungos*, dentro de los latifundios.

Escrita con un profundo realismo, los espacios son descritos por un narrador omnisciente que describe a los indígenas desde las castas más altas, sumidos los dueños del poder en la riqueza y las altas decisiones económicas y políticas, pero indicadas como personas amorales en su interacción con las masas trabajadoras. Icaza hace un muestrario de la realidad histórica de la época, a un siglo de haber logrado la independencia, el sistema de casta colonial todavía seguía vivo en los Andes, donde los detentores del discurso de la soberanía, como lo fueron por siglos el clero, los militares y los dueños de las tierras, ejercer su poder ante el más débil y pobre.

En el relato escrito por Jorge Icaza se ilustra la realidad de los trabajadores agrícolas de la nacionalidad kichwa de Ecuador, con los matices territoriales inherentes a la realidad del país. Dentro de este modo de representación sociocultural el texto aplica una continuidad dentro de la temática del indigenismo de exponer la situación en la que se encuentran los indígenas bajo el sistema político imperante en la época histórica en la que se enmarca la novela *Huasipungo*.

Principalmente la caracterización de los nativos se enfoca hacia ellos como una masa campesina, cuyo destino es el trabajo del campo en la serranía andina. No tienen derechos ni beneficios de parte del patrón y son representados en el texto según las elaboraciones discursivas de la Conquista y la Colonia, al asumir una continuidad de la tropología creada por los cronistas del primer momento y confirmada por los autores del segundo momento, tratada en la primera parte de este trabajo.

Me llama la atención el lenguaje utilizado para plasmar las representaciones, los indígenas son descritos como bárbaros, confirmando el tropo generado en las postrimerías del siglo XV por los españoles, y que persistentemente fue reutilizado en la literatura colonial. En la época en la cual está ambientada la narración se mantiene como un discurso recurrente, aun cuando los nativos ya tenían derechos políticos al ser ciudadanos de la nación, con el voto y el derecho a la propiedad establecidos en la legislación. Icaza elabora un marco natural e introduce al indígena dentro de le escenario: "El páramo con su flagelo persistente de viento y agua...Un silencio que se trizaba levemente bajo los cascos de las bestias, bajo los pies deformes de los indios —talones partidos, plantas callosas, dedos hinchados" (10). La mención del narrador a la estética de los pies de los indígenas ejerce nuevamente el recurso retórico de la comparación con animales, que surge como un modo de representación validado en la época según el texto, y confirma el concepto colombino de la bestia o la fiera que evoca la imagen del bárbaro, manifestado en diversos textos coloniales. Se refuerza el tropo del bárbaro al incluir sus dependencia absoluta y casi feudal del dueño de la tierra:

—¡La carne! No estoy loco, carajo. Ya... Ya mismo haces cavar un hueco profundo y entierras al buey. Bien enterrado. Los indios no deben probar jamás ni una miga de carne. ¡Carajo! Donde se les dé se enseñan y estamos fregados.

Todos los días me hicieran rodar una cabeza. Los pretextos no faltarían, claro...

Carne de res a los longos... ¡Qué absurdo! No faltaba otra cosa. Ni el olor, carajo.

Así como me oyes: ni el olor. Son como las fieras, se acostumbran (125-126).

El poder absolutista del patrón y los mandos medios es representado en la novela como una forma de denigrar a los indígenas, y continúa con la tradición reduccionista comenzada por el discurso jurídico de Sepúlveda en el debate con Las Casas, quien planteó que los indígenas deberían ser servidores e inferiores, por lo tanto, seres cuya función es servir a aquellos que detentaban el poder. Tan sepulvedano es el tropo enunciado en este fragmento, que la referencia y comparación con un animal salvaje es la misma que utilizó el sacerdote en Valladolid, una fiera sin razón y solo con sus instintos como método de supervivencia.

Los patrones no solo eran dueños del destino de sus subordinados, además tenían poder y atribuciones sobre la materialidad de los indígenas que trabajaban para ellos, incluyendo sus cuerpos:

Debía frenar la amargura que se le hinchaba en el pecho, debía tragarse las lágrimas que se le escurrían por la nariz. Al desocuparse el patrón y buscar a tientas la puerta, comentó a media voz:

—Son unas bestias. No le hacen gozar a uno como es debido. Se quedan como vacas. Está visto... Es una raza inferior. (52-53)

La estrategia realista de Icaza tiene en este fragmento un punto álgido en la representación de los prejuicios y estereotipos que el discurso del poder, en la figura del patrón y dueño, ejerce sobre el sujeto subordinado. A nivel textual se repite el motivo de un animal comparado con una mujer indígena, donde el abuso sexual desde los detentores del poder ratifica en el relato el tropo del salvaje y sometido, sin capacidad de tener poder sobre su destino. En el pasaje queda patente el abuso reiterado desde el poder, personificado en las huestes españolas y las elites terratenientes criollas, que abusaron sexualmente de las mujeres nativas para dar origen al mestizaje americano en el caso de los europeos y perpetúan el sometimiento en el caso del hacendado ecuatoriano. El texto propone un discurso del poder absoluto sobre el cuerpo y el alma, animalizando el acto sexual y exponiendo el ideario del discurso racista y hegemónico, que percibe altos niveles de barbarie en aquellos cuerpos cosificados, sexualizados y animalizados de las mujeres nativas.

El tropo del indígena improductivo y perezoso es concebido en la narración como una continuidad de la representación temprana realizada por cronistas como Bernabé Cobo en el siglo XVII. *Huasipungo* también manifiesta en su relato la idea colonial enunciada al caracterizar al indígena como "indio pendejo. Indio vago. De vago no más está así" (46). El texto resalta la figura del salvaje y su precariedad como ente desvalido y desnaturalizado, al describirlos como aprovechadores e improductivos y dignos de ser sujetos de castigo físico por la flojera: "Nadie. Nadie como yo... Yo, Jacinto Quintana... y como el tuerto Rodríguez, carajo... Para conocer y dominar a látigo, a garrote, a bala, la

sinvergüencería y la vagancia de los indios" (22). El fragmento describe la violencia estructural y discursiva del sistema de hacienda que tiene como objetivo inmovilizar la capacidad de reacción de los indígenas y dominar su voluntad como subordinado.

La pobreza irrumpe como un tropo tradicional dentro de la representación icaciana. La escasez y las limitaciones en cuanto a recursos son parte del discurso construido alrededor de los nativos: "la india requerida, con temor y humildad de quien ha sufrido atropellos traicioneros, alzó una esquina de la bayeta que le cubría. Envuelto en fajas y trapos sucios como una momia egipcia, un niño tierno de párpados hinchados, pálido, triste, pelos negros, olor nauseabundo, movió la cabeza" (Icaza 27). El efectismo de los sentidos hace de la representación física su principal fuente, la ropa sucia, el aspecto enfermo y precario, la tristeza visceral y un estado de suciedad que nuevamente apela a la corporalidad desagradable de los olores, de una higiene precaria que denota pobreza extrema, mala alimentación y desnutrición de los niños indígenas. Se exacerba ese estado de calamidad en el relato al elaborar a través de uno de los personajes, una adjetivación que corresponde al tropo de la pobreza.

Estamos completos.
Completos.
Esto es para el cristiano.
Los piojos.
La hediondez.
¡Fuera, carajo! (79)

El olor corporal es un detonante para la diferenciación desde el discurso del poder presente en el texto, en una relación de oposición dual entre civilizados, ricos e higienizados versus nativos piojentos, hediondos que cohabitan en un ambiente de suciedad, incluso dentro del ritual de la sexualidad entre el hombre y la mujer, que se desarrolla en un contexto insalubre, acorde con la descripción de la narración:

El indio se quitó el sombrero y el poncho—lo único que se quitaba para dormir—, se rascó con deleite la cabeza por todo lo que no se había rascado en mucho tiempo. Al acostarse entre los cueros de chivo y los ponchos viejos saturados de orinas y de suciedad de todo orden, llamó por lo bajo a su hembra, a su guarmi, para que complete el abrigo del lecho. La india, antes de obedecer al hombre, sacó fuera de la choza al perro, acomodó algo en el fogón y llevó al crío hasta la cama—al crío profundamente dormido en mitad de la vivienda—. Y antes de acostarse amorosa y humilde junto al amante —más que padre y marido para ella—, se despojó del rebozo, de la faja enrollada a la cintura, del anaco. (Icaza 132)

Cabe destacar de esta descripción el rescate de la vestimenta tradicional indígena, en un hecho simbólico, se nombran el poncho, para los hombres, y el anaco para las mujeres, como representación de la vestimenta ancestral de los Andes del Ecuador. Esta tradición cultural fue preservada en la presentación pública de los indígenas desde la llegada de los españoles a América, y ya con un siglo de vida independiente como país en el momento histórico de la novela. Este aspecto es un marcador de la identidad indígena según lo expuesto en el primer capítulo de la tesis, los indígenas del siglo XX tienen una diversidad de materiales, telas, diseños y formas para reconstruir su imagen ante los tropos de la desnudez y la precariedad material que elaboraron los cronistas del primer momento.

La representación de la muerte como un aspecto trascendente de la existencia humana, es un elemento nuevo en la producción tropológica del relato en *Huasipungo*, que expone en el contexto histórico y territorial de los Andes ecuatorianos la cosmovisión propia para despedir a los muertos:

Con palos viejos —unos que hallaron en la choza, otros que alguien consiguió—, los indios más expertos del velatorio hicieron una especie de tablado donde colocaron el cuerpo rígido y maloliente de Cunshi, y rezando viejas oraciones en quichua transportaron el cadáver hasta la orilla del río para el ritual del jachimayshay. Después de lavarse la cara y las manos, un grupo de mujeres

desnudó a la difunta y le bañó cuidadosamente—frotándole con estopas de cabuya espumosa, raspándole los callos de los talones con cascajo de tadrillo, sacándole los piojos de la cabeza con grueso peine de cacho—. Debía ir al viaje eterno limpia como llegó a la vida. (142)

El fragmento establece una representación vívida del rito funerario ancestral, el baño ritual, o *jachimayshay*, es un acto simbólico de limpieza y preparación del muerto para el paso a la otra vida. En los Andes ecuatorianos la muerte o *wuañui*, es la etapa de transición hacia el mundo espiritual o *chaishuk-pacha*. Tal como lo expone el relato, el agua para el baño ritual debe ser un río o una vertiente, que trae vida en su torrente, pues simboliza un estado de purificación para comenzar un nuevo ciclo en otra dimensión. La comunidad entera participa del rito funerario y de las ceremonias que ocurren alrededor de la persona fallecida.

El texto también describe la actitud del indígena ante la muerte, siempre envuelto entre música, cantos y rogativas:

Todos por turno y en competencia de quejas. De quejas que se fueron avivando poco a poco hasta soldarse en amanecer en un coro que era como el alarido de un animal sangrante y acorralado en medio de la indiferencia de las breñas y del cielo, donde se diluía para enturbiar la angustia la música monótona de los sanjuanitos. (Icaza 141)

El funeral es un momento para elaborar discursos que honran al muerto con la libertad de encontrarse entre los suyos, reunidos en la metáfora del animal sangrante que demuestra la identidad colectiva del indígena, que construye sus discursos sociales como cuerpo, como una comunidad, como un todo.

El relato menciona algunos aspectos de los modos de producción andina, la narración transita entre una genealogía de tropos coloniales y otros creados por la literatura indigenista durante el periodo republicano, como el indígena siervo y el indígena esclavizado. En el contexto histórico en cual está ubicada la novela, la serranía andina todavía dependía de los sistemas de producción establecidos durante la colonia con el

sistema de hacienda. La fuerza de trabajo estaba constituida por grupos de indígenas que al principio del periodo de la Conquista fueron utilizados como esclavos en las haciendas españolas, y que luego se transformaron en los peones en el siglo XIX, consolidando así un sistema de dominación económica de los grupos de poder serrano, a través de una relación laboral basada en un peonaje por deuda entre el patrón y los indígenas.

El vínculo entre patrón y los campesinos indígenas es el punto de partida para su caracterización en el relato:

—Los indios se aferran con amor ciego y morboso a ese pedazo de tierra que se les presta por el trabajo que dan a la hacienda. Es más, en medio de su ignorancia, lo creen de su propiedad. Usted sabe. Allí levantan las chozas, hacen sus pequeños cultivos, crían a sus animales.

—Sentimentalismo. Debemos vencer todas las dificultades por duras que sean. Los indios... ¿Qué? ¿Qué nos importan los indios? Mejor dicho... Deben... Deben importarnos... Claro... Ellos pueden ser un factor importantísimo en la empresa. Los brazos... El trabajo... (Icaza 7-8)

Existe una referencia evidente a la economía de supervivencia como el motor de la existencia de los nativos en los huasipungos, el tropo del indígena pobre y miserable surge nuevamente desde las crónicas iniciales del primer momento y la representación colonial de las repúblicas de indios. La sociedad de clase implantada por el patrón, como referente del Estado nación en las tierras de su propiedad, tenía una base productiva preponderante en la explotación de la fuerza de trabajo indígena en las tierras agrícolas, a cambio de vivir en pequeñas parcelas dentro de las haciendas, donde el texto señala que el sustento diario de los indígenas era el básico y solo alcanzaba para la cobertura de sus necesidades inmediatas.

El clima hostil planteado en la relación asimétrica entre patrón y peones, en el cual la violencia discursiva de los detentores del poder en el relato y los indígenas deviene en un profundo sentido de desigualdad:

En la mente de los indios —los que cuidaban los caballos, los que cargaban el equipaje, los que iban agobiados por el peso de los patrones—, en cambio, sólo se hilvanaban y deshilvanaban ansias de necesidades inmediatas: que no se acabe el maíz tostado o la mashca del cucayo, que pase pronto la neblina para ver el fin de la tembladera, que sean breves las horas para volver a la choza, que todo en el huasipungo permanezca sin lamentar calamidades —los guaguas, la mujer, los taitas, los cuyes, las gallinas, los cerdos, los sembrados—, que los amos que llegan no impongan órdenes dolorosas e imposibles de cumplir, que el agua, que la tierra, que el poncho, que la cotona. (Icaza 14)

El tropo del indígena comunitario es la base de la representación en el fragmento. Representa el mundo social del indígena de la sierra ecuatoriana, que es descrito con detalle en la conformación de su red social que incluye a la choza con su familia extendida, donde los abuelos son una figura comunitaria relevante, además de la familia nuclear, los animales andinos y los trasplantados desde Europa como el cerdo y la subyugación de todo ese patrimonio a la voluntad del amo, como dueño de la vida y la muerte dentro de sus territorios. El sistema productivo de subsistencia es referenciado a través de la necesidad del indígena de tener una relación con la tierra, que es el sustento del hogar, de su vivienda y el ecosistema en el cual experimenta la existencia.

El estatus de siervo del indígena y una cultura de trabajo servil lo convierten en un animal de carga que debe soportar el peso de las pertenencias de sus patrones y además es el capital de trabajo, la fuerza laboral fundamental para la ganancia de los poderosos: "los indios que sirvieron de guía y bestias de carga a la caravana se desparramaron por el campo —metiéndose por los chaquiñanes más difíciles, por los senderos más tortuosos —. Iban en busca de su huasipungo" (Icaza 19).

Se los representa como el sostén y factor primordial del emprendimiento agrícola a gran escala y el éxito del mismo, por ser la mano de obra necesaria para su desarrollo, pero al mismo tiempo son denigrados y minimizados a una categoría menor a los humanos:

Después de limpiarse en el revés de la manga de la cotona el rostro escarchado por el sudor y por la garúa, después de arrollarse los anchos calzones de liencillo

hasta las ingles, después de sacarse el poncho y doblarlo en doblez de pañuelo de apache, los indios nombrados por el amo presentaron humildemente sus espaldas para que los miembros de la familia Pereira pasen de las bestias a ellos. (Icaza 11)

La noción de propiedad sobre la fuerza de trabajo por parte del patrón se hace visible en su capacidad de ofertar y vender las tierras con los indígenas como parte de la transacción: "con el dinero que nosotros te suministremos podrás comprar los bosques de Filocorrales y Guamaní. Con los bosques quedarán los indios. Toda propiedad rural se compra o se vende con sus peones" (Icaza 8). El sistema de hacienda colonial se expone en pleno periodo republicano en el relato, al anunciar a los indígenas como esclavos de las tierras del hacendado, quien, haciendo uso de sus atribuciones dentro de la sociedad capitalista, vende y compra las tierras con la población que hay dentro, deshumanizando la fuerza de trabajo y representándolos como seres sin voluntad propia: "¡Y qué runas! Propios, conciertos, de una humildad extraordinaria. Se puede hacer con esa gente lo que a uno le dé la gana" (25), otra alusión a la continuidad del tropo del indígena esclavo en pleno periodo republicano. Además de ser considerados un bien negociable y transable en cantidad, los indígenas tienen un valor monetario nominal:

—...Son más de quinientos. Más de quinientos a los cuales, gracias a mi paciencia, a mi fe, a mis consejos y a mis amenazas, he logrado hacerles entrar por el camino del Señor. Ahora se hallan listos a...—iba a decir: "a la venta", pero le pareció muy duro el término y, luego de una pequeña vacilación, continuó—... al trabajo. Ve usted. Los longos le salen baratísimos, casi regalados. (Icaza 25)

Existe una referencia textual al tropo del buen salvaje iniciado en el siglo XVI y complementado en el periodo colonial: "no sólo son las tierras y los indios de que hemos hablado. No... En la montaña queda todavía gente salvaje, como el ganado del páramo. Gente que no está catalogada en los libros del dueño, a la cual, con prudencia y caridad cristianas, se le puede ir guardando en nuestro redil" (Icaza 26). La figura del bárbaro incivilizado que vive en la selva es reducida a ganado, referencia a la representación colombina del primer viaje y de Ginés de Sepúlveda en el debate con Las Casas.

Sobre las creencias en el mundo andino del Ecuador, el texto reproduce nuevamente la noción de espiritualidad indígena en su variable ancestral y occidental católica, apelando a los tropos del indígena cristianizado y evangelizado, con la variante colombina del indígena ingenuo y manso. La imagen de la Virgen María se transforma en un catalizador de la fe indígena y en un sistema efectivo de recaudación de dinero por parte de la Iglesia Católica, apelando el temor que produce la imagen en los feligreses nativos: "la Virgen de la Cuchara, patrona del pueblo, a los pies de la cual, indios y chagras, acoquinados por ancestrales temores y por duras experiencias de la realidad, se han desprendido diariamente de sus ahorros para que la Santísima y Milagrosa se compre y luzca atavíos de etiqueta celestial" (Icaza 18). La religión cristiana y todo el simbolismo de la liturgia católica es utilizado simbólicamente como un agente del discurso del poder, en la figura de la Virgen María se concentran el poder coercitivo de los agentes económicos, políticos y eclesiásticos que infunden temor en los indígenas y los tienen sumidos en el maltrato y la sumisión de la colonia española primero y la república ecuatoriana después. El financiamiento de la vestimenta de la Virgen, y por ende de la iglesia, no hace otra cosa que endeudarlos más y entregarlos a un círculo de abuso de poder y sobreexplotación.

La figura del sacerdote emerge como promotor de la fe cristiana y los beneficios o perjuicios del comportamiento de los nativos en sus comunidades: "oyó una vez más las palabras del santo sacerdote: "Salvajes. No quieren ir por el camino de Dios. De Taita Diosito, brutos. Tendrán el infierno" (20). Me resulta interesante el uso de la terminología kichwa en el sermón del sacerdote, como estrategia textual para generar temor en un campo semántico que los indígenas comprenden a cabalidad. El uso de vocablos en la homilía y en el trabajo de la evangelización fue un recurso utilizado a partir de la segunda mitad del siglo XVI en los Andes, por diversas congregaciones, que vieron facilitada la labor de propagación de la doctrina gracias al conocimiento lingüístico de las lenguas locales. El discurso cristiano no se modifica en su dicotomía entre el bien y el mal planteando ambas opciones a la feligresía indígena, quienes, de acuerdo al texto, mantienen un nivel de alta estima ante la divinidad.

Dentro de la representación de las creencias el relato plantea una disyuntiva moral para los nativos, si bien el texto los describe como seres pobres y sin recursos, apelando a

tropos primarios, son los estereotipos del indígena alcoholizado el que resalta: "—Para beber sí tienes, indio corrompido" (Icaza 105). Esta referencia al uso permanente del alcohol entre las comunidades, si bien se lo menciona como un elemento ceremonial y festivo en las crónicas, es a partir del segundo momento que el tropo se torna relevante en la representación. Del texto se pueden interpretar dos variantes, la lectura desde el discurso del poder, en este caso del poder de la Iglesia Católica, que plantea una costumbre degradante e incivilizada de los indígenas en el alto consumo de alcohol. Una segunda lectura tiene que ver con el discurso de la contrahistoria, que propone a la borrachera indígena como un método de alienación producida por la devastación cultural de tantos siglos de opresión y abuso en el régimen de hacienda.

Tan arraigada estaba la idea de la fe como una práctica social donde interviene un modelo sincrético de comportamiento religioso, que el texto provee un marco en el cual los ritos ancestrales y la fe católica se manifiestan al mismo tiempo:

Tras él iba un indio curandero —mediana estatura recogida bajo el poncho, de cara arrugada y prieta, de manos nerviosas y secas...

—Lueguitu vuy a sacar la brujería con chamba de monte, con hojas de cueva oscura. Un raticu nu más espere aquí patroncitu hasta volver. Con señal de la cruz es bueno defenderse. (Icaza 47-48)

En el fragmento emerge la figura del chamán como en el encargado de mantener las tradiciones orales de la medicina ancestral, que se nutre del uso de hierbas y elementos provistos por el entorno natural, además, el chamán tenía el rol de guía espiritual para las comunidades. Llama la atención el sincretismo entre el credo cristiano y la espiritualidad indígena en el diálogo del chamán, al verse contrastados estos discursos en la enfermedad, y observar la propuesta de diagnóstico y tratamiento bajo el simbolismo de la cruz, es decir, terminología cristiana y el efecto de las medicinas naturales provenientes del ritual medicinal ancestral.

Se utiliza también la figura del demonio, elemento constitutivo de la idea del bien y el mal en la tradición cristiana, que en el texto tiene equivalencias en la terminología del

personaje: "en mitad de la vivienda el indio encontró a Cunshi que se retorcía en forma extraña —los ojos extraviados, revuelto el cabello en torno de los hombros, casi desnuda, temblores de posesa en todo el cuerpo—. "El mal, caraju... Agarrada del mal de taita diablu coloradu; el huaira del cerru...", pensó Andrés" (131). Se mezclan en este pasaje tanto la visión simbólica del mal del cristianismo y de la religión vernácula, confirmada en otro pasaje del relato: "Clariticu está el olur de rabu chamuscadu de diablu —opinó el curandero mirando en el fuego cómo hervían saliva, pus sanguinolenta y gusano" (Icaza 49). Se interpreta, desde este modo de representación, la subsistencia de una conciencia dual de los nativos que, desde el tropo del indígena cristianizado creado por Guamán Poma de Ayala, logró prevalecer a través del periodo colonial y volver a surgir en pleno siglo XX en la literatura indigenista.

El mundo indígena que describe Icaza en *Huasipungo* representa un sistema dual, si bien el discurso del poder domina el cuerpo, el tiempo y la voluntad de los habitantes de los huasipungos, también nos muestra una realidad saturada de cultura oral indígena, que parte del discurso de la contrahistoria, con la voz andina que se introduce en el texto con fuerza.

Si bien el poder domina la materialidad de la realidad indígena, no logra introducir su discurso en la espiritualidad ni en la oralidad, espacio en el cual se produce un choque entre lo hegemónico y lo marginal, entre lo blanco y lo indígena y entre lo escrito y lo oral, que están en tensión permanente en todo el relato. Se manifiesta así una característica del indígena de la resistencia en *Huasipungo*, que impregna y cruza de sonidos y pronunciaciones andinas, debido al cruce fonético entre el kichwa y el español del relato. Si bien el poder económico y político no lo detentan, y de hecho son sujetos de la sumisión, los indígenas tienen el poder de hablar la lengua nacional con sus propias formas, entonaciones y cadencias.

El análisis de la genealogía de tropos se traslada a los Andes peruanos en la siguiente sección de este capítulo. Si bien el contexto histórico es distinto, se evaluará la continuidad de los tropos coloniales en una obra que se publicó casi 20 años después de *Huasipungo*, y refleja la realidad de la hacienda andina peruana.

4.1.4 Discurso y tropos de los indígenas en *Los ríos* profundos

La situación sociopolítica del Perú fluctuaba entre un régimen autoritario y una efervescencia política de los partidos de izquierda en la época que está ambientada la novela *Los ríos profundos*. La anarquía que produjo el caudillismo, el militarismo exacerbado y las dos guerras perdidas con Chile dejaron al Perú sumido en una "crisis de autoridad" (Larson 564) en la mitad del siglo XIX, asunto que se resolvió con la asunción de la llamada "república aristocrática" a principios de siglo XX, que en el ámbito económico fortaleció la senda productiva del país hacia la minería, el comercio internacional y la modernización del sistema agrícola de la hacienda andina.

El contexto histórico del Perú de la segunda década del siglo XX nos ubica en el gobierno autoritario de Augusto Legía, llamado el "Oncenio" (Bertram 393), quien administró el país bajo una fuerte proyección modernizadora con medidas que afectaron a la población en general y especialmente a los indígenas de la zona andina. Una de estas medidas y que afectó a los indígenas fue la "Ley de conscripción vial", que obligaba al trabajo obligatorio y gratuito de los hombres entre 18 y 60 años en los proyectos de construcción de caminos y carreteras del país.

El historiador Arnold Bauer argumenta que este hecho fue aprovechado por las elites terratenientes en los Andes y en otras zonas rurales del territorio, que sometieron a los campesinos indígenas a laborar bajo esta modalidad como empleados públicos sin paga. El trabajo consistía en la construcción de caminos rurales que facilitaban el transporte de los productos agrícolas a los centros donde se los comercializaba, con esta modalidad se expandió el modelo colonial de la hacienda. Este ejemplo es una muestra de la situación social que los campesinos indígenas todavía experimentaban después de un siglo de régimen bajo el Estado nación. El auge exportador de la lana llevó a los terratenientes a tomar posesión de las tierras comunales bajo el modelo del gamonalismo ¹⁷, o los

203

¹⁷ Inserto en la sociedad agrícola de los Andes, el gamonalismo involucra tanto a los terratenientes como a funcionarios e intermediarios que ejercen el poder de la gran propiedad, que actúa como agente del poder público y Estatal con plenos poderes sobre la población a su cargo (Mariátegui 28). Como fenómeno tomo fuerza debido al énfasis modernizador del Estado a fines del siglo XIX que realizó una "refragmentación"

gamonales, que fue "una forma de poder político rural y de dominación étnica y extorsión de la población rural indígena" (Ibarra 132), lo que trajo consigo las revueltas indígenas o las "indiadas", nombradas así por el discurso hegemónico, que fueron comunes a partir de 1909 con la creación de la Asociación proindígena, que adoptó una clara "postura de protesta social" (Albó 778), que llevó a denunciar los abusos de las compañías mineras y las masacres y represión que el poder político militar y la curia católica ejercía sobre los nativos.

En 1920 se creó el Comité Pro-derecho indígena Tahuantinsuyo, y luego la Liga de defensa indígena, formándose así una red de organizaciones que representaron los intereses de los indígenas ante el poder central en Lima. La Constitución política de 1920 reconoció el estatus legal de las comunidades indígenas y en 1922 se creó una instancia de gobierno para los asuntos indígenas. La fundación de partidos políticos de izquierda como el Partido Socialista, por José Carlos Mariátegui y el APRA (Alianza popular revolucionaria de América), fundado por Víctor Raúl Haya de la Torre, sentaron las bases ideológicas de la defensa de los nativos y la creación de otra organización como la Federación regional de indígenas trabajadores, con claros tintes anarquistas y revolucionarios (Bertram 393).

El indigenismo peruano surge de la inquietud de científicos, artistas, políticos y escritores que comenzaron una reflexión y estudio de la historia de los indígenas y el impacto de la presencia de los nativos en la historia general de la nación. El acercamiento a la identidad peruana a través de las raíces andinas fue un interés académico desarrollado por sectores de la sociedad mestiza del país, que procuraron no establecer un lazo entre "las raíces del pasado precolonial grandioso de los Incas, con la realidad de los indígenas descendientes de esas grandes culturas" (Bauer 777), y los indígenas de la primera mitad del siglo XX, que fueron los sujetos de la observación y estudio indigenista.

En cuanto a la literatura indigenista, es Clorinda Matto de Turner (1852-1909) la precursora del indigenismo literario peruano con la publicación de *Aves sin nido* (1889).

204

étnica del territorio, entre costa blanca, mestiza y negra; y la sierra indígena" (Mallon 483), modelo territorial que levantó el gobierno central para controlar las comunidades indígenas de la serranía andina.

Si bien todavía incluye elementos del romanticismo indianista en su narrativa, existen trazos de realismo que ponen esta obra en el lugar de "pionera para el indigenismo" (Cornejo Polar 43) en el Perú. En pleno siglo XX y con la influencia marcada del cubano José Martí y Manuel Gonzáles Prada, quienes promocionaron la superación no solo económica y social para el nativo, sino también educacional, aparece el fenómeno de la novela indigenista andina en Perú, cuyo centro es el "problema del indígena pobre y las reivindicaciones sociales" (Lorente 232), como iniciativas pospuestas por el proyecto nacional después de un siglo de existencia. Tras este comienzo, autores como Enrique López Albújar (1872-1966) con sus *Cuentos andinos* (1920), fue el continuador de esta tradición en una temprana línea indigenista, que utilizó los recursos de la descripción tanto física como psicológica de los indígenas, comenzó así con el periodo que Cornejo Polar llama el "indigenismo ortodoxo" (52).

La producción de ensayos tuvo su punto alto con la publicación de los 7 Ensayos sobre la realidad peruana (1928) de José Carlos Mariátegui, trabajo con el cual el filósofo modela su visión sobre el indígena, su situación, su futuro y el rol de la literatura en su progresión. Antonio Cornejo Polar (1936-1997), estudioso del indigenismo, plantea que Mariátegui marca en sus 7 ensayos la ruptura entre "literatura indígena y literatura indigenista" (3), esta última de corte heterogéneo y espejo de una realidad desigual y conflictiva que tiene al nativo americano como el centro de tal conflicto. Además, se producen otras rupturas respecto al modelo de conquista y colonización hegemónico y homogeneizador, pues las lenguas indígenas todavía están en uso, por lo tanto, se produce un efecto de pugna entre dos mundos y dos culturas que conviven en un marco nacional que se "interpenetran sin llegarse [a] fusionar" (6). Por un lado, está la cultura nacional, occidental, cristiana y metropolitana; y por el otro la cultura rural, indígena y feudal, que no ha hecho la transición entre un sistema productivo donde el dueño de la tierra es el dueño de todo lo que existe dentro; y un sistema moderno de capital y explotación.

En el marco de las literaturas heterogéneas, categoría creada por Antonio Cornejo Polar y caracterizada por la "pluralidad de los signos socio-culturales de su proceso productivo" (63), es decir, obedece a la interacción en zona de conflicto entre sociedades no uniformes y binarias, producidas por la intervención, en este caso, de España en América

o el Estado nación en los pueblos indígenas. Como característica privativa de la literatura indigenista está la no pertenencia del autor al pueblo nativo, y en cuanto a la lengua de su escritura: "la opción del novelista indigenista es a favor de la escritura en español, no de la oralidad que define a la narrativa quechua" (65).

A manera de respuesta al indigenismo literario peruano, el escritor Mario Vargas Llosa (1936-), elaboró una lectura crítica al movimiento expresada en su obra *La utopía arcaica* (1996). Plantea que las obras indigenistas fueron producidas con una "pasión militante" (931), sacrificando el valor literario de su contenido. Este análisis está centrado en el entusiasmo desbordante que provee el compromiso social en los autores del indigenismo por denunciar la situación social de los indígenas andinos y describir una realidad que por siglos fue censurada por el poder. El entusiasmo, según Vargas Llosa, pudo ser confundido por un afán de servir a los ideales políticos detrás del movimiento literario, lo que generó una "politización de los escritores" (933), que por sacar a la luz lo que los sistemas represivos censuraban, se la jugaron por un modelo de expresión que represente desde la trinchera intelectual las realidades de los desposeídos y marginados que han enfrentado al poder.

En la década del treinta y en las siguientes dos décadas se sitúa el auge de la novela del indigenismo. Entre los más destacados están el poeta y narrador peruano César Vallejo (1892-1938) que escribe *El Tungsteno* (1931), narración acerca de los indígenas mineros del Perú. El también peruano y novelista Ciro Alegría (1909-1967) escribe y publica su triología *La serpiente de oro* (1935), *Los perros hambrientos* (1939) y su obra cumbre *El mundo es ancho y ajeno* (1941). Todas estas obras enfocadas en la lucha de los cholos e indígenas dentro de un contexto de explotación por parte de los grupos dominantes que quieren las tierras de las cuales los indígenas son legítimos dueños.

José María Arguedas fue un narrador, antropólogo y etnólogo peruano nacido en 1911 y uno de los intelectuales más destacados del Perú en siglo XX. Originario de una familia de clase media, creció en la orfandad materna entre la servidumbre quechua en una hacienda de la sierra peruana, de quienes aprendió no solo la lengua sino la noción de los valores culturales indígenas en general y lo andino en particular. Crece en un ambiente de

"doble discurso cultural" (Bambula Díaz 18-19), elemento que fue de utilidad en su carrera intelectual, pues desde su niñez y juventud acompaña a su padre abogado a los pueblos y zonas rurales, donde fue testigo de disputas por tierras, especialmente indígenas. En ese ambiente aprendió que la tierra es fundamental en la conformación de la cosmovisión indígena, tanto espacial como comunitaria; y pudo contrastar esa cosmovisión con el sentido nacional de la territorialidad, que albergaba todavía resabios de feudalismo colonial.

En 1931 se establece en Lima para estudiar la carrera de Letras en la Universidad de San Marcos. Las experiencias en la gran ciudad no le acomodan, y a partir de la reflexión sobre sus recuerdos de la niñez en el mundo andino, Arguedas rescata la cultura indígena internalizada en su formación cultural temprana. Como explica Julianne Bambula Díaz (20), en esa década el indigenismo saturaba las cadenas de producción literaria y exponía al indígena como un sujeto de emancipación social, lo cual creó un contexto favorable para la recepción de una literatura con contenido social. Instruido e imbuido de la obra ensayística y política de José Carlos Mariátegui, Arguedas participa activamente en movimientos políticos adscritos a la izquierda peruana.

Comenzó joven con su carrera de docente, investigador y narrador sobre temáticas indígenas, lo que le llevó a publicar una serie de trabajos de corte narrativo, ensayístico e investigación, de los cuales se extrae su preocupación por la lengua indígena y se destaca su aproximación desde la perspectiva cultural dualista, ya sea indígena como nacional, que él experimenta en su propio ser y le trajo conflictos sin resolver hasta su muerte. De esta faceta de investigador se destacan sus estudios sobre la música y la danza andinas, buscó siempre una revaloración del arte indígena en su integralidad. De su obra narrativa indigenista se destacan la publicación de la colección de cuentos *Agua* (1935), *Yawar fiesta* (1941), *Diamantes y pedernales* (1954) y principalmente *Los ríos profundos* (1958), considerada su obra maestra y distintiva de la novela indigenista como género. Luego de este trabajo publicó *La agonía de Rasu Ñiti* (1962), *Todas las sangres* (1965), *El sueño del pongo y El zorro arriba* y el *zorro abajo*, consideradas ya parte de un neoindigenismo que se abre paso con el narrador Manuel Scorza (1928-1983) en las letras peruanas de la década de los sesenta.

Arguedas ha sido objeto de una profusa crítica a su obra y se han analizado sus textos desde diversas perspectivas en búsqueda de desentrañar su lenguaje literario. El novelista ha sido considerado como el punto que corona el indigenismo como expresión literaria, pues fue capaz de rescatar las tradiciones y la espiritualidad quechua y logró representar al indígena en su agudo trance social en conflicto con el sistema gamonal y clientelista presente en los sectores rurales de la época. Lo que se vio reflejado en una política autoritaria y racista hacia el indígena, que es uno de los puntos álgidos de la historia andina y que no tuvo solución posible tras el indigenismo. Sin militar en ningún partido, logró plasmar el ideario de la izquierda latinoamericana en sus letras y rescatar la belleza y la estética del arte indígena en sus trabajos académicos.

Al referirse al indígena y sus luchas, Arguedas argumenta al final de sus días:

La ilusión de juventud del autor parece haber sido realizada. No tuvo más ambición que la de volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo al que se consideraba degenerado, debilitado o extraño e impenetrable pero que, en realidad, no era sino la que llega a ser un gran pueblo, oprimido por el desprecio social, la dominación política y la explotación económica en el propio suelo donde realizó hazañas por las que la historia lo consideró como gran pueblo: se ha convertido en una nación acorralada, aislada para ser mejor y más fácilmente administrada y sobre la cual sólo los acorraladores hablaban mirándola a distancia y con repugnancia o curiosidad. (Citado en Pinilla 23)

Revindica el rol estelar de los indígenas en la conformación del carácter del Perú profundo en una relación transcultural que no fue valorada por el Estado nación. La peruanidad se basa en una amalgama entre la cultura andina y la cultura hispana, asunto que atraviesa transversalmente toda la obra arguediana; pero las paradojas de la identidad peruana, según Arguedas, se hacen patentes al observar la realidad de los indígenas que han sido recluidos geográfica y culturalmente por el poder nacional, aun cuando el Estado nación, en una contradicción clara, utiliza la grandeza incaica como referente de la realidad nacional y como construcción histórica de la identidad. Los herederos de esa

grandeza son los mismos que están relegados y oprimidos, por lo tanto, el Estado nación precisa de una reelaboración que ubique a la tradición y los sistemas de pensamiento y memoria ancestrales, en el lugar que se merecen dentro del espacio de la peruanidad.

Existe un consenso en la crítica literaria que *Los ríos profundos* es la obra más trascendente de Arguedas y del indigenismo peruano; y su obra más autobiográfica también. Es un retrato completo de lo andino, síntesis del mestizaje y lo indígena en un territorio específico, donde se monta el escenario de las relaciones entre grupos sociales separados por la diferencia y la alteridad. Esta obra está matizada por la presentación de personajes, secuencias, actos e instituciones perfectamente alineados con el momento histórico del Perú, se representan todos los elementos de la experiencia rural andina desde la Colonia: el paisaje, el sistema educativo, la religión, el latifundio, el mundo del mestizo obrero y del mestizo profesional; y por supuesto la "representación del indígena siervo" (Lazo 87). Si bien el protagonista es un niño mestizo que va a una hacienda y convive con los grupos étnicos y de clases sociales, los verdaderos protagonistas son los indígenas que son retratados a través del narrador del relato.

El texto de *Los ríos profundos* es profuso en cuanto a la caracterización de los indígenas de la época histórica en la que incurre la trama. En la construcción literaria desde la visión del niño mestizo, se precisan con exactitud los detalles de su comportamiento dentro del entramado social del sector rural del Perú. A nivel discursivo el texto mantiene la tradición de los tropos creados dentro de los modos de representación del periodo de la Conquista, pero también recrea los tropos originados por los discursos coloniales con otras características en la representación. Tras la asimilación de las comunidades indígenas dentro del ordenamiento territorial de las repúblicas, es patente también la generación de tropos nuevos que dan cuenta de las nuevas realidades que la república trajo para los nativos.

Dentro de la representación cultural de *Los ríos profundos*, el tropo colonial del indígena borracho o alcoholizado, atribuido a los indígenas de las comunidades y pueblos de indios está presente con fuerza en el discurso del narrador. Por un lado, está la caracterización como alcoholizados que es privativa del régimen colonial en las

reducciones indígenas, donde el gamonal proveía el alcohol para motivar el trabajo agrícola; lo que transformó al licor en un elemento casi exclusivo de la expresión humana. A través de este trance los indígenas entraban en un estado de inconciencia, que les provoca reacciones emocionales, violencia en el intragrupo e irracionalidad ante el peligro. Por otro lado, se asocia con la tradición andina, en la cual el alcohol tiene un espacio simbólico que representa una mezcla entre la tradición prehispánica con los festivales indígenas, asociados a las temporadas de cosecha y de productividad de la tierra, y los carnavales insertados como tradición europea en América, donde fueron resignificados y absorbidos como rituales con elementos tanto cristianos como ancestrales, en estos eventos el alcohol era un elemento de suma importancia para los indígenas, especialmente en rituales andinos como el *Takanakuy*, o festival de peleas a golpes entre miembros de las comunidades.

Se menciona también la flojera como una característica dentro del tropo colonial del indígena rústico y vicioso. Se confirma el prejuicio que la elite tiene de ellos en cuanto a su descontrol cuando toman chicha, la bebida indígena por excelencia en los Andes o el aguardiente:

Una multitud de indios vinieron de las comunidades del valle; y se reunieron con los pocos comuneros del pueblo, al pie del cerro. Ya estaban borrachos, y cargaban odres llenos de aguardiente. Luego escalaron el cerro, lanzando gritos, llorando. Desclavaron la cruz y la bajaron en peso. Vinieron por las faldas erizadas y peladas de la montaña y llegaron de noche. (Arguedas 21)

La borrachera exacerbada se confunde con el simbolismo de la cruz en la red semántica del texto, se mantiene una visión comunitaria para explicar el actuar masivo, tanto en el rito social de la borrachera, como en la veneración del símbolo religioso, enmarcado en un retrato ambiental del paisaje andino.

Si bien el texto tiene como sujetos principales de la representación a los indígenas, el tropo también incluye a los mestizos, que son parte activa de la borrachera, creando un espacio multicultural de expresión pública tal como lo describe la narración: "Los indios y mestizos están borrachos y cantarán en pandilla en todas las calles" (85). La

descripción como alcoholizados de los indígenas se ve retratada también en otro contexto social como es el baile: "se emborrachó con los indios, bailó con ellos muchos días" (Arguedas 33). El texto reconstruye el significado que los cronistas y los sacerdotes del primer y segundo momentos asignaron al alcohol dentro de la representación, lo que fue una crítica al carácter débil e indolente de los indígenas, se transforma en una muestra de cohesión social para los indígenas en *Los ríos profundos*.

Se revindica el rol social del alcohol como el símbolo de una catarsis a la luz del texto: "Los indios borrachos llegan a enfurecerse cantando las danzas guerreras antiguas; y mientras otros cantan y tocan, algunos se golpean ciegamente, se sangran y lloran después, junto a la sombra de las altas montañas, cerca de los abismos; o frente a los lagos fríos, y la estepa" (Arguedas 54). En estas líneas hay un rescate y un ejercicio de la memoria ancestral y la oralidad dentro de un contexto comunitario. El esplendor del pasado guerrero prehispánico, que tras siglos de opresión cultural la oralidad rescata en forma de danzas, cantos y música, se contrasta con la realidad del momento histórico, que apela un presente de postraciones y humillaciones.

El texto plantea también una caracterización sobre el color de la piel de los indígenas: "crees también que eres un gran maestro del *zumbayllu* ¹⁸. ¡Eres un indiecito, aunque pareces blanco! ¡Un indiecito, no más!" (Arguedas 62). El esencialismo de color de piel, recurrente en las narrativas coloniales y de las crónicas de la época de la Conquista, se muestra en toda su dimensión dentro de un modo de representación en el que el color blanco es el color de la diferencia hacia el otro. La carga simbólica del color blanco redunda en un criterio comparativo entre grupos humanos que fundan sus relaciones en el discurso de la diferencia. Además, hace referencia a la lengua indígena como una lengua menor: "no tengo costumbre de hablar en indio —decía—. Las palabras me suenan en el oído, pero mi lengua se niega a fabricar esos sonidos. Por fortuna no necesitaré de los indios; pienso ir a vivir a Lima o al extranjero" (Arguedas 64). La herencia colonial que tergiversó los valores culturales nativos como simples y de condición inferior, denota el

¹⁸ Trompo en lengua quechua

influjo europeo en las elites terratenientes locales de la época. El sistema de pensamiento del poder hacia el indígena se lo plasma en un discurso cargado de sesgos étnicos.

La descripción física en el relato de *Los ríos profundos* deja de manifiesto la injerencia de los sentidos en la identificación del indígena dentro del tropo del indígena pobre en su imagen pública. El relato caracteriza al indígena respecto al impacto visual e incluso olfativo: "el cantor olía a sudor, a suciedad de telas de lana; pero yo estaba acostumbrado a ese tipo de emanaciones humanas" (139). Esta representación de la corporalidad de los indígenas manifiesta un discurso de la otredad de marcado sentido biologista, que se articula también en el discurso de los espacios personales o comunitarios, y el valor que estos tenían en el acercamiento físico hacia el indígena.

El relato también establece una descripción de la realidad social indígena con relación a su situación de precariedad económica, el tropo del indígena pobre y marginal en la adjetivación se corresponde con la mirada desde sistema económico imperante en la sociedad agrícola de la época, que discriminó y alienó al indígena por su condición marginal, sin acceso al consumo capitalista que se pregonaba como un valor de la modernidad: "cierta vez, entraron a una chichería varios indios traposos, con los cabellos más crecidos y sucios que de costumbre" (Arguedas 38). El fragmento apela a una representación del aspecto externo de los indígenas, en el cual la precariedad de las ropas y la estética personal de los indígenas descritos en el relato, son coherentes con la situación social de postración y marginalización que la hacienda y el Estado nación habían producido durante todo el periodo de la república.

El texto describe al sujeto indígena según los olores y humores desagradables que emana, elaborando un criterio étnico que tiene que ver con la animalización, pues los animales no se higienizan y por lo tanto huelen mal, bajo el paradigma discursivo de los sentidos y la elaboración de prejuicios sobre esas sensaciones del olfato. Confirma este punto la descripción física que uno de los personajes construye sobre un indígena y su vestimenta:

El indio cargó los bultos de mi padre y el mío. Yo lo había examinado atentamente porque suponía que era el pongo. El pantalón, muy ceñido, sólo le abrigaba hasta las rodillas. Estaba descalzo; sus piernas desnudas mostraban los

músculos en paquetes duros que brillaban ... Su figura tenía apariencia frágil; era espigado, no alto. Se veía, por los bordes, la armazón de paja de su montera. No nos miró. Bajo el ala de la montera pude observar su nariz aguileña, sus ojos hundidos, los tendones resaltantes del cuello. (Arguedas 4)

El texto da cuenta de una mirada de época hacia los indígenas, en los detalles acerca de la cara se hace patente nuevamente un esencialismo biologista, al describir al indígena bajo un prototipo común y referente solo a ellos. La vestimenta, tal como les sucedió a los cronistas de la Conquista y la Colonia, fue un marcador de la alteridad con relación a las comunidades nativas, así como lo describe este pasaje, el solo hecho de estar descalzo era símbolo de una precariedad económica. Si bien durante la Conquista se creó un perfil del indígena despojado de vestimenta, es decir, desnudo bajo el tropo del indígena pobre y sin religión, en este caso, la falta de calzado y el detalle de su pantalón hasta la rodilla son marcadores de la pobreza, y por lo tanto elementos diferenciadores entre unos y otros en la alteridad.

Existe un contraste en cuanto a la descripción de un nativo que tenía características atléticas: "él era un atleta, un indio generoso de Andahuaylas" (Arguedas 111), la caracterización puntual llama la atención debido al criterio estético que se extrae del biotipo y alude a la representación del guerrero dotado de un físico de excepción. Se destaca la capacidad física en las peleas del carnaval, tradición ancestral de los Andes: "Tocan el pinkuyllu y el wak'rapuku en el acto de la renovación de las autoridades de la comunidad; en las feroces luchas de los jóvenes, durante los días del carnaval; para la hierra del ganado; en las corridas de toros" (54). Estos eventos comunitarios son tradiciones andinas con un fuerte componente religioso, al ofrendar la sangre de esas peleas a la *pachamama* o madre tierra.

El texto hace referencia a uno de los tropos ya pesquisados por los cronistas del primer momento y refrendado por los autores del segundo momento, el indígena musical. El relato menciona en varios pasajes la música y los instrumentos andinos como el arpa y la quena: "pinkuyllu es el nombre de la quena gigante que tocan los indios del sur durante las fiestas comunales. El pinkuyllu no se toca jamás en las fiestas de los hogares. Es un

instrumento épico" (Arguedas 53). La instrumentación de los eventos, las canciones y el baile develan la tradición oral y musical de los andinos, la mayoría de ellos analfabetos en la época descrita en el relato, pero sumidos en una memoria musical traspasada por generaciones a través de una oralidad presente y expresiva de su estado emocional: "en esos pueblos sólo los indios tocan arpa y violín" (20). La experticia en el desempeño musical es parte de un discurso reivindicatorio de las artes indígenas que en el texto queda plasmado al describir a los arpistas nativos: "los arpistas indios tocan con los ojos cerrados" (20).

Menciona también que la música ha estado presente en la comunidad desde su origen, demostrando que las prácticas de oralidad eran cotidianas y la cultura musical andina estaba presente aun en los escenarios naturales: "los naturales llaman tuya a la calandria...Los hombres del Perú, desde su origen, han compuesto música, oyéndola, viéndola cruzar el espacio, bajo las montañas y las nubes, que en ninguna otra región del mundo son tan extremadas" (119). Como ya hemos analizado en otros pasajes de este trabajo, el sistema musical andino se componía de un sistema complejo de instrumentación y rogativas religiosas, cantos fúnebres y cantos de diversos tipos, que tuvieron en la oralidad una plataforma de propagación y conservación de una tradición musical propia y única, que trajo consigo la creación de un género musical que en la actualidad se la denomina como música andina.

El tropo de los indígenas comunitarios como parte constituyente de un grupo social se manifiesta en la descripción en el relato de los encuentros sociales y políticos que la comunidad organizaba, especialmente en los espacios territoriales copados por ellos como las repúblicas de indios, descritas en los modos de representación coloniales:

En los pueblos de indios las mujeres guardan silencio cuando los hombres celebran reuniones solemnes. En las fiestas familiares, aun en los cabildos, los indios hablan a gritos y a un mismo tiempo. Cuando se observan desde afuera esas asambleas parecen una reunión de gente desaforada. ¿Quién habla a quién? Sin embargo, existe un orden, el pensamiento llega a su destino y los cabildos concluyen en acuerdos. La mujer que es callada cuando los hombres intervienen

en los cabildos, chilla, vocifera, es incontenible en las riñas y en los tumultos. (Arguedas 76)

La asamblea comunitaria es el espacio en el cual se elaboran los discursos y acuerdos, interacción que el texto describe como caótico en la comunicación intragrupo, el desorden en la exposición y la interposición en los diálogos son los elementos de la comunicación que destaca el texto, que asume una comparación con las formas civilizadas de diálogo político que se producen en la cultura hegemónica. Las mujeres callan mientras los hombres discuten, pero se las describe como violentas en las disputas.

De los sistemas productivos andinos, los tropos recurrentes son aquellos relacionados con el indígena siervo y el peón. La representación del trabajo de los indígenas se lo plantea desde la situación de clase, contextualizada al momento histórico que refiere el relato, una sociedad agrícola de tipo colonial: "¿Ni en carnavales van al río a cantar, los indios? —Te he dicho que el patrón es un hombre religioso. Deberás observar las reglas de las haciendas. Trabajo, silencio, devoción." (176). El texto caracteriza el régimen de hacienda donde el liderazgo lo asume el hacendado como regidor de la vida de todo y todos los que habitan ese territorio. Las tres últimas palabras del fragmento sintetizan el discurso del poder en la hacienda andina, el trabajo como función primaria y casi exclusiva del tiempo productivo de los campesinos, que en régimen de semi-esclavitud deben obediencia al dueño de la tierra y sus intermediarios. El silencio como una muestra de sumisión ante el poder y aceptación de su destino como seres marginados y desposeídos, y la devoción cristiana como señal del éxito del proyecto civilizatorio colonial.

Relacionado con el último punto del párrafo anterior, es relevante destacar la referencia constante al sistema feudal, que inspira el régimen de la hacienda andina, en el cual la religión y las prácticas asociadas al rito son parte de la cosmovisión patronal y por lo tanto obligatorias para los criados, sirvientes y peones, y por ende para la fuerza de trabajo mayoritariamente conformada por los indígenas. Incluso el concepto de matrimonio y convivencia indígena es direccionado por el patrón: "se refería a la religiosidad de los señores, al cuidado con que conservaban las capillas de las haciendas

y a la obligación que imponían entre los indios de confesarse, de comulgar, de casarse y vivir en paz, en el trabajo humilde" (34). El discurso religioso del catolicismo como forma de espiritualidad desecha otro tipo de prácticas, como la espiritualidad y la cosmovisión andina. La labor de la Iglesia Católica en la extensión y evangelización es amplificada con su presencia física a través de las construcciones religiosas en los Andes. Iglesias, capillas y monasterios fueron establecidos durante la Conquista como un símbolo material y físico de la presencia del imperio en los territorios americanos, y como una manera de cristianizar el paisaje andino. No solo en las grandes ciudades del esplendor inca, como Cusco o Arequipa, se construyeron catedrales e iglesias de las variadas congregaciones religiosas y misiones que llegaron al Virreinato. La república heredó la estructura organizada de la red de construcciones eclesiásticas que fueron expandidas hacia las poblaciones menores, como pueblos y aldeas; y en las repúblicas de indios. En la hacienda andina, la capilla fue el centro y símbolo del poder hegemónico.

Para cerrar el análisis de *Los ríos profundos*, hay una muestra clara del impacto del discurso religioso en la representación del indígena. Si bien las crónicas y textos que plantean este modo de representación describen los ritos cristianos como una práctica habitual en las comunidades nativas, también existe un espacio discursivo para la manifestación de los sistemas de creencias ancestrales en el texto. La oralidad cumplió un rol trascendental en la conservación de la espiritualidad indígena andina, manteniendo la cosmogonía de los abuelos presente en las comunidades en el traspaso de las tradiciones orales de generación en generación, a pesar de la obligatoriedad de seguir el rito católico impuesta por el Estado nación y los terratenientes devotos.

Con una estructura educacional establecida desde la instauración de la administración española y un sistema de evangelización y misiones en pleno desarrollo, la Iglesia Católica saturó todos los espacios de formación espiritual posible durante la Colonia en Perú, generándose solo a partir de las revoluciones liberales de mitad del siglo XIX, ciertos espacios de libertad religiosa en las urbes, proceso que tardó en llegar a los sectores rurales, todavía sumidos en un sistema colonial, donde el patrón es el administrador de las costumbres religiosas de sus peones: "Don Manuel Jesús es severo y magnánimo; es un gran cristiano. En su hacienda no se emborrachan los indios, no tocan esas flautas y

tambores endemoniados; rezan al amanecer y al Angelus; después se acuestan en el caserío. Reina la paz y el silencio de Dios en sus haciendas" (Arguedas 176). La figura patronal es tan fuerte que el texto representa a los indígenas como seres sumisos y participantes activos del ceremonial religioso en su lugar de trabajo.

En este punto, el relato establece una conexión con el tropo del indígena evangelizado creado por Guamán Poma de Ayala en el segundo momento de la representación y explicado en el segundo capítulo de este trabajo. El relato de Arguedas une sincréticamente la tradición religiosa europea y la tradición vernácula, elaborando una lectura histórica al pasado y presente andino bajo la influencia de la doctrina católica: "yo sabía que cuando el trono de ese Crucificado aparecía en la puerta de la catedral, los indios del Cuzco lanzaban un alarido que hacía estremecer la ciudad, y cubrían, después, las andas del Señor y las calles y caminos, de flores de ñujchu, que es roja y débil" (15). Los indígenas son caracterizados como penitentes y devotos, tal como Mendoza y Palafox los recrea en sus relatos del segundo momento, además se convalida el discurso religioso del texto en la devoción católica y en el culto a la imagen, concretados ambos en la representación de los indígenas como seres emocionales, fieles y comprometidos con una fe forzada desde el poder del patrón. Incluso el relato presenta una comparación entre un animal y los nativos en su participación en los ceremoniales: "la cruz estaba tendida en la plaza... Los indios hacen bulla durante las vísperas, pero en esa plaza estaban echados, hombres y mujeres; hablaban junto a la cruz, en la sombra, como los sapos grandes que croan desde los pantanos" (Arguedas 21).

La devoción indígena a la religiosidad católica se ve reflejada en su reacción ante la presencia de los sacerdotes en sus visitas pastorales:

Todos los años van Padres franciscanos a predicar a esas haciendas. ¡Vieras, Ernesto! Hablan en quechua, alivian a los indios; les hacen cantar himnos tristes. Los colonos andan de rodillas en la capilla de las haciendas; gimiendo, gimiendo, ponen la boca al suelo y lloran día y noche. Y cuando los Padrecitos se van ¡vieras! Los indios los siguen. Ellos, los Padres, cabalgan rápido; los indios corren detrás, llamándolos, saltando por los cercos, por los montes, por las acequias, cortando

camino; gritando, caen y se levantan; suben las cuestas. Regresan de noche; siguen gimiendo a la puerta de las capillas. (117)

El temor se presenta como un elemento fundamental de la devoción en la figura del sacerdote. El texto describe simbólicamente al sacerdote como fuente de tensión y emocionalidad para los indígenas: "cuando el Padre se puso de pie y avanzó hacia el borde del tabladillo, los indios volvieron a lanzar un grito. Se retorcían los dedos; lo contemplaban con los ojos brillantes, conteniendo el llanto. El viento había empezado a agitar la sotana blanca del Padre" (Arguedas 90). La sotana y el viento ambientan el momento de euforia colectiva e ilustra la actitud mansa de los nativos ante este símbolo de poder. Este discurso demuestra el tipo de control social y emocional al que ellos estaban expuestos, y el efecto que todo esto hacía en sus actuaciones públicas.

Los enunciados que emite el sacerdote describen la capacidad de manipulación emocional y además se percibe una aplicación del pensamiento lascasiano en su discurso, que coincide con el tropo del indígena manso, o la oveja en búsqueda de un pastor que Las Casas creó a partir de la defensa de la humanidad de los nativos en su producción literaria. El contexto de la comunidad franciscana en las misiones americanas, tal como lo menciona el texto de Arguedas, tuvo como característica el aprendizaje de las lenguas vernáculas, sin imponer la lengua oficial y sirvió como un sostén emocional para la vida miserable de los indígenas, generando empatía y reconocimiento.

La única referencia que el texto hace sobre la espiritualidad indígena tiene relación con el rito funerario y su actitud ante la muerte: "¡Vendrán en avalancha los colonos de enfrente! — reflexioné a solas —. ¡O se morirán tranquilos en sus chozas de malahoja! Ellos no tienen espanto a la muerte. La reciben entre himnos fúnebres, aunque nadie le hace caso a la muerte de un indio (Arguedas 171). En una prueba más del sincretismo religioso manifestado en el tropo del indígena cristianizado, el rito funerario fue también una plataforma de expresión de la trascendencia cristiana para los nativos representados en la novela: "Palacitos era igual que los indios y mestizos de las comunidades. Se preocupaba del entierro. Si no se hace con un cura bien ornamentado y si no se cantan misas, el diablo gana la competencia y se lleva el espíritu, a rastras" (Arguedas 174).

Nuevamente, la presencia del sacerdote se percibe como clave en el sistema de creencias de los indígenas, como representante del proceso de evangelización se torna en el brazo religioso del Estado nación en la obra continuista de la evangelización como discurso del poder, además como estrategia civilizatoria ante las creencias ancestrales. Este hecho queda comprobado en el texto al aludir a la necesidad de un sacerdote, un rito católico y la referencia al demonio como la contraparte del discurso cristiano del porvenir.

Para resumir este capítulo, concluyo que el Estado nación surgido luego de la crisis producida por las independencias de los países americanos, al menos en el área andina, fue coherente en el trato a los indígenas que la administración colonial española impulsó como política estatal. La carga tributaria y laboral, más el trato discriminatorio y reduccionista se mantuvieron como políticas estatales, aun cuando la reflexión de la intelectualidad y los gobiernos nacionales diseñaron y promocionaron una estrategia de integración de los indígenas como ciudadanos de la república, con derechos y deberes.

Ignacio Domeyco da cuenta de esa inquietud del Estado de Chile al realizar un viaje exploratorio a la Araucanía. Los tropos que prevalecen demuestran una influencia de las representaciones benevolentes que surgieron con Las Casas y prosiguieron con algunos de los misioneros europeos en América. Domeyco intenta observar y demostrar los tropos de los mapuches que Ercilla elaboró a finales del siglo XVI, si bien no encontró al indígena guerrero e indómito del relato ercillano, por ser una época de paz entre las partes en conflicto, si encontró en el tropo del indígena exótico los rasgos que Ercilla describió como el carácter de los mapuches. Domeyco insiste con el tropo que Guamán Poma establece en su texto, el indígena propietario, que en el caso de los mapuches sería el indígena independiente en sus territorios, tropo que se explica por el grado de independencia política y económica que lograron negociar con la administración española en la colonia, que fue confirmada con la administración chilena en los primeros años del periodo postcolonial.

Otro de los tropos revisado y actualizado por Domeyco es el indígena cristianizado, aun cuando el contexto de los mapuches descritos en el texto es muy distinto a los indígenas del primer y del segundo momento, e incluso con los indígenas descritos en la novela

indigenista, pues no existe el yugo del sometimiento estatal en la época histórica del relato. A los ojos del explorador e influenciado por una moral cristiana fuerte; ante el panorama de una cultura decadente y relajada en tiempos de paz, propone la evangelización como el único camino para integrarlos a la ciudadanía.

Las novelas de José María Arguedas y Jorge Icaza reproducen el inventario de tropos creados desde los modos de representación de las estructuras culturales exógenas a los nativos americanos durante la Conquista y la Colonia. No existen matices a nivel discursivo, el Estado nación y el indigenismo literario mantienen la representación de los indígenas sometidos por el rigor del sistema de hacienda andina, espacio que domina el discurso del poder y en el cual los indígenas son discriminados y sobreexplotados como siervos para lograr un sistema de sobrevivencia dentro del sistema agrícola imperante en la época. Los tropos del indígena perezoso, marginado e incluso alcoholizado, son recurrentes en las novelas indigenistas, que como estrategia literaria y política plantean una descripción realista del contexto social, cultural y económico en el cual están insertos los indígenas.

Como quedó comprobado, los textos seleccionados con temática indigenista producidos durante los primeros 100 años del Estados nación en los Andes, no matizaron en la representación, sino que reprodujeron los tropos que ya habían circulado durante los 300 años de la administración española en América, lo cual comprueba que los esquemas de representación desde el discurso del poder se quedaron estancados en la dicotomía formal que el debate de Valladolid provocó entre el buen salvaje y el indígena bárbaro.

En el siguiente y último capítulo el discurso indígena toma protagonismo. A partir de la recordación del quinto centenario de la llegada de Colón a América, los indígenas comenzaron a escribir sus propios relatos y sus propias historias, y formular sus propios esquemas de representación que vienen a romper con las representaciones que se formularon en el siglo XVI y se reciclaron hasta llegar a mediados del siglo XX.

Capítulo 5

5 Discurso y autorepresentación en las narrativas indígenas contemporáneas

En este capítulo se analizan las rupturas en las representaciones de los indígenas como parte del discurso de la contrahistoria y a manera de autoreprensentaciones presentes en los textos seleccionados como narrativas indígenas contemporáneas. La finalidad del ejercicio es extraer los tropos de los indígenas articulados en los relatos y compararlos con los tropos producidos en los tres momentos anteriores.

A partir de los actos de recordación de la llegada de Colón en 1992, un fenómeno cultural surgió con fuerza y creó un nuevo espacio de emergencia indígena y visibilidad tanto de la memoria como de la historia ancestral. El marco creativo del movimiento permitió que se levantaran intelectuales, historiadores, poetas y narradores indígenas dispuestos a plantear discursos con relación a sus propias representaciones Desde las diversas áreas del conocimiento y las disciplinas dentro de la academia, los medios de comunicación y las artes, han surgido indígenas en América Latina que han utilizado distintos canales de expresión, en los cuales las narrativas indígenas han comenzado a reescribirse por parte de los propios nativos. En concordancia con un movimiento continental de reivindicación política, social y cultural, las comunidades originarias han persistido en la lucha por el reconocimiento de sus culturas, literaturas, patrimonios y territorios.

Los criterios de selección de las obras indígenas para mi estudio están alineados con los criterios generales mencionados en la introducción; sin embargo, en este caso, por no existir una gran cantidad de obras narrativas indígenas contemporáneas y escritas en español, la lengua en la cual escribo la tesis, durante mi proceso de búsqueda pude dar con tres textos que coinciden con el foco geográfico delimitado para mi estudio, que son los Andes meridionales. La narradora williche Graciela Huinao, con la novela *Desde el fogón de una casa de putas williche;* el narrador quechua Jinés Cornejo Endara, con la obra *El cascabel* y un colectivo de narradoras de diversas nacionalidades indígenas de Ecuador, con la obra *Amanece en nuestras vidas*. *Antología de poesía y cuento de*

mujeres indígenas ecuatorianas. Estos relatos son la base del análisis representacional en la búsqueda de la voz indígena que construye sus propias representaciones.

5.1 Cuarto momento: las narrativas indígenas contemporáneas

El contexto histórico y sociopolítico de la segunda mitad del siglo XX contiene una serie de hechos y eventos que han determinado la emergencia de la voz indígena en Hispanoamérica en general y en el área geográfica que concentran las narrativas indígenas seleccionadas en particular para este trabajo.

En América Latina hubo un periodo de profundos cambios que movilizaron a las bases sociales campesinas tras la Segunda Guerra Mundial, las organizaciones indígenas tomaron posiciones diversas respecto a sus demandas por el cambio en el régimen agrario que fue la base de la producción económica hasta aquella época. Desde un "reformismo moderado" hasta un "cambio radical y revolucionario" (De la Peña 405), fueron los caminos explorados por las incipientes organizaciones campesinas para superar siglos de postración económica dentro de la modernidad capitalista traída desde Europa por el régimen colonial. Los movimientos de izquierda y del indigenismo político intentaron levantar la lucha social de los indígenas en diversos países de Hispanoamérica en la primera mitad del siglo XX, y las organizaciones políticas y de base involucraron al movimiento indígena dentro de sus programas políticos. Como resultado de este esfuerzo, se dio el surgimiento de los sindicatos obreros en las ciudades y las agrupaciones campesinas en los sectores rurales.

Eventos históricos de impacto global como las guerras mundiales, la crisis económica de 1929, y la polarización mundial entre los bloques soviético y estadounidense, provocaron una contienda ideológica en Hispanoamérica. Una de las consecuencias más relevantes de este proceso fue la irrupción de la revolución armada y los movimientos de corte izquierdista en Cuba, Nicaragua y Colombia entre los más destacados. A partir de la década de los 60, y como reacción los eventos mencionados, más el surgimiento de una serie de regímenes militares autoritarios en toda América Latina, aparecieron movimientos organizados y financiados de resistencia armada y popular.

La suma de los hechos históricos y eventos mencionados en el párrafo anterior, articularon un contexto histórico que se caracterizó por una constante pugna entre modelos de desarrollo desde diversas perspectivas ideológicas para los Estados nacionales hispanoamericanos. Las comunidades indígenas también sufrieron los embates de la gran depresión de 1929 y los cambios estructurales que prosiguieron a este periodo como partes integrantes de las naciones andinas. Los procesos de modernización industrial y reconversión productiva en las exportaciones fueron los desencadenantes de un profundo flujo migratorio entre el campo y la ciudad, que tuvo en los indígenas un factor importante en este proceso que produjo transformaciones socioculturales de largo impacto. El proyecto político de la izquierda latinoamericana pretendía llevar a obreros y campesinos a un proceso de igualdad de derechos ciudadanos. En específico, para los indígenas andinos significó la esperanza de concretar una reforma agraria que distribuya la propiedad de la tierra para las comunidades indígenas.

Lo que el sacerdote jesuita y antropólogo Xavier Albó denomina un "indigenismo oficial" (790) fue en realidad un esfuerzo continental, desde México por el norte hasta la Argentina y Chile por el sur, por establecer una política social propiciada tanto por la Organización de Estados Americanos, a nivel continental, como las Naciones Unidas a nivel global, durante las décadas posteriores al término de la Segunda Guerra Mundial. Gracias a los incentivos de organizaciones no gubernamentales y gobiernos locales se desplegaron acciones modernizadoras que apuntaron tanto el desarrollo comunitario, como el desarrollo integral rural.

Dentro de este contexto de política pública, el sistema de la hacienda colonial y el latifundio fueron sujetos a reformas como consecuencias de las medidas de protección de los derechos laborales de los campesinos por parte de los gobiernos, y la necesidad de intervenir la hacienda como sistema (De la Peña 400-410). A partir de las reformas planteadas, la hacienda perdió su poder político como la única forma de organización de la producción agrícola, y por lo tanto perdió las atribuciones para ejercer el poder ante las organizaciones campesinas, que se aliaron con las organizaciones políticas de base, tanto urbanas como rurales, y formaron focos de resistencia como actores políticos ante la elite terrateniente y el Estado nación.

El proceso de reforma agraria fue promocionado como una solución al problema del latifundio y se dio de manera progresiva en los países andinos en la década del 60 y 70. La reforma agraria fue un proyecto desarrollista impulsado para que las tierras de la antigua hacienda se redistribuyan y su propiedad se traspase a las personas que realmente las trabajaban. Bajo esta premisa, los indígenas en los países andinos lograron escapar, al menos dentro del marco jurídico, de las relaciones laborales de producción en las cuales la servidumbre y el abuso de los dueños de la tierra eran lo habitual.

Los efectos de la reforma fueron visibles tanto en el campesinado mestizo como indígena, como parte de una mentalidad gubernamental desarrollista, que brindó la oportunidad de microcréditos e innovación tecnológica a las cooperativas campesinas que trabajaban las tierras (Becker 44). El resultado de las reformas fue diverso en los países andinos, aun cuando en general el objetivo de sacar a los campesinos de la pobreza y un estado de postración económica, entre ellos a los campesinos indígenas, no se logró a cabalidad. Además, el proceso se transformó según mi criterio en una iniciativa que apuntó más a la asimilación de los indígenas dentro de las sociedades nacionales. Fue otro esfuerzo por construir la nación, en el cual las relaciones entre el Estado nación y los pueblos indígenas, especialmente en los países andinos, fueron rearticuladas con base en las nuevas necesidades sociales y económicas que se levantaron después del periodo de las guerras mundiales. Nuevamente, no se integraron las propias visiones históricas y cosmogónicas de los nativos en estos proyectos.

Otro factor que influyó como causal de la aparición de nuevas lecturas de la realidad americana fue la religión, con la llamada nueva evangelización. Eventos como el Concilio Vaticano II entre 1958 y 1963 y principalmente la Conferencia de Medellín de 1968, fueron fundamentales para la Iglesia Católica latinoamericana, que adoptó posturas radicales como la opción por los pobres, asumido como paradigma de evangelización para los nuevos tiempos (Albó, *El retorno* 299-301). Este hecho transformó a la teología de la liberación en una estrategia de inspiración cristiana y evangelizadora que eliminó las relaciones de imposición y explotación en la interlocución con los indígenas. La teología de la liberación se inspiró profundamente en el alma indígena, pues son parte fundamental de la fuerza de trabajo del campesinado latinoamericano, y por ende sujeto

prioritario de la liberación política y económica, bajo el ideario propugnado por los teóricos de la teología.

Hubo un periodo de inestabilidad política producida por la irrupción de regímenes militares en los países andinos en la década de los 70, como la dictadura de Augusto Pinochet en Chile, Juan Velasco Alvarado en Perú y Guillermo Rodríguez Lara en Ecuador. Surgieron los movimientos insurreccionales como Sendero luminoso en Perú, de corte maoísta; y grupos de resistencias urbanas y rurales como Alfaro vive carajo en Ecuador y el Movimiento de izquierda revolucionaria en Chile. La situación sociopolítica de los indígenas volvió con fuerza al primer plano de la atención con la reflexión y debate de las bases indígenas respecto a la identidad nativa y el rol de las comunidades dentro del Estado nación. A este renacer del discurso indígena Albó lo denominó "el retorno del indio" (El retorno, 299), periodo en el cual las discusiones sobre la defensa de las lenguas ancestrales y la participación indígena en los movimientos políticos, especialmente de los grupos ya trasplantados desde el campo hacia la ciudad, hicieron de la reivindicación indígena un motivo de lucha no solo a nivel nacional, sino panamericano. Se trató de plantear un debate que incluyera otras aristas sobre la cuestión indígena, y no solo relacionados con los problemas de los campesinos. La discusión viró hacia otros espacios, como el reclamo de los territorios ancestrales y el comercio justo asociado a la producción agrícola; la educación bilingüe y el respeto por sus sistemas de creencias y educación. Otros temas que fueron puestos en las negociaciones con los gobiernos nacionales fueron la autonomía y autodeterminación indígena, y los programas de asistencia técnica y provisión de los servicios básicos por parte del Estado.

Una nueva terminología vino a reemplazar los conceptos que el indigenismo implantó en el discurso indígena de principios de siglo como los sindicatos y la idea de lucha de clase, que fueron sustituidos por términos como "originario, nación e identidad" (Albó 827), lo que llevó en algunos países a cambiar los nombres que los españoles crearon para ellos, por ejemplo, los jívaros del Ecuador, fueron llamados Tsáchilas a partir de esta época. Incluso el término "indios", de marcada raíz colonial, migró hacia la utilización de vocablos como pueblos originarios o naciones; las organizaciones indígenas continentales

rebautizaron a América con un término de la lengua de los kuna, el Abya-Yala, o la tierra virgen y fértil.

A partir de la década de los 70, se incrementó la presencia de organizaciones no gubernamentales entre los apoyos a la causa indígena, también las iglesias de distinto credo e instituciones académicas se han sumado a las propuestas de los indígenas en la región. Los partidos de izquierda tradicionales cedieron espacios a opciones políticas como el ecologismo, que dentro de su ideología contempla el desarrollo sostenible en armonía con los recursos naturales, por eso el interés en las temáticas de corte indígena. El discurso ecologista da cuenta de diversos ámbitos que vinculan a los nativos con un manejo sostenible de sus ecosistemas naturales, como parte de sus propias cosmovisiones y comportamiento cultural.

Como se ha planteado en diversos apartados en este trabajo, el 12 de octubre de 1992 marcó un hecho relevante en la historia de los movimientos indígenas a nivel continental por su valor simbólico para la historia americana. Lo que fue conmemorado por España y por los Estados nacionales con diversos actos de corte cultural y político, exposiciones, y producciones literarias y académicas desarrolladas para la ocasión, significó para los pueblos indígenas una oportunidad para hacer visible su voz y sus demandas. En medio de un periodo histórico que tuvo como contexto global la crisis del modelo de desarrollo socialista, con caída de la Unión Soviética, y el surgimiento de la globalización y la mundialización de los sistemas de información.

5.1.1 Contexto histórico y social de los indígenas en Ecuador en la actualidad

En el contexto histórico especifico del Ecuador, los movimientos indígenas creados a partir de las convulsionadas décadas del 20 y 30 en la sierra ecuatoriana, tras eventos sociales relevantes como la huelga de Pesillo en 1931, fueron creciendo conforme el desarrollo político y social de los movimientos. El enfrentamiento entre el ejército con los campesinos indígenas de la hacienda Juan Montalvo en el cantón Cayambe, tuvo como consecuencia el establecimiento de una base comunal y política que contenía las demandas indígenas históricas, que tienen que ver con el fin de la marginalización e

inclusión dentro de los beneficiarios de los derechos que la nación garantizaba para sus ciudadanos (Becker 12).

A nivel político, en 1935 comenzó un periodo histórico llamado del "Velasquismo" con la asunción de José María Velasco Ibarra como presidente. Político populista, que dominó la escena política hasta los 70, fue elegido presidente de la república en cinco oportunidades. Paralelo a esto, una serie de actos de protesta indígena comenzaron a ser visibles en las carreteras de los Andes con las marchas indígenas hacia la capital, Quito, sede del gobierno ecuatoriano, que reaccionó utilizando todos los recursos políticos a su disposición, como el ejército y la policía para contrarrestar las manifestaciones (Becker 35). Este hecho generó un estado de conflicto permanente entre el Estado nación, que desoyó las demandas, y los indígenas, lo que comenzó un proceso de represión estatal que incluyó matanzas masivas y encarcelamiento para los líderes comunitarios.

El año 1944 es especialmente relevante para el movimiento indígena, nace la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), que aglutinó a nivel país a trabajadores, campesinos, estudiantes y mujeres indígenas (Mijeski y Beck 10-11). Fue la primera organización indígena con reconocimiento estatal en la historia ecuatoriana y representó los intereses de los indígenas y campesinos andinos por más de dos décadas. Esta entidad pionera en América Latina tenía como objetivos propiciar la emancipación económica de los indígenas del sistema de hacienda y resguardar el desarrollo de la cultura ancestral y sus costumbres, además de promocionar un lazo de solidaridad con otros indígenas del continente.

El gobierno autoritario de una Junta Militar finalmente promulgó la ley de reforma agraria bajo la tutela de la Alianza por el Progreso del presidente John Kennedy de los Estados Unidos, que abolió los huasipungos y dispuso la redistribución de las tierras bajo un proceso de modernización agrícola con asesoría internacional. Las parcelas pasaron a ser propiedad de los campesinos indígenas que vieron respetados sus derechos al agua y a los recursos que la antigua hacienda debía proveer a través de sus dueños. Aun cuando era un cambio anhelado por las poblaciones andinas, la reforma agraria fracasó en su

intento por solucionar el estado de pobreza económica de los indígenas (Mijeski y Beck 11-15).

La ECUARUNARI fue creada en 1972 y vino a consolidar la ya legendaria tradición de las organizaciones indígenas serranas que fundaron Dolores Cacuango y Jesús Gualasiví en los años 20 y que luego prosiguió con el liderazgo de Tránsito Amaguaña (Albó, El *retorno*, 305). Con el apoyo de los partidos políticos de izquierda y el sector más progresista de la Iglesia Católica representado en el llamado "Obispo de los indios y los pobres", Monseñor Leonidas Proaño, esta organización indígena tuvo como objetivo el observar la aplicación de la reforma agraria. Además, representó representar a algunos grupos de la sierra andina en medio de un proyecto gubernamental por rescatar las raíces ancestrales de la identidad nacional ecuatoriana (Becker 50).

El gobierno militar de Guillermo Rodríguez Lara primero y la Junta Militar en 1976, llevaron un proceso constitucional de reconocimiento y revaloración de las culturas indígenas, asunto consagrado en la Constitución de 1978 y luego en democracia bajo la presidencia de Jaime Roldós, con la creación de un organismo gubernamental encargado de las problemáticas indígenas, la ONAI (Oficina de Asuntos Indígenas). Se reconoció constitucionalmente el carácter pluriétnico y pluricultural del Ecuador y se logró que más de 13.778 familias indígenas de la sierra sean propietarias de sus tierras (Albó 308). Debido a lo anterior, se dio un proceso de cambio en la matriz productiva de los Andes, que pasó de un sistema de latifundio basado en la hacienda y los huasipungos, a un sistema de comuna, que provocó un "auge del racismo en la arena pública" (145), de acuerdo con lo que Marc Becker argumenta. Este escenario hizo surgir una nueva plataforma de demandas para las organizaciones indígenas, que ya no solo concentraron su movilización social hacia el campesinado y el sistema agrícola, más bien dieron un giro hacia la defensa cultural de los indígenas en cuanto a sus lenguas, el profundizar el sistema de educación bilingüe; y velar por sus derechos humanos.

En el año 1986 sucedió un hecho trascendental para el movimiento indígena en Ecuador, la FEI, la ECUARUNARI y la Federación Shuar entre otras 27 organizaciones de base acordaron unificar sus esfuerzos y fundaron la CONAIE (Confederación de

Nacionalidades Indígenas del Ecuador). De la naciente estructura que fusionó tanto las aspiraciones de clase de las ideologías de los partidos de izquierda y una nueva perspectiva de demanda étnica, participaron nueve nacionalidades indígenas del país, transformando al movimiento en un fenómeno político que desafió al Estado nación y actuó desde aquella fecha como el organismo interlocutor en las negociaciones con el gobierno de turno acerca de las demandas indígenas (Mijeski y Beck 16-18). A instancias de la CONAIE, en junio de 1990, durante la presidencia del centroizquierdista Rodrigo Borja, se dio el evento más relevante de la reciente historia indígena del país. Un levantamiento general paralizó al país y planteó un petitorio que contenía demandas tales como una nueva reforma agraria para resolver los conflictos por tierras pendientes con el Estado y con los propietarios mestizos, el desarrollo económico de los indígenas tanto en el campo como en la ciudad, un plan de afirmación cultural con el acceso a programas de educación bilingües y propiamente indígenas; y principalmente, la exigencia por el reconocimiento de las nacionalidades indígenas dentro de un estado plurinacional ecuatoriano, más que pluriétnico.

Desde la trinchera de la resistencia indígena y como acercamiento retórico a la fecha simbólica de recordación de los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a América en 1992, el levantamiento indígena de 1990 significó el comienzo de una serie de levantamientos y manifestaciones indígenas lideradas por la CONAIE, y también por un movimiento político que surgió desde las organizaciones de base, que crearon el partido político Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutick Nuevo País en 1996 (Becker 182). Pachakutick se levantó como alternativa electoral para posicionar candidatos indígenas que tomen cargos y posiciones públicas ya no desde los partidos de izquierda, donde eran un componente más dentro de una gama de grupos sociales, sino desde una voz y perspectiva indígena para ganar escaños en los gobiernos locales y provinciales, en el poder legislativo y en un futuro cercano en el poder ejecutivo. Dirigentes como Blanca Chancoso de la CONAIE y Luis Macas, que fue el primer parlamentario indígena en la historia del Ecuador, se destacaron en esta época.

Las organizaciones indígenas jugaron un rol preponderante en la inestable gobernabilidad del Ecuador de fines del siglo pasado y principios del siglo XXI, en el cual tres

presidentes elegidos democráticamente fueron derrocados por el Congreso Nacional a instancias de movimientos sociales y populares. La CONAIE y su presidente Antonio Vargas fueron protagonistas de una revuelta en contra del manejo económico del centrista Jamil Mahuad en enero de 2000. Junto con un grupo de coroneles del ejército, derrocaron al presidente en ejercicio y establecieron un gobierno provisional o triunvirato compuesto por Antonio Vargas de la CONAIE, siendo el primer indígena en tener funciones ejecutivas en la historia, el general Carlos Mendoza del ejército ecuatoriano, y el jurista Carlos Solórzano, ex presidente de la Corte Suprema de Justicia. Finalmente, la crisis se resolvió a través de la sucesión presidencial constitucional, al asumir la función ejecutiva el vicepresidente Gustavo Noboa.

Un evento relevante para el movimiento indígena contemporáneo fue la designación de la jurista Nina Pacari como miembro del gabinete del presidente Lucio Gutiérrez en la función de Ministra de Relaciones Exteriores en 2003. Fue la primera mujer indígena en América Latina en ocupar este alto cargo. Antonio Vargas fue el Ministro de Bienestar en la misma administración, siendo el primer hombre indígena en ser miembro de un gabinete de gobierno.

La asunción de Rafael Correa como presidente de la República trajo consigo una serie de cambios estructurales y políticos que afectaron la representatividad de los movimientos indígenas en Ecuador (Mijeski y Beck 118). Una administración extremadamente fuerte hacia los focos de oposición política, y la mayoría parlamentaria, le permitieron a Correa gobernar con una oposición desarticulada entre varios partidos políticos opositores y otros movimientos sociales, entre los cuales estaban algunas organizaciones indígenas (120). Un hecho que ilustra el marco sociopolítico dentro del cual se van construyendo tanto las respuestas a las demandas históricas de los indígenas, como también la articulación del discurso indígena en el presente siglo, es la declaración del Ecuador como un estado pluricultural y multiétnico en la Constitución Política de 2008, emanada del proceso constituyente convocado por Correa. Aun cuando todavía no se reconoce la idea de plurinacionalidad, las organizaciones indígenas todavía mantienen esta petición como plataforma política que puede garantizar sus derechos como naciones.

Hoy en día, los indígenas de las diversas nacionalidades y pueblos indígenas, especialmente de la sierra ecuatoriana, enfrentan problemas y desafíos que se han planteado al Estado ecuatoriano históricamente. Entre estos están la amenaza de la pobreza y la marginación en los sectores rurales de la sierra. debido a la crisis económica y política de las últimas tres décadas. La desigualdad social se mantiene inalterable para las comunidades producto de la estrechez de los mercados internos y la asimetría en las negociaciones dentro de las tratativas del comercio exterior. La reducida capacidad para adquirir, generar y adaptar las nuevas tecnologías agrícolas, sumado a la desigualdad al competir con productos manufacturados importados, han paralizado el desarrollo económico de los indígenas andinos que mantienen un sistema de producción atomizado y no diversificado en cuanto a producción. Hay dos proyectos de origen indígena que escapan a esta realidad, los emprendimientos en el formato de cooperativas de agroturismo como por ejemplo en la localidad de Salinas, provincia andina de Bolívar, y el sector de Yunguilla, en la provincia de Pichincha, demuestran que existen modelos de superación que pueden ser aplicados como negocios sustentables que reportan beneficios a las comunidades.

La migración interna es un fenómeno social permanente desde la aplicación de la reforma agraria, desde los sectores rurales andinos hacia los centros urbanos, tanto de la sierra como de la costa ecuatoriana. Este hecho ha producido una consecuente pérdida de la identidad indígena, que demanda el fortalecimiento cultural e identitario de los pueblos en todos los escenarios. En la actualidad, lo que el sociólogo Fredy Rivera denomina "tiempos de transnacionalización económica y globalización sociocultural" (19), es el marco regulatorio que ha impulsado el racismo y la intolerancia contra todo lo diferente a la cultura nacional y unitaria. Enfrentados al subempleo en las ciudades y la precariedad productiva en los sectores campesinos, los indígenas plantean como plataforma política "la construcción de un modelo de desarrollo sustentable, solidario y soberano" (Plan 6). Tal como lo expresa este fragmento del proyecto político del movimiento Pachakutick, se aboga por un modelo de superación de la pobreza y la desigualdad bajo un criterio de equidad y respeto por el medioambiente, que modernice el aparato productivo y permita la inclusión de los indígenas como actores fundamentales del desarrollo del país bajo el concepto de soberanía y nacionalidad, que garantizan la construcción de espacios de

autodeterminación indígena, espacios negados desde la cultura hegemónica por más de 500 años.

5.1.2 Contexto histórico y social de los indígenas en Perú en la actualidad

En la república del Perú, tras el periodo de fundación de las plataformas políticas de izquierda que tomaron la causa indígena como el Partido Comunista y el APRA en la década del 20, hubo un intento por integrar a los campesinos de la sierra andina a la nación. Las transiciones políticas entre regímenes autoritarios y democráticos minó la capacidad de articular una política estable para la integración y encontrar una salida política y económica al estado de postración endémica de las poblaciones andinas. El esfuerzo modernizador del Oncenio de Germán Legía trajo como consecuencia en las siguientes décadas el fenómeno de migración hacia la costa industrial y próspera desde la sierra agrícola y pobre. Lima se transformó en el centro de recepción de millones de indígenas y mestizos en un evento que transformó la fisonomía del país completamente, entre 1940 y 1979 la población urbana del Perú pasó del 27% al 65% (Albó, *El Retorno* 321), además de concentrar la atención social y política del Estado durante tres décadas hasta la reforma agraria de Velasco Alvarado en 1968.

Las medidas gubernamentales tomadas en favor de los campesinos indígenas y en desmedro del control sobre la tierra y la fuerza de trabajo de los terratenientes y gamonales, logró la creación de diversos movimientos indígenas locales en la región andina, que pretendía la recuperación de los territorios ancestrales mediante una reforma agraria y la creación de una línea crediticia estatal para los campesinos. Con la atención estatal centrada en la costa peruana, en la sierra se articularon las bases de los partidos políticos de izquierda, hecho que limitó el accionar de las organizaciones indígenas que en este periodo histórico no tuvieron relevancia, excepto por un proyecto creado a propósito de la delincuencia rural, las llamadas rondas campesinas fueron constituidas como grupos armados de vigilancia creados por las comunidades para la autodefensa ante la ola delincuencial. Según Albó (325), este tipo de organización fue un rescate del gobierno comunal indígena que se había perdido con el sistema de hacienda y el gamonalismo y vino a sentar las bases de la organización campesina contemporánea.

La revolución militar del general Juan Velasco Alvarado fue un quiebre en el proceso modernizador y capitalista del Perú. Con un tinte populista y revolucionario, los militares asumieron el gobierno y comenzaron con un proceso de nacionalización de los recursos mineros, eléctricos los hidrocarburos, además impulsaron la ley de reforma agraria que fue promulgada en 1969, cuyo objetivo acorde al argumento de Florencia Mallon fue "dar a campesinos y obreros participación material en las empresas" (486). Entre las medidas adoptadas por la ley fue el reconocimiento del quechua como lengua oficial del Estado peruano y la creación de un sistema de educación bilingüe, con el objetivo de integración de las nuevas generaciones a la nación. Otra medida fue la creación de las SAIS (Sociedades Agrarias de Interés Social), a manera de cooperativas de campesinos en la serranía. Las SAIS generaron un conflicto entre los grupos campesinos que fueron parte de la hacienda y los grupos indígenas ganaderos y agrícolas que no fueron parte integrante del sistema de hacienda, pero marginados de los beneficios de las nacientes cooperativas. Una de las causas de la irrupción del movimiento maoísta Sendero Luminoso fue este conflicto producido por el Estado dentro de las mismas comunidades campesinas.

La represión del régimen militar hacia los indígenas fue permanente a mediados de los 70, las demandas por las tierras que antes fueron de las haciendas se tornaron más intensas gracias a la reforma agraria. Especialmente simbólico en el historial de las organizaciones indígenas es la masacre de Andahuaylas, en la provincia del mismo nombre, donde se reunieron más de 30 mil campesinos que reclamaban tierras de 70 haciendas de la región. Los militares enviados por Velasco Alvarado ejercieron la violencia política y lograron aplastar el movimiento. Este tipo de reacciones más un cierto descontento de una facción de las fuerzas armadas, llevó al general Morales Bermúdez a tomar el poder la fuerza en 1975, evento que significó un cambio en la agenda política, social y económica del Estado hacia el liberalismo económico.

El movimiento insurreccional Sendero Luminoso irrumpe con vigor en el sector rural andino en 1981, junto con el MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru) planificaron y ejecutaron acciones de corte violentista y guerrillero. La sierra andina fue el escenario principal en el cual se desplegaron las acciones de ambos grupos guerrilleros,

especialmente la región de Ayacucho. La policía y el ejército peruano reprimieron con violencia inusitada los movimientos de estos grupos, que fueron creados para ir en contra el poder estatal establecido, por una parte, y en contra de los patrones y explotadores locales, herederos del sistema del gamonalismo. El reclutamiento principal de Sendero Luminoso fue la población indígena, que en un principio entregó cierto apoyo a la causa por los oprimidos, luego se distanciaron de la lucha insurreccional en parte por los asesinatos selectivos cometidos por Sendero Luminoso en contra de autoridades comunitarias; y por las medidas económicas de guerra impuestas por los guerrilleros en las microeconomías agrícolas dentro de las comunidades.

La ambigüedad de estar entre "dos fuegos" (Albó 327), tanto el ejército estatal que acusaba a las comunidades de colaborar con Sendero Luminoso, y las presiones de los líderes guerrilleros por lograr el apoyo político y el financiamiento de la causa, los indígenas sufrieron matanzas y atropellos desde ambos grupos armados. Especialmente conocido es el episodio de la matanza de 8 periodistas y un comunero en el sector de Uchuraccay en 1983.

Con la llegada al poder del presidente Alan García del APRA, el diálogo entre el Estado y las comunidades andinas es abierto a través de la convocatoria presidencial a los *rimanakuy*¹⁹, como resultado de esta negociación se promulgó la nueva Ley de comunidades, con fondos específicos para la producción agrícola en las tierras regularizadas vía reforma agraria. La crisis económica producida por el fracaso de las medidas del gobierno aprista y la expansión del conflicto armado a otras regiones del país, trajo consigo una crisis de representatividad de los movimientos nativos andinos, atomizados en liderazgos locales escépticos de la efectividad de las medidas del gobierno central para solucionar la guerra interna.

Tras el término del conflicto armado en 1993 y la crisis agraria profundizada por el marcado énfasis neoliberal de las administraciones presidenciales, las situación social y política de los indígenas se caracteriza por carecer de organismos representativos que aglutinen a los diversos pueblos y grupos nativos en sus demandas e interlocuciones con

_

¹⁹ Diálogo en quechua

el Estado, tal como se logró en Ecuador. Pero aún sigue siendo un grupo demográfico mayoritario que ha sobrevivido no solo a la opresión estatal de la administración española y republicana, también mantiene la lucha por su identidad étnica, que el Estado nación ha obviado deliberadamente bajo el simbolismo de la nación mestiza que tiene como proyecto político la "unidad nacional" (Melgar y Rubianes 93), liderada por la elite limeña de la costa. Las comunidades han optado por la resistencia y reproducción cultural en sus propios espacios comunales, más que elevar una causa nacional que represente sus intereses, y ese es el principal elemento diferenciador con otros países donde existe alta población nativa.

Las manifestaciones campesinas se han mantenido como una de las estrategias para llamar la atención de los gobiernos de turno. A través de los paros regionales y protesta pública, tanto en los sectores rurales como urbanos, por ejemplo, los paros en las comunidades de Huancavelica en 1999 y Andahuaylas en 2000. Hay logros visibles para las demandas indígenas, por ejemplo, la ley que penaliza la discriminación racial y étnica promulgada en 2002, la creación de un organismo estatal como la SETAI (Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas) y la Comisión de Asuntos Indígenas durante el gobierno de Alberto Fujimori. A través de estas iniciativas y otros esfuerzos de los gobiernos procedentes se estableció una mesa de diálogo permanente, en la cual los movimientos indígenas han articulado sus demandas en cuanto a tierras, reconocimiento lingüístico y educación bilingüe, fortalecimiento cultural e identitario y el respeto por el ecosistema tanto andino como amazónico.

En cuanto a la defensa del medio natural, los indígenas han liderado una lucha férrea contra las empresas mineras en la segunda década del siglo XXI, donde existen más de 400 proyectos de transnacionales mineras en territorios indígena. El impacto ecológico de las faenas mineras y especialmente el tratamiento del agua es una de las demandas que han levantado las comunidades nativas como un ícono de la resistencia en la actualidad. Especialmente en las regiones andinas de Cajamarca, Arequipa, Puno y Moquegua, la resistencia social ante la represión estatal de la policía y las presiones políticas del gobierno, han logrado frenar 157 proyectos de intervención mineral, lo que ha costado la vida de 50 indígenas durante el gobierno de Ollanta Humala entre 2014 y 2018.

5.1.3 Contexto histórico y social de los indígenas en Chile en la actualidad

En Chile, la historia reciente demuestra que los movimientos sociales de corte indígena han estado en actividad permanente. La excepcionalidad del pueblo mapuche con relación al resto de pueblos indígenas de los países andinos radica en la autonomía y autodeterminación que gozó por casi 400 años en los territorios del *Wallmapu*, que significa territorio circundante en la lengua mapudungun. Este vasto territorio comprendía las regiones al sur del río Biobío en la actual república de Chile y una porción de la región de la pampa en la actual Argentina. La ocupación militar de la Araucanía por parte del gobierno de Chile en 1881 partió la historia mapuche en dos partes. Antes de la entrada del ejército nacional, los indígenas pactaron con los españoles una frontera natural en el siglo XVI, que delimitaba las zonas de soberanía y administración territorial de unos y otros, transformándose la nación mapuche en independiente con base en una economía de caza, recolección y horticultura, para convertirse en una sociedad ganadera y comerciante a partir de la reconversión productiva del siglo XVIII.

El pueblo mapuche fundó una tradición militar que logró mantener la frontera con España y con Chile, en una situación que fluctuaba entre la guerra y la paz permanente, que se le denominó la "Guerra de Arauco" (Bengoa 22). De esta dinámica ambivalente entre un conflicto bélico externo al territorio y una paz interna, surgió una estructura social y política que fue la plataforma en la cual se creó la tradición guerrera.

Todo el escenario anterior cambió con la llamada "Pacificación de la Araucanía" (Pinto 185). Fue un proceso violento de ocupación militar de las tropas de un ejército profesional y veterano que tuvo como consecuencias más visibles la expropiación estatal de los territorios ancestrales para ponerlos al servicio de la nación y la muerte de millares de mapuches. La colonización chilena fue rápida y eficaz con la creación de fuertes y ciudades, el latifundio en territorio mapuche fue el modelo de producción agrícola que el Estado chileno optó por poner en práctica.

La sociedad mapuche cambió y su relación con el Estado nación y la sociedad chilena también. A los indígenas se los sometió a la ley y la civilización occidental a través de la ciudadanía y se les entregó pequeñas parcelas de tierra con los llamados "títulos de merced". Se los encerró en "reducciones indígenas" (Bengoa 329), en las cuales toda la estructura social varió a un sistema de economía de subsistencia, en el cual también cambiaron sus costumbres y hábitos productivos al ser transformados en campesinos pobres y ganaderos a pequeña escala.

En el siglo XX se dio un periodo de dispersión de la población mapuche en las urbes del sur chileno y Santiago, la capital. De acuerdo con Rolf Foerster "la sociedad mapuche no logró articular un frente común para encarar el nuevo momento histórico" (2), que trajo consigo la construcción de la nación chilena. Por un periodo de casi 100 años las reducciones en los sectores rurales se transformaron en espacio de reproducción cultural y mantenimiento de la lengua vernácula, demostrando un gran nivel de resistencia en estos espacios cerrados. Durante un siglo no hubo variación en esta dinámica cultural, en la cual los mapuches continuaron siendo violentados por el Estado, principalmente con la usurpación de sus tierras, la estigmatización social y la discriminación como pueblo.

La situación social de los indígenas en la Araucanía se mantuvo sin cambios significativos hasta el despertar de la década de los 90 en el siglo pasado. La dictadura militar del general Augusto Pinochet, que derrocó al presidente constitucional Salvador Allende en 1973, vino a plantear un paréntesis en el largo proceso democrático chileno. Este proceso sacudió tanto a los partidos tradicionales de clase, como el socialismo y el comunismo, y también a las organizaciones campesinas ubicadas en los valles del sur del país, que se utilizaron por política estatal agrícola como regiones cerealeras, especialmente las tierras ancestrales mapuches desde la anexión de la Araucanía al territorio nacional. Los indígenas se vieron incentivados a formar parte del peonaje en los latifundios cerealeros, y, por lo tanto, pasaron a formar parte de la masa campesina asalariada (Foerster 3).

Así como los grupos asociados a las luchas sindicales de los partidos de la izquierda allendista sufrieron una cruenta represión y aniquilamiento por parte de la dictadura

militar en las décadas de los setentas y ochenta, las organizaciones obreras y campesinas sufrieron también los embates de las incursiones que el aparato militar organizó para neutralizar sus actividades e influencia en la sociedad chilena. Dentro de este proceso de represión política, las comunidades rurales indígenas fueron constantemente allanadas por el ejército, que buscaba indicios de actividad del Movimiento Campesino Revolucionario, símil rural del Movimiento de Izquierda Revolucionaria, grupo de tendencia izquierdista inspirado en la Revolución cubana, que tenía dentro de su ideario la revolución armada en Chile para la construcción de una república socialista. Ambas organizaciones fueron diezmadas por las fuerzas militares durante los primeros años de la dictadura, dejando un total de 135 campesinos mapuches muertos por motivos políticos durante el periodo de la dictadura militar.

La reforma agraria, iniciada por los presidentes Alessandri y Frei, fue profundizada por Allende bajo el ideario de la tenencia comunitaria de las tierras, con el objetivo de redistribuir las tierras agrícolas en los fundos, término equivalente a hacienda. A partir de 1970, las tomas por parte de los campesinos y los comuneros mapuches era respaldada por el gobierno de la Unidad Popular, proceso que benefició a miles de campesinos indígenas. Esta segunda Ley de Reforma Agraria generó un descontento profundo en la clase terrateniente, pues reconstruye la propiedad agraria a través de la expropiación y la entrega de 132.115 hectáreas de tierras a las comunidades mapuches (Arellano), mayormente de los colonos que después de la Pacificación de la Araucanía a finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, se apropiaron de las tierras indígenas con la venia e incentivo del Estado.

El golpe militar del 11 de septiembre de 1973 pondría fin al proceso de Reforma Agraria, y los militares requisaron las propiedades expropiadas por el gobierno de Allende, y devueltas a los terratenientes. La represión y la militarización del país, llevó a las comunidades a organizarse a través del Consejo Regional Mapuche con sede en Temuco, los Centros Culturales Mapuche, que se fusionó con otras organizaciones campesinas y formaron en 1981 la Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche (AD MAPU). Estas organizaciones de raigambre indígena lucharon contra el régimen

dictatorial y las organizaciones de terratenientes, que utilizaron sus fundos en algunos casos como centros de concentración (Arellano).

El proyecto político y económico del régimen militar afectó a la población chilena en todos los ámbitos, lo que generó espacios de resistencia y solidaridad entre el mundo obrero, las organizaciones gremiales y profesionales y el campesinado mapuche; lo que sería luego un antecedente importante en las luchas reivindicativas de los indígenas por las tierras ancestrales y su cultura, una vez asentada la democracia nuevamente en Chile. La Iglesia Católica y las organizaciones no gubernamentales incentivaron a los mapuches a organizarse de manera formal durante este periodo histórico de la dictadura militar. Por esta razón nació en 1987 la *Futa Trawun Kiñewan Pu Mapuche*, o la Coordinadora Unitaria Mapuche, organización de base cuyo objetivo fue presentar las demandas indígenas al gobierno central con un petitorio de dos puntos para la negociación: el respeto de los títulos de merced y el reconocimiento constitucional del pueblo mapuche y el resto de los grupos indígenas del país.

Con el retorno a la democracia y la promulgación de la Ley indígena en 1993 en la presidencia de Patricio Aylwin, la estrategia de los mapuches cambió hacia una radicalización de las demandas y de las acciones sociales de ciertos grupos que representaron una vía insurgente e insurreccional en contra del Estado chileno, especialmente contra las transnacionales forestales atraídas por los recursos madereros de la región.

Nace así el "Conflicto de la Araucanía" entre el Estado nación y los grupos de choque como la Coordinadora Arauco-Malleco y la comunidad Temucuicui, que en lo que va del siglo XXI se han adjudicado la organización de manifestaciones públicas como marchas, protestas y cierres de caminos, además de la quema de maquinaria y vehículos de transporte de las empresas forestales. Las demandas por la autonomía mapuche, que surge como herencia cultural del largo periodo de independencia durante el periodo colonial parte del periodo postcolonial, tiene como puntos principales el derecho a la autodeterminación en cuanto a tierra y territorio; y el reconocimiento constitucional del pueblo mapuche como nación preexistente antes de la formación del Estado nación.

Además, proponen que el Estado garantice su participación política en el parlamento chileno, y plantean la formación de un parlamento autónomo que garantice el respeto por su sistema de justicia ancestral y la soberanía mapuche en sus estructuras culturales identitarias como la lengua, la religión y el territorio.

Hoy en día el conflicto social se mantiene, la economía de subsistencia mapuche todavía está concentrada en el minifundio y la producción a escala menor de hortalizas y ganado que son comercializados principalmente en las urbes regionales. Esta situación ha producido una migración constante del campo a las ciudades que se "mantiene inalterable desde principios del siglo XX" (Klein). En búsqueda de nuevas oportunidades, más del 44% de la población declarada como mapuche vive en las urbes chilenas. Por otro lado, el conflicto político es latente y ha tomado otras formas de presión desde las comunidades en conflicto y desde el Estado. En los primeros años del siglo XXI las acciones políticas de los indígenas se han concentrado en tomas y ocupaciones de terrenos, y atentados violentos en contra de casas patronales y maquinaria agrícola. Otra estrategia es la protesta social pública, especialmente en la ciudad de Temuco, capital de la Araucanía. Todas estas acciones han provocado el cambio de estrategia del gobierno central, que dictaminó el arribo masivo a la región de la policía militarizada, que en abierto conflicto con las comunidades, han creado un sistema de vigilancia rural estricto, regulado desde el poder central en la capital.

5.1.4 Las literaturas indígenas

Tras revisar el marco histórico, político y social reciente en Ecuador, Chile y Perú, el contexto de la movilización indígena indica que hubo un estímulo especial para la participación política tras los actos de recordación del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón a América en 1992. Este hecho fue percibido de "manera hostil" por las poblaciones indígenas según establece Augusto Roa Bastos en su artículo *El quinto centenario*, y que macaría en mi opinión una tendencia marcada hacia un cambio de paradigma en cuanto a la difusión de la causa indígena a nivel continental. La coyuntura histórica tras la caída de las utopías del socialismo mundial y el acceso de los nuevos sistemas informáticos como plataformas masivas de propagación, fueron las bases de la irrupción de la voz indígena en América Latina, sin intermediaciones desde las

estructuras políticas de los partidos de izquierda y con la necesidad de establecer su propio sistema de producción cultural fuera del sistema nacional, las publicaciones digitales y la literatura en sus géneros de poesía y narrativas se han transformado en los portadores de la voz indígena en el siglo XXI.

La historiografía de las literaturas indígenas tiene una línea de desarrollo intermitente. Si bien hoy en día el reconocimiento de tales expresiones es mayor, las consecuencias de las políticas de exclusión cultural y social de los pueblos nativos han llevado consigo también el solapamiento de sus tradiciones literarias; de ahí, la intermitencia de sus manifestaciones. El filósofo e investigador Juan Adolfo Vásquez (1917-), en su artículo *El campo de las literaturas indígenas contemporáneas* argumenta que en el estudio de las literaturas indígenas están determinados al menos tres momentos destacados en su historiografía: el periodo prehispánico, las manifestaciones literarias puntuales durante el periodo colonial y la literatura indígena contemporánea (313-326).

La idea de intermitencia en la producción literaria indígena se ve contrastada con la célebre declaración de José Carlos Mariátegui en su proyección crítica de las literaturas indígenas: "una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla". Tal declaración es certera en el tiempo, tras cinco siglos de silencios forzados, los indígenas efectivamente comenzaron a producir textos desde sus lenguas vernáculas a partir de un proceso de toma de conciencia y empoderamiento de su rol como agentes activos en la construcción de su destino, contando con el soporte de la traducción al español para la llegada a un público masivo.

El filósofo peruano profundiza en el enunciado al determinar, bajo criterios decimonónicos, la no existencia de una tradición literaria propiamente americana antes de la llegada de los españoles: "La civilización autóctona no llegó a la escritura y, por ende, no llegó propia y estrictamente a la literatura". (Mariátegui 194). Según mi criterio, esta idea se basa en un concepto clásico de literatura, que contiene el peso de la tradición literaria occidental y enfatiza el poder de la letra escrita, estableciendo un filtro en la escritura para definir el estatus de una producción cultural como literaria, problematizando y definitivamente cuestionando las expresiones literarias orales de la

tradición indígena prehispánica y contemporánea. El proceso de construcción se vio interrumpido en su natural desarrollo, en pleno proceso de surgimiento de una tradición literaria, que fue truncado por la llegada de los europeos y la imposición de la lengua castellana, con todo el peso escritural y comunicacional en su rango de lengua imperial, en reemplazo de las lenguas maternas nativas en los ámbitos públicos, administrativos, productivos y religiosos, lo que produjo el fenómeno de la reducción del uso de las lenguas nativas a lo doméstico, lo reducido y lo clandestino.

Otro aspecto a considerar en la relación dialéctica que se produjo entre la oralidad o las lenguas maternas indígenas y la escritura o el lenguaje colonial escritural, es el valor que la modernidad, como modelo que adscribe al cambio de paradigma tras el periodo medieval, le da a los sistemas escriturales (Garay 199). Con el advenimiento de la modernidad, que trajo consigo la secularización del mundo a través de la propagación del conocimiento con la invención de la imprenta y su legado en la divulgación de corte científico, es en el siglo XVIII con la Ilustración que se logra centrar la reflexión intelectual y cognitiva en la razón.

El pensamiento científico se impone como base para el conocimiento y la producción de saberes, creencias y valores modernos, en este sentido la reflexión ilustrada rechazó el dogma de la fe como verdad, referente de las sociedades premodernas y orales, y con esto se estableció el culto a la razón y a la capacidad analítica del ser humano, y por ende de su escritura, por sobre la tradición de fe de las culturas orales, como es el caso de las culturas ancestrales americanas, que tenían un alto grado de oralidad en sus sistemas cognitivos (Garay 200). En este diálogo mediado por el pensamiento ilustrado entre oralidad y escritura, es necesario puntualizar que la aparición de la escritura como modelo para el impulso masivo de la actividad intelectual de la humanidad es un hecho tardío en la historia, más todavía el continente americano que fue incorporado al mundo occidental hace solo 500 años, espacio geográfico en el cual la oralidad copó los sistemas de producción de conocimiento y saberes mucho antes del impacto de escritura en sus lenguajes. Con la memoria como su eje reproductor y en permanente actualización, la oralidad americana, tan heterogénea en su composición por la diversidad de grupos indígenas, fue reducida y minimizada gracias a la estrategia de dominación desde el

discurso del poder español, que implantó su lengua como el sistema común de comunicación oral y escritural, para todos los habitantes de Hispanoamérica.

Walter Mignolo critica esta forma de estructurar el canon escritural latinoamericano, pues lo considera demasiado dependiente del alfabeto, y reconoce el valor del arte de la narración y del texto silencioso de las voces colectivas, aplicable este concepto a las narraciones indígenas como textos comunitarios. La composición del discurso como universo de sentido, como un entramado en el que "la oralidad y las escrituras no-alfabéticas" (143), son partes componentes al igual que la letra.

Las manifestaciones literarias orales prehispánicas fueron desconocidas y cuestionadas por la historiografía literaria latinoamericana o mencionadas como expresiones carentes de escritura bajo un criterio filtrado por el pensamiento ilustrado que excluye producciones literarias fuera de lo escritural. Desde la Europa de la Ilustración, la idea de literatura varió desde una producción específica separada del saber general, también como una expresión nacionalista, para tomar el camino de las bellas artes en el siglo XIX. Perilli matiza este criterio al plantear que las expresiones orales caen en la "indiferencia del sistema cultural nacional" (1), al no ser parte del canon escritural, y por lo tanto son tradiciones excluidas de los sistemas culturales desde el encuentro y hasta bien avanzada la república americana. Tales expresiones literarias orales indígenas fueron mediatizadas a través de la escritura en español con la temprana llegada de las misiones religiosas y los cronistas según Luis Fernando Garcés (39); mediante el aprendizaje de las lenguas nativas los misioneros lograron generar catálogos de mitos y una historiografía previa al encuentro. La herramienta utilizada para la recopilación y articulación de la información fue la traducción, que en la actualidad la etnografía, la lingüística y la antropología han profundizado en el estudio de las literaturas indígenas, a través de transcripciones mediante un informante de las comunidades locales; con lo cual hay acceso a la historia oral.

La oralidad es un elemento esencial no solo de las literaturas indígenas americanas, sino de expresiones culturales en variadas regiones del mundo. Es entendida como una característica del lenguaje que contiene la premisa de que "toda historia escrita antes fue

contada" (Garay 197). Según mi criterio, para los indígenas existen dos aplicaciones directamente asociadas con sus expresiones literarias y culturales en cuanto a la oralidad, el testimonio indirecto que pasa de generación en generación como información relevante para la construcción de la memoria colectiva, es un elemento de identidad y presupone la afirmación de pautas reconocibles por la comunidad en su desempeño social. La otra acepción es la historia oral, definida como "narrativa conversacional" (198), utilizada por las disciplinas sociales en sus esfuerzos por preservar las tradiciones de los pueblos nativos. Ante la falta de escritura, los nativos americanos tuvieron la capacidad oral para procesar sus datos de la experiencia y transformarlos en conocimiento y memoria.

Los transmisores de los conocimientos y memoria ancestrales son los abuelos o "mayores lúcidos" como los denomina Juan José García Miranda, que generan un espacio de comunicación intergeneracional donde se comparten sus experiencias y las matizan con la declamación de relatos y saberes "cognitivos, técnicos y fantásticos" con un objetivo pedagógico y formativo (10). Los formatos de estos relatos varían desde los mitos, las leyendas, los cuentos y las fábulas, hasta las canciones o discursos públicos. El fogón y el compartir la comida son los escenarios espaciales donde ocurre la interacción entre las generaciones, que aprenden a socializar estos saberes y sabidurías derivados de la relación milenaria con la naturaleza que, en un acto de comunicación espiritual, permite la existencia humana en armonía. En dicha dinámica formativa y oral, las nuevas generaciones indígenas aprenden a desenvolverse en su espacio natural por medio de los sentidos, y el desarrollo de la memorización y reproducción de los sonidos y el aprendizaje de palabras.

Por otro lado, la oralidad se la considera como la plataforma de conservación de las lenguas indígenas, que fueron controladas y reducidas a una expresión familiar y comunitaria durante la Conquista y la Colonia; también fueron utilizadas como estrategia para la evangelización por parte de la Corona española, al exigir su aprendizaje a los misioneros con el objetivo de controlar socialmente los discursos de los indígenas, y entregarles la religión en su propia lengua. Para el investigador Roberto Vierek (1969-), las lenguas ancestrales son un espacio de "resistencia cultural" (18), que ha logrado conservar la cosmovisión indígena ante lo que en mi criterio ha sido una avasalladora

injerencia cultural de la lengua colonial en la mayoría de las repúblicas hispanoamericanas. Para las lenguas nativas la oralidad es un elemento fundamental en su supervivencia, al manifestar una insurgencia ante el discurso del poder, una contestación ante la sumisión y marginación de los proyectos coloniales y republicanos. Siendo el español la lengua del prestigio, el uso de la lengua propia significó para las comunidades indígenas una expresión de insurgencia y manifestación de sus derechos ancestrales, y principalmente el motor de una estrategia de comunicación para la transmisión de los mensajes con contenido cultural e identitario. Tal fue el impacto de la oralidad por medio del uso de las lenguas que en un hecho histórico y de relevancia, la lengua nativa fue prohibida en el Virreinato del Perú tras la rebelión de Túpac Amaru II en el siglo XVIII.

El surgimiento de la literatura indígena contemporánea se dio de manera consistente a partir de la década de los 90 en América Latina, los movimientos indígenas son resignificados gracias a la notoriedad mediática y política de ciertos eventos producidos en la época. El levantamiento zapatista en Chiapas, el levantamiento indígena del Ecuador en 1990, la lucha insurreccional de Sendero Luminoso en los Andes peruanos, y el conflicto mapuche con el Estado chileno, son eventos que gatillaron la participación de intelectuales indígenas, que aportaron con un soporte académico y literario a la lucha política. Se destaca en este contexto la producción de poesía de carácter indígena, en un movimiento intelectual que se intensificó y se ramificó hacia otras esferas como las comunicaciones masivas y el uso de los recursos digitales para la propagación del mensaje indígena ante la sociedad civil global.

El marco intelectual en el cual adquiere coherencia este naciente movimiento literario es el "pan-indigenismo" (A. Echeverria 139), en mi criterio, es una instancia bien aprovechada por los intelectuales indígenas para levantar su voz con una propuesta disidente al canon de las literaturas nacionales, al utilizar y compartir los conocimientos ancestrales y las diversas estrategias de lucha no solo a nivel local, sino continental, con el objetivo de unificar criterios y elaborar un proyecto común. Se entiende el panindigenismo como una exposición multiétnica y continental del discurso indígena cuyo contenido es coherente con las demandas de los nativos durante el periodo reciente de las repúblicas hispanoamericanas. Temas como el derecho indígena, la autonomía, la

educación multicultural y multilingüe, el cuidado y fortalecimiento del patrimonio cultural y natural ancestral, son recurrentes en el discurso de los intelectuales indígenas que comienzan a escribir y publicar artículos académicos, escribir libros, participar de conferencias y ganar premios, logrando así un nivel de exposición relevante tanto personal como para la causa indígena.

Desde la década de los setenta, comienza un proceso de apropiación y aparición de una poesía bilingüe, de carácter indígena, cuyo valor fue "extender la resistencia política al campo literario y luchar por espacios de expresión en el entorno" (Vierek 18). La apropiación proviene del dominio de la lengua madre y del alfabeto español, que fue "ganado con sangre" por los indígenas, ideas que comparten tanto el poeta Humberto Ak'abal (1952-) del pueblo maya-ki'che y el poeta Natalio Hernández (1947-) del pueblo náhuatl, con relación a la apropiación violenta de la lengua como también su sistema escritural alfabético, tan violento como fue el proceso de cristianización.

Por medio de tal fenómeno la producción poética se desplaza de su centro hacia la periferia, y la etnia se articula como "centro generador de la escritura" (Vierek 20). Los procesos de traducción en el cruce de lenguas son un espacio de resignificación cultural que permite acceder a más lectores y alcanzar a los públicos necesarios para el desarrollo de dicha propuesta estética, además de poder acceder a la rica tradición literaria oral de las comunidades indígenas.

Arturo Arias (1950-) confirma dicho fenómeno en su artículo *Literaturas del Abya-Yala* (2012): "La emergencia de un vasto corpus de obras literarias de autoría indígena no sólo pone fin al imperio de los indigenismos criollos y mestizos, sino también construye la literatura en un territorio de agenciamiento indígena en el contexto contemporáneo de América Latina" (7). La capacidad de producir sus propios textos y como consecuencia de autorepresentarse sin el peso de la cultura hegemónica, es lo que Arias llama "soberanía intelectual" (9). Los textos indígenas cumplen con un rol propagador tanto de los lenguajes ancestrales, como de la cosmovisión de los pueblos originarios, asumiendo un espacio de enunciación propio, sin necesidad de acudir otros marcos de referencia como la nacionalidad o el canon. Este sello literario indígena reconfigura las

subjetividades de los nativos y se produce un profundo cuestionamiento a las literaturas nacionales producidas por la cultura nacional y mestiza.

En tal contexto comienza a plantearse la pregunta acerca de qué es la literatura indígena contemporánea y como se diferencia de las literaturas nacionales. Miguel Rocha encara una definición desde el acto de producción:

La literatura indígena en general está basada en unas propias artes verbales de diferentes comunidades originarias de América, pero también de diferentes partes del mundo. O sea, que uno podría hablar de una literatura indígena en Australia, en Nueva Zelanda, en la misma China, en la India, que tiene que ver más como con estas formas de expresión verbal, especiales, que se dan en lenguas no canónicas y que tienen unos objetivos muy concretos. Por lo menos son voces narrativas, voces poéticas donde el universo indígena, el canto tradicional es muy importante (Rocha).

El complemento necesario para la explicación que enuncia el fragmento es la tradición oral indígena. Lo que el autor denomina "las artes verbales" se refiere a la relación intrínseca entre la oralidad en el origen de literaturas indígenas, que pueden ser leídas como un diálogo entre la lengua vernácula y la cultura, a través de la interacción entre códigos como los tejidos, el arte rupestre y la cerámica, que tienen narrativas implícitas en su producción. El enunciado se enmarca dentro de la propuesta teórica de Antonio Cornejo Polar en su libro *Escribir en el aire* (1994), texto que propone un carácter heterogéneo de la literatura latinoamericana, al definir la oralidad como un cúmulo de sensaciones producidas por los sentidos y aplicadas a la comunicación del cuerpo con su entorno, en evidente conexión con la cosmovisión indígena que percibe al entorno natural como el soporte de su pensamiento mítico y sobrenatural, y plataforma de la sociedad indígena, donde no existe una separación entre el mundo natural y el mundo social. Este mundo natural y social tiene variadas maneras de expresión aparte del escrito (25-84).

Todas las historias comunes de los indígenas americanos convergen en un hecho trascendental: el uso y reconocimiento de la palabra u oralidad como elemento fundacional de sus cosmovisiones, así el poder de la palabra ancestral de los pueblos

indígenas se restablece con vigor y con potencia. La oralidad milenaria y ancestral transformada en una gestualidad o una manera de vivir, expresada en una comunicación cultural, se legitima en estos tiempos de libertad, incluso a nivel jurídico con la vigencia del Convenio 169 de la OIT de 1989 (Mascareño 65). Se revalora la oralidad de los abuelos, abuelas, dirigentes y patriarcas a nivel de proyecto civilizatorio para todos los pueblos indígenas americanos, marco conceptual que contiene sus propios códigos culturales, costumbres y sistemas relacionales con la naturaleza. La oralidad es la base de su autodeterminación como naciones, que buscan retomar su rumbo tras 500 años de sometimiento ante un proceso civilizatorio exógeno y hegemónico.

Siendo más consistente en unos países que en otros, las producciones poéticas indígenas comienzan un vertiginoso movimiento editorial, la estrategia busca ser aplicable a cualquier producción literaria que persiga darle visibilidad al discurso de las autonomías indígenas en el resto de América. El sociólogo Aldo Mascareño argumenta que la "matriz del sometimiento de los nativos americanos es universal, para todas las culturas originarias hubo un proceso de despojo territorial, lingüístico y político" (104), lo que trajo consigo una división territorial con el latifundio, la imposición de una religión como el cristianismo y el regalo de una ciudadanía nacional, sin embargo, hay casos particulares como los wayuu, los kichwas o los mayas, quienes tienen otras motivaciones literarias, políticas o artísticas para levantar una producción propia, por ejemplo, la demanda de restauración de los territorios ancestrales no es un motivo presente en las luchas reivindicatorias en Ecuador con los kichwas, ni en Colombia o Venezuela con los wayuu.

A partir de la producción masiva de poesía indígena se hizo patente que la palabra ha dotado de poder a los nativos americanos para exigir su emancipación y soberanía, al menos a nivel de "discurso político" (Kohut 142). Para respaldar su forma de administración territorial, tras el retorno de las democracias en América Latina, salen a la luz pública las historias y leyendas que le dan sentido al ser indígena; son los relatos de los mitos fundacionales y las guías del comportamiento social del sujeto bajo su cultura, conocimiento oculto para la sociedad mestiza americana.

Ante el último punto se plantea un problema complejo que tiene que ver con la utilización que el arte y la literatura indígena han hecho de las formas occidentales para sus producciones en el periodo final del siglo XX y principios del presente siglo, ya sea en el uso de la escritura, el internet y la multimedia como canales de comunicación, y de las lenguas castellana, inglesa o francesa como códigos lingüísticos en la propagación de sus mensajes. El papel del libro, como objeto simbólico de una cultura escritural heredada es puesto en debate en su utilización por parte de las literaturas indígenas. Chihuailaf entra a debatir el rol de libro al describirlo asi:

Vi el libro como algo de los "otros". De allí tal vez mi profundo interés en abordarlos como lector motivado en saber algo más de esa otredad. Es decir, colijo, siempre lo vi como algo que solamente podían hacer los otros. Mas, enfrentado a la realidad de este texto que pretendo acometer la tarea de hablar de aspectos de pensamiento y de lucha de mi gente, ¿cómo hacerlo?: Escuchando - me dicen-, para que usted escuche, la Palabra de los más sabios. (Chihuailaf 23)

Al seguir la línea argumental del fragmento, puedo inferir que las estrategias de divulgación de contenidos indígena a través de los libros, es una forma de reproducción desde lo que Isabel Hernández denomina las "formas del otro" (67), o sea, desde la cultura hegemónica, no como un acto de sumisión y falta de originalidad, sino como un acto de asimilación, así se justifica la localización de la lucha y resistencia en el propio territorio cultural y artístico de la cultura hegemónica para entablar el diálogo y plantear las propuestas desde el pensamiento indígena.

Ante lo expuesto en el anterior párrafo cabe la pregunta ¿qué elementos originales tiene la propuesta indígena para su legitimación en la actualidad? Según mi criterio la respuesta parte desde la base de la cultura indígena, que es la tradición oral, que contiene una historia cultural propia, original y prehispánica, desarrollada en el continente por miles de años antes del encuentro. La oralidad indígena se integra con la escritura y da cuenta de los elementos que constituyen la mencionada historia cultural como son los calendarios, los mitos, las festividades y la cosmovisión, que son construcciones simbólicas propias, no copiadas de otros grupos humanos, y que lograron ser

resguardadas por las comunidades a través de una transmisión metódica de los contenidos de generación en generación por medio del ejercicio de la memoria. La oralidad indígena no es un patrimonio tangible de las culturas criollas hispanoamericanas, que son "muy europeas en sus prácticas y expresiones" (Hernández 70), y excesivamente escriturales, es un patrimonio de los indígenas y de sus propios sistemas de organización social, que en su mayoría fueron formulados dentro de ecosistemas naturales y no urbanos.

Otro elemento original de la propuesta indígena es la capacidad de los autores de transitar por el bilingüismo o el multilingüismo de las lenguas vernáculas en comparación con la literatura monolingüe de las literaturas nacionales hispanoamericanas. Además de transitar entre lo oral de su tradición y lo escrito del español, por un asunto de amplitud en la recepción de las propuestas textuales indígenas, los autores indígenas dominan los patrones estéticos de su propia lengua y cultura para articular sus propuestas literarias. Se genera así una característica particular en el proceso creativo indígena, de una doble construcción de un texto, por un lado está la voz indígena en un texto inicial y luego una voz en español de la traducción del mismo autor, al no existir traductores literarios en las lenguas indígenas, en ese sentido son dos versiones complementarias de una creación inicial de un autor, lo cual complejiza los textos indígenas en creaciones a doble voz.

El investigador Iván Carrasco ha conceptualizado la relación entre escritura y oralidad como "poesía etnocultural" (Poblete 1), cuya característica principal es el contacto entre culturas que generan discursos interconectados. La literatura etnocultural es el resultado de dos culturas en contacto permanente (Carrasco I. 180), que generan una producción literaria tanto en las lenguas indígenas como en español, de forma igualitaria.

A la variante literaria de la oralidad, el escritor y ensayista mapuche Elicura Chihuailaf la ha denominado oralitura, que tiene su símil en el concepto de etnotexto del investigador colombiano Hugo Niño (1947-), pues los indígenas en general son un pueblo ágrafo, que desarrolló la verbalidad oral "como su vía de expresión significativo-comunicativa y artística natural" (Chihuailaf 40, Carrasco H. 25). La oralitura es un discurso intracultural, solo comprensible por los miembros de la comunidad hablante de la lengua y en palabras de Chihuailaf es la "palabra poética", la matriz creativa de una literatura

conectada con el entorno natural (40). El valor de la palabra desde la perspectiva indígena es inconmensurable, al ser la base de la tradición oral:

Esta es nuestra palabra ya escribiéndose, pero al lado de la oralidad –"oralitura", decimos sus oralitores-. La palabra sostenida en la memoria, movida por ella, desde el hablar de la fuente que luye en las comunidades. La palabra escrita no como mero artificio lingüístico (no me estoy refiriendo a la función de artificio que todo lenguaje contiene permanentemente) sino como un compromiso en el presente del Sueño y la Memoria. (Chihuailaf 62)

Del fragmento se deduce la gran capacidad creativa de la palabra, no como resultado final de una creación literaria en su formato de libro escrito, sino como proceso de aproximación y comunicación con el entorno, en el cual la oralidad impregna el texto escrito con los cantos y conversaciones alrededor del fogón, los discursos de los abuelos o la historias que la naturaleza narra a los autores u oralitores en un diálogo permanente, transformando la autoría del texto en un producto individual y comunitario al mismo tiempo.

Hoy existe una nueva generación de poetas y narradores indígenas que se abren paso dentro del mundo literario. Una antología de mujeres poetas y cuentistas indígenas se publicó en Ecuador con el nombre *Amanece en nuestras vidas*. *Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas* (2015); que es parte de este trabajo. El mismo colectivo participa de encuentros de poetas y escritoras indígenas con reuniones en Ecuador y Bolivia. Se están abriendo nuevos caminos para desarrollos en otras áreas como la academia, por ejemplo, la antropóloga peruana Carmen Escalante (1954-), fue la primera candidata a doctora en presentar su disertación en lengua quechua en una universidad española, y el poeta mapuche Elicura Chihuailaf fue propuesto para ser Premio Nacional de Literatura en Chile el año 2017, entre otros reconocimientos simbólicos a las letras y culturas indígenas en el continente.

5.2 Discurso y tropos de los indígenas en El cascabel

El autor del relato es Jinés Cornejo Endara, quien en su niñez y juventud fue parte activa de un *ayllu*, nombre con el cual se designa a un grupo familiar en las comunidades de la región Andina. De su experiencia personal en la comunidad, cuya principal actividad productiva es la agricultura y la ganadería de minifundio, el autor aprendió la lengua quechua y en la cosmovisión andina, la cual se plasma en el texto de manera autobiográfica. A sus 19 años migró del campo a la ciudad, donde la carga cultural del mundo mestizo de la ciudad ejerció un efecto en su comportamiento social, adaptándose a la cultura nacional criolla.

Su vocación literaria nace de la toma de conciencia y rebelión personal ante la pérdida lingüística y cultural de la experiencia en la ciudad, y busca plasmar en su novela corta el conflicto del deterioro del entorno natural en el cual él creció en su grupo comunitario andino. El drama de la erosión de los suelos, que ha perjudicado a los indígenas de dicha zona, tiene como consecuencia la migración de las poblaciones quechuas a las grandes ciudades, especialmente los jóvenes, y por ende la transferencia generacional de la cultura indígena de los padres o abuelos hacia las nuevas generaciones fue menor (Itier 8). La exposición de los miembros de la comunidad a las expresiones de la tradición oral como el canto, la música, los tejidos o las narraciones orales fue reducida por la ausencia de los jóvenes migrantes que en el contacto intercultural en los centros urbanos cambiaron su pensamiento y manera de ser tradicional andina.

Con *El cascabel*, cuyo relato está impregnado por las historias que escuchó siendo niño sobre los viajes en busca de las semillas de maíz y los viajes que el mismo hizo por aquellos territorios andinos, Cornejo Endara propone una nueva forma de promocionar la oralidad y la conservación de la memoria indígena en las nuevas generaciones (Itier 10). El mismo autor, como sujeto de la oralidad indígena, intenta reproducir ese modelo pedagógico y educativo que recibió siendo niño, en la personificación de Phillku, un comunero quechua con una formación cultural andina profunda y conocedor de su entorno tanto natural como social, quien despliega y pone en práctica su cosmovisión y conocimiento cultural durante el relato de su viaje iniciático en la búsqueda de la semilla del maíz.

Para comenzar el análisis del relato de *El cascabel*, debo puntualizar que se va a comparar la genealogía de los tropos contenidos en el texto con los tropos creados y rescatados por los discursos de la Conquista, la Colonia y el Estado nación. Pretendo contrastar los tropos anteriores como parte del discurso del poder, con las narrativas indígenas en la búsqueda de las rupturas que la autorepresentación de los autores indígenas establezcan como parte de un discurso de la contrahistoria, es de mi interés también pesquisar las posibles continuidades en los tropos que las culturas externas a las indígenas formularon en los anteriores momentos.

El texto manifiesta de partida un quiebre discursivo con las representaciones de los momentos históricos anteriores, al introducir un tropo autoreferenciado del indígena como sujeto de la oralidad como característica predominante de su ser cultural. La oralidad es la matriz del conocimiento indígena al traspasar los saberes ancestrales de los abuelos: "un hombre llamado Phillku recordó lo que sus abuelos le habían contado. Ese maíz blanco de tostar fue traído por sus antepasados desde las cercanías del río Ch'umis" (58). La narración revela a los abuelos como los portadores del conocimiento indígena y los encargados de su traspaso a las nuevas generaciones, según el texto esta comunicación entre los seres humanos y sus antepasados se representa en una intensa y natural conexión espiritual.

Otro elemento que se destaca en el fragmento tiene que ver con la dependencia absoluta con la tierra, la historia de la comunidad representada en la figura del maíz fue narrada justamente por sus abuelos en un circuito de información intergeneracional, donde los hijos y los nietos escuchan las historias de los mayores para su formación de vida, y para la conservación de una memoria ancestral. El acto de recordación del personaje involucra la concreción de una pedagogía intergeneracional, andina y ecosistémica, que activa una memoria cultural presente en el ser andino.

El tropo del indígena sujeto de la oralidad se menciona también como parte de la memoria oral, que también ejerce una facultad pedagógica en la comunicación intragrupo, confirma el respeto que por esas enseñanzas tienen los miembros de la comunidad: "rememorando los nombres de los sitios, como quien hace una pelota con

una madeja de lana, recordó lo que le habían dicho sus antepasados" (Cornejo Endara 59). La información traspasada es el soporte para el fortalecimiento identitario de la comunidad, para conocer sus orígenes y su historia, además de formar a los miembros en las competencias necesarias para desempeñarse en su ecosistema, en el cual el maíz es el símbolo de la vida. Además, en la interacción entre los personajes, se extrae el protocolo de admiración a los ancianos al tratarlos con el respeto merecido: "soy yo, abuelita, vengo de la comunidad de Millisía" (65).

El maíz es parte importante del discurso cultural del relato, es el producto americano por excelencia y ha sido fuente de sustento para las poblaciones originarias desde hace miles de años, incluso antes que fuera descubierto por los españoles, trasladado a Europa y mundializado como uno de los alimentos más importantes del planeta. El maíz es un producto sagrado y su siembra, cuidado y cosecha tiene un sentido ritual y comunitario. En la región andina, la cosmovisión respecto al maíz tiene relación con la fecundidad y el porvenir de las generaciones, de ahí su relevancia en el texto, como base no solo productiva y de supervivencia material, sino como una estrategia de preservación identitaria del grupo social, que es descrito como una comunidad que mantiene la tradición del cultivo, el cuidado y cosecha de maíz. En este sentido, el trabajo comunitario alrededor de la producción del maíz se presenta como un reflejo de una práctica que busca conservar la fuente de sobrevivencia en torno a una serie de actividades asociadas e integradoras desde lo cultural y social, como parte de un engranaje andino que tiene una forma de entender y comprender la situación y contexto del ser humano dentro de su entorno natural. En cada etapa del proceso de siembra, crecimiento y cosecha del maíz se activa la memoria indígena y se reproduce un sistema productivo que intensifica y resguarda la relación entre el maíz y la gente que lo produce.

El texto menciona otro producto natural que se relaciona con lo andino y sus habitantes, que han sido productores y consumidores de la hoja de coca desde tiempos inmemoriales: "en la quebrada de Pukara, el buscador de maíz sacó coca de su bolsa y la miró: tenía en las manos tres hojas verdes y una al revés" (60). La coca es otro producto de necesidad primordial en las alturas andinas por sus propiedades medicinales para estabilizar el cuerpo ante las diferencias de altura entre los valles y las montañas, y la cura de diversas

enfermedades y males propios del sistema natural en el que se cultiva. Es de carácter sagrado y ritual dentro de la cosmovisión andina; y en ella están dispuestas las miradas escatológicas hacia el futuro a través de sus facultades adivinatorias, habilidad que se traspasa de generación en generación en las comunidades. Es un elemento de la naturaleza para enlazar con la madre tierra. La tradición oral indica que Manco Kapak, hijo del dios sol, trajo la coca para los hombres del altiplano para ayudarle a conservar la energía en el trabajo agrícola y en el transporte desde un lugar a otro.

El tropo del indígena comunitario, ya mencionado en la novela indigenista, con un matiz identitario propiamente indígena es parte de la propuesta discursiva del texto, los indígenas son integrantes de un cuerpo social que tiene en la asamblea su espacio de gobierno y toma de decisiones políticas y comunitarias: "Phillku, en una gran asamblea, mientras todos le escuchaban, habló del lugar donde crecía ese maíz blanco, que ahora se extinguía a causa de la enfermedad" (Cornejo Endara 58). En la interlocución con otras personas, la presentación de sí mismo del indígena es colectiva, la identidad individual es absorbida por la identidad colectiva de la asamblea comunitaria y las decisiones que se toman para la sobrevivencia del grupo.

El bienestar de los semejantes es un componente básico de la identidad indígena, que incluye la atención al visitante externo a la colectividad, se los describe en el relato como personas acogedoras: "le ofrecieron un asiento cómodo y le dieron un vaso de chicha" (74). Los indígenas son caracterizados en el texto como buenos anfitriones, se genera así el tropo del indígena hospedador, y rompe con el tropo colonial del bárbaro y salvaje del primer y segundo momento, pues valora claramente las prácticas y protocolos sociales ante los visitantes al brindar alimentos y un lugar para el descanso de los viajeros que no pertenecen al grupo, incluye los elementos necesarios para retomar el viaje: "hicieron un magnífico collar con doce mazorcas de diferentes especies de maíz de tostar y se lo pusieron al cuello. Para cuando estuviera cansado en el camino, le dieron un recipiente de calabaza con una bebida dulce. Para comer, le pusieron maíz amarillo cocido a punto y huevos duros" (80).

Las formas de socialización son relevantes en el entorno indígena, hacerle sentir feliz y cómodo al visitante y ofrecer alcohol en la forma de chicha, bebida que proviene del maíz, es parte de las atenciones que ofrece el indígena descrito en el texto como anfitrión. En este punto se alza nuevamente el tropo del indígena alcoholizado, de origen colonial y confirmado en la literatura indigenista: "Bebamos, señor. Déjeme beber de la chicha del maíz rojo y del negro que le he dado. Dé muestras de su cariño a este su semejante" (76). La borrachera es parte del entramado social del nativo y así como estuvo presente en la visión colonial y nacional negativa del indígena, en esta autorepresentación se la describe como un elemento de la socialización: "esa noche, bebieron todos hasta quedar completamente ebrios. Así fue como el despreciado hombre de Millisía, que debía dormir en la cueva, descansó en una cama muy caliente y amaneció bebiendo hasta la saciedad" (77). La noción de la celebración y el jolgorio producido por el alcohol se manifiesta en el relato como un elemento positivo que permite la interacción y redunda en un sentido de acogida y bienvenida a la comunidad. Se resignifica el tropo colonial que vinculaba a los indígenas y el alcohol con la vagancia y el salvajismo; y se le da un giro discursivo a la representación. El alcohol se manifiesta en el relato como un elemento social que unifica y profundiza las relaciones humanas dentro del sistema de interacción andino, y responde a discurso colonial que planteaba un prejuicio social por el uso del alcohol dentro de la comunidad.

Se menciona en el relato una manifestación de violencia en el intragrupo, específicamente violencia de género: "Phillku escuchaba todo lo que decían. Vio al hombre que tomaba un palo que estaba contra la pared para golpear a la mujer" (69). El texto enuncia un discurso indígena de la violencia que se enmarca en secuencia semántica que se produce en las prácticas de relaciones intrafamiliares. Dentro de la familia andina del texto existen ciertos espacios de violencia permitidos y legitimados como ejercicio del poder machista y patriarcal heredado de la división del trabajo que trajo la colonia española, que ocupó mayormente mano de obra masculina dentro del régimen agrícola y minero de la encomienda en la Conquista y la hacienda desde la segunda mitad del siglo XVI, que dominó el territorio andino.

Respecto a la representación económica, el relato produce una cadena de representaciones relacionadas con el sistema productivo andino, que en su raíz está conectado con la tierra, la agricultura y la producción de tejidos: "Varios útiles agrícolas e instrumentos para tejer le mostraban que había llegado a la casa del señor T'api, fabricante de tambores" (84). El texto redunda en el vínculo con el producto milenario y base de la dieta andina como es el maíz: "Ese año, los habitantes de Millisía no cosecharon ni una sola mazorca de maíz. En vista de la siembra del año venidero, se pusieron de acuerdo para salir en busca de la semilla. Fue en vano que buscaron por todos los sitios. No encontraron semillas de maíz" (57).

La actividad comunitaria y corporativa se hace patente en la narración al puntualizar el sistema de trabajo agrícola: "Al día siguiente, mientras la gente iba a preparar las chacras para la siembra en la pampa de Millisía" (59). El entorno comunitario indígena vive de la cosecha y la siembra del maíz, en el cual la chacra es un espacio productivo dentro del ecosistema indígena. La familia entera participa del ritual por el cual la tierra provee el sustento, que incluso puede ser ofrecido en una transacción económica a otras comunidades: "El hombre, que había viajado por tres días en busca de la semilla de maíz, estuvo de regreso nueve días después y encontró su casa vacía. Su mujer y sus hijos se habían ido a preparar el terreno para la siembra de maíz" (88).

La ganadería es otro de los recursos de la comunidad para su subsistencia, en este caso, se trata de una especie introducida por los españoles como el cerdo, y el cuidado pastoral es una actividad productiva de relevancia: "en el camino que lleva a Pucara, el buscador de semilla se encontró con una niña pastora de chanchos y descansó en su compañía" (59-60). Otra actividad productiva que el relato apunta como un oficio dentro del tropo del indígena conectado con su ecosistema es la actividad de recolección de madera:

Ese día despejado, los buscadores de *lluqina* salieron del monte queriendo escuchar el tambor. Parados en la cima del cerro, miraban la pampa de maizales de Millisía, cubierta de verde y marrón. A partir de ese día empezaron los días calurosos en Millisía. Los leñadores después de haber acumulado suficiente

lluqina, bajaron del cerro Tuwana dirigiéndose al lugar donde estaban alojados. (92).

Otro animal es apuntado en el texto, y es uno de los elementos originarios y relevantes del ecosistema indígena andino al ser utilizado como sistema de transporte, proveedor de lana para la producción de tejidos y como insumo cárnico: "Dios mío, ¿acaso he venido por todo esto? Solo necesito un puñado. Con todo esto podría cargar siete llamas" (78). Las llamas son un eje simbólico de la cultura milenaria en el sistema pastoril indígena y sostén de la comercialización de productos entre las comunidades: "Los habitantes de la puna, al enterarse de ello, empezaron a dirigirse hacia allí para comprar maíz, llevando con ellos muchas llamas" (90). Las llamas son uno de los pilares, entre otros auquénidos andinos, de la economía indígena, al ser un producto renovable a través de su crianza, cuidado y reproducción.

Dentro del tropo del indígena conectado con la naturaleza, la cosmovisión andina y la intensa conexión entre el ser humano y su entorno natural está presente en el texto en la mención de la espiritualidad indígena, que es descrita bajo una elaboración discursiva que privilegia la armonía y la comunicación con el ecosistema. El ayllu andino tiene como base una cosmovisión integradora que sirve como matriz cultural, que se conforma con la interacción del sistema biológico natural, humano y de creencias, con el objetivo de asegurar la armonía y el bienestar comunitario. La regeneración permanente de este ecosistema es uno de los elementos relevantes de la cosmovisión andina, profundamente dependiente de la vida que produce la Pachamama. Esta interdependencia se ver graficada en la interacción entre los sistemas biológicos, en cuanto al proceso de siembra, crecimiento y cosecha desde los sistemas de producción del ciclo agrícola, y crianza, procreación, gestación, nacimiento y crianza desde el sistema de producción del ciclo ganadero. Ambos procesos en abierta sincronía con el ciclo de vida del ser humano que se compone de su nacimiento, crecimiento, reproducción, maduración y muerte física.

La interacción entre el ser humano y la naturaleza es validada bajo los parámetros de la comunicación hipotética, en la cual el personaje entabla un diálogo y recibe instrucciones de los elementos naturales, que tienen vida propia, no solo los seres humanos tienen

personalidad definida, también la flora y la fauna, los fenómenos climáticos y los elementos del cosmos: "Y ofreció una parte de su coca a Anqari, el viento que guía por los caminos" (60). El viento es un elemento natural elemental en la cultura andina, junto con el agua, la tierra o *jallpa mama* y el fuego o *nina*, que son seres vivos conscientes y con historia en la cosmovisión andina y también establece un diálogo pedagógico con los seres humanos, con el objetivo de enseñarle a vivir en armonía con los elementos. El *wayra*, o viento en lengua quechua, es descrito en el texto como el elemento que marca el ritmo y direcciona el rumbo de la existencia. También los ríos se unen al diálogo: "La voz del río se dejaba oír hasta la ladera de Iskanwaya. Por fin, Phillku vio el río" (61). La lluvia también tiene parte en el coloquio: "Cuando haya tormenta, acuérdense de las divinidades de la lluvia" (90). La *unumana* o agua representa el comienzo de la vida humana, tanto a nivel universal como personal, y ayuda al crecimiento de más vida en el ecosistema, germina la semilla y sostiene el sistema natural andino, a la vez purifica y sana tanto al espíritu como al cuerpo.

Dentro del marco de una relación mítica y multidimensional con el entorno natural, nuevamente el maíz cobra relevancia y se personifica en el texto y entra en un juego lúdico y real con el personaje indígena:

Moviéndose hacia todos lados, los maíces jugaban regando con sus pétalos secos al buscador de semillas. Los pétalos secos de maíz se metían por el cuello de Phillku y resbalaban por su espalda haciéndole cosquillas. Se sacudió y le dijo al maíz:

—Oye, no me molestes, estoy cansado. (63)

El maíz se transforma en un ser vivo con características humanas según el texto, en un ritual de seducción con el personaje, muestra de una personificación del entorno natural y productivo, dentro de un marco cultural andino que reconoce la interlocución y la intensa comunicación que los seres humanos pueden establecer con los elementos de naturaleza. El maíz proviene de la *Pachamama*, que tiene un valor sagrado y preciado en una relación dependiente e interdependiente con el ser humano, que no se formula bajo los criterios de intercambio por bienes como el dinero u otros incentivos materiales, sino por

el amor que produce la relación entre el ser humano y la naturaleza, dentro de este proceso andino de regeneración permanente en la búsqueda de la armonía.

No solo el ambiente natural entra en el diálogo con el protagonista del relato, también los antepasados, los espíritus y los ancianos son parte relevante de una conversación con características de traspaso y transmisión de información entre dimensiones temporales y espaciales marcados por la materialidad: "Las tres verdes, ¿qué quisieron decirme? No tengo por qué dudar. Tres hojas verdes más una niña. Tres verdes, señal de buena ruta, y la niña, fruto sagrado, señal de prosperidad en el hogar. Queridos antepasados, me están protegiendo en mi camino" (60). Bajo la guía y protección de los antepasados, el cruce dimensional entre lo material y lo inmaterial se confirma en el relato al describir una relación activa entre los seres humanos y los espíritus: "¡Ahayu! ¡Espíritu mío! Vuelve a mí. ¿Dónde estás? Phillku Quyllurkanki, ¿dónde te has perdido? Acuérdate de mí. Vuelve a este tu cuerpo, *ahayu*. Espíritu mío, padre mío, vuelve a mí. Volvamos juntos a nuestra casa" (82).

La tradición cristiana y la espiritualidad indígena se cruzan discursivamente en el relato bajo la imagen simbólica de la serpiente: "La serpiente demoníaca hacía sonar con insistencia su cascabel en la oreja del hombre para hipnotizarlo y así logró liberarse. La serpiente miró al hombre con ansias de devorarlo" (72). La figura de la serpiente es mitológica en la tradición andina y en su relación con el ser andino; en la tradición cristiana, la serpiente es el símbolo fundacional del demonio. El texto describe la capacidad del mal, en este caso de la serpiente, de seducir al personaje, de envolverlo en un ambiente de éxtasis hipnótico con el objeto de dominar su voluntad.

En el relato bíblico del Génesis se posiciona a la serpiente como un ser que sedujo verbalmente a los seres humanos hacia el mal y representa la figura del diablo, que a su vez representa el pecado, y es una muestra del discurso cristiano posicionado en el relato:

La serpiente demoníaca, al ver que le habían obligado a soltar su presa, quiso abalanzarse sobre el dueño del maizal para hacerlo temblar también a este. Al verse libre de la presión que lo tenía contra el suelo del maizal, Phillku saltó sobre

la serpiente exclamando: "¿Dónde está ese diablo, carajo? ¿Quién es él para que yo no pueda vencerlo? Con su muerte, borraré todos mis pecados" (74).

La noción del mal en este párrafo está concentrada en una representación concreta, la serpiente bíblica. Este animal cuenta con un despliegue visual evidente en el arte andino y tiene varios significados, por un lado, representa al mundo de los muertos, lugar al cual van los seres humanos después de abandonar el mundo material. Simboliza también la mala suerte, al presentarse repentinamente puede significar la muerte o un maleficio para la comunidad o los sistemas de producción. Pero en este fragmento prevalece explícitamente el simbolismo que se le atribuye en la tradición bíblica, y no en la tradición andina. En la biblia, la serpiente representa la tentación demoníaca hacia el pecado, tal como se la describe en su interacción con Eva y Adán en el relato del Edén; por su parte, en el Apocalipsis se utilizar la denominación "serpiente antigua" para describir a Satanás en una clara referencia a la caída en el pecado por parte del ser humano en el libro de Génesis. Dentro de este cuerpo semántico, el personaje hace alusión a este discurso bíblico que valora la capacidad humana de resistir y vencer al demonio, y sostiene una posición clara y sin vacilaciones en su discernimiento entre el bien y el mal.

Para finalizar, *El cascabel* es un relato que aporta a la genealogía de tropos del cuarto momento desde una perspectiva netamente indígena. Contrapone y rompe con la tropología de las representaciones que le preceden en este estudio desde una visión identitaria, productiva, cultural y social propiamente andina. De ahí su relevancia como relato que describe el ecosistema andino en detalle desde los parámetros nombrados, dentro del cual sus habitantes, como parte integral del ecosistema, y desde la cotidianidad manifiestan características que validan los tropos del indígena sujeto de la oralidad, el indígena comunitario y hospedador y el indígena conectado con la naturaleza.

5.3 Discurso y tropos de los indígenas en *Desde el fogón de* una casa de putas williche²⁰

Graciela Huinao es una poeta y narradora de origen mapuche williche, nació en territorio chileno en una zona que en la lengua mapudungun se denomina *Chaurakawin*. Comienza su carrera literaria con la impresión y divulgación de su primer poema *La loika* (1987), para luego publicar la antología *Four mapuche poets* (1994), en Estados Unidos. Incursiona en la escritura bilingüe español-mapudungun con *Wilinto* (2001), y en una redición trilingüe español-mapudungun-inglés en 2008 del mismo poemario. Lanza *La nieta del brujo, seis relatos williche* (2003), y es coeditora de una antología de 14 poetas mujeres mapuche: *Hilando en la memoria* (2009). A partir de 2014, Huinao es designada como la primera mujer mapuche en pertenecer a las Academia Chilena de la Lengua, como representante de la ciudad de Osorno y hablante nativa del mapudungun, lengua vernácula que ha prestado diversos términos a la variedad del castellano en Chile, además, Huinao participa como conferencista en diversos eventos literarios en América Latina.

Publica su primer trabajo narrativo con *Desde el fogón de una casa de putas williche* (2009), que se transforma en una de las primeras novelas mapuche contemporáneas. Es el relato sobre un cabaret ubicado en territorio indígena, regentado y administrado por mujeres indígenas bajo un férreo sistema de matriarcado. De acuerdo con Nelson Vergara y Ramón Barraza, el componente cultural indígena es destacado y está presente en el edificio en el cual se desarrolla la trama, pues "la identidad histórica y la etnicidad tienen un rol preponderante en el entramado de relaciones que se producen entre el espacio físico y los clientes" (197). Las mujeres de la comunidad se desenvuelven dentro de un contexto de cotidianidad en el cual la expresión cultural es eminentemente oral, por ende, una clara referencia a la tradición oral indígena.

El cabaret, como es descrito en la novela, fue un sitio de esparcimiento y es definido como un "bastión de resistencia" (Vidal), ante el poder y el influjo de la cultura

262

²⁰ Todas las citas y referencias de la fuente primaria respetan la grafía del texto original de la lengua mapudungun. Además se respeta la escritura que la autora sugiere para el vocablo "williche" que en la variedad chilena del castellano se escribe "huilliche".

hegemónica chilena durante los procesos de adquisición de tierras y colonización por parte de colonos chilenos y europeos, proceso auspiciado por el Estado chileno. Afirma el poder identitario indígena al dislocar el sentido occidental de los términos prostituta o casa de citas, y ponerlo en contexto con un espacio cultural en el cual la lengua indígena, las medicinas ancestrales, la gastronomía y principalmente la oralidad en sus formas musicales o narrativas son los protagonistas del relato. Desde un discurso de relaciones fronterizas, introducido durante el periodo de la Conquista española en el territorio mapuche, que fue de los pocos territorios americanos sin caer bajo el dominio militar de España, tampoco fue parte de la administración estatal de Chile en gran parte del siglo XIX, lo que creó una "situación de frontera" (Vidal), que es descrita en el texto y perduró por casi 400 años. El contenido de la novela trata sobre ese espacio "no transculturizado" (Vergara y Barraza 202), cuya soberanía cultural corresponde a los indígenas, principalmente mujeres que luchan por mantener encendida la llama de los espíritus de los antepasados y la identidad ancestral. Trata de un lugar físico que contiene entre sus muros una historia que da cuenta de un proceso de resistencia cultural y describe un ecosistema indígena dentro de un macrosistema territorial colonizado por el Estado nación.

Las representaciones iniciales de los indígenas fueron articuladas mediante los sentidos y la descripción física que surgió del acto de ver y percibir la realidad en los discursos coloniales y nacionales, sobre todo en los primeros escritos de Colón y el relato de Pigafetta. El texto de Huinao presenta una descripción física que se le atribuye al biotipo indígena: "Morena, alta y maciza, la regenta reía de su porte, al decir que un "indio patagón" podría ser su padre. La risa en su boca se alargaba, y concluía que los patagones no sólo las patas tienen grande" (74). Esta caracterización equivale con la imagen propiciada por Ercilla en la elaboración del tropo del indígena indómito, que caracteriza el físico de los araucanos, adjetivados como altos y fuertes; y con habilidades físicas extraordinarias, en concordancia con las habilidades bélicas: "Fue marcado por los enfrentamientos históricos de su nación y el nuevo Estado chileno. En su sangre navegaba la historia de importantes jefes guerreros" (39). La guerra entre los indígenas y los grupos de poder se mantiene en el imaginario colectivo en el momento histórico en que está ubicada la novela. Del texto emana una defensa de lo nativo y de sus atributos,

lo que genera una ruptura discursiva entre los prejuicios contenidos en el tropo del indígena alcoholizado, que los agentes de las culturas externas establecieron temprano en el primer y segundo momento, y el concepto del indígena alcoholizado que se reconstruye en las narrativas indígenas: "un pueblo alcohólico no perdura más de trescientos años en guerra y que nunca fue derrotado, hazaña histórica que en el mundo muy pocos pueblos pueden contarla, el pueblo mapuche sí" (56).

El relato revindica la capacidad guerrera de los nativos en contraste con el prejuicio articulado acerca de la influencia del alcohol en el comportamiento social de los mapuche, que como ya fue planteado por los distintos tropos coloniales, fue un elemento para caracterizar a los indígenas como borrachos, holgazanes y bárbaros, aunque el relato marca una diferencia semántica e histórica respecto a la influencia del alcohol traído desde las culturas dominantes y el efecto de las bebidas ancestrales, como el *mudai*:

Esta bebida "alcohólica" originaria, y que en todos los libros de historia wingka es la causante de todos los males en el pueblo mapuche...Es que el mudai a nadie puede hacer perder los cabales y la aberración histórica lleva más de quinientos años acuñada; "Que los indios con su licor, después de cada batalla, a modo de celebración se emborrachaban". Es el reflejo de una total ignorancia investigativa: este refresco agridulce nunca pudo embriagar a nadie, y para llegar a un grado de intemperancia elevada se debe ingerir unos doscientos litros por persona. (56)

La defensa retórica que el texto realiza de la bebida mapuche, cuestiona la historiografía oficial *wingka* ²¹, sea española o chilena, que elaboró y le dio continuidad al tropo del indígena alcoholizado y lo asoció como causa de su estado de postración económica y social. El relato contrasta esa visión negativa y le atribuye el sentido que la cultura mapuche le da, el *mudai* es una bebida tradicional de la gastronomía mapuche que se utiliza como ofrenda en los ceremoniales religiosos como el *nguillatún*, y como bebida social en las reuniones alrededor del fogón en la *ruka*, o morada mapuche, y en los rituales funerarios.

_

²¹ Palabra del mapudungun que significa extranjero

El discurso histórico indígena rescata sus capacidades guerreras, que el texto atribuye a una acabada tradición militar, que como ya fue analizado, fue acuñada en los conflictos bélicos permanentes en la zona de frontera.

Ciertos acontecimientos históricos hicieron que esta zona mapuche sea considerada como bastión de rebeldía y desde los primeros escritos empezó a levantarse una línea imaginaria denominada "la frontera de la Araucanía". Y estos intrépidos justicieros eran "fabricados" en la zona de "Lo Temuko" y sus alrededores, porque los mencionados registros apuntaban que allí, se encontraba la cepa más aguerrida del territorio, por sus conocimientos genuinos de las artes bélicas. (Huinao 104)

El texto enuncia una defensa del discurso indígena durante la guerra irregular con España, conflicto bélico nominado como la Guerra de Arauco, que comenzó tras la invasión de los españoles al territorio mapuche en el siglo XVI. Los argumentos legales y políticos esgrimidos por la Corona para anexar los territorios chocaron con las estrategias militares del liderazgo mapuche, en una clara alusión al tropo del indígena de la resistencia en el conflicto con los españoles, que tras una serie de choques bélicos, se definió a favor de los mapuches que frenaron la expansión española y mantuvieron el territorio bajo su dominio y administración. La guerra fue un modo de resistencia militar y cultural que tuvo como objetivo el resguardar el legado de los antepasados prehispánicos y rechazar cualquier forma de dominación por parte de los españoles, sea esta territorial, religiosa, militar o cultural. El conflicto armado fue determinado como un proyecto de conservación de la identidad y autonomía mapuche a través de una soberanía territorial, severamente amenazadas por el avance progresivo de los conquistadores y sus ejércitos.

Resalta en la narración una referencia específica a la representación del primer momento de los indígenas como salvajes, tropo intelectualmente articulado por Sepúlveda en el segundo momento. El fragmento versa así: "una biblia sobre la mesa fue testigo de los pensamientos de este 'indiecito salvaje' que pretendían 'civilizar'. Kantun murió sin saber que cuando niño se había puesto de pie ante miles de años de historia y que su

lengua aborigen ponía en jaque todo lo que una civilización escribió" (Huinao 41). El contraste en la representación del indígena se da en su capacidad de resistencia del personaje ante la adjetivación que la religión y la educación formal ejerce sobre los nativos en su proceso de inserción educacional en la cultura hegemónica. El relato indica que el personaje confronta el proyecto civilizatorio que el cristianismo en concomitancia con sus sistemas educativos logró introducir dentro del sistema cultural mapuche, tras la derrota militar de los mapuches en el siglo XIX frente al ejército estatal chileno. La actitud de Kantun representa la historia de la resistencia de la memoria mapuche ante el impulso avasallador de una lengua y un sistema de creencias exógenos, que implicó una serie de cambios y pérdidas para la cultura dominada al producirse el contacto entre los vencedores y los vencidos, quienes por siglos consiguieron mantener un equilibrio sociopolítico y una relación simétrica con su contraparte detentora del poder estatal.

A nivel de texto se alude a una construcción discursiva que parte en la Conquista con el adjetivo de "indio" para las comunidades nativas: "y en el otro estribo le clavaban una espuela en su espíritu infantil al ser llamada 'india', ese apelativo arrojado por la chilenidad al último escalafón social y moral, todos los días los niños de la escuela se lo refregaban en la cara" (124). La discriminación étnica de los grupos de poder es efectiva en el texto, tanto que el relato da luces acerca del dolor que este hecho produce en los indígenas: "enseñaron a sus hijos a vivir a lo williche en la ciudad y le faltaron palabras a Pichun, cuando uno de ellos llegó llorando hasta su regazo, ante la torpeza de la diferenciación racial en la escuela, Y ella fue la madre que limpió las lágrimas del hijo y del padre ante la discriminación social" (38).

El campo semántico que abarca el tropo del indígena de la resistencia es amplio, se construyó una historia mítica de la resistencia mapuche que consta en el relato. Según el texto, los nativos ejercen sus derechos a la autodeterminación a través de expresiones que en su contexto son descritas como subversivas:

El raciocinio rompió el cascarón donde se empollaban las ideas y nacieron cinco palabras que volaron como wagra por la noche. "Indio, revolucionario, poeta, brujo y loco", fueron los apelativos con que se conoció la mano subversiva que se

atrevió a escribir el primer panfleto en la triste y húmeda pared del rebelde barrio (15)

El contexto lo da el ambiente urbano que propicia el levantamiento en contra de las estructuras de poder y opresión, concepto clásico de las ideologías de izquierda, que construidas desde el Estado nación hacen que entren en conflictos las identidades culturales: "lo contraproducente era, por las distancias, que en esa época la mayoría de los niños no conocieran el mar y los estudiantes mapuche que asistían al colegio venían de comunidades y desde el vientre no se consideraban chilenos" (40). El aspecto principal del fragmento apunta a las estrategias que el proyecto de dominación estatal elaboró para integrar al pueblo mapuche a la ciudadanía chilena. Tras el éxito militar del gobierno chileno con su campaña de Pacificación de la Araucanía, los indígenas entraron en un proceso de inserción en el territorio y la cultura chilena, pasaron a ser parte de la masa de campesinos pobres y explotados del país, lo que trajo muchos cambios en la organización sociopolítica de las comunidades y sus sistemas culturales y religiosos. Los mapuches heredaron una historia militar y social de éxito ante la invasión española, lo cual generó un sentimiento de orgullo por haber creado una tradición de la resistencia que fue reconocida por sus enemigos. Dicha tradición fue quebrantada y socavada con la anexión del Wallmapu al territorio chileno, pero el sentimiento se mantuvo en la tradición oral y en la conciencia de la memoria mapuche que se transmite por la oralidad de generación en generación, se produjo así un conflicto en la relación forzada que el Estado nación pretendió instaurar entre las instituciones estatales y la ciudadanía chilena impuesta a los mapuches.

Una nueva categoría surge en la narración que rompe con los modos de representar a los indígenas durante la Colonia y la república hispanoamericana, periodos en los cuales la agricultura, la minería y la comercialización de productos derivados de estas áreas productivas eran las principales fuentes de ingreso del Estado, y a los indígenas se los ubicaba geográficamente en los sectores rurales. El tropo del indígena migrante es nuevo en el tiempo y apunta al nativo exiliado de sus tierras por falta de oportunidades o por el despojo territorial que Estado nación produce en las comunidades rurales. Ante tal realidad, toman el camino de la movilidad espacial y territorial hacia las urbes u otros

espacios productivos: "a los williche, su madre tierra los destetó cuando no pudo alimentar a más hijos de los que podía y fueron adoptados por la ciudad" (16). El exilio de las nuevas generaciones y la separación de las familias fueron las consecuencias de la necesidad de migrar en búsqueda de nuevas oportunidades en las ciudades "sus ñuke los encaminaron para apoyar ese primer endeble paso: campo a ciudad, y cada una se quedó en medio de la pampa, con la imagen del hijo empequeñeciéndose en la retina y el calor de madre atizonó una lágrima para romper el hielo de un silencioso adiós" (16).

La novela relata que no solo los hombres nativos fueron los sujetos de la migración, también las jóvenes mujeres participaban del proceso: "a temprana edad se aventuró como la mayoría de las mujeres mapuche en hacer el recorrido del campo a la ciudad, la intrepidez de sus pasos perseguía una meta: obtener mejores condiciones de vida" (48). Se utiliza en el texto una comparación con un conjunto de animales para describir la movilidad desde el campo a la ciudad dentro de un contexto de violencia desde las esferas de poder en contra de los indígenas: "fue la época (con el nombre de colonización se conoce hoy, la usurpación de tierra williche avalada por el Estado). En este periodo, los williche eran arreados como ganado por el camino, al destierro de la ciudad" (59). El indígena migrante ya era un tropo generalizado en este momento histórico, que se complementa con la representación del indígena desarraigado, lo que trae consigo un creciente desapego de las tradiciones culturales y costumbres de la cotidianidad en el campo: "traía puesto un terno negro que lo hacía ver más alto y delgado, aunque esa indumentaria se la colocaba una o dos veces al año, era el reflejo de la nueva vida que había adoptado. Lo más importante era: primera vez que desterraba sus okota, por zapato de cuero, a la usanza chilena y que aún no había amansado (18). En esta representación, la vestimenta tradicional indígena es desplazada por una imagen urbana, y la influencia del Estado nación en el comportamiento social y cultural del indígena es evidente.

El tropo del indígena influenciado por la música y el baile quedó registrado en la literatura indigenista y marca discursivamente una diferencia entre la representación colonial y la representación que el Estado nación hizo de los nativos. En el relato hay variadas referencias que evocan lo lúdico en el discurso y pensamiento indígena:

El pürun era sagrado, preámbulo de recoger energías y fuerzas de la naturaleza, vitales para el organismo y el espíritu, a ritmo de masetun o wichaleftu, las malas energías no traspasaban el marco de la puerta, a eso de las tres de la mañana todos los williche curados y empelota bailaban al ritmo de la trutruka o pifillka sus danzas ancestrales. (64)

El acto mágico del traspaso entre dimensiones sensoriales es parte de su ideario y praxis, la danza y la música actúan como catalizadores de las expresiones personales y comunitarias, tanto internas como externas de los indígenas descritos en el texto. Los instrumentos y ritmos vernáculos son los alicientes del estado de éxtasis para lograr traspasar mágicamente las dimensiones de lo material con lo inmaterial.

La narración da cuenta de una influencia externa a los gustos musicales indígenas, signo inequívoco de la época histórica en la cual está ubicada la novela.

No atinan de dónde les apuntaron el dardo, pero la inyección musical en los ancianos fue a las venas. Los músculos centenarios levemente empezaron a moverse en sus rostros, la picardía de una sonrisa empieza a jugar entre los mustios labios y sus engarrotados dedos empezaron a soltarse de los bastones...La música suelta los recuerdos, éstos avanzan y en medio de la calle se abrazan al ritmo de una ranchera (22)

La influencia no es solo de la cultura nacional en los gustos musicales indígenas, según el texto, los ritmos de otras latitudes también son partes del acervo de la música de los nativos, lo que evidencia la capacidad transaccional de la cultura originaria y describe los canales por los cuales existe la transculturación, tanto en el campo como en la ciudad. Se confirma en el relato que algunos ritmos o estilos musicales extranjeros fueron bien recibidos por las comunidades, tanto por sus temáticas como por la filosofía que sus ritmos traían consigo: "la invasión musical fue total, el mestizaje de sonido dio inicio a las primeras 'rancheras', sin importar su cuna, los originarios mapuche la adoptaron como a un hijo: porque el sentimiento encerrado en sus letras era la tripa umbilical que los ligaba" (67).

El tropo del indígena sujeto de la oralidad se mantiene a la par del desarrollo del relato. La tradición oral está presente en el texto de manera continua. La palabra y los relatos de los abuelos y ancianos son representados y traspasados a las nuevas generaciones y son la base de la comunicación comunitaria. La lengua vernácula surge aquí como el vehículo tanto de los contenidos culturales traspasados, como también de la interacción cotidiana y los eventos en los cuales los discursos y alocuciones eran lo más relevante de ellos. En la cotidianeidad, el texto refleja el respeto a los ancianos y a los líderes comunitarios en el uso de la palabra: "Al segundo día amaneció en el patio un anciano, por su vestimenta parecía un Longko y sin desmontar del caballo pidió hablar con la regenta. Ella se presentó y hablaron ceremonialmente sólo en mapudungun, porque el anciano no sabía, y lo más probable era que se negara a hablar una lengua enemiga (115). Se confirma este rasgo descriptivo del cuerpo social indígena:

De los casamenteros destacó los triunfos y las derrotas, le agradeció a la naturaleza por haberlos juntado y le pidió a sus newen para que los resguarde durante toda la vida; un ardiente llamado hizo al abuelo Wentriao para que proteja esta unión, frente a todas las malas tempestades. A tal grado de sentimientos llegó su discurso que terminaron todos llorando abrazados (48)

Respecto a los eventos y la interacción entre las nuevas generaciones y los ancianos el texto enuncia: "de prioridad eran los discursos, desde el más anciano, hasta llegar al más pequeño componente de la familia, nadie se guardaba las palabras de bienvenida y vibrantes exclamaciones se le escapaban a los niños al escuchar el relato del recién llegado" (17). Todos en la comunidad tienen el deber de participar de la tradición oral que, en ciertos momentos, también asume un papel mediador en la comunicación íntima de las familias: "Pichun ya venía con el argumento finalizado bajo el brazo y donde él tenía el personaje principal de la narración. Aunó a toda la familia alrededor de la estufa e hizo que imaginaran cómo él, palmo a palmo rastreó el cause del río" (36). El brasero o el fogón del hogar era el sitio predilecto para realizar los encuentros donde las habilidades orales y discursivas se ponían a prueba.

Las costumbres y tradiciones se transmitían por vía de la oralidad a los niños y a los jóvenes en los espacios ya detallados. Uno de los relatos más conocidos de la comunidad descrita en la novela es el rito del matrimonio, que simbólicamente era un rapto violento de la mujer de su hogar paterno, para formar su propio núcleo familiar con el raptador:

Rayen de pequeña dio manifestaciones de ser romántica e ilusionada y en su adolescencia soñaba que era raptada, como en la tradición lo habían sido su madre y abuelas...En la profundidad del sueño se veía acicalada con sus joyas, esperando a su hombre williche que llegaba en un blanco corcel y ella hacía que forcejeaba para no ser robada, pero por dentro clamaba que se la llevara. (51)

La oralidad mantiene esos relatos en el imaginario cultural del indígena que tiene herramientas que la misma oralidad provee para registrar y traspasar los conocimientos, además de la práctica de una espiritualidad cotidiana, basada en leyes naturales: "en varias oportunidades quiso preguntarle a Kintun por la ceremonia originaria que los uniría como marido y mujer ante las leyes naturales de su pueblo" (50).

Algunas de esas costumbres ancestrales tienen que ver con las tradiciones gastronómicas en la bienvenida a los miembros de la comunidad que regresan de visita desde la ciudad, aludiendo al tropo del indígena migrante; o los visitantes, que referencia el tropo del indígena hospedador, quien atiende a su huéspedes con deferencia:

La madre, conocedora del gusto de su progenitor, con esmero prepara la comida favorita del hijo retornado, ningún detalle deja al azar, hasta la tortilla de rescoldo se le aplica doble porción de chicharrones, es la sabrosa recompensa por un año de espera. Rito aparte era la planificada velada del arribo, toda la solemnidad de un antiguo trawün preparaba la familia. Si bien era cierto no se hablaba de guerra, aunque pasar un año lejos de casa era haber ganado una dura batalla. (17)

El texto alude a los tropos que el indigenismo creó en los imaginarios de la modernidad. Los oficios atribuidos a la servidumbre en el siglo XX y el recuerdo de los trabajos que hacían los indígenas en calidad de peones dentro del sistema agrícola heredado de la Colonia son los referentes discursivos que se extraen del relato.

Rawe bajo es la cuna de los williche-lafkenche, otrora agricultores y pescadores, hoy obreros en la ciudad. Sus manos dieron relieve al barrio que poblaron y para sobrevivir, al otro lado del río construyeron mansiones que nunca habitaron; aunque a la gran mayoría, el madrugador canto del gallo los encontraba en medio de una nube de harina de un molino o una panadería. (13)

En el texto se explicita la transición productiva de los sujetos entre el campo y la ciudad, que está acorde con los procesos mundiales de modernización que trajo consigo la revolución industrial y que replicaron los colones europeos en el territorio nacional. Se hace referencia al sistema de haciendas y de compra de los territorios indígenas para su entrega a los colonos europeos: "Al tomar posesión "los nuevos dueños" del terreno, Pichún fue contabilizado como otro animal de carga para trabajar" (23). El sistema de inquilinaje, que en el indigenismo ecuatoriano tenían el nombre de *huasipungos* o concertajes, permitía al dueño de la tierra negociar de forma que el inquilino indígena podía quedarse en los terrenos a cambio de su fuerza de trabajo en la labor agrícola. Se manifiesta claramente que aunque cambien los nombres y las dinámicas de posesión de las tierras agrícolas dentro de las unidades territoriales del Virreinato del Perú, la figura es similar, que contempla al dueño de la tierra, como propietario también de todos recursos, sean naturales o humanos, que estuvieran dentro de sus propiedades.

Esto produjo un complejo sistema de abusos del indígena inquilino, explicitado aquí como un tropo: "sobrevivió a los atropellos de la servidumbre, nunca recibió un sueldo por sus servicios, éstos le eran cancelados en comida y ropa usada que malamente la cubrían (31). Tal fue el abuso que la vida de los indígenas mutó hacia un estado de miseria y deshumanización: "él fue un mocito que soportó todas las penas y cuando sus padres no resistieron el flagelo del inquilinaje, a manera de promesa sus mayores, dentro de un mismo año volvieron al útero de la madre tierra" (27). A los nativos que lograron mantener un pedazo de tierra o mantuvieron el espacio que los patrones les permitieron dentro del nuevo orden colonial del Estado nación, el texto los caracteriza como productores agrícolas a pequeña escala: "La Champuria era esmerada en la sociedad conyugal, aportaba con la crianza de gallinas, patos y gansos, en varias ocasiones engordó un chanchito que mataba en año nuevo mapuche" (38). También son

representados como pastores: "cuando pastoreaba en la montaña, si no estaba haciendo su romántico trompe sonar, echaba a volar la imaginación preguntándose ¿Qué habrá detrás de la cordillera?" (141)

Dentro del contexto familiar, los animales y los pequeños huertos fueron la base de la economía familiar: "por la mente de Kintun, jamás pasó, que esa lamuen sería la compañera que trabajaría codo a codo en la crianza de tres hijos, un perro, gallinas y por muchos años sembrarían la huerta de madrugada; ella para la tierra siempre tuvo buena mano, quedó demostrado con los años, cuando la producción de su huerta era abundante" (48). La subsistencia se asegura con estas actividades productivas y comerciales, aun cuando la aspiración a acumular más capital se ve abortada por el alcohol, la juerga, y la falta de oportunidades especialmente para el hombre del hogar.

El tropo del indígena siervo es aludido en el relato a través de la figura de la criada de casa:

En el orfanato nunca le dieron educación, en contraste a las otras niñas que a lo menos le enseñaron "labores del hogar": coser, tejer, incluso a leer y escribir; ella era indígena, su rol estaba sacramentado en saber cocinar y fregar pisos, experiencia que le serviría a futuro cuando algún potentado pasara en su búsqueda y tras el pago de una buena suma de dinero, la convertiría en su flamante asesora del hogar: una esclava para toda la vida. (99)

El destino laboral de las mujeres indígenas se ve representado en el texto con pesimismo, aunque también se describen actividades productivas como la medicina ancestral, que trajo beneficios a algunos miembros de la comunidad:

Próximo al alumbramiento, sin escatimar valores y para no correr riesgos, manó a buscar a la costa nuevamente su machi guía, Este hombre de niño había aprendido el oficio de partero mirando a su abuela, y gran parte de la población indígena ambulante había pegado su primer llanto entre sus manos, le habían comentado que algunos potentados wingka sin dudarlo requerían de sus servicios y que por el buen resultado de su trabajo había sido recompensado con muy buena paga y de

paso había dejado en alto la medicina williche y la práctica del parto natural. (117)

Llama la atención que los terratenientes son enunciados en el texto como clientes del partero indígena, dentro de una lógica de mercado, por ende, de pago de servicios médicos no tradicionales en este caso; y que la valoración del sistema de medicina ancestral es alta, además de plantear un discurso afirmativo hacia un procedimiento médico común en las comunidades como es el parto natural.

Vinculado con el punto anterior y completando el análisis discursivo de la representación del sistema de creencias de los indígenas, es necesario aclarar que el texto es abundante en estas caracterizaciones acerca de la espiritualidad nativa. El punto más relevante es la capacidad de comunicación con la naturaleza que el indígena establece con su entorno.

El que llegó primero a levantar el hogar, en su emocionada oración a la tierra, pidió por el otro la misma satisfacción y la madre naturaleza le cumplió su anhelo: Frente a frente las primeras vigas con orgullo de propietario se alzaron y al clavar, hicieron cantar la madera, igual que si hubiesen estado tocando un sagrado kultrung. (20)

El diálogo permanente con los elementos de la naturaleza es parte de las prácticas cotidianas en la religiosidad vernácula de los nativos descritos en el relato, asunto que fue motivo de la crítica de las personas del grupo externo: "Y recalcaban una situación antinatural: 'conversan con los árboles como si fueran hermanos'. ¡Esto no es de cristiano! Decía la gente mirando al cielo, persignándose a dos manos" (15). Se asumía así una crítica desde el discurso de la religión oficial, es decir, desde el cristianismo. La dependencia del entorno natural es explicada dentro de una lógica de fuerzas y energías desplegadas para el beneficio de las personas: "En el patio realizó una pequeña rogativa por el pasado, presente y futuro; para pedir que desde los cuatro puntos de la tierra le lleguen las fuerzas de la naturaleza, y para no flaquear en el nuevo trabajo a seguir" (76). Llama la atención que la deidad en la naturaleza es concebida en términos equivalentes entre lo masculino y lo femenino: "Además, siempre había escuchado decir a su abuelo

que la religión del pueblo mapuche es dual; que los árboles y volcanes algunos eran hembra y otros macho" (42).

Además, el contacto con los espíritus de personas muertas es parte de la devoción con la cual los indígenas ejercitaban su fe: "A la sombra de los árboles, sus espíritus de antaño agradecidos se despedían de él, por el horrendo trabajo que tuvo que realizar" (30). Los espíritus de los ancianos son los receptores primarios del contacto espiritual, ya sea a través de rogativas u oraciones. Por medio de sueños el texto plantea una forma de comunicación con los antepasados: "cierta noche, entrando en su primer sueño, llegó su abuelo invitándolo a tomar mate, más anciano lo retrató el sueño, a la imagen que él había guardado en su memoria siendo un niño de cinco años" (28). Y también en el ejercicio de la memoria: "Para hacerle frente a un ataque de angustia, se escudaba en los recuerdos de sus antepasados que él en su memoria claramente apuntó y con una amarga tranquilidad narraba a su familia y amigos; lo que su madre en oralidad le traspasó antes de partir a la reunión eterna con sus antepasados" (23).

Tal es el sentido de trascendencia del sistema de creencias indígena descrito en el texto que la muerte es vista como algo normal y natural: "Y los ancianos estaban conscientes que no tardarían en verse para amarse o recriminarse y más temprano que tarde, siguiendo el dictamen de la naturaleza, sus espíritus irán al encuentro con sus ancestros, dejando en la tierra sus cuerpos sembrados" (21). El estado consciente del alma en la transición a la eternidad en la muerte es presentado en el texto como un evento de comunicación intensa con los propios antepasados.

Al igual que los ritos funerarios establecidos en los relatos indigenistas, la preparación de las personas para su vida después de muertos es muy relevante:

Sacaron a media mañana a la difunta al patio del cabaret; abrieron el cajón inclinándolo hacia el sol, con el movimiento tomó la forma de estar un poco sentada.....a los pies le dejaron un balai con papas cocidas con cuero, un trozo de carne asada, katuto, milkao y una botella de murtao, era una tradición milenaria : su rokin para el viaje eterno (82)

Tal como describe esta porción, la herencia andina en la tradición funeraria pone en relieve el discurso de la identidad cultural, que reconoce protocolos de transición entre el mundo de los vivos y los muertos, al cual hay que ir bien aprovisionado.

El texto de Graciela Huinao es fértil en la creación de nuevas tropologías indígenas dentro de la genealogía que compara tanto las representaciones desde el poder como desde las propias comunidades nativas. Aporta con una caracterización del indígena migrante, el indígena inquilino el indígena sujeto de la oralidad y el indígena sujeto del desarraigo. La descripción de los mapuches en su entorno natural facilitó la construcción de los nuevos tropos que de una u otra forma deconstruyen los tropos surgidos en los tres momentos de la representación anteriores, durante la Conquista, la Colonia y el Postcolonial y rompen con la tradición tropológica de aquellos tres momentos históricos

5.4 Discurso y tropos en *Amanece en nuestras vidas. Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas.*

La obra es una colección de poemas y cuentos cortos de escritoras de diversas nacionalidades indígenas. Fue una iniciativa del Estado ecuatoriano por medio del financiamiento y coordinación del Ministerio de Coordinación del Patrimonio. Las autoras son catalogadas como "voces nuevas que tienen mucho que decir, más allá de la oralidad de la que son herederas" (Carrasco Molina 7), y representan el trabajo comunitario y creativo de las escritoras de la antología en un ejercicio de creación colectiva. La *Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas* es el producto de un taller de literatura hecho para mujeres indígenas y que tuvo como marco la celebración del Bicentenario de la República del Ecuador.

La ausencia de textos de ficción en la narrativa indígena ecuatoriana fue otro aliciente para publicar este libro, y motivación también para generar "procesos de resistencia y rebeldía, y lucha permanente por la reivindicación de sus derechos creativos" (Espinoza 11). La plataforma política del Estado multiétnico, consagrada en la Constitución Política del Ecuador en 2008, benefició a los indígenas en cuanto a perfeccionar sus derechos civiles y su participación ciudadana, especialmente las mujeres, quienes no tenían

espacios de expresión artística en las letras, hasta que el taller surgió como un espacio creativo, desde el cual pudieron proyectar sus pensamientos y cosmovisiones. Como primer esfuerzo resume la vocación creativa y colectiva de este grupo de mujeres escritoras que pretenden abrir caminos para las nuevas generaciones de narradores o narradoras indígenas.

A la luz del texto se expresa una visión desde lo femenino del tropo del indígena conectado con la naturaleza, que está desvinculado de las visiones ilustradas o de los cronistas de los primeros momentos de la representación. El imaginario del ser humano en conexión absoluta con la naturaleza es la esencia de las caracterizaciones ancestrales de los nativos en las tradiciones orales.

Se escuchaban tambores y flautas a lo lejos, en las montañas Yajanua absorbió el zumo del tabaco y de pronto sintió que su cuerpo se estremecía y ante sus ojos se abría una puerta. Era la del infinito donde moran los dioses del viento. Vio a los espíritus de los abuelos que organizaban una danza para celebrar la llegada del venado. Hacía muchas lunas que desaparecieron, y ahora como el susurro del viento, estaban ahí, felices. (Antun Tsamaraint 32)

El éxtasis que el entorno natural produce en el alma indígena está descrito dentro de un relato fabulado, donde la música y la danza son protagonista. Las fabulaciones se mantienen como el enfoque para la explicación que el texto manifiesta respecto a los nativos y su percepción de sí mismos: "Un día caminaba por los altos páramos sagrados de Yurak Rumi, convertida en un conejito que siempre quiso ser astuto y buscó la libertad, para no ser humillado. Siempre explorando en busca de amistad y confianza, armonía y paz en mi mundo, en mi ser interior" (Choloquinga 44). La naturaleza provee el equilibrio para la existencia y la transformación permanente en animales es percibida y razonada dentro de un discurso naturalista, donde nuevamente se enfatiza en lo relacional, los seres humanos están intrínsicamente vinculados en una relación interdependiente con el ecosistema.

La animalización, producida dentro del discurso indígena, rompe discursivamente con el tropo de la bestialización que inauguró Colón en el primer momento. Se interpreta como un complejo ecosistema donde el indígena es parte integral:

Yo era un cóndor. Un maravilloso cóndor, con mis enormes alas y mi gran tamaño que impresionaría a quien fuera. Era ese animal fuerte, valiente, y sabio y muy bello, que sabe defenderse cuando lo atacan y sabe amar cuando lo aman.

Cuando me di cuenta estaba en un inmenso manto azul que cubría una parte de la tierra, era el mar. Con mis alas iba sintiendo esa esencia que inspira a un corazón a dar todo lo que posee. Sentí la libertad más grande. (Lema Muenala A. 54)

El cóndor, o *kuntur* en la lengua quechua, es un ave sagrada dentro de la cosmovisión andina. Es considerado el dominador del aire, de las alturas y portador de los mensajes de las montañas, así como la luz de sol y la luna. En el discurso indígena la animalización o teriomorfismo y la comparación con otros relatos, dan la señal que es algo positivo para los nativos. Es un símbolo de libertad y paz en la interacción con el entorno. Confirma esta imagen la representación del animal con mayor carga simbólica y representativa de los entramados selváticos americanos:

En silencio tayta Maitry hacía su pedido. Sus ojos de dulce jaguar daban vuelta a la montaña de la cruz, tal como nuestros pies daban vueltas a las cruces de los muertos. Para hablarles. Como tórtolas, como búhos asomaron los difuntos, con hermosos cantos y hondos alaridos. Nos avisaron de soldados que mataron a los guerreros. Dejándoles vasijas con agua caminamos hacia el cerro del sol, ya sin pedir permiso para volver a ser guerreros. (Lema Otavalo 68)

En este relato se descubre al jaguar en el anciano que transciende la temporalidad y la espacialidad al entablar un diálogo con los muertos, que son representados como aves. El tropo del guerrero se hace presente tangencialmente en la narración desde una perspectiva ancestral, consumando esa lectura histórica de los relatos orales que alude a una estructura militar e indígena prehispánica; y hace referencia a los guerreros nativos que enfrentaron la maquinaria bélica del periodo de la Conquista española.

La música en la voz de las aves, que a su vez son los difuntos, se transforma en un ejercicio textual que confirma el tropo del indígena sujeto de la oralidad, practicante de la danza ritual y ancestral. En otro pasaje los describe así:

Padre, no dejaré de creerte. Tu sabiduría es mayor. ¡Nuestra danza nos ha hecho otra cosa! Aún en tiempos de dolor nos has criado con afecto. Has recogido nuestras huellas en silencios y cantos, para no darnos morir. Si, nuestro baile nos ha hecho otra cosa. ¡Si como huracán zapateamos, cual círculos guerreros! Cada vuelta hemos tornado: junto a cóndores y pumas, vestidos de fiesta. (Lema Otavalo 68)

El escenario descrito comprueba la similitud con la representación musical indígena, tanto en el indigenismo como en los otros relatos indígenas. Cantos, danzas, fiestas, animales y aves son los elementos que detallan el estado de jolgorio en el cual son representados los nativos. La reunión comunitaria es la ocasión para exhibir las virtudes de las personas en sociedad.

Quedé asombrada: al frente, en el patio de una de choza, mucha gente bailaba tomada de las manos, formando curvas armoniosas. Pude notar que la vestimenta era muy colorida, parecía el arco iris; la casa estaba rodeada de pencos y árboles de capulí, matas de malva blanca y borraja de flores blancas y azules. Perfumada por mil aromas diferentes, vi la tierra alfombrada con hierbitas de milín, alfider, yanauma, llantén, kachiyuyu, ataco, hierba mora, que sirven para los animales y para remedios de la gente. (Llasag 84)

Es interesante como el sentido olfativo, utilizado anteriormente para describir la pestilencia y la barbarie de los indígenas en la representación durante el periodo del Estado nación, es utilizado ahora como elemento constituyente de un discurso contextualizado al ambiente natural nativo. En este marco semántico, se desatan olores como aromas perfumadas y agradables a los sentidos rompiendo con los prejuicios negativos que las representaciones del primer momento y el tercer momento articularon.

El tropo del indígena comunitario se da en la imagen elaborada por el relato para describir las actividades y el panorama completo de una comunidad: "En el mes de febrero llega un día martes "Wakcha Karay" en que la comunidad va a la loma Pucará Ingatola para compartir la comida entre todos: niños, niñas, jóvenes, mujeres y hombres. Luego cantamos, rezamos, comemos, jugamos y regresamos" (Muenala Tituaña 88). Describe a los indígenas en sus espacios de socialización, en la cual todos los miembros del cuerpo tienen un papel que cumplir.

El texto enuncia el sistema productivo al cual adhieren los indígenas de la comunidad: "Del otro lado, un coro de rondines echaba al aire notas exquisitas, que anunciaban el fin de las cosechas" (Lema Otavalo 72). La agricultura sigue siendo parte importante de la economía indígena, además de los productos que normalmente consumen y producen: "Por fin encontré que comer, había de todo un poco: quinua, cebada, trigo, arveja, avilla, papas, maíz y, lo que más me gusta, capulíes" (Llasag 84). Sigue manifestándose un imaginario rural, no hay una caracterización urbana que mencione abiertamente el texto.

El ideario indígena ya está consolidado en las representaciones de los imaginarios en cuanto a la comunicación con la naturaleza, que son parte del tropo del indígena sujeto de la oralidad y vinculado con el entorno natural, en alusión a la conexión intrínseca e interdependiente de los seres humanos con su hábitat. El texto define las formas de comunicación y diálogo: "Era la del infinito donde moran los dioses del viento. Vio a los espíritus de los abuelos que organizaban una danza para celebrar la llegada del venado" (Antun Tsamaraint 32). El viento, la danza ritual de los espíritus de los ancianos, crean una atmósfera mística que inunda el discurso indígena de la trascendencia.

El diálogo se mantiene tras la transformación de los abuelos en un animal como el venado: "¡Oh! Venados, espíritus de mis abuelos por fin han regresado, quédense para siempre, no se vayan, necesitamos su fuerza para seguir manteniéndonos vivos, decía ella" (Antun Tsarmaraint 32). La mitología andina se hace presente también en la figura del cóndor: "Me senté a meditar un momento, en un lugar tranquilo rodeado de sonidos fascinantes e indescriptibles. Cerré mis ojos y aparecí en un gran acantilado. Me tiré al

vacío sin saber por qué. Cuando caía volé, volé muy alto, hasta el cielo azul donde se siente una brisa suave y un aliento de paz. Yo era un cóndor" (Lema Muenala 54).

El sentido de trascendencia y espiritualidad de los indígenas andinos está asociado con las aves y se alude a este tópico en el relato:

Antes de llegar al lugar donde me esperaba mi esposo me convertí en pájaro y volé a una cascada. Allí me mojé con gotas de agua y me acerqué más. Una energía muy fuerte me dio impulso. Vi una imagen vestida con túnica blanca justo donde el agua cae con más fuerza. Con esa energía regresé por laderas y quebradas, puentes, arena, caminos llenos de árboles, espinos, piedras. Me fui como sombra, como pájaro. (Muenala Tituaña 90)

Las cosmovisiones indígenas andinas, como herencias de la cultura inca, manifiestan el sentido de lo sagrado de ciertos animales como el cóndor y otras aves, que son animales mitológicos; en el ideario andino, estas aves pueden traspasar algunas habilidades a los seres humanos a través de rogativas o el contacto que trasciende las dimensiones materiales.

Finalmente, la *Antología* entrega una tropología desde el discurso de las mujeres indígenas, que refuerza los tropos de la autorepresentación presentes en los textos analizados anteriormente y profundiza en los tropos que vinculan a los indígenas con su espiritualidad y el mundo de lo mágico dentro de un entorno natural que influye profundamente en su desarrollo cultural.

Para resumir este capítulo, la genealogía de tropos que los propios escritores indígenas elaboran en sus textos definitivamente rompe con los discursos de la Conquista, la Colonia y el Estado nación y construyen sus propias representaciones, que están acordes con sus cosmovisiones y pensamientos.

El inventario de tropos de la autorepresentación rescata la oralidad como un espacio de reproducción cultural que las narrativas analizadas exploran en los diálogos con los antepasados, tanto de los abuelos en Cornejo Endara y la *Antología*, como en el ceremonial de entierro de los muertos en Huinao. La interacción con el entorno natural se

la menciona en los tres textos, que aluden a la conexión intrínseca de los indígenas con la naturaleza en las descripciones de paisajes, ambientes y ecosistemas, en su gran mayoría rurales. El simbolismo del maíz y la comunicación que establece con el personaje Phillku demuestra el imbricado sistema de dependencia entre los indígenas y los elementos de la naturaleza que están dispuestos para su bienestar.

La resistencia cultural es otra de las representaciones que se aborda con un rasgo eminentemente comunitario, tanto en grupos grandes como lo describe Cornejo Endara en el pueblo andino dependiente del maíz, como en grupos pequeños en el valle de los williche en novela de Huinao. Las prácticas culturales ancestrales se reproducen en los espacios de interacción indígena y se demuestran en la vida cotidiana en el uso de la lengua ancestral y en la comunicación intragrupo con otros miembros de la comunidad, tanto en la asamblea comunal, como en el fogón o en los proyectos comunitarios de trabajo agrícola.

El tropo del indígena hospedador resignifica el sentido peyorativo que los autores de los anteriores momentos históricos de la representación le dieron al alcohol y su influencia en el comportamiento social de los indígenas. Los textos de Cornejo Endara y Huinao reconstruyen ese tropo y lo explican en el sentido que los indígenas atribuyen al alcohol dentro de sus prácticas sociales, que es un elemento importante para dar la bienvenida a los huéspedes y proporcionarles un ambiente de bienestar.

Hay dos representaciones presentes en los textos que están concatenadas y son referente de una realidad social que afecta a los indígenas en la actualidad, la migración y el desarraigo cultural. Huinao enfatiza en este hecho que también se reproduce en otras localidades de los Andes. La falta de oportunidades de desarrollo económico del sistema agrícola y rural, más la atracción que ejerce la ciudad en las jóvenes generaciones de indígenas, les lleva a viajar y asentarse en las grandes urbes, que son los motores que reproducen la cultura nacional a través de los sistemas de educación, información y comunicación. Los indígenas que van a la ciudad sufren el desarraigo de las prácticas comunales del campo y son formados en las prácticas que la sociedad nacional propugna. La comunidad indígena pierde así la reproducción de las competencias en la lengua

nativa, de las prácticas de la oralidad, el uso de la vestimenta ancestral y las costumbres; se desarraiga de los usos de la vida rural, que conecta y nutre a los indígenas con su ecosistema natural y le da sentido desde lo espiritual.

Finalmente, si existe una continuidad en un tropo elaborado desde la llegada de Colón, es la representación del indígena como inquilino, peón o siervo, que trae consigo la explotación de la fuerza laboral indígena por parte del dueño de las tierras, tal como sucedió con las encomiendas, los concertajes, los huasipungos y los gamonales, que fueron figuras dentro del ordenamiento jurídico, económico y social de las economías agrícolas de la hacienda, que sometieron a los indígenas a la servidumbre y en algunos casos a la esclavitud, tal como lo describe Huinao en *Desde el fogón de una casa de putas wichille*.

Conclusiones

En el desarrollo de este trabajo se procuró establecer una genealogía de tropos desde las representaciones que las prácticas discursivas históricas produjeron acerca de los indígenas americanos. Para tales efectos se dividió la historia americana en cuatro grandes momentos en los cuales la representación de los indígenas fue forjada en el discurso contenido en los textos seleccionados para este estudio: los primeros 60 años de la Conquista española que inicia con el relato de Cristóbal Colón y otros cronistas exploradores; el segundo momento comienza con el debate entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda y los registros de diversas voces que articulan la representación en el periodo colonial; el tercer momento con la irrupción del Estado nación hispanoamericano surgido de los procesos de independencia de España y las literaturas asociadas a la imagen del indígena desde una perspectiva nacional; el cuarto momento incluye las narrativas indígenas producidas en el siglo XXI.

Como primera reflexión, considero que esta división en periodos se justifica porque ilustra y determina ordenadamente; y en forma cronológica, los permanentes intentos por construir y deconstruir la imagen de los nativos americanos por medio de los registros literarios e históricos. Los grandes momentos de la representación de los indígenas cobran importancia como parte de un proceso de acercamiento y formación de los imaginarios indígenas en los modos de representación revisados durante el análisis de los relatos, que involucra tanto las voces externas a la cultura indígena, como las voces propias. Se rescató y organizó en esta periodificación temporal los esfuerzos por elaborar la representación en el registro histórico desde el discurso del poder tanto de la Corona española como del Estado nación hispanoamericano; y se examinaron los intentos por reelaborar y deconstruir su propia representación a través de los relatos que contienen los discursos de los indígenas. Se determinó y comprobó que existen continuidades y tropos dominantes en la representación de los periodos del primer, segundo y tercer momento, y se generó una ruptura en el discurso de los textos de la autorepresentación del sujeto indígena, que fue y es marginado en la actualidad, y que vio constituida su identidad histórica por medio de la alteridad y de la interpretación de la diferencia, pero en un proceso de resistencia cultural permanente, ha podido responder desde sus cosmovisiones a los problemas de identidad cultural planteados en el intercambio con la cultura hegemónica.

Las crónicas escritas por los europeos en el primer momento plantearon una representación que produjo una genealogía de tropos matizada por el conocimiento previo y las experiencias personales de los cronistas exploradores o funcionarios enviados por la Corona española a América, como también por los niveles de interacción que tuvieron con los indígenas, que van desde la mediación en la comunicación interpersonal, como en el caso de Cristóbal Colón, y la observación en el caso de Antonio Pigafetta. Ninguno de los dos pudo establecer una zona de interlocución por carecer de competencias en las lenguas y las costumbres de los nativos. En un matiz diferenciador, Ramón Pané logró un nivel de inserción dentro del sistema cultural y lingüístico de los nativos y pudo entrar en una interacción profunda con ellos, también Núñez Cabeza de Vaca elaboró una imagen sujeta a la subordinación y su plena inserción en el diverso mundo indígena de la Florida.

El inventario de tropos extraído de los textos del primer momento lo componen las representaciones del indígena salvaje, el indígena exótico, el indígena sin religión, el indígena ingenuo y manso, el indígena pobre y siervo, el indígena antropófago, el indígena monstruoso y el indígena idólatra. Cada uno de los cronistas elaboró un enfoque representacional que en el caso de Colón destacó la desnudez del cuerpo y el alma, manifestada por la carencia de civilización, religión y recursos económicos. El tropo del indígena manso y pobre es una creación simbólica que nace en la mirada del Otro, del sujeto europeo religioso, y se reproduce desde el plano de la conmiseración cristiana y la idealización. Colón y los exploradores asumieron posiciones paternalistas y de conmiseración por la precariedad económica que observaron en los indígenas al momento de la llegada a América. Además, el Almirante idealizó en sus textos a los indígenas al generar un imaginario paradisíaco acerca de ellos. Desde la visión religiosa cristiana vieron a un ser ingenuo, desnudo, desprovisto de espiritualidad y carente de letras, por lo tanto, carente de civilización, tal como la entendían los europeos, pero inmerso en un paraíso natural ideal en la tierra.

Pané despoja a los indígenas de su sistema de creencias, pues contrasta la fe cristiana, que tiene una tradición bíblica y escrita consolidada, con un sistema de creencias oral y mítico, pero carente de letras, y por lo tanto sin un soporte que permita su transcendencia desde el pasado hasta el presente. Por su parte, Pigafetta inaugura la tradición del nativo gigante y monstruoso del sur del mundo, de gran importancia en la literatura de los viajes posteriores; matizada por una visión de los indígenas caníbales. Los territorios australes recorridos por la primera expedición que circunvala el globo terráqueo amplían el espectro de la representación hacia otras cartografías y confirman el poblamiento del continente americano en toda su geografía. Cabeza de Vaca plantea una lectura particular y personalizada de las representaciones tempranas, bajo la figura de un subordinado de las comunidades indígenas, a las cuales sirve desde diversas funciones, tales como enlace comercial, siervo y curandero, se introduce en la cultura y en las actividades de la cotidianidad de los indígenas de la Florida. La inmersión de Cabeza de Vaca en la cultura florideana le permite valorar la cultura nativa y resignificar los mitos y prácticas tales como el canibalismo, la desnudez y las sanaciones chamánicas al ubicarlas dentro de un contexto geográfico en el cual son aceptadas y parte constituyente de las prácticas culturales y sociales. Aun cuando el texto de Cabeza de Vaca está influido por un sincretismo religioso que proviene de su cristianismo, logra permear su discurso con el conocimiento adquirido de la cultura local indígena.

Los textos producidos en el segundo momento fueron examinados bajo la perspectiva de un proyecto colonial español ya consolidado y en franca expansión militar y cultural en los territorios que no habían sido ya anexados al imperio en aquella época histórica. El inventario de tropos que surgen en esta época contempla el indígena esclavo, el indígena vencido, el buen salvaje, el indígena indómito, el indígena evangelizado y cristianizado, el indígena propietario y el indígena rústico y vicioso.

Los debates tanto jurídicos, como políticos y teológicos sobre el estatus y la condición de los nativos americanos con relación a los conquistadores y la administración española fueron alimentados por las representaciones que circularon gracias a los relatos del primer momento y otras diversas producciones literarias con tema americano. Estos debates tuvieron un punto alto con la confrontación entre dos posiciones que tenían

argumentos jurídicos y teológicos, además de contar con el apoyo de grupos de poder que sostenían los argumentos esgrimidos en la confrontación. A nivel discursivo, el enfrentamiento entre Las Casas y Sepúlveda planteó dos posiciones contrapuestas en cuanto a la representación de los indígenas, pues generó un imaginario dual que recogió tanto las representaciones tempranas como las ideas que circulaban a mediados del siglo XVI.

De la argumentación de Las Casas surgió la representación del buen salvaje, concepto de relevancia en la construcción de la genealogía de tropos; si bien Las Casas les resta valor a los sistemas de creencias indígena al plantear la tutela cristiana como la estrategia para salvar las almas de los nativos, los reviste de una coraza civilizatoria al reconocer una historia propia, con un nivel de organización cultural, social, política y económica previa a la llegada de los españoles. El buen salvaje lascasiano es el resultado de la idealización de los indígenas que la época del renacimiento y la propia experiencia americana del fraile dominico produjo, en concordancia con esa visión los nativos son representados como seres que no han sido degradados ni corrompidos por la civilización y su alma está en estado puro, a la espera de la redención que el cristianismo les provee. Del argumento de Sepúlveda surge la representación del indígena como un ser bárbaro, salvaje y carente de civilización, imagen que completa el sistema dual, que se opone radicalmente a la propuesta de Las Casas. Para Sepúlveda los nativos americanos deben ser por naturaleza siervos de los españoles, al no tener una tradición militar, política y económica que demuestre un estatus civilizatorio equivalente al europeo. El estado de barbarie, que se manifiesta en la ausencia de civilización ejemplificada en las prácticas antropófagas de los indígenas, es para el jurista el argumento principal para asignarles el rol social de siervos y esclavos dentro del sistema económico implantado por la Corona española en sus dominios americanos.

Estas dos posiciones contrapuestas fueron retomadas y reformuladas por los representantes de la Iglesia Católica en América. Torquemada y Palafox de Mendoza resignificaron la idea lascasiana del buen salvaje, de los indígenas mansos e insertos en un ecosistema cultural no corrompido al no haber sido expuestos a las maquinaciones políticas ni económicas tan presentes en la historia europea hasta el momento. La

representación en ambos textos es benévola y apela a una idealización que discursivamente se presenta como una oportunidad para los indígenas de abrazar la fe y encarnar los principios del cristianismo por su estado de inocencia y virtud, no contaminada por el pecado y el mal del mundo. Por su parte, Bernabé Cobo asume una posición crítica, muy cercana a Sepúlveda, al adoptar el tropo del indígena bárbaro y salvaje como el eje de su representación. Apela a su rusticidad y tosquedad en su desempeño social dentro de su entorno, y critica su estatus civilizatorio al carecer de las letras como soporte de su historia, además de mencionar que no tienen un sistema de gobierno y un sistema de creencias legitimado por el cristianismo. Quedan establecidas así las relaciones discursivas y las influencias que el debate entre las Casas y Sepúlveda provocó en el sistema de pensamiento colonial español, ejemplificado en este punto por la posición que adoptaron los representantes de la Iglesia Católica en América respecto a la representación de los indígenas.

Un matiz diferenciador a lo expuesto desde la visión colonial española fue la construcción ercillana de la imagen de los indígenas. Desde su experiencia americana, Ercilla elabora en su relato épico una representación vivencial de los nativos del sur que matiza las representaciones del primer momento y el debate Las Casas-Sepúlveda. Ercilla tuvo la oportunidad de observar a los araucanos en su ecosistema natural, para construir una tropología del indígena guerrero e indómito en su texto, feroz en el combate y dotado de una estructura corporal de excepción, esta imagen de los araucanos resulta más cercano a la visión de Pigafetta y discordante con la interpretación del cuerpo desnudo que hizo Colón, cuyo eje significante fue la pobreza y la carencia de civilización de los indígenas. La imagen ercillana propone una idea de los nativos como seres adaptados a su ecosistema y poseedores de un complejo sistema cultural, económico y militar, casi equivalente al sistema social español, lo que le aleja del eje central de la representación canónica hasta ese momento.

Guamán Poma de Ayala contribuye a la genealogía de tropos del segundo momento con un relato que contiene una autorepresentación histórica con un marcado sincretismo religioso. Plantea una historia andina en dos planos, un correlato que mezcla pasajes de la Biblia y eventos provenientes de la historiografía hebrea con eventos rescatados desde la

oralidad andina acerca del desarrollo de la civilización en los Andes dominados por el Imperio Inca. Impregnado el discurso del autor indígena por el sincretismo, el texto es profuso en cuanto a representaciones de los indígenas como sujetos evangelizados y cristianizados, y por lo tanto ya asimilados al proyecto civilizatorio de la Corona española, pero rompe con la representación del primer momento que alude a la pobreza y la precariedad económica de los indígenas, al declararlos propietarios legítimos de las tierras andinas, asentados en aquellos territorios desde antes que Colón llegara a América.

En este segundo momento los relatos seleccionados produjeron y reprodujeron una genealogía de tropos que oscila desde la representación del buen salvaje y el opuesto significante del indígena bárbaro e incivilizado, con una variedad de matices tropológicos que fueron establecidos por diversas motivaciones, experiencias y estrategias de los autores de la representación como quedó demostrado. La representación del nativo americano bárbaro, salvaje y caníbal generó temor y admiración en la imaginería europea, que contribuyó a una caracterización negativa que incluso hoy es posible detectar en los discursos que enfatizan en el prejuicio étnico, cultural y social. Por otro lado, la representación lascasiana y cristiana del buen salvaje tuvo réplicas desde el pensamiento filosófico, político y científico con la Ilustración y el romanticismo literario decimonónico, que en sus reflexiones elevaron a los indígenas a una posición ideal en el mundo moderno. Bajo la influencia del tropo del buen salvaje, el Estado nación moderno y las redes globales de apoyo social, han concentrado sus esfuerzos en acercarse al mundo indígena y sus integrantes para contribuir en su desarrollo dentro del marco de sus ecosistemas y sus cosmovisiones.

El tercer momento refleja la coyuntura histórica que produjo la independencia de las colonias españolas en América y su transformación en repúblicas. Dentro de los múltiples aspectos por resolver y determinar en la organización estatal de los nuevos países en el siglo XIX, el debate nacional sobre las poblaciones indígenas y como generar una estrategia para su integración a las naciones como ciudadanos, fue uno de los puntos álgidos en la discusión jurídica sobre el rol político, social y económico de los indígenas en las nuestras estructuras nacionales. En los Andes ecuatorianos y peruanos se mantuvo la estructura de poder de la hacienda colonial hasta mediados del siglo XX; en el

territorio mapuche independiente, el debate estuvo centrado en generar una estrategia de integración tanto humana como territorial a la nación chilena, una vez logrado esto con la campaña militar de la Pacificación de la Araucanía en 1881, la situación jurídica de los mapuches fue similar respecto a los indígenas en territorio del Ecuador y el Perú, pues el Estado chileno promocionó la conformación de un sistema de fundos, o haciendas, en el sur chileno, y dentro del territorio ancestral mapuche, lo que reprodujo los modelos de opresión de la hacienda andina contextualizados a la realidad histórica de la joven república de Chile.

En este marco histórico, el texto de Domeyco, y los relatos de Icaza y Arguedas, manifiestan una coherencia discursiva en cuanto a la continuidad de las representaciones de los indígenas que fueron producidas dentro del primer y el segundo momento, ahora ya ubicadas dentro de focos geográficos específicos. Ya no existe una política supranacional y colonial española para regir el destino de las comunidades, existe una ideario nacional y local que guía el acercamiento a los indígenas como sujetos, aun cuando las realidades nacionales de los países referidos difieren en cuanto a su desarrollo histórico, tal como quedó marcado en el párrafo anterior. Los relatos de los viajeros, funcionarios, misioneros o exploradores españoles se circunscriben al primer y al segundo momento, por lo tanto, la perspectiva hacia el indígena desde el extranjero se limita a un nivel de observadores de la realidad americana a partir de las independencias. Ahora son los connacionales que habitan en el mismo territorio los que definen las representaciones de los indígenas, aun cuando el acercamiento se hace desde una perspectiva cultural exógena, hegemónica, reduccionista y discriminatoria.

El inventario de tropos del tercer momento contempla al indígena exótico, el indígena independiente, el indígena alcoholizado, el indígena perezoso, el indígena marginado y el indígena siervo. A mediados del siglo XIX, en Domeyco toma relevancia la visión que Ercilla plasmó en su poema sobre los mapuches, cuya influencia es fundamental en su observación de la realidad histórica de los indígenas después de la independencia. Al no encontrar una correspondencia discursiva con el araucano guerrero e indómito, inmerso en una guerra contra el invasor español en el siglo XVI, adoptó en el ideal lascasiano el marco representacional para elaborar su tropología de los indígenas, a quienes destacó

como buenos administradores de sus territorios, con estructuras de organización acorde con sus cosmovisiones e historia. De este hecho nace el tropo del indígena propietario, que ya Guamán Poma había planteado en su texto, se explica por la excepcionalidad del pueblo mapuche inserto en foco geográfico de este estudio, pues fue el único pueblo indígena que se mantuvo independiente de España y Chile; y logró pactar una paz de frontera con ambas administraciones. Dentro de esa representación ideal de los mapuches es importante para Domeyco crear una estrategia de cristianización ante los peligros que la decadencia cultural y el relajamiento de los tiempos de paz puedan producir en los mapuches.

En las narrativas indigenistas de Icaza y Arguedas de la primera mitad del siglo XX no se se registran matices discursivos en la representación. A nivel tropológico se reproducen los esquemas de representaciones que se dieron en el primer y el segundo momento, se repiten las caracterizaciones del indígena marginado, siervo y alcoholizado dentro de la hacienda agrícola andina, ejerciendo el trabajo como peón, o parte de la servidumbre, bajo un estricto régimen patronal. La representación del buen salvaje y el bárbaro no son superados completamente tras el romanticismo e indianismo decimonónico, y la literatura indigenista andina, en pleno siglo XX, reprodujo tales representaciones con algunos matices que el sistema económico republicano había formulado. El orden republicano, que pretendía organizar los Estados americanos y convertirlos en modernos por medio del progreso, no alteró el estatus social y económico del indígena, y lo abandonó al modelo colonial de la hacienda. El proceso político y cultural comenzó con los pueblos o repúblicas de indios que estaban insertos dentro de los latifundios de la aristocracia criolla, y fueron utilizados como fuerza de trabajo en estado de semi esclavitud, cuyas prácticas extremaron el trato discriminatorio y estereotipado de la elite y los mandos medios para con los nativos.

Las narraciones indígenas del cuarto momento son el punto cúlmine de este estudio. Al revisar el inventario de tropos producidos por la autorepresentación de los narradores indígenas, es visible, e identificable, una ruptura con las representaciones producidas desde los discursos anteriores. El surgimiento de la narrativa indígena contemporánea plantea tropos como: el indígena conectado con su entorno natural, el indígena de la

resistencia, el indígena migrante, el indígena sujeto del desarraigo cultural, el indígena inquilino y explotado, el indígena sujeto de la oralidad, el indígena comunitario y hospedador. La genealogía de tropos se completa con este inventario que da cuenta de las rupturas en la representación, pues rompe con el discurso del poder y se crea una contrahistoria que plantea un discurso propio respecto a la relación del ser humano con el entorno natural y social, que surge de sus tradiciones orales.

En *El cascabel*, Cornejo Endara deconstruye el tropo del indígena sujeto de la oralidad al describir una relación intrínseca, intensa y mágica entre el ser andino y el entorno natural, asume esta interacción como parte de la cotidianidad en la vida de los indígenas. Dentro de ese contexto relacional y comunicacional, el diálogo abierto con los abuelos y los elementos de la naturaleza es un acto normalizado que permite la armonía del ecosistema comunitario, como se expresa en el discurso de los tres textos indígenas estudiados. Tanto Huiano, como Cornejo Endara y las mujeres escritoras kichwas, declaran que la comunicación multidimensional con los antepasados, aun cuando la muerte física haya ocurrido, es parte esencial de la tradición oral y mítica, no solo para el rito funerario, sino en la interacción cotidiana.

Los relatos indígenas proveen las coordenadas discursivas que explican la comunicación entre los nativos y el ecosistema desde códigos culturales propiamente indígenas. Al comparar las representaciones que los cronistas del primer momento hicieron de los nativos en su ecosistema, explica la ruptura contenida en las narrativas indígenas en este punto. Desde una perspectiva cristiana y hegemónica, los narradores coloniales filtraron la caracterización del nativo en su medioambiente basados en la relación bíblica entre el ser humano y la naturaleza tras la expulsión de Adán y Eva del paraíso natural del Edén. Según esta premisa, a partir de ese evento mítico la relación se basó en el trabajo y la sobrevivencia en la extracción de los recursos disponibles en la naturaleza.

En cambio, desde la perspectiva de las narrativas indígenas y la tradición oral, los nativos identifican en la naturaleza los fundamentos necesarios para la construcción de una identidad al individuo y al cuerpo social o de la comunidad, de ahí la identificación con la tierra, con la lengua y con las tradiciones ancestrales descritas en las narrativas indígenas

contemporáneas. En estos relatos se describe el entorno natural en completa relación con la existencia de ser humano: las montañas, las alturas andinas, los árboles, la madera, los ríos son los espacios ancestrales en los cuales se desarrolla la existencia de la comunidad. Además, atribuyen propiedades sagradas a los elementos de la naturaleza, y, por lo tanto, son parte de un sistema de conexión trascendental en el cual la naturaleza provee los elementos necesarios para la sobrevivencia de la especie humana, ejemplo de esto es la relación entre la comunidad y el personaje principal con el maíz en *El cascabel*.

De lo expuesto anteriormente se rescatan también de las narrativas indígenas el tropo del indígena comunitario, quien tiene a la asamblea como el espacio de la transacción verbal de ideas y decisiones del cuerpo social. El carácter comunal de los grupos indígenas está plasmado en las obras indígenas, se los representa como un ambiente creado para la discusión; la socialización se presenta en una dinámica comunicacional en el que el uso de la palabra tiene valor.

Las narrativas indígenas destacan la tradición oral como protagonista de la vida diaria de los nativos desde el aspecto lúdico de la oralidad, la música, el baile, el canto, el ceremonial fúnebre en *Desde el fogón de una casa de putas williche*, así como la percusión, los tambores como símbolo de la comunicación con la naturaleza en *El cascabel*.

En cuanto a la espiritualidad indígena, sus cosmovisiones sobre la trascendencia están íntimamente ligados a la armonía con el ecosistema, ya explicado en los anteriores párrafos. Si bien la mayoría de la literatura colonial y nacional no da cuenta de la cosmovisión ancestral, puesto que en la Conquista se los representa como seres sin religión, idólatras o paganos, sí es patente la influencia de la religión cristiana en el ejercicio del rito católico y el poder mágico que emana desde el sacerdote y de las imágenes. El cruce con el relato indígena está en la presencia de la serpiente como símbolo de la presencia de las entidades de maldad.

Los tropos de los relatos del primer, segundo y tercer momento muestran a los nativos como siervos y peones, dentro de un sistema económico agrícola o de servidumbre en las ciudades. El tropo del indígena siervo prevalece parcialmente incluso en las narrativas

indígenas, en las cuales se describe el régimen patronal tanto del campo como de las urbes, donde los nativos cumplen funciones de servicio o de trabajo campesino. De tal situación surge un nuevo tropo, el indígena migrante, que vive las consecuencias de la pobreza en el campo, debido al sistema de inquilinato, y se ve en la necesidad de migrar del campo a la ciudad, espacio donde experimenta las crisis de identidad y existenciales que el sistema económico descrito en los textos los obliga a vivir. Se describe el sistema de sobrevida en el cultivo del huerto y el trabajo pesado agrícola en las narrativas indigenistas, además de los sistemas de poder que eran centralizados en la figura del gamonal, el dueño de la tierra y el sacerdote. El sistema de subsistencia es el maíz, la ganadería y la madera en el texto indígena, en un contexto de comunidad y colectividad ante la producción. Las decisiones son comunales y se ejercen liderazgos en la toma de la palabra. Los abuelos, la naturaleza y sus elementos naturales, unidos a los antepasados, actúan como guías en las decisiones comunitarias y personales.

Para concluir, si bien ese proceso es lento y no exento de problemas, la voz letrada de los indígenas está siendo considerada dentro de los circuitos de investigación y propagación del arte y la literatura. La producción de antologías y libros de poesía indígena contemporánea está en alza, la incursión en el teatro, la danza, y el ingreso de académicos indígenas en las universidades en puestos relevantes, es un logro que tiene como objetivo propagar la cosmovisión indígena milenaria dentro de un mundo globalizado y multicultural. Se confirma con estos hechos el enunciado que José Carlos Mariátegui planteara en los inicios del siglo XX, pues llegó el tiempo de la literatura indígenas, en el cual los escritores y escritoras indígenas están produciendo narrativas desde sus propias perspectivas culturales.

Los indígenas tienen hoy las herramientas para autorepresentarse en cualquier tipo de narrativas o géneros literarios, una de ellas es la poesía indígena donde hasta el momento se ha concentrado la mayor parte de la producción literaria. Si bien las narrativas indígenas milenarias y prehispánicas tienen un enorme valor cultural como base de la tradición oral, la incursión dentro de géneros como novela es escaso, y ese es el valor agregado de este estudio, pues existe materia prima para trabajar, a pesar de la escasa publicación de textos narrativos indígenas. Las tres obras indígenas escogidas contrastan

discursivamente con el volumen amplio de la representación que la herencia colonial y del Estado nación han impuesto por los canales intelectuales oficiales, aunque no existe certeza de la continuidad de las representaciones planteadas por los narradores indígenas, o si la ruptura con la representación anterior se mantenga con el tiempo. Otro aspecto tiene que ver con la posible ampliación de este tipo de análisis textual a uno puramente literario en las mismas narrativas o en la poesía indígenas, u otro tipo de textos indígenas como los audiovisuales, la música o los productos multimedia.

El desarrollo histórico ha permitido que las problemáticas y aspiraciones de los indígenas se hagan visibles y se plantee una verdadera revolución en la imagen que históricamente se ha hecho de los diferentes pueblos y grupos humanos. De la mano de las expresiones artísticas, literarias y académicas, es notorio el ingreso de los indígenas a ocupar los espacios que les fueron negados por siglos. Desde una perspectiva de la comunicación interétnica y el uso de los recursos disponibles para su propagación, los indígenas están rompiendo paradigmas de participación y colaboración con el mundo intelectual en las naciones americanas.

Bien vale la reflexión en este punto sobre cómo hicieron las culturas nativas para mantenerse y levantarse desde ese estado de postración consistente y prolongado en la historia moderna. La respuesta está en la resistencia a través de la tradición oral, si bien el registro histórico indica que las culturas europeas se hicieron oficiales en las lenguas y en las formas como la educación formal y el sistema cultural, el contenido de la cultura indígena permaneció vivo sin necesidad de la escritura, al tener como soporte la memoria oral. Transversal de sur a norte del continente americano, la oralidad indígena como escuela de formación cultural, le dio continuidad histórica a un grupo humano diverso culturalmente que fue objeto de un genocidio, pero no sucumbió en la lucha por mantener sus memorias. Hoy se reconocen esas memorias en la voz literaria que representa el espíritu de las diferentes naciones indígenas del continente.

Bibliografía

- Abril Castelló, Vidal. "Bartolomé de Las Casas y la escuela de Salamanca en la historia de los derechos humanos". Estudio preliminar. *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2000. Impreso.
- Adorno, Rolena. *Colonial Latin American Literature. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011. Impreso.
- ---. Introducción. Nueva corónica y buen gobierno. Por Felipe Guamán Poma de Ayala.
 Ed. John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. Madrid: Siglo XXI, 1987.
 Impreso.
- ---. "Bartolomé de Las Casas y Domingo de Santo Tomás en la obra de Felipe Waman Puma". *Revista Iberoamericana* 200 (2002): 769-774. Impreso.
- ---. "Las otras fuentes de Guamán Poma: Sus lecturas castellanas". *Histórica* 2 (1978):137-158. Impreso.
- ---. *De Guancane a Macondo. Estudios de literatura hispanoamericana.* Sevilla: Editorial Renacimiento, 2008. Impreso.
- Aguilar, Gonzalo, et al. "Análisis comparado del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en América Latina". *Conflicts Prevention and Peace Forum*. Web. 12 mayo 2017.
- Aínsa, Fernando. *Del topos al logos: propuestas de geopoética*. Vervuert: Iberoamericana, 2006. Impreso.
- Albó, Xavier. "Andean People in The Twentieth Century". *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Ed. Frank Salomon and Stuart B. Schwartz.

 Cambridge: Cambridge UP, 1999. 765-871. Impreso.

- ---"El retorno del indio". *Revista Andina* N° 18 (1991): 299-366. Web. 12 diciembre 2018.
- Antun Tsamaraint, Raquel. "El regreso del venado". *Amanece en nuestras vidas*.

 Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas. Ministerio Coordinador de Patrimonio. Quito: Programa Desarrollo y Diversidad Cultural, 2011. Impreso.
- Arellano, Mariana. "Historia: Ser mapuche en dictadura". *The Clinic*. 07 febrero 2016. Web. 21 julio 2019.
- Arguedas, José María. Los ríos profundos. New York: Pergamon Press, 1973. Impreso.
- Arias, Arturo. "Literaturas de Abya-Yala". Lassaforum 43.1 (2012): 7-10. Impreso.
- Arias, Santa. Retórica, historia y polémica: Bartolomé de las Casas y la tradición intelectual renacentista. Lanham: University Press of America, 2001. Impreso.
- Aronne Amestoy, Lida. *América en la encrucijada de mito y razón*. Buenos Aires: E.C. Cambeiro, 1976. Impreso.
- Arreola, Pablo Raúl. "Of Conquest and Civilization: Ignacio Domeyco and the Indian Question in Chile". *The Polish Review* Vol. 44 N°1 (1999): 69-82. Web. 02 enero 2019.
- Arrom, José Juan. Introducción. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Por Ramón Pané. Ed. José Juan Arrom. México DF.: Siglo Veintiuno. 1988. Impreso.
- Aylwin, José. "Los pueblos indígenas y el reconocimiento constitucional de sus derechos en América Latina". *Derecho de los pueblos indígenas*, n.d. Web. 12 mayo 2017.
- Balza, José. *Iniciales (Siglos XVII y XVIII)*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997. Impreso.

- Bambula Díaz, Julianne. "El conostopos andino: una reflexión a partir de un texto de José María Arguedas". *El hombre y la máquina* 25 (2005): 16-29. Web. 22 noviembre 2014.
- Bauer, Arnold. "Rural Spanish America, 1870–1930". *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge UP, 1986. 151-86. Impreso.
- Becker, Marc. *Indian and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements*. Durham: Duke University Press, 2008. Impreso.
- Beeman, William. "Los tropos de la música". *Revista de Antropología Social* 15 (2006): 265-271. Impreso.
- Bengoa, José. *Historia del pueblo mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones del Sur, 1996. Impreso.
- Bertram, Geoffrey. "Peru, 1930-60". *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge UP, 1991. 383-450. Impreso.
- Bonilla, Heraclio. "Peru and Bolivia from Independence to the War of the Pacific". *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge UP, 1985. 539-582. Impreso.
- Bonfill Batalla, Guillermo. "El concepto del indio en América: una categoría de la situación colonial". *Anales de antropología* 9 (1972): 105-124. Impreso.
- Borello, Rodolfo. "Los diarios de Colón y el padre Las Casas". *Cuadernos hispanoamericanos* 512 (1993): 7-22. Impreso.
- Borja, Rodrigo. *Enciclopedia de la Política*. Encicloplediadelapolitica.org. np. Web. 03 diciembre 2018.
- Brunstetter, Daniel. "Sepúlveda, Las Casas and the Other: Exploring the Tension Between Moral Universalism and Alterity". *The Review of Politics* 72 (2010): 409-435. Impreso.

- Buisseret, David. "The Cartographic Background to the Voyages of Columbus". *Columbus and the New World.* New York: Peter Lang, 1998. Impreso.
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Naufragios y comentarios*. Ed. Roberto Ferrando, Madrid: Historia 16, 1984. Impreso.
- Camacho, Alix. "Representación del indígena en la narrativa (neo) indigenista". Dis. University at Albany, State University of New York, 2001. Impreso.
- Carrasco, Hugo. "Poesía mapuche, el devenir de la palabra, orígenes y travesía del discurso poético mapuche". *Crítica situada. Situación actual del arte y la poesía mapuche*. Temuco: Editorial Florencia, 2005. Impreso.
- Carrasco, Iván. "La poesía etnocultural en el contexto de la globalización". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 58 (2003): 175-192, Impreso.
- Carrasco, Pedro. "La sociedad mexicana antes de la Conquista". Historia general de México. V. 1. México D.F.: Colegio de México, 1994. Impreso.
- Carrasco Molina, Jennie. Prefacio. *Amanece en nuestras vidas. Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas*. Ministerio Coordinador de Patrimonio. Quito: Programa Desarrollo y Diversidad Cultural, 2011. Impreso.
- Castro, Daniel. Another Face of Empire. Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism. Durham: Duke University Press 2007. Impreso.
- Castro-Klarén, Sara. "Writing Subalterity: Guamán Poma and Garcilaso, Inca". *Dispositio* 46 (1994): 229-244. Impreso.
- Cattán, Marguerite. "Ramón Pané y su mundo monológico". *Dialogía* Nº 7 (2013): 196-226. Web. 23 octubre 2018.
- Cervone, Emma. Introducción. *Ecuador racista. Imágenes e identidades*. Ed. Emma Cervone y Fredy Rivera. Quito: FLACSO, 1999. Impreso.

- Citro, Silvia. "Los indígenas chaqueños en la mirada de los jesuitas germanos. Idealización y disciplinamiento de los cuerpos". *Anthropos* 104 (2009): 399-421. Impreso.
- Clark, Kim. "La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de los indios serranos en el Ecuador". *Ecuador Racista*. Ed. Emma Cervone y Fredy Rivera. Quito: Flacso. 1999. Web. 04 junio 2016.
- Cobo, Bernabé. Historia del Nuevo Mundo. Madrid: Ediciones Atlas, 1964. Impreso.
- Cobo, María del Pilar. "Entendamos el kichwa". *Diario El Telégrafo*. 16 marzo 2015. Web. 21 julio 2019.
- Colón, Cristóbal. *Diario del primer viaje de Colón*. Ed. Demetrio Ramos Pérez y Marta González Quintana. Granada: Diputación Provincial de Granada, 2005. Impreso.
- ---. Relaciones y cartas de Cristóbal Colón. Madrid, 1892. Impreso.
- Contreras Painemal, Carlos. "Los Parlamentos". *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*. Ed. Carlos Contreras Painemal. 2007. Web. 18. Noviembre. 2018.
- Cornejo Endara, Jinés. El cascabel. Sagapa. La Paz: Plural Editores, 2012. Impreso.
- Cornejo Polar, Antonio. *La novela indigenista*. *Literatura y sociedad en el Perú*. Lima: Lasontay, 1980. Impreso.
- ---. Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas. Lima: Editorial Horizonte, 1994. Impreso.
- Corvalán, María Eugenia. *El pensamiento indígena en Europa*. Bogotá: Planeta, 1999. Impreso.
- ---. "¿Influyeron los indígenas americanos en los filósofos europeos?". *Revista Diners* 12 octubre 2016. Web. 21 marzo 2017.

- Cueva, Agustín. *Jorge Icaza*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1968. Impreso.
- Chicangana-Bayona, Yobenj. *Imágenes de caníbales y salvajes del nuevo mundo: de lo maravilloso medieval a lo exótico colonial, siglos XV-XVII.* Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2013. Impreso.
- Chihuailaf, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999. Impreso.
- Choloquinga, María Deonicia. "La verdadera libertad". *Amanece en nuestras vidas*. *Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas*. Ministerio Coordinador de Patrimonio. Quito: Programa Desarrollo y Diversidad Cultural, 2011. Impreso.
- Deas, Malcolm. "Colombia, Ecuador and Venezuela, C. 1880–1930". *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge UP, 1986. 641-782. Impreso.
- De Arriba, María Laura. "Los sonidos de la enunciación en la primera vuelta al mundo". Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 60 (2004): 57-67. Web. 03 febrero 2019.
- De La Peña, Guillermo. "Rural Mobilizations in Latin America since C. 1920". *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge UP, 1995. 379-482. Impreso.
- Delgado-Gómez, Ángel. "The earliest european views of the new world natives". *Early images of the Americas*. Ed. Jerry Williams y Robert Lewis. Tucson: University of Arizona Press, 1993. Impreso.
- Domeyco, Ignacio. *La Araucanía y sus habitantes*. Santiago de Chile: Biblioteca Fundamentos de la Construcción de Chile, 2010. Impreso.

- Dussel, Enrique. 1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Editores, 1994. Impreso.
- Echeverría, Andrea. "Deseando pertenecer: memoria y migración en la obra de poetas mapuche y puneños contemporáneos". Dis. Georgetown University, 2013. Impreso.
- Echeverría, Bolívar. "El ethos barroco y los indios". *Sophia. Revista de Filosofía* 2 (2008): n.p. Impreso.
- Ercilla, Alonso de. *La Araucana*. Ed. Marcos Morínigo e Isaías Lerner. Vol 1. Madrid: Editorial Castalia, 1979. Impreso.
- ---. *La Araucana*. Ed. Marcos Morínigo e Isaías Lerner. Vol 2. Madrid: Editorial Castalia, 1979. Impreso.
- Espinoza, María Fernanda. "Introducción". *Amanece en nuestras vidas. Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas*. Ministerio Coordinador de Patrimonio. Quito: Programa Desarrollo y Diversidad Cultural, 2011. Impreso.
- Faé, Rogério. "A genealogía em Foucault". *Psicologia em estudo* 9.3 (2004): 409-416. Web. 12 noviembre 2017.
- Fernández Albadalejo, Pablo. "El reino enfermo". *La crisis de la monarquía. Historia de España*. Vol. 4. Dir. Josep Fontana y Ramón Villares. Barcelona: Crítica-Marcial Pons, 2009. Impreso.
- Ferrando, Roberto. Introducción. *Naufragios y comentarios*. Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Madrid: Historia 16, 1984. Impreso
- Flores de la Flor, Alejandra. "Los relatos de viaje al Océano Pacífico: el Estrecho de Magallanes y la leyenda de los patagones". *Tiempos Modernos* 28 (2014). nd. Web. 21 febrero 2019.
- Foerster, Rolf. "Sociedad mapuche y sociedad chilena. La deuda histórica". *Polis* 2 (2002): 1-18. Web. 19 octubre 2018.

- Foucault, Michel. Genealogía del racismo. La Plata: Editorial Altamira, 1996. Impreso.
- ---. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta (1992). Impreso.
- Franzé, Javier. "Fisonomía de la metafísica decolonial: lo *damné*, una identidad sin narración". *Tabula rasa* 18 (2013): 211-233. Impreso.
- Furey, Kieran. "Esperando al otro. Próspero no puede: es la hora de Calibán o ¡por qué necesitamos una literatura indígena americana, escrita en español por indígenas?" Memorias jornadas andinas de literatura latinoamericana 1, 2-4 agosto, 1997. Quito: Universidad Andina Simón Bolivar, 1999. 79-86. Impreso.
- Garay, Graciela de. "Oralidad". Diccionario de estudios culturales latinoamericanos.
 Coord. Mónica Szurmuk y Robert McKee. México D.F: Siglo XXI Editores, 2009.
 Impreso.
- Garcés, Luis Fernando. "Expresiones literarias de los pueblos indios antes del contacto colonial". *Historia de las literaturas del Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2013. Impreso.
- García Miranda, Juan José. *Literatura oral del Perú*. Quito: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural, 2006. Impreso.
- Gomes, Miguel. *Los géneros literarios en Hispanoamérica: teoría e historia*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1999. Impreso.
- González Gómez, Lina. "El papel de las crónicas misionales coloniales en la configuración de los llanos orientales de Colombia y en la producción social de las diferencias". *Historia y sociedad* 29 (2015): 17-42. Web. 14 noviembre 2016.
- Grosfoguel, Ramón. "El concepto de <racismo> en Michel Foucatul y Frantz Fanon: ¿Teorizar dese la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa* Nº 16 (2012): 79-102. Web. 16 octubre 2017.

- Grossberg, Lawrence. "Identity and Culture Studies". *Questions of cultural identity*. Ed. Stuart Hall y Paul du Gay. London: Sage Publications, 1996. Impreso.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*. México D.F: Siglo XXI, 1987. Impreso.
- Hall, Stuart. "The Work of Representation". *Representation*. Ed. Stuart Hall, Jessica Evans y Sean Nixon. Los Angeles: Sage, 2013. Impreso.
- ---. "Who Needs Identity?". *Questions of Cultural Identity*. Ed. Stuart Hall y Paul du Gay. London: Sage Publications, 1996. Impreso.
- Hernández, Isabel. *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile: ONU, 2003. Web. 1 noviembre 2016.
- Hidalgo, Jorge. "The Indians of Southern South America in the Middle of the Sixteenth Century". *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge UP, 1984. 91-118. Impreso.
- Huinao, Graciela. *Desde el fogón de una casa de putas williche*. Osorno: Ediciones Caballo de Mar, 2009. Impreso.
- Icaza, Jorge. Huasipungo. Doral: Stockcero, 2009. Impreso.
- Itier, César. "Sobre Saqapa de Jinés Cornejo Endara". *Revista Nueva Crónica y Buen Gobierno* 135 (2013): np. Web. 15 febrero 2017.
- Jitrik, Noé. *Historia de una mirada. El signo de la cruz en las escrituras de Colón.*Ciudad de México: Ediciones del Equilibrista UNAM, 1992. Impreso.
- Klein, Fernando. "Los movimientos de resistencia indígena. El caso mapuche". *Gazeta de Antropología* 24 (2008). nd. Web. 25 enero 2019.
- Kohut, Karl. "El Renacimiento". *Los amerindios en la narrativa occidental.* Ed. Alicia Mayer y Pedro Pérez Herrero. Madrid: Marcial Pons, 2010. Impreso.

- ---. "La teoría de la épica en el Renacimiento y el Barroco hispanos y la épica indiana". Nueva Revista de Filología Hispánica 62 (2014): 33-66. Jstor. Web. 28 febrero 2017.
- La Greca, María Inés. "Historia y figura: la representación, la tropología y el acontecimiento moderno". *Metahistorias.wordpress.com*. np. Web. 11 diciembre 2017.
- Larson, Brooke. "Andean Highland Peasants and the Trials of Nation Marking During the Nineteenth Century". *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Ed. Frank Salomon and Stuart B. Schwartz. Cambridge: Cambridge UP, 1999. 558-703. Impreso.
- Las Casas, Bartolomé de. *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2000. Impreso.
- Lavagnino, Nicolás. "Lo compacto y lo distorsionado: ciencia, narrativa e ideología en Hayden White". *Historia da Historiografía* 16 (2014): 234-251. Web. 11 diciembre 2017.
- ---. "Cinco tesis en torno a las arquitecturas el lenguaje histórico. A cuarentas años de *Metahistoria* de Hayden White. *Signos Filosóficos* 15.30 (2013): 119-149. Web. 10 diciembre 2017.
- ---. "Tropología, agencia y lenguajes históricos en Hayden White". *Ideas y Valores* 145 (2011): 87-111. Web. 11 noviembre 2017.
- Lazo, Raimundo. *La novela andina. Pasado y futuro*. México D.F.: Editorial Porrúa, 1971. Impreso.
- Ledezma Meneses, Gerson. "Eloy Alfaro y las reformas liberales. Género y colonialidad del poder en la fiesta del I Centenario de la Independencia en el Ecuador, 1909". *NEIBA* 1 (2017). Nd. Web. 15 enero 2019.

- Lema Muenala, Achic. "Soy un cóndor". *Amanece en nuestras vidas. Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas.* Ministerio Coordinador de Patrimonio. Quito: Programa Desarrollo y Diversidad Cultural, 2011. Impreso.
- Lema Otavalo, Lucila. "Salieron los muertos a pasear". *Amanece en nuestras vidas*. Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas. Ministerio Coordinador de Patrimonio. Quito: Programa Desarrollo y Diversidad Cultural, 2011. Impreso.
- León-Portilla, Miguel. *Visión de los vencidos*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003. Impreso.
- ---. Reverso de la conquista: relaciones aztecas, mayas e incas. México D.F.: Editorial J. Mortiz, 1964. Impreso.
- ---. "Mesoamerica before 1519" *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge UP, 1984. 1-36. Impreso.
- Lezama Lima, José. *La expresión americana y otros ensayos*. Montevideo: ARCA, 1969, Impreso.
- López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979. Impreso.
- Lorente, Antonio. "La novela indigenista: Ciro Alegría, José M. Arguedas, Jorge Icaza". *Literatura y sociedad en América Latina*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1981. Impreso.
- Luiselli, Alessandra. "La narrativa del encuentro y la conquista del Nuevo Mundo".

 *Huellas de las literaturas hispanoamericanas. New Jersey: Prentice Hall, 1997.

 Impreso.
- ---. "Fray Bartolomé de las Casas". *Huellas de las literaturas hispanoamericanas*. New Jersey: Prentice Hall, 1997. Impreso.

- Lynch, John. "The Origins of Spanish American Independence". *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge UP, 1985. 1-50. Impreso.
- Llasag, Esperanza de Lourdes. "La mariposa". *Amanece en nuestras vidas. Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas*. Ministerio Coordinador de Patrimonio. Quito: Programa Desarrollo y Diversidad Cultural, 2011. Impreso.
- Madrid, Lelia. *La fundación mitológica de América*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1989. Impreso.
- Máiz, Ramón. Introducción. *Nación y literatura en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007. Impreso.
- Mallon, Florencia. "Entre la utopía y la marginalidad: comunidades indígenas y culturas políticas en México y los Andes, 1780-1990". *Historia Mexicana* Vol. 22 2 (1987): 473-504. Impreso.
- Manavella, Analía y Marina Caputo. "Conquista y colonización". *La América española, temas y fuentes*. Comp. Nidia Areces. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 2007. Impreso.
- Mann, Michael. "La crisis del estado-nación en América Latina". *Desarrollo económico* 44.174 (2004): 179-197. Impreso.
- Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho, 2007. Web. 23 marzo 2017.
- Martínez Cobo, José. Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. 1987. Equipo Nizkor, Derechos Humanos en América. Web. 12 mayo 2017.
- Mascareño, Aldo. "Algunas veces subir es bajar. Paradoja de los derechos culturales". *TransChile. Un acercamiento transreal.* Madrid: Iberoamericana, 2010. Impreso.

- Melgar, Ricardo; Rubianes, Carlos. "Los nuevos escenarios de los movimientos indígenas en el Perú". *Araucaria* 4 (2002): 92-108. Web. 14 octubre 2018.
- Mignolo, Walter. "La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)". *Dispositio* 11.28 (1986): 137-160. Web. 17 diciembre 2016.
- ---. The Idea of Latin America. Malden, Oxford: Blackwell Publishing, 2005. Impreso.
- Mijeski, Kenneth; Beck, Scott. *Pachakutik and the Rise and Decline of the Ecuadorian Indigenous Movement*. Athens: Ohio University Press, 2011. Impreso.
- Montoya, Pablo. "La representación pictórica de los indios timucuas en Jacques Le Moyne y Théodore de Bry". *Boletín de Antropología* 29.47 (2014): 116-140. Impreso.
- Morínigo, Marcos. Introducción. *La Araucana*. Ed. Marcos Morínigo e Isaías Lerner. V. 1. Madrid: Editorial Castalia, 1979. Impreso.
- Muenala Tituaña, María. "Busco la felicidad" *Amanece en nuestras vidas. Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas*. Ministerio Coordinador de Patrimonio. Quito: Programa Desarrollo y Diversidad Cultural, 2011. Impreso.
- Muñoz, Braulio. *Huaiparapamushcas. La búsqueda de la identidad en la novela indigenista hispanoamericana*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1996. Impreso.
- Muñoz, Juan Carlos. *Bartolomé de Las Casas: una voz acusadora*. México D.F.: Rei México, 1992. Impreso.
- Murra, John V. Introducción. *Nueva corónica y buen gobierno*. Por Felipe Guamán Poma de Ayala. Ed. John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. Madrid: Siglo XXI, 1987. Impreso.
- ---. "Andean Societies before 1532". *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge UP, 1984. 59-90. Impreso.

- Organización Internacional del Trabajo. C169 *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*. Ginebra: OIT, 1989. Web. 20 diciembre 2016.
- Ott, Michael. "Juan de Palafox y Mendoza". *The Catholic Encyclopedia* Vol 11. New York: Robert Appleton Company, 1911. Web. 21 julio 2019.
- Palafox y Mendoza, Juan de. Virtudes del indio. Madrid, 1893. Impreso.
- Palti, Elías José. "Metahistoria de Hayden White y las aporías del <giro lingüístico>". *Revista de Occidente* 179 (1996): 194-203. Web. 11 diciembre 2017.
- Pané, Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. 8ª ed. México: Siglo XXI Editores, 1988. Impreso.
- Pastor, Beatriz. *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*. 2ª ed. Hanover: Ediciones del Norte, 1988. Impreso.
- Pearce, Roy Harvey. Savagism and Civilization. A Study of the Indian and the American Mind. Berkeley: University of California Press, 1988. Impreso.
- Perilli, Carmen. *Colonialismo y escrituras en América Latina*. San Miguel de Tucumán: Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos. 1999. Impreso.
- Pigafetta, Antonio. *Primer viaje alrededor del globo*. Barcelona: Ediciones Orbis. 1986. Impreso.
- Pinilla, Carmen María. *José María Arguedas. ¡Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales.* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004. Impreso.
- Pinto, Jorge. *La formación del estado y la nación, y el pueblo mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Biblioteca, Archivos y museos, 2000. Impreso.
- ---. *Ignacio Domeyco. Viaje a la Araucanía en el año 1845 y otros documentos.*Santiago de Chile: Ediciones Biblioteca, Archivos y museos, 2010. Impreso.

- Poblete, Teresa. "Poesía lírica mapuche. Una manifestación explícita de un discurso de resistencia". (2008): nd, Web. 3 febrero 2016.
- Poole, Deborah. "Figueroa Aznar and the Cusco Indigenistas: Photography and Modernism in Early Twentieth-Century Peru". *Representations* 38. (1992): 39-75. Jstor. Web. 10 junio 2017.
- Quispe-Agnoli, Rocío. *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial UNMSM, 2006. Impreso.
- ---. "Yo y el otro". MLN 2 (2004): 226-251). Impreso.
- ---. "Prácticas indígenas de la resistencia: sujetos de la escritura y el saber en los Andes coloniales". *Revista Iberoamericana* 220 (2007): 415-436. Impreso.
- Real Academia Española. Diccionario de la lengua española. Web. 12 julio 2019.
- Reissner, Raúl. *El indio en los diccionarios: exégesis léxica de un estereotipo*. México D.F.: Instituto Nacional Indigenista, 1983, Impreso.
- Restrepo, Eduardo. "Raza y etnicidad". *Diccionario de estudios culturales*latinoamericanos. Coord. Mónica Szurmuk y Robert McKee. México D.F: Siglo XXI Editores, 2009. Impreso.
- Reuque Paillalef, Isolde. "La identidad es un asunto de afirmación de uno mismo". Pueblos indígenas y estado en América Latina. Comp. Virginia Alta, Diego Iturralde y M.A. López-Bassols. Quito: Abya-Yala, 1998. Impreso.
- Rivera, Fredy. "Las artistas del Racismo". *Ecuador Racista*. Ed. Emma Cervone y Fredy Rivera. Quito: Flacso. 1999. Web. 04 junio 2016.
- Roa Bastos, Augusto. "El Quinto Centenario". *Nexos*. 1 octubre 1991. Web. 12 marzo 2019.

- Rocha, Miguel. "Tradición y palabra: conversación sobre literatura indígena". Entrevista por Mónica del Valle y Diana Guzmán. *Estudios Literarios en Colombia*. 24 mayo 2012. Web. 10 oct. 2016.
- ---. Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia. Bogotá: Taurus, 2010. Impreso.
- Rodríguez Castelo, Hernán. "Entrevista a Jorge Icaza". Hernanrodriguezcastelo.com. Web. 23 noviembre 2018.
- Rose, Sonia. "El Barroco". *Los amerindios en la narrativa occidental*. Ed. Alicia Mayer y Pedro Pérez Herrero. Madrid: Marcial Pons, 2010. Impreso.
- Sabat de Rivers, Georgina. "La poesía épica en la América colonial". *Huellas de las literaturas hispanoamericanas*. New Jersey: Prentice Hall, 1997. Impreso.
- Sacoto, Antonio. *El indio en el ensayo hispanoamericano*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2002. Impreso.
- ---. *Novelas claves de la literatura ecuatoriana*. Cuenca: Universidad de Cuenca, 1990. Impreso.
- Safford, Frank. "Politics, Ideology and Society in Post-Independence Spanish America". *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge UP, 1985. 347-422. Impreso.
- Sánchez Parga, José. Qué significa ser indígena para el indígena: más allá de la comunidad y la lengua. Quito: Abya-Yala, 2009. Impreso.
- Sanfuentes, Olaya. "Europa y su percepción del nuevo mundo a través de las especies comestibles y los espacios americanos en el siglo XVI". *Revista Historia* 39 (2006): 531-556. *Scielo*. Web. 14 marzo 2017.

- Sepúlveda, Juan Ginés de. *J. Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Ed. y Trad. Marcelino Menéndez Pelayo. 1892. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 2006. Web. 12 octubre 2016.
- Serés, Guillermo. "Algunas tradiciones de La Araucana". *Perspectivas trasatlánticas, estudios coloniales hispanoamericanos*. Ed. Raúl Marrero-Fente. Madrid: Editorial Verbum, 2004. Impreso.
- Solano, Francisco de. "La modelación social como política indigenista de los franciscanos en la Nueva España 1524-1574". *Historia mexicana* Vol 28 2. (1978): 297-322. Impreso.
- Solodkow, David. "Las ciudades indígenas a través del discurso etnográfico colonial. Utopía, asimiliación cultural y violencia". *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies* (2014): 170-189. Web. 07 marzo 2018.
- Solórzano-Thompson, Noemí y Cristina Rivera-Garza. "Identidad". *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Coord. Mónica Szurmuk y Robert McKee. México D.F: Siglo XXI Editores, 2009. Impreso.
- Soto, Elba. *Hacia la interculturalidad: primeros pasos*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 2014. Impreso.
- Spalding, Karen. "The Crises and Transformations of Invaded Societies: Andean Area (1500–1580)." The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Ed. Frank Salomon and Stuart B. Schwartz. Cambridge: Cambridge UP, 1999. 904-72. Impreso.
- Spitta, Silvia. "Chamanismo y Cristiandad. Una lectura de la lógica intercultural de los 'Naufragios' de Cabeza de Vaca". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 38 (1993): 317-330. Web. 12 febrero 2018
- Stavenhagen, Rodolfo. "La cuestión étnica: identidades, derechos y luchas". *Crítica y Emancipación* 5.9 (2013):43-59. Impreso.

- ---. "El indigenismo". *Los amerindios en la narrativa occidental*. Ed. Alicia Mayer y Pedro Pérez Herrero. Madrid: Marcial Pons, 2010. Impreso.
- Teglia, Vanina. "El nativo americano en Bartolomé de Las Casas: la proto-etnología 'colegiada' de la polémica". *Revista Latinoamérica* 1 (2012): 217-247. Impreso.
- Theodosíadis, Francisco. "Los primeros contactos y la invención de la alteridad".

 **Alteridad ¿la (des)construcción del otro? Yo como objeto del sujeto que veo como objeto. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio, 1996. Impreso.
- Thompson, Donald. "Music Research in Puerto Rico". *College Music Symposium* 1 (1983): 81-96. Web. 07 noviembre 2018.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. La cuestión del otro*. México. D.F.: Silo XXI, 1987. Impreso.
- Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*. Históricas.unam.mx. nd. Web. 12 octubre 2018.
- Urdapilleta, Marco, y Luis Alburquerque-García. "La etnografía retórica en Indias. La representación del indígena en algunos relatos de viaje de la primera mitad del siglo XVI". *Anales de Literatura Chilena* 26 (2016): 21-40. Impreso.
- van Dijk, Teun, "El análisis crítico del discurso". *Anthropos* 186 (1999): 23-36. Web. 3 marzo 2016.
- ---. *Discourse and literature*. Amsterdam: Jhon Benjamin Publishing Company. 1885. Impreso.
- ---. comp. *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona: Gedisa, 2002. Impreso.
- Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 1996. Impreso.
- Vásquez, Juan Adolfo. *Literaturas indígenas de América*. Barcelona: Azul Editorial, 1999. Impreso.

- Vergara, Nelson y Barraza, Eduardo. "Desde el borde de unas aguas fronterizas: para una lectura de 'Desde el fogón de una casa de putas williche' de Graciela Huinao". *Nueva Revista del Pacífico* 66 (2017): 196-208. Web. 02 febrero 2019.
- Victoriano, Felipe, y Claudia Darrigrandi. "Representación". *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Coord. Mónica Szurmuk y Robert McKee. México D.F: Siglo XXI Editores, 2009. Impreso.
- Vicuña, Sara. "Virtuosas o corruptas: las mujeres indígenas en la obra de Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega". *Hispania* 4 (2013): 672-683. Impreso.
- Vidal, Virginia. "Desde el fogón de una casa de putas williche". *Revista Punto Final* 719 (2010): 10-11. Web. 2 febrero 2018.
- Vierek, Roberto. La voz letrada. Escritura, oralidad y traducción: diálogos con seis poetas amerindios contemporáneos. Quito: Abya-Yala, 2012. Impreso.
- Vila Riquelme, Cristián. *Ideología de la conquista en América Latina. Entre el axolotl y el ornitorrinco*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2001, Impreso.
- Villalobos, Sergio. *Para una meditación de la conquista*. Santiago de Chile: Universitaria, 1977. Impreso.
- Wachtel, Nathan. "The Indian and the Spanish Conquest". *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge UP, 1984. 207-48. Impreso.
- West, Delno. "The imagined world of Christopher Columbus". *Columbus and the New World*. New York: Peter Lang, 1998. Impreso.
- White, Hayden. *Tropics of Discourse*. Baltimore: John Hopkins University Press. 1978. Impreso.
- Wolf, Eric. *Europa y la gente sin historia*. Trad. Agustín Bárcenas. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 2006. Impreso.

Zuluaga, Gustavo. "Bartolomé de Las Casas: una voz contra el olvido". Prólogo.

*Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Ed. José Miguel Martínez

*Torrejón. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2006. Impreso.

Curriculum Vitae

Name: Javier Sepúlveda

Post-secondary Universidad de La Frontera

Education and Degrees: Temuco, Araucanía, Chile

1993-1998 B.A. Communication Studies

Azusa Pacific University

Azusa, California, USA

2007-2009 M.A. Educational Technology

Western University

London, Ontario, Canada

2011-2018 Ph.D. Hispanic Studies

Honours and Western University

Awards: Western Graduate Research Scholarship 2011-2016

Related Work Experience: Teaching Assistant

Western University

2011-2015

Instructor

Universidad de Especialidades Turísticas, Quito, Ecuador

2002-2007, 2010-2011

Instructor

Universidad Internacional SEK, Quito, Ecuador

2010-2011

Publications:

Sepúlveda, Javier. "Periodismo digital y democracia en Chile y Ecuador". *Polis Académica* 4 (2011): 51-61. Impreso.

Sánchez, Juan Guillermo, Javier Sepúlveda y Hannah Burdette. "Intercambiando el daño por el deseo: tres investigaciones recientes". *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 39.1 (2014): 303-320. Impreso.