



Aviso Legal

Capítulo de libro

Título de la obra: Representación e imaginarios indígenas

Autor: Soriano Hernández, Silvia

Forma sugerida de citar: Soriano, S. (2021). Representación e imaginarios indígenas. En *Imágenes, representaciones y movilizaciones indígenas en Latinoamérica* (13-42). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Quadrivium Editores.

Publicado en el libro:

Imágenes, representaciones y movilizaciones indígenas en Latinoamérica

Edición y diseño: Libertad bajo palabra

Ilustración de portada y viñetas de interiores: Vania Ramírez Soriano

ISBN: 978-607-30522-6-9

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Representación e imaginarios indígenas

Silvia Soriano Hernández

Los sucesos eran en realidad unos puntos fijos, pese a haber dejado tras de sí los del pasado, y aunque un recodo ocultase los del porvenir; y lo mismo ocurría con las personas. El recuerdo no era más que una mirada posada de cuando en cuando sobre unos seres que se habían interiorizado, pero que no dependían de la memoria para continuar existiendo.

Marguerite Yourcenar, *Opus Nigrum*

Resumen: Se abordan diversas miradas sobre grupos indígenas en diferentes momentos y espacios. El objetivo es reflexionar en cómo se transita desde la forma de representación de aquel desconocido, a menudo poco visto, en el mejor de los casos, o con sentimientos de recelo y temor en el peor, y por esto mismo, mal personificado, imaginado, recreado, ficcionado, para arribar a la manera que ese otro desea ser conocido. Para ello partimos de ciertas categorías clave para comprender la temática abocándonos posteriormente a estos signos que simbolizan la representación de los indígenas; desde dentro y desde fuera. Cerramos con la importancia que tiene la militancia en una organización para fundamentar el ser visto como se es.

Palabras clave: rebeliones, ventriloquía, transculturación, organización, identidad

Presentación

Una rápida mirada a la población indígena en los recientes siglos de nuestra historia, nos ofrece una pauta de los urgentes cambios que requiere la región latinoamericana si no queremos representarla sólo como pasado. Así tenemos:

al indio que aparece como tal con la conquista europea, al segregado como parte de uno de los escalones más bajos en una sociedad de castas; al indio como mexicano, ecuatoriano, peruano, guatemalteco, etcétera, que comienza a volverse una minoría numérica y social; al indio y las políticas oficiales que transitan de un indigenismo que no encontraba cómo resolver el llamado “problema del indio” pero que lo consideraba como prioritario para constituir la nación, a un indianismo que aspira a que no sólo se reconozca y se respete la diversidad, sino que ese respeto se acompañe de hechos que reflejen su derecho a la tierra y a una vida digna. Una identidad politizada.

El objetivo de este texto es considerar cuál es la visión que se tiene de los indios a lo largo de varios siglos para constatar lo muy poco que cambian esas formas de representación que transitan de la admiración al desprecio, de la subestimación al recelo, de la idealización a la condena, entre muchas, que se han intercalado en uno y otro momento de rebelión, sumisión, resistencia, levantamientos y episodios diversos. Cerramos con la auto-representación (que en cierta forma es también de auto-imaginación) como un signo de significación propia que no es común a todos, pero que adquiere otra fisonomía dependiendo, principalmente, de que se milite en una estructura organizativa, en otras palabras, en una unidad política. Para ello comenzamos con ciertas categorías clave, pasamos a una breve revisión de representaciones que van de la literatura a momentos de quiebre por estallidos violentos así como a la respuesta desde el poder para, posteriormente penetrar al siglo xx y desentrañar otras miradas sobre lo indio arribando a la propuesta que emana de ciertos colectivos indígenas que expresan con palabras y acciones, ideas de cómo ellos y ellas mismas se piensan, aspirando a que así se les visualice. Esto es, cómo se presentan y por tanto cómo se representan.

Hablar y mirar. Precisión necesaria

Hay tres conceptos que nos ayudan a entender las representaciones sobre los indígenas. Nos referimos a la ventriloquía, tal y como la trabaja el antropólogo Andrés Guerrero y a la transculturación, término acuñado por el cubano Fernando Ortiz que será enriquecido con el de zona de contacto resaltado por la canadiense Mary Louise Pratt. Empecemos por el segundo. Antes de la creación del término se solía hablar de aculturación. Esta hace referencia a la asimilación de la cultura dominante por personas pertenecientes a un sector de la población dominada. Dicho de otro modo, en un contexto de colonización, los colonizados se ven obligados a adoptar, hasta cierto punto y de modos particulares, la cultura dominante, esto es, la cultura de aquel que llegado de fuera coloniza a través de un episodio violento, por lo regular. Así, solemos decir que la cultura dominante es la cultura del dominador. Para el antropólogo cubano Fernando Ortiz, el concepto de aculturación es inexacto.¹ No es correcto, a su decir, entender el proceso de la asimilación de la cultura dominante por parte de los pueblos colonizados como algo meramente descendente y unilateral a través del cual, sin más, un sector de la población se ve obligado a asumir cierta cultura llegada del exterior e impuesta por la fuerza de las armas.

Ortiz, a lo largo de profundos estudios etnológicos y culturales de los habitantes de la isla de Cuba,² llegó a la conclusión de que más que de aculturación es preciso hablar de transculturación. Concepto clave para los propósitos de este texto. A lo largo del proceso de colonización de un territorio, el pueblo autóctono no solo, tal si fuera un recipiente, recibe la cultura externa, sino que, al mismo tiempo, altera su propia cultura, aquella que tenía antes de la llegada de los coloniza-

1 Fernando Ortiz, *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 86, citado en Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 32-33.

2 Estudios hechos a principios del siglo XX, como *Los negros brujos*, *Los cabildos afro-cubanos* o *El cocoricamo y otros conceptos teoplásmicos del folclore afrocubano*.

dores y, además, perturba la extraña que le es impuesta. Con esto vemos cómo el asunto cultural es mucho más complejo. Para empezar es fundamental tener claro que toda cultura viva es dinámica, no se trata de una materia estática. Lo mismo, pues, se puede decir del momento de asimilación de una cultura impuesta. No se recibe pasivamente, sino que la anterior opone cierta resistencia, en primer lugar y, luego, esa misma resistencia hace transformaciones en la ajena una vez que ésta comienza a asimilarse y, como decíamos, la cultura anterior también experimenta transformaciones. Así pues, no se asimila la ajena sin transformarla aunque sea un poco.³

Si la aculturación hace referencia a la pérdida de una cultura y a su sustitución por otra, la transculturación es un concepto que engloba la complejidad del proceso cultural que implica no sólo una adquisición de algo externo, sino, fundamentalmente, la creación de nuevos fenómenos culturales inexistentes antes. Ésta, como un proceso que puede ser sumamente largo, sucede también, como es natural, con mucha frecuencia, orientada desde las capitales de los países hacia los distintos puntos de la provincia. Por otro lado, es importante aclarar que no es que el proceso de transculturación no implique pérdidas, pues las hay, sino que, además de éstas, hay selecciones, incorporaciones y redescubrimientos. Así, también es posible que se recuperen tradiciones perdidas o que prácticas vigentes adopten otros valores o nuevos significados.⁴ Dado que el contexto se transforma, las mismas tradiciones pueden acoger nuevos matices con tonalidades múltiples y, con la llegada de agentes externos, el contenido cambia de

3 *Ibid.*, p. 33.

4 Blanca Chancoso, quichua del Ecuador, a propósito del número de indígenas que viven en el país andino y el etnocidio que también existe en los censos, reconoce la fusión de culturas y afirma: “Si bien es cierto, hemos tenido un etnocidio, un genocidio como población india, de todas formas la población ha crecido y sigue creciendo. Por otro lado, en verdad, ha habido la fusión de culturas, pero eso no significa que hayamos disminuido en número en relación a toda la población”. “Blanca Chancoso: ‘damos la cara’”, en Diego Cornejo *et al.* *Los indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate*, Ediciones Abya Yala, Quito, 1993, pp. 135-6.

manera drástica.⁵ En el caso de la América, los vencedores lograron homologar nominalmente a caciques y telpochcalli, a macehualtin y maceguals, tlatoani y teuctli para convertirlos a todos en indios obligados al trabajo para el conquistador. Las guerras reales y silenciosas (como las pandemias) fueron diezmando lentamente a una población que fue habituándose a nuevas formas de supervivencia que alteraron un desarrollo propio, donde la violencia se volvió cotidiana.

Si bien creemos, Ortiz capta el fenómeno en su complejidad al crear el término transculturación, no menos cierto es que no es posible olvidar que innegables mecanismos de dominación, propios a las necesidades del colonialismo, edifican una atmósfera que suele ser en buena medida asfixiante para la nación sometida y, en consecuencia, para la elaboración de su cultura. Incluso la misma nacionalidad puede ser deteriorada y su reestructuración deviene un imperativo, tal y como lo señala Frantz Fanon en el siguiente pasaje:

La nación no es sólo condición de cultura, de su efervescencia, de su continua renovación, de su profundización. Es también una exigencia. Es, en primer lugar, el combate por la existencia nacional lo que levanta el bloqueo de la cultura, lo que abre las puertas de la creación... Es igualmente su carácter nacional lo que hará a la cultura permeable a las demás culturas y le permitirá influir, penetrar a otras culturas. Lo que no existe no puede actuar sobre la realidad, ni siquiera influir en esa realidad. Es necesario primero que el restablecimiento de la nación dé vida, en el sentido más biológico del término, a la cultura nacional.⁶

Así, haciendo un intento de integrar los dos enfoques, el de Fanon y el de la transculturación de Ortiz, podemos llegar a la conclusión de que si bien, incluso en los procesos de asimi-

5 Dice Victoria Reifler Bricker a propósito de los mitos atribuidos a los grupos indígenas y considerados como previos a la conquista: "Uno de los resultados inesperados de mi investigación ha sido el descubrimiento de que muchos elementos de la mitología y del ritual mayas, aparentemente aborígenes, tienen en realidad un origen posterior a la Conquista". *El cristo indígena, el rey nativo*, FCE, México, 1981, p. 9.

6 Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1971, p. 224.

lación impuesta, el recibimiento de la cultura ajena nunca es del todo pasivo y no está exento de creatividad y de riqueza, también es necesario admitir que, para que una cultura florezca con todo su potencial, es preciso liberarla de las ataduras coloniales o de las imposiciones económicas provenientes de fuerzas extranjeras a la propia realidad social. La idea que incorpora Pratt sobre zona de contacto entendida como “espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy”,⁷ añade la posibilidad de entender estos espacios como conflictivos en muchos órdenes más allá de los culturales. Las relaciones que establecen los colonizadores son asimétricas y se cuidarán de que así se conserven para mantener su sitio impuesto. Concluye que “La transculturación es un fenómeno de la zona de contacto”.

Lo anterior conduce a retomar la idea de la representación y de la autorepresentación del indígena en esa nueva zona de contacto. Como es evidente no es posible separar la representación que tiene de sí misma una nación o una colectividad de su cultura y del proceso, transcultural o no, por el cual está pasando dicha cultura. Llegamos a lo que Andrés Guerrero, al analizar la realidad ecuatoriana y el proceso histórico por el cual ha pasado, incorpora el término ventriloquía y con él, el de transcritura. Guerrero⁸ explica que las poblaciones indígenas pasaron de lo público a lo privado en cierto momento de la historia ecuatoriana. Con esto quiere decir que hasta la primera mitad del siglo XIX, hubo un sistema llamado de contribución personal de indígenas, en el cual la representación, tanto política como jurídica, de estos, era tarea del Estado. La desaparición de este procedimiento, está en relación directa con la consolidación del Estado-nación ecuatoriano. Mientras estuvo vigente, la representación indígena era la labor de un

7 Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, FCE, México, 2010, p. 31.

8 Andrés Guerrero, “Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación”, en *Nueva Sociedad*, núm. 150, jul-ago, 1997 [en línea].

grupo de abogados estatales. Con la ampliación de la ciudadanía en el país, los funcionarios dedicados a esa tarea fueron eliminados. No obstante las poblaciones indígenas no obtuvieron una representación propia. Surgieron, en cambio, nuevas figuras que fungían como mediadores entre el “mundo indígena” y el mundo mestizo o blanco. Esta nueva figura, desarrolla la representación del indígena, y es ella la que ejerce lo que Guerrero ha llamado transescritura. Así lo expresa el autor:

En efecto, el asunto de la representación de estas poblaciones de sujetos indios no se circunscribe a un problema de traducción de los idiomas propios (sobre todo del quichua) al español, la lengua oficial del Estado. Tampoco se trata tan sólo de un asunto de transcripción: del paso de la expresión oral de las poblaciones indígenas al documento escrito. Aunque ambos constituían, sin duda, problemas reales, la representación hay que pensarla en el contexto de la nueva forma de dominación: la delegación al ámbito de lo privado de lo concerniente al trato entre ciudadanos y poblaciones indígenas.⁹

Esto es, precisamente, lo que Guerrero llama la forma de representación ventrilocua. Es una persona privada, quien hace hablar a los indígenas, quien se convierte no sólo en el delegado sino en el de la voz única, pero que además dice decir lo que otros dicen. Es un intermediario presente y ausente a la vez, como todo ventrilocuo, y “traduce” desde el decir indígena a los códigos del Estado. No obstante, en este intermedio, en el lapso de un decir a otro, del decir del indígena a los centros de poder, hay una distorsión, tal y como lo expresa Guerrero, debido a la desnivelación producto de los sistemas de dominación. Además, esta mediación no estaba exenta de paternalismo y de monopolización del discurso. En otro texto ahonda esta mediación que es más que enlace visto en el contexto de la ciudadanía.¹⁰ “La generalización de

⁹ *Ibid.*

¹⁰ La ciudadanía en el contexto de la cuestión indígena es sin duda importante pero escapa a nuestra reflexión actual. Un aporte a la ciudadanía étnica lo constituye el texto de Xóchitl Leyva “Indigenismo, indianismo y ‘ciudadanía étnica’”, en Pablo Dávalos (comp), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 2005, pp. 279-309.

los derechos ciudadanos provoca una suerte de acto político de encantamiento: oculta a los indígenas en un más allá, en una ‘desdefinición’”.¹¹

Es así que, continúa Guerrero, la forma de representación ventrílocua se vio interrumpida con los levantamientos indígenas en el país, momento en que éstos se erigieron de manera clara como sujetos políticos con voz propia. La masiva irrupción indígena en las calles y carreteras en 1990, sí como sus subsiguientes congregaciones, proyectan que, en palabras del ecuatoriano: “Las grandes movilizaciones alteraron las correlaciones de fuerzas y abrieron una brecha en la dominación. Por ella los indígenas irrumpieron en lo político; invadieron con sus cuerpos y palabras los espacios físicos, mediáticos y simbólicos públicos”.¹² Esto es, no sólo se posicionan en los sitios públicos con su persona, también lo hacen con sus palabras al expresar su ideas, hablando por ellos mismos sobre ellos mismos. La voz, que siempre han tenido, brotó con sus potentes ideas. Abrir una brecha en la dominación, cuestionar el sistema opresivo para posicionarse.

Incluso dentro de un proceso de transculturación, los mecanismos de dominación por medio del paternalismo o de los discursos excluyentes, imponen ciertas formas de representar y de representarnos que, no obstante, tal y como se vivió y se vive con los levantamientos políticos en Ecuador, pueden ser destituidas. Sin embargo el proceso que va de ser representados a representarse a sí mismos, transita por todo un código de significados que pasa por la sumisión (no siempre pasiva) a la rebelión (no siempre violenta) como veremos en los siguientes apartados.

11 Andrés Guerrero, “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura” en Andrés Guerrero (comp), *Etnicidades*, FLACSO, Quito, 2000, p. 44.

12 Andrés Guerrero, 1997, *op. cit.* En una conversación entre Guerrero y Burbano, lo afirma claramente: “Se puede decir que hay un cambio muy fuerte por el hecho de que la población indígena accede a una forma de representación política con sus propios dirigentes y sus propias organizaciones”. Felipe Burbano de Lara, “Conversación con Andrés Guerrero. ‘Se han roto las formas ventrílocuas de representación’” en *Íconos*, publicación de FLACSO-Ecuador, Quito, febrero-abril, 1997, p. 60.

De la representación

Una vez que el llamado indio fue sometido a través de una violenta conquista, en la mayoría de los casos, se instaura un modelo colonial que responde a los intereses de la metrópoli.¹³ En *Los grandes momentos del indigenismo*, Villoro encuentra que primero el indígena se manifiesta por la providencia, visto tanto por el conquistador (Cortés) como por el evangelizador (Sahagún) “parece que en estos nuestros tiempos, y en estas tierras, y con esta gente, ha querido nuestro Señor Dios, restituir a la Iglesia lo que el demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina”.¹⁴ Pero la reducción dejará de lado esta figura providencial para mirarle exclusivamente como productor de riquezas. Toda la época colonial estará marcada por constantes incursiones pequeñas y grandes así como por múltiples formas, de paciencia activa y pasiva lo que conduce a ciertas maneras de representar al indio vasallo como el bueno (y bien cristianizado) y al rebelde como el salvaje (y hereje).¹⁵ La forma como se imagina¹⁶ al indio pasa del “bueno” cuando es un súbdito obediente y

13 En todos los sentidos, incluyendo la planeación de las ciudades, como afirma Simpson “No hay razón para detenerse en el hecho evidente, de que cada uno de los varios pueblos que emigraron al Nuevo Mundo llevaron consigo sus distintos hábitos y normas de vida. *Muchos Méxicos*, FCE, México, 1977, p. 104.

14 Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1979, p. 47.

15 De nuevo Simpson: “Debe mencionarse, otra vez, que dondequiera que fueran los españoles, con expediciones militares o para fundar pueblos, siempre iban acompañados de un número considerable de indios ‘amigos’, que eran tan útiles a los españoles como perjudiciales para el país a donde eran llevados. Estos mexicanos ‘amigos’ eran asentados en barrios propios, como en Villareal y gozaban de preferencia sobre otros naturales del país. Con el tiempo llegaron a urbanizarse por completo. Es interesante ver el desprecio que sus descendientes sienten por los ‘inditos’ de campo”. *op. cit.*, p. 109. También es significativa la observación en el sentido de que ésta estrategia de los españoles combina muy bien separar a ciertos indios para, si bien no hacerlos propios, si volverlos otros dentro de los otros.

16 Uso del concepto imaginar porque según su definición puede remitir a representar mentalmente la imagen de algo o alguien o bien suponer algo a partir de ciertos indicios además de relacionarlo con la fantasía. Y en muchos casos, se suponía cómo sería ese conglomerado lejano y desconocido a partir de cierta presencia real o imaginada.

que cumple con sus compromisos económicos al “bárbaro” cuando abandona la sumisión o cuando exige ciertos reconocimientos. Así lo dijo un representante español en la conocida como la rebelión del indio Juan Hilario en el año de 1801, en Nayarit, “La rusticidad de los indios, cuando se junta con nuestro miedo, engendra unos monstruos”.¹⁷ *El miedo a los bárbaros* parafraseando a Todorov.¹⁸ Unos pocos ejemplos ilustrativos de lo aseverado se encuentran en las siguientes líneas enfatizando que no importa si estamos en la época colonial o independiente, en el siglo xvii o en el xx. En otras palabras, el sometimiento al indio que corrió por cuenta de los europeos, pasaría a manos de connacionales con muy similares métodos de persuasión y de castigo. No sobra tener presente la idea de Sinclair Thomson cuando señala que “fuerzas campesinas se transformaron en fuerzas guerreras”.¹⁹

Enlistar las rebeliones, motines, alzamientos y demás episodios, violentos o no, llevaría a colmar este espacio sin llegar a lo que pretendemos. Existe una amplia bibliografía²⁰ sobre el particular por lo que sólo nos detendremos a resaltar, de algunos casos, uno de los objetivos de este trabajo: cómo se representaba al indio en momentos de crisis. En particular nos interesa considerar los pronunciamientos indígenas del porqué de la rebelión, las acciones emprendidas y la respuesta desde el poder que incluye el castigo para escarmiento, en otras palabras, la forma como se vuelve bárbaro el que califica. Dos rebeliones, la de Tupaj Katari en Bolivia y la de los

17 Jean Meyer, *A la voz del rey. Una historia verídica*, Cal y arena, México, p. 108.

18 Véase Tzvetan Todorov, *El miedo a los bárbaros*, Galaxia Gutenberg, México, 2013, donde afirma: “El miedo a los bárbaros es lo que amenaza con convertirnos en bárbaros. Y el mal que haremos será mayor que el que teníamos al principio. La historia nos lo enseña: el remedio puede ser peor que la enfermedad” (p. 18). Nada retrata tan bien esta aseveración como los castigos que se imponía a los rebeldes.

19 Sinclair Thomson, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, Libertad bajo palabra, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, México, 2017, p. 16

20 Muy ilustrativo es el trabajo de Severo Martínez Peláez, *Motines de indios* con varias ediciones e ilustrativas reflexiones. Con los documentos como fuente, el trabajo recopilado por María Teresa Huerta y Patricia Palacios *Rebeliones indígenas de la época colonial*, INAH, México, 1976. De mi autoría *Rebeliones indígenas en el México colonial*, UNAM, México, 1994.

mayas de Yucatán en México son consideradas como las que más se extendieron territorialmente y que lograron poner en jaque al poder, por ello resaltaremos algunos de sus postulados. Para la primera seguimos a Sinclair Thompson y para la segunda a Nelson Reed.²¹

El líder de la insurrección en Bolivia fue Tupaj Katari y junto con él, también como dirigente, su esposa Bartolina Sisa. En el año de 1780 ciudades como Potosí, Charcas y La Paz se encontraron convulsionadas por una imponente sublevación de población aimara que llevaba ya muchos años de sometimiento. Las riquezas extraídas, a pesar de no ser pocas, para el corregidor de Chayanta en la provincia del Potosí eran insuficientes y decidió aumentar el tributo que pagaban los súbditos naturales de estas tierras. El cacique de la comunidad del Macha, en representación de los indígenas congregados en la provincia de Chayanta fue a reclamar a Potosí lo oneroso de la medida y a solicitar se diera marcha atrás. No fue escuchado, por el contrario se ratificó el aumento. Ante la negativa, el representante indígena fue a Buenos Aires para hablar con el virrey quien después de escucharle le dio una recomendación para que fuese atendido por las autoridades de Charcas y Potosí. Con ésta, volvió a encontrarse con el corregidor y recibió como respuesta la ratificación en la elevación de los tributos además de un trato humillante. Cuando se dirigía de vuelta a su comunidad fue detenido, apresado y acusado de provocar perturbaciones en el cobro de impuestos. Acto seguido, miembros de su comunidad acudieron a liberarlo, atacaron a la guardia que le custodiaba y degollaron al recaudador de impuestos. Los ánimos no se calmaron con ello. Nuevos hechos confirmaron la rebelión en curso. Diversos poblados fueron tomados por lo aimaras con lo que el prestigio del líder creció²² y los seguidores incrementaron llegando a cercar la ciudad de La Paz; en ausencia de Katari,

21 Sinclair Thomson, *op. cit.* Nelson Reed, *La guerra de castas de Yucatán*, Era, séptima edición en español, México, 1985.

22 Una clara muestra de transculturación se observa en el comportamiento de Katari, quien siempre pedía se oficiara una misa antes de empezar un ataque.

Sisa mantuvo el cerco y el ataque. Los refuerzos españoles dan un suspiro a los sitiados después de más de cien días. El ofrecimiento de amnistía no parecía ser aceptado por los rebeldes hasta que Sisa es traicionada por algunos de sus acompañantes, entregada y encarcelada en La Paz. Poco después Katari también es traicionado y entregado. Él fue rapado, coronado con una gorra de espinas y clavos, expuesto para burlas y asesinado para escarmiento, atado a las cinchas de cuatro caballos y descuartizado, sus trozos se mostraron en diferentes regiones durante diez meses para posteriormente ser quemados y arrojados al aire, esto puede leerse como el deseo de que no quedara nada del líder rebelde. A Bartolina Sisa se le deparó la misma suerte, sólo que al ser expuesta se le desnudó. En la consigna leída al momento de su condena, se afirma que ella es “mujer del feroz Julián Apaza o Tupa Catari”. La reflexión de Thomson es ilustrativa: “Al igual que otras luchas revolucionarias de la época, la insurrección andina de 1780-1781 fue un movimiento de liberación que buscó, y logró temporalmente, derrocar al régimen preexistente de dominación y colocar en su lugar a sujetos previamente subalternos, como cabeza del nuevo orden político”.²³

En julio de 1847 dio comienzo un imponente movimiento de mayas en la península de Yucatán, en México. Se le ha llamada guerra de castas porque cuando se atacaban poblados, los rebeldes se dirigieron directamente contra los todavía llamados criollos así como contra los mestizos, y oficialmente concluyó hasta 1901. Para el siglo XIX ya se consideraba que los indígenas se encontraban totalmente sometidos, se les conservó en un régimen de esclavitud en las haciendas vía el adeudo, que se heredaba por lo que difícilmente estos podían imaginar una vida fuera de ese entorno. Tres caciques decidieron poner fin a la vida de los mayas, comenzando una actividad de proselitismo. El principal de Chinchimillá, Manuel Antonio Ay fue descubierto y aprehendido, se le juzgó y ajustició en la plaza pública de Santa Ana, en Valladolid, como se esperaba, para desalentar cualquier intento de rebelión. En

²³ Sinclair Thomson, *op. cit.*, p. 27.

respuesta, Cecilio Chi ordenó el ataque a Tepich, donde fungía como cacique, condenando a muerte a todos los que no fueran mayas. Jacinto Pat, principal de Tihosurco se incorpora y ambos lideran una guerra que muchos pensaban ganarían los indios, pues se apropiaron de buena parte de la península, donde eran numéricamente mayoría. Después de masacres por ambos bandos, se llega a un proceso de negociación con Pat quien exige que se le reconociera como Jefe Supremo de todos los indígenas de la península; que los mayas pudiesen hacer sus siembras de maíz en las tierras baldías, sin pago alguno, y que fuera abolida toda contribución personal de los indígenas. Se aceptó que habría dos gobernadores vitalicios en la península: Miguel Barbachano para blancos y mestizos y Jacinto Pat para los mayas. Cecilio Chi rechazó el convenio quien seguía pugnando por exterminar a los no indios. La guerra continuó hasta que (recordar la frase de Thomson) en los meses de julio y agosto, los integrantes del ejército rebelde regresaron a las milpas que dejaron abandonadas por varios meses de lucha. Esto debilitó a los insurgentes a la par que el ejército federal recibió apoyo militar y económico. En 1850 nuevos intentos de negociación fracasan. Jacinto Pat moriría asesinado por un grupo de indígenas descontentos. Cecilio Chi también fue asesinado por un rival indio, y los grupos rebeldes se retiraron a los bosques para luego fundar Chan de Santa Cruz en 1851, que habría de ser uno de sus últimos reductos; otros fueron indultados, de acuerdo con la ley expedida en 1849. Pero la guerra, aunque disminuida en intensidad y más localizada en los territorios rebeldes del suroriente, continuaría por décadas, muchas veces con características de guerrilla. La ciudad de Bacalar permaneció en poder de los mayas hasta el 22 de enero de 1901, en que fue recuperada por tropas del gobierno federal, en tanto otro contingente militar ocupaba a su vez Chan de Santa Cruz, actualmente Felipe Carrillo Puerto. En ambos casos los soldados no dispararon un solo tiro, porque los indígenas huyeron para internarse en las selvas, donde formaron nuevas aldeas, a menudo cambiadas de lugar.

Sin dudar, las causas de las rebeliones mencionadas mantienen similitudes, un agotamiento del sistema de opresión a los indígenas que sólo podía ser cuestionado por ellos mismos. La imagen que prevalece después de una rebelión es la del salvaje, el hereje, bárbaro, inculto, incivilizado. Entre algunas de las reivindicaciones podemos encontrar que se de cierta vuelta al sistema opresor para colocar arriba a los que están abajo y abajo a los que están arriba; el indio triunfante sería el rey, se llegó a considerar cobrar tributos a los españoles y las mujeres de los vencidos, pasaban a ser el botín de guerra. Muchas de estas revueltas, motines y grandes rebeliones surgieron de un cansancio acumulado por décadas, confirmando que la vida de sujeción se vivía con un descontento creciente a pesar de los múltiples canales utilizados para conservar un ambiente ficticio de paz, entre estos la imprescindible presencia de los curas. La religiosidad que prevalece es la católica.

También añadimos que hubo un conocimiento heredado por generaciones: los costos de las rebeliones eran más altos que lo obtenido, a la par de un sentimiento de inconformidad no resuelto que conservaba una proyección para buscar, en otra ocasión, los cauces para solucionar esa persistencia del agravio. La respuesta desde el poder colonial primero y nacional después, siempre fue de un castigo ejemplar que además buscaba exhibir para escarmentar. El golpe y la persuasión solían ser las dos caras de la misma moneda, correspondiendo la segunda a los religiosos. La división al interior del movimiento es central para entender el destino final.

No podemos dejar de mencionar lo que esconde el concepto “guerra de castas”,²⁴ puesto que, dentro de la noción de etnia se ocultan otras desigualdades que en estos contextos suelen perderse de vista. No es sólo un descontento producido por un grupo racialmente diferente del cual otro se beneficia, va más allá en la medida en que la opresión reviste tam-

24 De nuevo remitimos a Pratt que incorpora la cuestión del tono de piel en sus reflexiones “Los relatos de los misioneros de la escuela dominical trazaban en nuestra imaginación la frontera del color. Esta acción formaba parte de su trabajo, que consistía en crearlos como sujetos imperiales, en darnos nuestro lugar en el orden establecido”, *op. cit.*, p. 21.

bién una exclusión económica. Un ejemplo muy ilustrativo es cuando confirmamos que las élites indígenas se aliaron a los colonizadores cuando así les convenía porque anteponían sus intereses clasistas a los étnicos. Para cerrar con una reflexión de Butler sobre aquella idea del apego al sometimiento que se inculca desde el poder mismo:

La idea de que el sujeto está apasionadamente apegado a su propia subordinación ha sido invocada cínicamente por quienes intentan desacreditar las reivindicaciones de los subordinados. El razonamiento es el siguiente: si se puede demostrar que el sujeto persigue o sustenta su estatuto subordinado, entonces la responsabilidad última de su subordinación reside en él mismo. Por encima y en contra de esta visión, yo argumentaría que el apego al sometimiento es producto de los manejos del poder, y que el funcionamiento del poder se transparenta particularmente en este efecto psíquico.²⁵

Forma ficcional que abreva de la realidad

Un pequeño repaso por algunas obras emblemáticas de la literatura latinoamericana del siglo xx ilustra sobre cómo escritores mestizos vislumbran al indígena. Como veremos, hay fuertes coincidencias en dicha mirada, pero también hay matices notables. Nos centraremos en tres países, Perú, con José María Arguedas, México, con Rosario Castellanos y, finalmente, Guatemala, con Miguel Ángel Asturias. La forma cómo a través de la escritura los mestizos reflejan cierto indígena como clave para entender la visión que sobre ellos mismos tienen, pues las naciones latinoamericanas, al compartir un pasado colonial y al experimentar una similar opresión a los pueblos indígenas, son el centro de un conflicto esencial en su desarrollo, a saber, el del racismo y el de la integración, separación, asimilación y rechazo de los pueblos originarios dentro de los Estados-nación. Retomamos, para tenerlo presente, las

²⁵ Judith Butler, *Mecanismo psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, segunda edición, Ed. Cátedra, Madrid, 2010, p. 17.

palabras del ecuatoriano quichua Floresmilo Simbaña: “En lo que respecta a lo político-ideológico, oficialmente, el Estado nace como la expresión de una sola Nación, la mestiza, sobre bases históricas indígenas y coloniales hispanas; en consecuencia, se ha establecido oficialmente que en el Ecuador hay una sola identidad ecuatoriana y un solo Estado nacional que se debía consolidar”.²⁶ El indio visto como el obstáculo para la afirmación de la nación, esa búsqueda de unidad contrastante con la diversidad.

La obra del escritor peruano José María Arguedas (1911-1969) hace una representación fuerte y peculiar del indígena de Perú. En su novela *Los ríos profundos* el autor se inspira en parte de su vida, sobre todo su infancia, en la cual convivió tanto con el mundo mestizo como con el indígena. Preciso es aclarar que la mirada de Arguedas sobre el indígena contiene ciertos matices particulares. No se trata exactamente, sin más, de la perspectiva de un mestizo sobre esos otros que lo rodean. Sin ser indígena, el escritor peruano tuvo, desde niño, un vínculo enérgico con cierto espacio quechua de Perú, que lo acompañó durante toda su existencia. Para ver esto con claridad es preciso decir unas cuantas palabras sobre esta vida. El autor quedó huérfano de madre a los dos años de edad. Dado que su padre, debido al trabajo, viajaba mucho, y que, además, no tenía buena relación con su madrastra, en buena medida, recibió su educación de los quechuas andinos que lo cuidaban. Es en este sentido que hay que ver que, si bien no era un indígena, ciertas peculiaridades de su vida lo hicieron especialmente cercano a esa cultura del quechua peruano. Cercanía que, con la edad, tomó otros caminos, como aquellos relacionados con la antropología y la literatura. En toda su obra lo quechua es central.

La citada novela fue publicada en 1958. Ahí se plasma, con gran intensidad, el conflicto entre indígenas y mestizos en el Perú de las primeras décadas del siglo xx. Además del

26 Floresmillo Simbaña, “Plurinacionalidad y derechos colectivos, el caso ecuatoriano”, en Pablo Dávalos (comp), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 2005, p. 202.

aspecto social pues se retrata la explotación del indígena, la narración profundiza en la visión mitológica del quechua peruano. El título del libro, por ejemplo, hace referencia a los ríos y a sus nombres que, poseen un hondo significado mítico. Así, el yawar mayu, en quechua, es río de sangre. Leemos: “Los indios llaman “yawar mayu” a esos ríos turbios, porque muestran con el sol un brillo en movimiento, semejante al de la sangre. También llaman “yawar mayu” al tiempo violento de las danzas guerreras, al momento en que los bailarines luchan”.²⁷ Este pequeño fragmento retrata un destello de la cosmovisión quechua, en la cual, por medio del simbolismo del río, el baile, la guerra y el movimiento, queda expresado el dinamismo de la vida y la muerte. Para Arguedas el indio de Perú y su mitología son inseparables, ésta es su manera de vivir el mundo y de vivir en el mundo. No obstante, la visión del quechua ya está parcialmente cristianizada, como mostraremos más adelante.

Otro río que es mencionado en la novela es el Apurímac, cuyo significado es “Dios que habla”. “El sonido del Apurímac alcanza las cumbres, difusamente, desde el abismo, como un rumor del espacio”. Y, más adelante: “La voz del río y la hondura del abismo polvoriento, el juego de la nieve lejana y las rocas brillan como espejos, despiertan en su memoria los primitivos recuerdos, los más antiguos sueños”.²⁸ El concepto que Arguedas traza del indígena quechua peruano en la novela, no está desligado de su cosmovisión andina, así como ésta no lo está del entorno, en otras palabras, es de un mundo aún rodeado de la naturaleza, como de una fuerza incontrolable, que envuelve al indio y que lo trasciende. No sólo la fortaleza de lo inmenso, como en el caso de los ríos caudalosos, sino que, el aspecto trascendental también puede apreciarse en lo más pequeño, como los insectos. Veamos:

Pero los indios no consideran al tankayllu una criatura de Dios como todos los insectos comunes; temen que sea un répro-

²⁷ José María Arguedas, *Los ríos profundos*, Losada, Buenos Aires, p. 14.
²⁸ *Ibid.*, p. 33.

bo. Alguna vez los misioneros debieron predicar contra él y otros seres privilegiados. En los pueblos de Ayacucho hubo un danzante de tijeras que ya se ha hecho legendario. Bailó en las plazas de los pueblos durante las fiestas; hizo proezas infernales en las vísperas de los días santos; tragaba trozos de acero, se atravesaba el cuerpo con agujas y garfios; caminaba alrededor de los atrios con tres barretas entre los dientes; ese danzak' se llamó "Tankayllu". Su traje era de piel de cóndor ornada de espejos.²⁹

Este pasaje es importante para nuestro objetivo, además de por lo mencionado arriba acerca de la trascendencia presente incluso en lo más pequeño, por la mención que se hace con respecto a los misioneros españoles y las prohibiciones ejercidas por ellos de los cultos andinos. Vemos cómo la censura de los misioneros cristianos no consigue eliminar un concepto sagrado de la visión indígena, sino que lo transforma, dándole, según ellos, un carácter demoniaco, sin lograr desaparecerlo. Ejemplo claro de la transculturación que citamos líneas atrás.

Así, el indígena descrito por Arguedas es el centro de un conflicto, aquel del cristianismo impuesto, con las creencias anteriores a él, y, en general, del conflicto entre lo indígena y lo mestizo. Esto último no sólo se ve reflejado en lo religioso, sino también dentro del plano socioeconómico. En la novela hay descripciones de la vida en las haciendas, donde la explotación del indígena por parte de mestizos era justificada en el discurso de las iglesias, por los padres cristianos que peroraban a propósito de la importancia de aquella estructura económica para el orden y la patria. En *Los ríos profundos*, lo religioso no está desligado de lo económico así como de la lucha dentro de lo espiritual que puede llevar a consolidar una posición económica.

En otro libro suyo, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, queda plasmado, en el siguiente fragmento, el conflicto presente a lo largo de toda su obra, de lo indígena con aquello proveniente de España, dentro del territorio peruano, y con el

²⁹ *Ibid.*, p. 89.

consiguiente choque de visiones y de misticismos que le eran propias a cada una de las dos colectividades:

Como en el aire de los abismos andinos en cuyo fondo corre agua cargada de sangre, así está, cierto, en esta novela, el constreñido mundo indohispánico. Está el hombre, libre de amargura y de escepticismo, que fue engendrado por la antigüedad peruana y también el que apareció, creció y encontró al demonio en las llanuras de España. Parte de estos diablos se mezclaron en los montes y abismos del Perú, permaneciendo, sin embargo, separados sus gérmenes y naturalezas, dentro de la misma entraña, pretendiendo seguir sus destinos, arrancándose las tripas en uno al otro, en la misma corriente de Dios, excremento y luz. Y esa pelea aparece en la novela como ganada por el Yawar mayu, el río sangriento, que así llamamos en quechua al primer repunte de los ríos que cargan los jugos formados en las cumbres y abismos por los insectos, el sol, la luna y la música.³⁰

La novela a la que se refiere Arguedas es *Todas las sangres*, otro libro suyo en donde, como apreciamos, vuelve a aparecer el río Yawar mayu. En el curioso pasaje que acabamos de citar el autor hace del río el único victorioso de la sangrienta batalla, a lo largo de siglos, entre los indígenas y aquellas personas provenientes o descendientes de España. Así, para el escritor, la relación entre ambas colectividades está marcada por el signo de lo trágico.

Pasemos ahora a la novela *Balún-Canán*, de Rosario Castellanos (1925-1974), para resaltar la visión del indígena mexicano en la obra de esta autora. Como apreciaremos, hay en ella ciertas similitudes con Arguedas. En ambas existe una relación entre la infancia de los narradores y el mundo mítico de los indígenas. En ésta nos encontraremos con la mitología maya. La escritora nació y vivió en Chiapas durante su niñez, al igual que el escritor peruano, mantuvo relaciones con ciertos indígenas del lugar, principalmente con la señora que la cuidaba,

30 José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Losada, Buenos Aires, 2011, p. 113.

que la marcaron profundamente por el resto de su vida. A lo largo de todo el libro hay un retrato del racismo sufrido por los indígenas. El contexto de la historia es el cardenismo y la reforma agraria propulsada en ese sexenio. La narradora de la novela es introducida a la cosmovisión maya gracias a los cuentos que su nana, indígena, le contaba. Del mismo modo que sucede en *Los ríos profundos*, el indígena tiene cierto contacto especial con los niños, a quienes transmiten todo un tesoro de conocimientos en forma de mitos o simbolismos. Aunque el momento en el que se sitúa la novela de la mexicana, le da un matiz especial a lo acontecido en ella, ambos autores muestran el conflicto entre los mestizos y los indígenas así como la explotación y el racismo a los que se ven sometidos estos últimos.³¹ El vínculo entre la niñez de la narradora y el acceso a la mitología indígena queda muy bien expresado en este fragmento, muy cerca del final de *Balún-Canán*:

Ahora vamos por la calle principal. En la acera opuesta camina una india. Cuando la veo me desprendo de la mano de Amalia y corro hacia ella, con los brazos abiertos. ¡Es mi nana! ¡Es mi nana! Pero la india me mira correr, impasible, y no hace un ademán de bienvenida. Camino lentamente, más lentamente hasta detenerme. Dejo caer los brazos, desalentada. Nunca, aunque yo la encuentre, podré reconocer a mi nana. Hace tanto tiempo que nos separaron. Además, todos los indios tienen la misma cara.³²

¿Qué simboliza esta cita? La narración se sitúa en un momento en que el personaje regresa, tras ausentarse un tiempo, a la ciudad de Comitán (antiguamente conocida como Balún Canán, que en maya significa ciudad de las nueve estrellas).

31 En su amplia reflexión sobre el indigenismo que incluye a la literatura y otras artes, Favre señala “Desde el siglo XIX, la preocupación por crear una literatura y un arte nacionales se manifiesta dentro de ciertos medios intelectuales latinoamericanos... No se trata aún de romper con la estética cuyos cánones han sido establecidos soberanamente por Europa, sino de tratar temas extraídos de la realidad histórica, geográfica o social de América Latina y que sean capaces de suscitar el interés del público por su propio país”. *El indigenismo*, FCE, México, 1998, p. 64.

32 Rosario Castellanos, *Balún-Canán*, FCE, México, 1973, pp. 290-291.

El pasaje se puede interpretar como la pérdida de la infancia de la protagonista que coincide, como vemos, con la pérdida del acceso al mundo indígena y de la mitología que le es propia, representada, aquí, en la figura de la nana, quien narra la cosmovisión maya, en forma de cuentos, a la niña. Castellanos parece querer sugerir que la niñez puede acceder con mayor facilidad al mundo de los cuentos mitológicos y de la magia inherente en ellos. Y, ese paso a la vida que abandona a la infancia, con en el cual “todos los indios tienen la misma cara”,³³ parece ser, tanto el asimilar lo mestizo como el asimilar la vida no infantil, en un solo y mismo movimiento. Como si todos los mexicanos mestizos, al compartir una raíz con lo indígena, pudiéramos establecer un vínculo fuerte con ese pasado, pero que, al ir entrando en la vida adulta, nuestras raíces indígenas comenzaran a desvanecerse. Cuando la autora escribe que no puede diferenciar a los indios, nos indica que el mundo indígena se vuelve un solo bloque, como un submundo oscuro al cual ya no tenemos entrada y como si todas las narraciones míticas mayas no pertenecieran sino al reino de los sueños y de la infancia.

Concluimos que el indígena, tal y como es representado en *Balún-Canán*, es el de una figura que nos pertenece pero que hemos olvidado y reprimido en nosotros, como se niega un pasado y con este las raíces. Por otro lado, el mundo al que la niña de la novela tiene acceso, ese mundo de mitos y fábulas mayas, es descrito como un espacio de

33 Y en muchos casos esa misma cara no tiene nombre, como señala Henri Favre también para Chiapas, “El ladino tratará al indio de “indito”, “muchacho” o “mozo” en sus buenos días y de “indio”, “indio bruto” o “indio perro” cuando está de malas. Pero nunca lo llamará por su nombre, pretendiendo creer que no tiene o que todos los tzotzil-tzeltales tienen el mismo. *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, INI, México, 1973, p. 100. Cambian los términos pero el significado dice Chancoso: “Antes había una confusión, se nos decía ‘naturalito’ o ‘campesino’ sólo por el trabajo que realizamos. Sólo nos miraban por ese lado, el del trabajo, y por ese hecho nos trataban como querían. Nos han tratado de ‘naturalito’, de ‘aborigen’, de un millón de nombres que nos han puesto, pero ninguno de ellos nos ha dado valor como personas, reconociendo nuestros derechos”, *op. cit.*, p. 142. Si bien medían varios años de la cita de Favre a la de Chancoso, conviene resaltar la diferencia de cuando se habla desde dentro a desde fuera.

gran riqueza simbólica y de una imaginación desbordante, en el cual los mitos, los sueños y la realidad se entrelazan para formar la fuerza de la mitología. A pesar de ser dos autores que expresan situaciones muy distintas por medio de estilos literarios diferentes, hay fuertes coincidencias en la visión del indígena, quechua y maya, que dejan entrever Arguedas y Castellanos.³⁴

Aunque no por ello hay que concluir que en la primera mitad del siglo xx no había interés alguno por la mitología prehispánica por parte de los escritores mestizos latinoamericanos. Pues, un libro paradigmático, que mezcla la magia del mundo mitológico maya con ciertas técnicas de la literatura moderna, data de 1930 y su autor es el nobel guatemalteco Miguel Ángel Asturias (1899-1974): *Leyendas de Guatemala*. Aquí las leyendas mayas son narradas con gran colorido mientras se fusionan con la tradición de la poesía moderna. Esa necesidad, de recuperar la herencia prehispánica se puede encontrar en autores de la primera mitad del siglo xx latinoamericano. No obstante, también está presente el conflicto con lo español. Como muestra el siguiente pasaje: “En Antigua, la segunda ciudad de los conquistadores, de horizonte limpio y viejo vestido colonial, el espíritu religioso entristece el paisaje. En esta ciudad de iglesias se siente una gran necesidad de pecar”.³⁵ También en la obra de Asturias, se refleja la lucha entre dos visiones del mundo con sus respectivas formas de espiritualidad, el cristianismo frente a la religiosidad que desciende de los pueblos prehispánicos.

34 Si nos vamos más atrás en el tiempo (*Balún-Canán* se publica en 1957 y *Los ríos profundos* en 1958) el ecuatoriano Jorge Icaza publicó su novela *Huasi-pungo* en 1934. Ahí la representación del indígena es otra. En ese libro, que ocupa un lugar importante en la historia de la literatura indigenista latinoamericana, el indígena es representado, principalmente, como un personaje víctima de una sobreexplotación brutal. En este autor no parece haber mucho sitio para la visión mitológica y para la cosmovisión. Esta novela mira al indígena ecuatoriano representado como un sujeto demasiado hundido en una realidad profundamente hostil a él. En el mismo país andino, la pintura también nombrada como indigenista de Osvaldo Guayasamín, es un ejemplo contrastante al presentar, con otro lenguaje cierto realismo social.

35 Miguel Ángel Asturias, *Leyendas de Guatemala*, Losada, Buenos Aires, p. 19.

Aún antes de la década en la que apareció el libro del guatemalteco, en los veinte, en Perú, se publicó un libro de suma importancia para el análisis literario peruano, que toca el tema del indigenismo, es decir, de la representación literaria que el mestizo hace del indígena. Nos referimos a *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de José Carlos Mariátegui, y específicamente al ensayo siete, *El proceso de la literatura*. El libro salió a la luz en 1928, aunque algunos de sus textos ya habían aparecido con anterioridad en revistas. El autor señala ahí que la incorporación del tema del indio a la literatura responde a profundas necesidades sociales, pues recuperar el pasado es necesario para encarar la construcción del futuro. Pero, además, Mariátegui indica que el indígena es el presente del país y que, a diferencia de la literatura del criollismo, que se alimentaba del pasado del virreinato, la corriente indigenista se sostenía en el presente y en las necesidades con miras al porvenir. No obstante, el peruano especifica lo siguiente: “La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla”.³⁶

Ahora se puede hablar de ciertos autores indígenas de gran prestigio como el guatemalteco Humberto Ak'abal, poeta maya quiché, recientemente fallecido en enero del 2019. Aunque no tan conocidos, en México hay escritores oaxaqueños que escriben en lenguas indígenas, como José Pergentino, lo que nos da pauta para regresar al proceso que Andrés Guerrero llamó la ventriloquía en el mundo indígena, esto es, otros hablan por ellos pero dejarán de hacerlo de acuerdo a ciertas circunstancias.

36 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Cien de Iberoamérica, 2015, p. 344.

“Lo que queremos identificar como indígena”

Vagamente pensaba hacía mucho tiempo y sin palabras lo siguiente: ya que soy, la cuestión es ser.

Clarice Lispector. *La hora de la estrella*

En la segunda mitad del siglo xx, los movimientos guerrilleros latinoamericanos miraron poco a las poblaciones indígenas, sin embargo, tanto en Perú como en Guatemala, sus víctimas se cuentan por miles y no es exagerado afirmar que fueron quienes más perdieron cuando los líderes trasladaron a sus huestes a las zonas rurales en su afán por ocultarse, fortalecerse y atacar. Esa presencia de la violencia añadida a la ya vivida ha conducido a formas diversas de hacerle frente: la denuncia, la búsqueda de justicia, nuevas formas de organización y de penetración por otros medios de actores externos e internos que se refuncionalizan de acuerdo a las circunstancias. Como se menciona en otros capítulos de este libro, la década que cierra el siglo pasado se convierte en la irrupción masiva, novedosa, organizada, propositiva y creativa, entre otras ideas, de una población indígena presente pero ausente, persistente y con expresiones propias. Mal haríamos en hablar de auto-representación con nuestras propias palabras, así que retomaremos pocas citas en su propia voz³⁷ que reflejan el sentir de los indios latinoamericanos para reafirmar que en su gran mayoría, no buscan una separación de sus Estados nacionales, desean una inclusión, un reconocimiento y un fin al paternalismo propio del indigenismo que ningún bien les ha reeditua-

37 Interesante resulta la idea de Chancoso cuando señala los medios que utilizan para dar a conocer sus planteamientos: “Los indígenas, a pesar de que no tenemos los medios de comunicación suficientes, y de que los que existen no están de nuestra parte, lo que hacemos es discutir estos planteamientos en las asambleas locales, provinciales y nacionales y difundir a través de los medios de comunicación que nos dan oportunidad... Como todo sector pobre aprovechamos en las paredes para escribir nuestras frases, nuestros pensamientos. Hacemos hojas volantes también... El mismo hecho de que hagamos acciones como marchas caminatas, concentraciones, ahí lanzamos nuestros pensamientos, planteamientos y objetivos, lo que nosotros queremos”. Chancoso, *op. cit.*, pp. 168-169.

do. Dada la cercanía que tenemos con el caso ecuatoriano,³⁸ a esta experiencia nos remitimos, además por supuesto, de la falta de espacio para introducir más experiencias.

...el concepto que se tiene de los indígenas es equivocado. Muchos deben pensar que se identifica a los indígenas por el vestido o por el idioma, pero no es así. Nosotros como organización indígena, sí sostenemos que somos más de cuatro millones... Ojalá en algún momento podamos tener un dato mucho más específico y podamos unificar el criterio entre todos los ecuatorianos sobre lo que queremos identificar como indígena... Muchos indios han tenido que ocultar su identidad debido al racismo, sin embargo cada vez se va reivindicando y afirmando su identidad, porque ya no hay miedo.³⁹ Pretender hacernos creer, a través del discurso, que se reconoce a nuestros pueblos como tales, cuando no hay una participación real y el manejo se da como si fuéramos una cooperativa o una asociación, no lo aceptamos.⁴⁰

La importancia de la organización indígena que confiere un “nosotros”, el hecho de unirse para perder el miedo, ese temor acumulado de hablar, traducida como cierta experiencia atesorada de lucha. Por otro lado, cuestionar esa reducción de las comunidades o al conjunto de los indígenas a mirarles como cooperativa, o más aún, que la identidad la otorga el vestido o el idioma. Pero el nosotros no les deja fuera de sus propias naciones, como señala Pacari:

Cabe destacar que esa simbiosis de lo étnico cultural con la noción de clase y su dimensión relacionada con el modelo de Estado y de desarrollo para superar los acuciantes problemas que enfrentamos los ecuatorianos, hace que los pueblos o nacionalidades indígenas hayan tenido un avance cualitativo en el desarrollo doctrinario de un pensamiento político que pueda responder a las realidades de sus pueblos y del

38 Puede verse Silvia Soriano, *El sentido de la disidencia. Indígenas y democracia en Ecuador*, UNAM-CIALC, México, 2018.

39 Chancoso, *op. cit.*, pp. 135-136.

40 *Ibid.*, p. 149.

Ecuador de hoy. Es un pensamiento de nuevas dimensiones que nos obliga a fortalecer discursos, acciones, viabilidad de propuestas, contenidos ideológicos, cosmovisiones... para el movimiento indígena, todas las culturas deben entenderse en el marco de la igualdad (no uniformidad) y del mutuo respeto, tanto más cuando considera que una cultura sólo se desarrolla entre culturas.⁴¹

Conviene resaltar la frase “que enfrentamos los ecuatorianos” en el sentido de la importancia de ser considerados como tales. Aquí vuelvo a la idea de la “frontera étnica” porque las propuestas indígenas lo que pretenden es romper esa línea imaginaria que se ha fortalecido con el racismo, la discriminación, la explotación económica, las políticas públicas que incluyen al indigenismo. Al hablar de “movimiento indígena” remite a una estructura política como representación propia que respeta y exige respeto.

Como acertadamente señala Luis Macas, “No es que desde el punto de vista cultural o genético los indios nos calificamos, o deben calificarnos de que somos puros y que estamos encerrados en una muralla y que por eso nos llamamos indios. Indios somos en tanto en cuanto podemos conservar toda esa herencia histórica y podemos desarrollarla”.⁴² No es mirando ese pasado glorioso sino ese presente que apuesta por un futuro en tanto cuenten con las posibilidades de desarrollarse. Es evidente que estas pocas frases no representan el sentir de muchos indígenas, sólo queremos resaltar algunas ideas que pueden ser comunes y fundamentar la propuesta de la fuerza que confiere el militar en una organización y por tanto contar con un sentido de pertenencia.

No es anclando la mirada en el pasado como podemos proponer un futuro diferente. Hombres y mujeres indígenas se han manifestado en las calles, en foros, en mesas de diá-

41 Nina Pacari, *Todo puede ocurrir*, UNAM, México, 2007, pp. 24-25.

42 “Luis Macas: ‘tenemos alma desde 1637’”, en Diego Cornejo *et al. Los indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate*, Ediciones Abya Yala, Quito, 1993, p. 112.

logo, en redes sociales, en organismos internacionales y en un sin sinnúmero de espacios, hablar no es lo que les falta, interlocutores sí.

Tensiones y desafíos

No es novedad que se trate de representar a alguien lejano y diferente barnizado por la ignorancia y el desconocimiento así como por prejuicios. Estas ideas que incluyen fuertes dosis de imaginación pueden agrietarse en la medida en que existan voluntades para cambiar las políticas discriminatorias cuyo caldo de cultivo suelen provenir de intereses diversos. Sin embargo, en este capítulo abonamos al sostener que la mejor forma de representar a los indígenas, es la que ellos hacen de sí mismos, lo cual es posible gracias a la posibilidad que encontraron de unirse para, como colectivo, integrarse en una organización que les represente. Se unen, se presentan y se representan.

En términos generales podemos hablar de una necea y obcecada presencia de rebeldía, de rechazo al sometimiento, de buscar por muchos medios, una vida digna, como un ejercicio de liberación tras largos años de oprobios. Las naciones latinoamericanas han transitado por conflictos mayores y menores que muchas veces se han evidenciado como bloqueos, plantones, marchas, emisión de proclamas y demandas así como enfrentamientos armados y, las comunidades indígenas siguen existiendo a pesar del innegable descenso poblacional en términos relativos, producto primero de un mestizaje que comenzó con la llegada de los europeos, a causa de una muerte prematura o al abandono permanente debido a la migración.

Los retos siguen siendo grandes. Empujados a las montañas, zonas selváticas y sitios poco atractivos al capital, ahora ven sus territorios nuevamente amenazados. La omnipresencia de la violencia con diversas manifestaciones: el asesinato de ambientalistas, la intromisión para dividir y desgastar a las organizaciones.

El desplazamiento de sus territorios cotizados no sólo por empresas mineras, madereras o refresqueras, la contaminación producida por su sola presencia aunada a los derrames tóxicos. No olvidar aquella frase de que campesinos se convirtieron en guerreros, el camino de las armas no solía ser planeado, era impuesto ante el cierre de otras vías. En el momento de que los descontentos llegan a la rebelión, suele ser por que previamente, los indios buscaron otros cauces, esto es, recurrieron a las autoridades correspondientes, pidieron dar marcha atrás ciertas medidas onerosas, también reza para la presencia masiva de los indios en las ciudades, antes hicieron peticiones, recurrieron a los cauces establecidos y la sordera solía y es una respuesta recurrente.

Dejar de lado el paternalismo, propio del indigenismo es complejo pero definitivo para mirar a los grupos indígenas como ellos se representan, como deben ser vistos por el resto de una sociedad mal informada, poco empática e indiferente que sigue diciendo “son cosas de indios”. Conviene pensar en cuál es la interpretación que otorgamos a la forma de representación que es propia de un colectivo organizado. No sobra mencionar que no es que se les otorgue voz puesto que la tienen, así como canales para expresarla, lo que queda pendiente, es saber escuchar.

Fuentes consultadas

Bibliografía

- Arguedas, José María, *Los ríos profundos*. Losada, Buenos Aires
- *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Losada, Buenos Aires, 2011.
- Asturias, Miguel Ángel, *Leyendas de Guatemala*. Losada, quinta edición, Buenos Aires, 1973.
- Burbano de Lara, Felipe, “Se han roto las formas ventrílocuas de representación” en *Íconos*, Publicación de FLACSO-Ecuador, Quito, febrero-abril, 1997, pp. 60-66.
- Butler, Judith, *Mecanismo psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, segunda edición, Madrid, Cátedra, 2010.
- Castellanos, Rosario, *Balún-Canán*, FCE, México, 1973
- Chancoso, Blanca, “Blanca Chancoso: ‘Damos la cara’”, en Diego Cornejo *et al. Los indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multietnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate*. Ediciones Abya Yala, Quito, 1993, pp. 135-110.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1971
- Favre, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, INI, México, 1973
- *El indigenismo*, FCE, México, 1996.
- Guerrero, Andrés, “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura” en Andrés Guerrero (comp), *Etnicidades*, FLACSO, Quito, 2000, pp. 9-60.
- “Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación”, en *Nueva Sociedad*, núm. 150, jul-ago, 1997, https://static.nuso.org/media/articulos/downloads/2614_1.pdf.
- Leyva, Solana, Xóchitl, “Indigenismo, indianismo y ‘ciudadanía étnica’”, en Pablo Dávalos (comp), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. CLACSO, Buenos Aires, 2005, pp. 279-309.
- Macas, Luis, “Luis Macas: ‘tenemos alma desde 1637’”, en Diego Cornejo *et al. Los indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multietnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate*. Ediciones Abya Yala, Quito, 1993, pp. 111-131.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Cien de Iberoamérica, 2015.
- Meyer, Jean, *A la voz del rey. Una historia verídica*, Cal y arena, México, 1989.
- Pacari, Nina, *Todo puede ocurrir*, UNAM, México, 2007.

- Pratt, Mary Louise, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, FCE, México, 2010.
- Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México, 1982.
- Reed, Nelson, *La guerra de castas de Yucatán*. Era, séptima edición en español, México, 1985.
- Reifler Bricker, Victoria, *El cristo indígena, el rey nativo*, FCE, México, 1989.
- Simbaña, Floresmillo, “Plurinacionalidad y derechos colectivos, el caso ecuatoriano”, en Pablo Dávalos (comp), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 2005, pp. 197-215.
- Simpson, L.B. *Muchos Méxicos*, FCE, México, 1977.
- Thomson, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Libertad bajo palabra, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, México, 2017.
- Todorov, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros*. Galaxia Gutenberg, México, 2013.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1979.