

# CAPITULO I

## EL PROYECTO ARISTOCRATICO TERRATENIENTE

*Desde su edad de piedra, la Colonia nos persigue. Mata todo afán creador, innovador; nos esteriliza.*

*Hay por lo tanto que destruirla.*

Agustín Cueva, *Entre la ira y la esperanza*.

A pesar de que en todos sus textos, de una u otra manera, Jorge Icaza y José María Arguedas nos enfrentan con el proyecto aristocrático terrateniente, es, sin duda alguna, *Huasipungo* (1935) el lugar donde mencionado proyecto logra su representación más diáfana y acabada. De ahí que el estudio de la hacienda Cuchitambo, escenario central de la novela, nos va a permitir indagar la unidad reproductiva típica del feudalismo andino: el latifundio. La utilización de textos secundarios -sobre todo cuentos del autor anteriores a la aparición de *Huasipungo*- lo haremos sólo cuando la novela principal no nos brinde el material de estudio pertinente.

Este capítulo consta de tres partes:

1. Iniciaremos la primera parte con una aproximación al origen de la enunciación en Icaza y la cerraremos con un resumen del texto. Establecer el *locus* desde donde nos habla el autor es para nosotros de fundamental importancia, pues, sólo la comprensión de su ubicación en la estructura social nos permitirá explicar la singularidad de su habla. Icaza crea un lenguaje que, más allá de su innovación meramente literaria, transparenta la conflictividad social en los Andes. Las relaciones que al interior de este sistema unen a “blancos”, “cholos” e “indios” son tipificadas soberbiamente en la gramática descriptiva icaciana. Luego, para terminar esta parte introductoria, daremos un pequeño resumen de la lógica argumentativa de *Huasipungo*, con la única intención de familiarizar al lector con el relato y sus personajes.

2. En la segunda parte ingresaremos al análisis propio de la obra. Primero, intentaremos reconstruir, desde la novela, la dinámica económico-social del feudalismo andino; seguidamente, exploraremos las relaciones de socialización y su conflictividad utilizando como material de reflexión la estructura comunicativa del texto.
3. En la tercera parte trataremos de establecer los límites del proyecto aristocrático terrateniente. El estudio de la aparición de un proyecto económico mucho más móvil nos ayudará a dilucidar los límites externos, por un lado. Por el otro, el análisis de las relaciones lingüísticas de los hablantes en la novela nos servirá para desentrañar los límites internos del proyecto.

## PRIMERA PARTE

### ICAZA Y EL ORIGEN DE SU VOZ

El primer contacto que Jorge Icaza tiene con el mundo rural ecuatoriano se realiza en su tierna infancia. Con menos de diez años, el pequeño Jorge es llevado por su madre a la hacienda de su hermano, Enrique Coronel, con el propósito de proteger al padastro del escritor, quien estaba huyendo del asedio estatal, al que estuvo sometido por sus inclinaciones liberales. Icaza recuerda esa época así:

En el latifundio y a esa edad, cuando las impresiones son indelebles, estuve muy cerca del indio ... Todo era de “Patrón Enrique”. Yo me asombraba, en mi infantil inocencia, de la potencialidad fabulosa de ese tipo. Todo era de él, mientras que “sus” indios, las gentes que de sol a sol trabajaban para él, no tenían nada, y se morían de hambre y, sobre eso, eran foeteados, pateados, humillados, ¡Yo lo había visto todo!<sup>1</sup>

Las fuertes impresiones que para su vida representó la temprana asimilación del mundo campesino (mundo que hasta aquel entonces le era totalmente desconocido) las plasma con gran fortaleza en sus primeros cuentos y sin parangón en *Huasipungo*. Más tarde, en sus

---

<sup>1</sup> Villacís Molina, Rodrigo, *Dialogando con el autor de Huasipungo*, Vistazo, Guayaquil, junio de 1970, pág. 100.

otras novelas, el tema rural irá perdiendo peso en beneficio de la problemática urbana y del mestizaje. Los pocos meses que Icaza pudo convivir con terratenientes y campesinos los vivió desde la distancia del extranjero<sup>2</sup>, la distancia que representaba pertenecer a otra condición social: ser mestizo y ciudadano.

Para Icaza, entonces, no sólo por su condición de artista -hermeneuta- sino, sobre todo por su posición social -mestizo- tanto el *mundo de vida* indígena como el terrateniente le fueron ajenos<sup>3</sup>. Su esfuerzo, sin embargo, consiste en transmitirnos, no las voces directas de los actores, sino su reconstrucción interpretativa desde otro lugar de lo social. Como traductor, Icaza se ve obligado a transformar el sistema sígnico que articula la normatividad social de los universos terrateniente e indígena en otros códigos semánticos que permitan transmitir el sentido de esos universos. Icaza, vale recordar, es el primer escritor de la región que recupera públicamente un gran espectro del habla indígena. Este espectro, como trataremos de demostrar más adelante, es suficiente para reconstruir la dinámica económica, pero sobre todo, la conflictividad socio-normativa que regula y desestabiliza el feudalismo andino.

Volviendo a la compleja dialéctica entre traducción, sentido e interpretación (dialéctica que permite al hermeneuta la transcripción semántica desde un universo sígnico a otro) concordamos con Gadamer en que: “*Der Sinn [eines Diskurses] soll vielmehr erhalten bleiben, aber da er in einer neuen Sprachwelt verstanden werden soll, muss er in ihr auf neue Weise zur Geltung kommen. Jede Übersetzung ist daher schon Auslegung, ja man kann sagen, sie ist immer die Vollendung der Auslegung...*”<sup>4</sup>. El logro de Icaza, desde esta lógica, consiste en entender la racionalidad procesual y argumentativa que subyace a los *etne* terrateniente e indígena para luego crear un lenguaje que nos permita, desde una posición externa, acceder al sentido que articula lo terrateniente y lo indígena. Las distintas hablas en *Huasipungo* son, pues, ficcionales y subjetivas, sin embargo, sólo gracias a esta interpretación externa, a este nuevo lenguaje literario, nos es posible acceder a ese otro *estar-en-el-mundo*, que no es, ni podrá ser el nuestro.

<sup>2</sup> A pesar de que Icaza vivió aquella temporada en la casa del terrateniente y que allí aprendió a querer y compadecer a los indígenas, ambos universos: el indígena y el terrateniente -como más adelante lo demostraremos- le fueron extraños.

<sup>3</sup> “Ajeno” o “extraño”, no quiere significar aquí el carácter de no perteneciente a una otredad inalcanzable, sino más bien la distancia que existe entre: a) participar directamente de un *mundo de vida*, vale decir, como sujeto de vivencia, y b) participar externamente de él, es decir, como sujetos de interpretación. La distancia que media entre el escritor y su mundo a representar es imprescindible para conformarlo a éste como un hermeneuta cultural: “*Die Auslegung wäre unmöglich [afirma Dilthey] wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre.*” (Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997, pág. 278).

<sup>4</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Band II, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1990, pág. 387.

Si la gramática social consiste en las relaciones que se establecen entre tres perspectivas comunicativas: yo-perspectiva, tú-perspectiva y él-perspectiva, el Icaza de *Huasipungo* nos habla desde la tercera persona, vale decir, desde la perspectiva crítica del observador. La poética del primer Icaza no representa, en ningún momento, la relación recíproca entre hablante y oyente propia de la comunicación directa, sino la perspectiva externa que le permite al escritor objetivar la relación yo-tú, por un lado, y elevar a conciencia crítica la totalidad comunicativa, por el otro.

\*\*\*

Dos son los niveles que nos interesa retomar de su relato: 1) el analítico descriptivo, donde el autor explora el hecho económico que estructura el proyecto aristocrático terrateniente y, 2) el comprensivo comunicativo, a través del cual Icaza transparenta la normatividad social y los trastornos comunicativos que unen conflictivamente a los sujetos de este particular proyecto social. Antes de pasar a dilucidar los puntos uno y dos, queremos dar a conocer, a grandes trazos, el argumento de la obra.

## LA ESTRUCTURA DE LA NOVELA

*Huasipungo* nos cuenta las historias del latifundista Alfonso Pereira, del “indio” Manuel Chiliquinga y del “gringo” Chapy<sup>5</sup>. Pereira, latifundista venido a menos, agobiado por sus deudas, establece un convenio -a través de su tío el comerciante Julio Pereira- con el norteamericano Chapy para que éste pueda iniciar la explotación de recursos forestales en la hacienda Cuchitambo. El hacendado se compromete a realizar una serie de instalaciones infraestructurales en su hacienda, así como la construcción de una carretera interna, todo esto con la finalidad de facilitar la extracción maderera. Los huasipungeros ingresan en los planes del terrateniente y del norteamericano sólo como la mano de obra necesaria para la ejecución del cometido. Andrés Chiliquinga tipifica la *via crucis* que para el campesinado va a representar este nuevo proyecto.

---

<sup>5</sup> Todos estos personajes -y otros todavía no nombrados- son prototipos estéticos que representan grupos sociales completos: A. Pereira es la personificación de la aristocracia terrateniente; M. Chiliquinga es el representante del campesinado indígena; Míster Chapy configura el capital financiero norteamericano.

En la primera parte de la novela se narra la construcción de la carretera realizada, en gran parte por los huasipungeros de Cuchitambo. Estos son reclutados para las faenas laborales a través de una de las formas tributarias de trabajo colectivo recuperadas del incanato: la minga. Toda resistencia que el campesinado ponga en práctica es aplacada: o por la fuerza de convencimiento religioso e ideológico o por la represión física inmediata; muchos pasajes de estos primeros capítulos dan cuenta de formas brutales de coacción física y espiritual a las que están sometidos los indígenas. Terminada la carretera, los huasipungeros tendrán que encargarse de la construcción de las instalaciones. Ahí se inicia el problema, pues, las instalaciones deberán ser construidas en los huasipungos de los indígenas. Obviamente, el miedo de ser despojados de sus tierras y con ella de todas sus demás pertenencias lleva a los huasipungeros a oponer resistencia total. Alfonso Pereira, luego de tratar de persuadirlos “por las buenas” tiene que, en última instancia, recurrir al uso brutal de la fuerza pública: de este modo son arrancados los indígenas de sus tierras y despojados de sus pocos bienes.

Al final del relato, mientras hacendado y norteamericanos sellan el nuevo orden en la hacienda Cuchitambo, los últimos indígenas sobrevivientes, desde lo alto del pajonal, lanzan su utópico grito de protesta “ñucanchig huasipungo”<sup>6</sup>.

\*\*\*

A pesar de lo escueto del argumento y de la distancia desde la cual se narra, esta novela nos va a permitir, a continuación (en la segunda parte), desentrañar las estructuras económicas que acoplan a los distintos sujetos sociales en el feudalismo andino, así como analizar los conflictos que en el nivel comunicativo se establecen entre hablantes representativos de este proyecto social; para finalmente (en la tercera parte) establecer los límites internos y externos del mundo aristocrático terrateniente.

---

<sup>6</sup> Expresión quechua que significa: la parcela es nuestra.

## SEGUNDA PARTE

### LA RAZON SOCIO-ECONOMICA DEL PROYECTO ARISTOCRATICO TERRATENIETE

El andamiaje económico del proyecto aristocrático terrateniente, en lo general, se refiere a lo que la Sociología ha conceptualizado como feudalismo. Estamos frente a estructuras autoproductivas de alcance local, controladas por familias terratenientes y asentadas en relaciones de peonaje y servidumbre. Los poderes regionales se conjugan en una instancia superior, la cual les brinda, sobre todo, el mecanismo de afirmación y seguridad: el Estado Oligárquico Terrateniente. El mecanismo reproductivo típico de este sistema ha sido llamado “peonaje por deuda” y funciona así: los peones reciben una parcela de terreno en la hacienda del terrateniente para que puedan reproducir su vida y a cambio de esta donación están obligados a tributar a éste con especies y trabajo vivo<sup>7</sup>. Los señores feudales justifican su posesión sobre la tierra aduciendo supuestos privilegios de sangre y religión. Designios sagrados y superioridades raciales conforman la razón ideológica del mundo aristocrático. Lo específico del feudalismo en la América Andina de esa época, sin embargo, tiene que ver: tanto con su convivencia con el capitalismo industrial en plena expansión, es decir, con una lógica externa que regula su propio desarrollo, cuanto con la presencia de un estado pseudo-moderno que media esta relación.

El mecanismo socio-económico que estructura la novela de Icaza concuerda con el orden feudal americano. De adentro hacia afuera -siguiendo la arquitectónica icaciana- éstas son las unidades reproductivas: el huasipungo (reproducción de la vida indígena); la hacienda (reproducción de la vida terrateniente); el Estado (reproducción de la vida religiosa y burocrática) y la inversión extranjera (reproducción del capitalismo mundial). Los privilegios de raza y religión guardan el mismo orden: en la cúspide están los inversionistas norteamericanos, más abajo el terrateniente y su familia, un poco más abajo se localiza la Iglesia, en la parte media está el Teniente Político y las demás instancias administrativas, en la penúltima posición tenemos al cholerío y al final a los indios. El ejercicio de autoridad, poder y violencia, también transita verticalmente: lo inician los extranjeros y terratenientes, lo

---

<sup>7</sup> La renta en dinero, a diferencia de la renta en trabajo y en productos, es casi inexistente en la región andina hasta inicios del siglo pasado.

transmiten religiosos, burócratas y cholos y termina en los indios; éstos a su vez, descargan toda la injusticia acumulada en sus seres más queridos: las indias y sus niños.

La producción de la riqueza económica, sin embargo, tiene sentido contrario, su origen se asienta en el último peldaño de lo social. Los indígenas son los encargados de producir, tanto para su propia reproducción, como para la de los cholos y terratenientes. La acumulación de riqueza tiene también su fuente en el trabajo indígena. El principio de extracción económica se articula sobre los tres tipos de rentas característicos de toda economía feudal: renta en trabajo, renta en productos y renta en dinero. Marx señala al respecto:

In allen diesen Formen der Grundrente: Arbeitsrente, Produktenrente, Geldrente (als bloß verwandelte Form der Produktenrente) ist der Rentzahler stets als der wirkliche Bearbeiter und Besitzer des Bodens vorausgesetzt, dessen unbezahlte Mehrarbeit direkt an den Grundeigentümer geht. Selbst in der letzten Form, der Geldrente - soweit sie rein ist, d.h. bloß verwandelte Form der Produktenrente - ist dies nicht nur möglich, sondern tatsächlich der Fall.<sup>8</sup>

De la renta en trabajo usufructúan principalmente los terratenientes. Los huasipungueros tenían que trabajar temporalmente las tierras del patrón como pago por la parcela de tierra que éste les otorgaba para que pudieran reproducir su vida; otras veces, como pago a deudas que los indígenas habían contraído con el terrateniente para activar su vida comercial en el pueblo. La Iglesia, por su lado, además de la renta que obtenía por ser también una organización terrateniente, recibía productos y dinero a través del tributo que los indígenas estaban obligados a pagar por su evangelización y también por funciones propiamente religiosas: bautizos, primeras comuniones, confirmaciones, matrimonios, defunciones, misas, etc. El Estado, a su manera, también se beneficiaba del trabajo indígena. Las mingas eran los mecanismos mediante los cuales la fuerza de trabajo campesina promovía la construcción de la infraestructura pública.

Todo lo apuntado hasta aquí lo podemos encontrar tipificado en el relato icaciano: Cuchitambo, los huasipungos, la Tenencia Política, la Iglesia Católica, el pueblo de Tomachi,

---

<sup>8</sup> Marx, Karl: *Das Kapital*, Band 1, Dietz Verlag, Berlín, 1966, pág. 811.

la empresa maderera norteamericana. El estudio de estas estructuras nos servirá para entender la dinámica socio-económica de aquellos tiempos<sup>9</sup>.

## EL TERRATENIENTE Y SU LATIFUNDIO

La lógica social hacendaria, habíamos anotado, es piramidal. En la parte superior está el terrateniente, personaje que posee poderes omnímodos sobre todo aquello que forma parte de su hacienda, vale decir, desde la tierra y los animales, pasando por los indios peones y los huasicamas<sup>10</sup> hasta, incluso, sobre su propia familia: esposa e hijos. Varias son las construcciones idiomáticas recreadas por Icaza que nos informan del poder ilimitado del terrateniente: “señor”, “patrón grande su mercé”, “patroncito”, “amu”; tan abrumadora es su presencia que, por ejemplo, a don Alfonso lo llaman también “señor Cuchitambo” y hasta “omnipotencia de taita Dios”. En efecto, el terrateniente puede disponer a su gusto incluso de la vida de los indígenas que habitan su hacienda, pues él es: “*dueño de Guamaní y sus gentes*”<sup>11</sup>. La percepción que de sí mismos tienen los terratenientes no hace sino confirmar lo arriba anotado. Ellos, ante sus ojos, representan: el bien, la razón, el progreso, en síntesis: lo humano por antonomasia. Todas estas cualidades se reflejan en dos constitutivos ontológicos del terrateniente: ser blanco y católico. Don Alfonso, haciendo alusión a su origen español y a su fe religiosa, sentencia: “*Yo, un caballero de la alta sociedad... Mi mujer una matrona de la Iglesia... Mi apellido...*”<sup>12</sup> y cuando pretende designar su lugar en lo social afirma líricamente: “*Soy la cabeza de la gran muchedumbre. La antorcha encendida. Sin mí no habría nada en esta tierra miserable...*”<sup>13</sup>

Esta jerarquización racial y religiosa permite a los terratenientes producir un discurso que define la división social desde un *en-sí* biológico y cultural. Los indígenas, como se puede deducir, por ser parte de otra raza y poseer otra religiosidad, son descalificados hasta en su condición humana, de ahí que los indios sean llamados “naturales” (seres no culturales) en contraposición a cristianos. Ejemplificadora es la actitud de Alfonso Pereira quien, luego de violar a una servicia, molesto por su inmovilidad en el acto sexual, reflexiona: “*Son unas*

<sup>9</sup> Vale recordar que el sistema hacendatario, aunque debilitado, sigue subsistiendo en la economía de los países andinos hasta nuestros días.

<sup>10</sup> Voz quechua que se usa para designar a todos los indígenas que se ocupan del servicio en la casa del terrateniente, otras veces se los llama simplemente servicios.

<sup>11</sup> Icaza, Jorge, *Huasipungo*, Ed. La Oveja Negra, Bogotá, 1987, pág. 25.

<sup>12</sup> *Ibidem.*, pág. 9.

*bestias. No le hacen gozar a uno como es debido. Se quedan como vacas. Está visto.... Es una raza inferior.*”<sup>14</sup> La estaticidad de esta visión religioso-biologizante, propia del feudalismo, privilegia a los productores del discurso ideológico de una vez y para siempre, al mismo tiempo que descalifica, hasta en su condición de sujetos, a todos los otros seres que no se identifican con su raza y credo.

En cuanto a la repartición de los bienes materiales, vale recordar que la pertenencia de la tierra al terrateniente se justifica por: a) un mandato divino y b) capacidades administrativas propias de una raza superior. La tierra no sólo le pertenece al gamonal porque así lo ha querido Dios, sino porque él es el único llamado a administrarla. Para producirla, el hacendado, otorga a las familias indígenas pedazos de tierra -huasipungos- a cambio de lo cual éstos deberán trabajar parte de su tiempo laboral en las tierras de la hacienda. Los campesinos, enredados en la discursividad dominante, aceptan como correcto, verdadero y hasta justo, su lugar en el orden social.

## LOS CHOLOS Y EL ORDEN

Como eslabón mediador entre el terrateniente y los peones tenemos a los cholos. Su función es estrictamente administrativa y sus representantes emblemáticos son: el capataz y el mayordomo. El primero se ocupa de organizar las faenas agrícolas y de recolectar las tributaciones; el segundo tiene como función controlar las labores de servidumbre en la casa gamonal. Estos dos seres son indígenas que gracias a la confianza lograda frente al terrateniente, son recompensados -por éste- con cargos administrativos en el latifundio.

Su carácter intermedio en la escala social tiene una justificación objetiva y otra subjetiva. Objetivamente, los cholos manejan una cuota de poder que les concede el terrateniente para que hagan cumplir sus ordenes; su función es clara: usar la violencia para que el latifundio produzca. Subjetivamente, estos primeros mestizos afirman, ideológicamente, su ser social con una serie de artimañas que supuestamente deberían alejarlos de lo indígena: lengua española, religión católica, vestido señorial, etiqueta y comportamiento gamonal. A este último proceso, muy peculiar en el proyecto aristocrático

---

<sup>13</sup> Ibidem., pág. 43.

<sup>14</sup> Ibidem., pág. 42.

terrateniente, se le ha denominado en América “blanqueamiento”. El blanqueamiento tiene que ver con estrategias culturales creadas por los indígenas que, desprendidos de la comunidad o de la hacienda, vale decir desprendidos del medio que posibilita su reproducción material y cultural, adoptan formas de comportamiento propias de los blancos, creyendo que con eso logran alejarse de su matriz indígena. El blanqueamiento, siendo esencialmente cultural, tiene su correlato justificativo en la aparición de caracteres fenotípicos europeos en los cholos. Los cambios en los rasgos físicos de estos nuevos pobladores americanos son el resultado de las sistemáticas violaciones a las que estuvieron sometidas las indígenas jóvenes.

Llamativo para nuestra aproximación resulta la dialectización del español que en boca del cholero<sup>15</sup> pone Icaza. La mezcla sintáctica, semántica y hasta gramatical del español con el quechua, propia de los cholos, expresa no sólo el importante proceso de blanqueamiento de la indiada, sino, sobre todo, el carácter traductivo y el papel hermenéutico de estos primeros mestizos. El capataz, así como el mayordomo -genuinos representantes de este grupo social- tienen la extraña capacidad de transitar sin dificultad estos dos mundos; traductores no únicamente de las lenguas en tanto medio comunicativo, sino, y lo que es más interesante, hermeneutas culturales: traductores de *mundos de vida*. De suma importancia son varios episodios de la novela en los cuales el capataz sirve como intermediario entre indios y terrateniente; la comunicación encuentra en él el espacio para la transformación normativa y significativa entre dos *juegos de lenguajes* que, teniendo un mismo referente, son semánticamente ajenos entre sí. Sobre esta temática y sus consecuencias sociales nos detendremos más adelante.

## LOS INDIOS Y SU SUB-MUNDO

En el fondo de la pirámide están los indígenas, éstos, en contraposición con terratenientes, capataces y mayordomos, no poseen ningún poder; son considerados, generalmente, otros animales de la hacienda. Para el terrateniente sólo aparecen como fuerza de trabajo y, cuando más, como objetos de placer. Don Alfonso, refiriéndose a éstos, comenta con el sacerdote: “*Se puede hacer con esa gente (los indígenas) lo que a uno le dé la gana*”<sup>16</sup>

<sup>15</sup> *Cholo* y su genérico: *cholero*, es una expresión americana que designa peyorativamente la mezcla cultural y biológica entre indios y blancos.

<sup>16</sup> Icaza, Jorge, *ibidem.*, pág. 24.

y en realidad, el terrateniente, reiteradamente, viola indias, flagela indios, compra indios y hasta mata indios.

El sistema feudal andino, por necesidades estructurales, permite que los indígenas puedan conservar su *mundo de vida*, sin embargo, todas sus costumbres son descalificadas -en el imaginario dominante- por ser salvajes. Las prácticas rituales, así como la discursividad mítica, son catalogadas por los blancos como: supersticiones, torpezas, actos bárbaros, en resumen, modos de vida característicos de razas inferiores. Sin embargo, *el pensamiento salvaje* es utilizado por estos mismos blancos para ejecutar sus planes de dominio ideológico. El carácter mítico del pensamiento indígena es presentado en *Huasipungo* sólo desde esta perspectiva, es decir, sólo en su lado trágico. Para los indígenas todos los abusos de poder de los blancos, así como las catástrofes naturales, poseen dimensiones sagradas; los blancos, en vez de “ilustrar” a los indígenas para sacarlos de su barbarismo, acentúan sus creencias con el fin de dominarlos. Diáfana es aquella escena en que el párroco, luego de que advirtiera a los indios de los divinos peligros a que se sometían por negarse a pagar una misa, trata de dar sentido trascendental a una tremenda tormenta que en esos momentos se desata:

En ayuda oportuna al monólogo tragicómico del párroco, con esa precisión con la cual a veces sorprende la casualidad, rodó por el cielo un trueno -debe estar lloviendo en los cerros-. El pánico se apoderó entonces del futuro prioste y del coro de indios que le acompañaban. Taita Diosito había respondido con voz de caverna y látigo de relámpago. ¡Oh! Aquello era superior a todo coraje, a toda rebeldía. Huyeron con toda cautela Tancredo Gualacoto y sus cómplices. -¡Señor! Comprendo que vuestra cólera es justa, es santa. Pero... Detened vuestro brazo airado en el castigo. El blasfemo... -continuo el piadoso sacerdote y al bajar los ojos a la tierra a buscar a los runas pecadores se encontró que ellos habían desaparecido.

-Pendejos-

Saturados de terror -inconsciencia de quienes se sienten perseguidos por fuerzas sobrenaturales- los indios malditos, luego de cruzar como sombras silenciosas y diligentes el pueblo, entraron por un chaquiñán que trepa la ladera. Quizás buscaban el huasipungo, o una quebrada, o un hueco que les ampare. Pero Taita Dios... Taita Dios es implacable. A medida que corrían y el cansancio aceleraba el pulso y estrangulaba la respiración, se agigantaba el miedo, crecían extrañas y amenazadoras voces a las espaldas:

-Bandidoos! ¡Malditos del cielo! ¡Enemigos de Taita Díoos! ¡de Mama Virgeen!<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Ibidem., pág. 82.

Como se nota, para el cura está claro el carácter ideológico de su discurso; él, conocedor de la relación mágica que une fenómenos naturales con voluntades divinas en el imaginario animista andino, utiliza este saber como estrategia espiritual contra los indios. La instrumentalización del lenguaje convertido en arma de poder es característico del feudalismo andino<sup>18</sup>. Para los indígenas, por su lado, el discurso ingresa en las estructuras más profundas de su mundo simbólico para organizar su relación con el entorno: la metafísica católica se convierte, en la conciencia andina, en panteísmo mítico. El Dios cristiano no se presenta como espiritualidad en el mundo andino, sino que adquiere expresiones naturales -la tormenta- propias de una religiosidad agraria.

Los indígenas, sin embargo, más allá de su relación con el mundo blanco, es decir, más allá de su carácter meramente productivo, reproducen su vida económica y cultural al interior de sus comunidades agrarias. Por cuanto las formas específicas del proyecto social andino será tema de un capítulo posterior, aquí no las topamos con detenimiento.

## **EL PUEBLO Y SU FUNCION REPRESIVA**

Una estructura complementaria de la hacienda la constituye el pueblo y su estructura económico-administrativa. En el pueblo habitan artesanos, pequeños comerciantes, en general, gente que aprovisionan con lo necesario tanto a la familia terrateniente como a los huasipungueros. También en el pueblo se encuentran las otras dos instancias de poder y coacción social: la Iglesia con el sacerdote y la Tenencia Política con el representante del Estado. Sin embargo, estas estructuras coactivas no tienen carácter independiente, sino que son funcionales a la hacienda.

A pesar de que el sacerdote, el terrateniente y el Teniente Político constituyen la tríada de poder de la vida agraria, es sin duda el terrateniente el momento supremo. Alfonso Pereira, al establecer contacto con el pueblo de Tomachi, acertadamente comenta: *“Todos en este pueblo están amarrados por cualquier circunstancia a la hacienda. A mi hacienda”*<sup>19</sup>, en efecto, el pueblo y todo lo que ahí sucede sólo es posible como estructura satelital

---

<sup>18</sup> la utilización instrumental de la lengua por parte de los blancos en América lo toparemos más adelante.

<sup>19</sup> Icaza, Jorge, op. cit., pag. 17.

dependiente de la riqueza producida en la hacienda. A continuación revisaremos, por separado, estos dos componentes esenciales del feudalismo americano.

## **LA IGLESIA Y LA MANIPULACION DE LO SACRO**

El sacerdote y la Iglesia -a más de la defensa de sus propios intereses terratenientes- son mecanismos que permiten el control y la reproducción ideológica del sistema. Dos son sus funciones: a) legitimar la propiedad de la tierra y b) establecer procesos de cohesión espiritual sobre los indígenas. Lo primero lo logra instituyendo una relación metafísica entre tierra y mandato divino y lo segundo, amenazando con castigos extraterrenales a los indígenas cuando éstos se nieguen a reconocer el derecho sagrado de los terratenientes sobre la hacienda y sus deberes para con los blancos. Además de estas dos funciones coactivas, la iglesia sirve como traductor entre las creencias naturalistas de los indígenas y la metafísica de la religión católica; aquí no nos referimos al proceso de resemantización del catolicismo realizado por los pueblos andinos (proceso que permite integrar sus creencias al interior de otro discurso religioso), sino, más bien, al mecanismo mediante el cual la Iglesia Católica utiliza la discursividad del otro para posibilitar todo tipo de control y represión espiritual. Las estrategias argumentativas del clero son variadas; van desde la exigencia abierta hasta la petición misericordiosa. Recordemos un episodio en que el párroco de Cuchitambo, tratando de convencer a los indígenas para que paguen una alta suma de dinero por una misa, arguye:

-¿Cómo puedes imaginarte, y cómo pueden imaginarse ustedes también, cómplices de pendejadas, que en una cosa tan grande, de tanta devoción, la Virgen se va a contentar con una misa de a perro? ¡No! ¡Imposible! ¡De ninguna manera!

Más abajo el reproche adquiere dimensiones dramáticas:

-Pero para venerar a la Santísima Virgen te haces el tonto. Por miserables cien Suces has caído en pecado. Dios es testigo de tu tacañería El... El nos está viendo... Cuando te mueras te cobrará bien cobrado.

Luego de que la exigencia abierta fracasa como argumento, el sacerdote cambia de estrategia discursiva: empieza a comunicarse directamente con la Divinidad:

-¡Dios mío! ¡Virgen mía! ¡Santos misericordiosos míos! Detened vuestra cólera. ¡No! No echéis vuestras maldiciones sobre estos desgraciados.

Seguidamente, à la Moisés, continua implorando piedad al Altísimo:

-No. Que no llueva fuego sobre este indio infeliz, sobre este indio maldito, sobre este indio bruto que se atrevió a dudar de Vos, a dudar de tu Santísima Madre, a dudar de mí. ¡No! No es justo el castigo y la pena a todo un pueblo solo por la idiotez y la maldad de uno de sus hijos. El peor....<sup>20</sup>

La función ideológica de la Iglesia es determinante para el funcionamiento del feudalismo americano, muchas de las imposiciones sociales y de las obligaciones materiales de los productores de la riqueza serían impensables si no consideráramos lo central de la religiosidad en el mundo andino. Los sacerdotes europeos reemplazan -en la religiosidad andina- a los shamanes, con la diferencia de que: mientras estos últimos coordinan la relación con lo sagrado para regular la normatividad social, los primeros utilizan esta relación para reproducir estructuras de control y dominio simbólico.

## LOS REPRESENTANTES DEL ESTADO

La Tenencia Política constituye la presencia del poder estatal en el agro. Sus funciones son dos: a) justificar jurídicamente las prácticas feudales y b) prestar protección militar al terrateniente. Los Tenientes Políticos son testaferros elegidos desde arriba por los mismos gamonales a quienes deben servir incondicionalmente. No se trata, entonces, de instancias público-administrativas resultantes de las tensiones sociales<sup>21</sup>, sino más bien de elementos policíacos ligados indisolublemente al poder aristocrático. Los supuestos funcionarios públicos no tienen dudas respecto a su quehacer en el agro; el Teniente Político en conversación con el terrateniente lo reconoce claramente: "*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.*"<sup>22</sup> Las autoridades públicas no son sino el brazo armado del sistema feudal americano.

<sup>20</sup> Ibidem., págs. 81 y 82.

<sup>21</sup> En la supuesta elección de las autoridades locales ni la gran población indígena ni los de artesanos y pequeños comerciantes de la región toman parte. La así llamada elección es un arreglo entre terratenientes.

<sup>22</sup> Icaza, Jorge op. cit., pág. 22.

El Teniente Político así como los pocos policías a su orden, son, al igual que el capataz y el mayordomo, “indios blanqueados”. El dominio del enmascaramiento social que les permite relacionarse con los blancos, también les posibilita ser reconocidos por el resto de los indígenas -y por supuesto por los terratenientes- como seres intermedios; estos últimos los llaman “cholos amayorados”, es decir, indios con ínfulas de mayordomos o en la síntesis simbólica de Icaza: “*cholos amayorados por usar zapatos y ser blanquitos*”<sup>23</sup>.

El Estado cobra presencia en el campo andino sólo cuando los mecanismos de control regional del terrateniente y las artimañas ideológicas de la Iglesia han fracasado, ahí ingresa el ejército estatal -en la escena rural- para aplacar cualquier desorden regional. Al final de su novela, Icaza nos describe magistralmente una de estas injerencias estatales. Para los indígenas, por supuesto, el Estado sólo existe como poder represivo y nunca como entidad productora de justicia y normatividad.

## EL CAPITAL EXTRANJERO

A estas unidades productivas autónomas -los latifundios- se suma una fuerza exterior que les otorga su característica principal: el capital extranjero. Como líneas arriba señalamos, la convivencia con el capitalismo comercial europeo y norteamericano es lo que le da el carácter específico al feudalismo en la América Andina. “*El sistema feudal latinoamericano [recuerda acertadamente Carmagnani] se desarrolla en un contexto económico internacional, caracterizado por una economía mercantil dominante, que propone a las economías latinoamericanas una forma que es la del capitalismo mercantil europeo, forma empero que no logra interiorizarse en las economías latinoamericanas porque no halla respuesta en el modo de producción reinante, que constituye su sustancia.*”<sup>24</sup> En nuestra novela el elemento exterior está representado por los proyectos de Mister Chapy. El inversionista norteamericano tiene la intención de iniciar la explotación de los recursos forestales y de realizar algunos sondeos en el oriente ecuatoriano que le permitirá determinar si en esa región existe petróleo; para esto quiere construir una suerte de campamento, en la hacienda Cuchitambo, desde donde se dirigirá la explotación maderera. El por qué Chapy no negocia directamente con

<sup>23</sup> Ibidem., pág. 55.

<sup>24</sup> Carmagnani, Marcello, *Formación y crisis de un sistema feudal*, Siglo XXI Editores, México, 1980, pág. 44.

Alfonso Pereira sino con su tío, el comerciante Julio Pereira, se explica por dificultades en el proceso traductivo: la manera de entender lo económico de Chapy es incomprensible en los códigos de Alfonso Pereira, es por eso que Julio Pereira, por su condición doble -por un lado comerciante por otro terrateniente-, posibilita el flujo de información. El logra traducir el lenguaje económico capitalista en jerga feudal y viceversa. El papel fundamental de los comerciantes como mediadores entre el mercado mundial y las economías internas de la región lo toparemos con detalle cuando nos ocupemos del proyecto oligárquico burgués.

La estructura ideológica que reviste el momento capitalista en las economías andinas se basa en las ideas de progreso y civilización, pero no como momentos normales de una estrategia económica, sino como poderes de corte sobrenatural. El hacendado, luego de que recibiera la oferta de Julio Pereira comenta para sí: *“El tío Julio tiene razón, mucha razón. Debo meterme en la gran empresa de... los gringos. Buena gente. ¡Oh! Siempre nos salvan lo mismo. Me darán dinero. El dinero es lo principal. Y... claro... ¿Cómo no lo vi antes? Soy un pendejo.”*<sup>25</sup> Cuando habla de Chapy lo hace con una veneración casi mítica: *“El Gerente de la exploración de la madera en el Ecuador. Un caballero de grandes recursos, de extraordinarias posibilidades, de millonarias conexiones en el extranjero. Un gringo de esos que mueven el mundo con un dedo.”*<sup>26</sup> La “misión” del capital extranjero en la visión del terrateniente se resume así: *“Gente acostumbrada a una vida mejor. Vienen a educarnos. Nos traen el progreso a manos llenas, llenitas.”*<sup>27</sup> Y su místico poder se basa en una acumulación de capital y en cierta movilidad comercial no conocida en las economías locales: *“Es muy halagador para nosotros [le explica el tío al sobrino] Especialmente para ti. Mr. Chapy ofrece traer maquinaria que ni tú no yo podríamos adquirirla. Pero, con toda razón, y en eso yo estoy con él, no hará nada, absolutamente nada sin tu hacienda, punto estratégico y principal de la región.”*<sup>28</sup> Por un lado el capital extranjero y por otro la Hacienda con su peonada, son los dos nudos que entrelazan el capitalismo foráneo con el feudalismo americano.

---

<sup>25</sup> Icaza, Jorge, op. cit., pág. 13.

<sup>26</sup> Ibidem., pág. 11.

<sup>27</sup> Ibidem., pág. 15.

<sup>28</sup> Ibidem., pág. 11.

El funcionamiento económico es conocido: el capital extranjero ingresa como inversión, es decir, en forma de capital financiero, circula en la economía feudal andina y regresa enriquecido por la apropiación del plustrabajo realizado por los indígenas, tanto en la construcción de las infraestructuras, cuanto en la extracción de las materias primas. La economía andina, sin embargo, no pierde su carácter feudal, es decir, ni los campesinos se transforman en obreros asalariados, ni los terratenientes en capitalistas. Las relaciones de producción se conservan en su estado servil y lo único que varía es la redistribución de la riqueza.

Hasta inicios del siglo XX la estrategia del capital extranjero no fue inyectar económicamente los procesos productivos en la América Andina, sino más bien regular la banca y la circulación. Es por lo arriba anotado que al interior de la hacienda las relaciones productivas seguirán siendo feudales a pesar de que en los puertos y en la circulación interregional la lógica capitalista ya se había instalado. Sólo después de la década del 40 (*Huasipungo* fue publicado en el 35) las inversiones norteamericanas van a trastocar el momento productivo directamente, sin embargo, la fortaleza del sistema hacendatario no permitirá la transformación total del feudalismo de la región sino sólo su modernización.

## TERCERA PARTE

### NEGACION Y DEFORMACION COMUNICATIVA

*¿Ahura qué haremos, pes?  
Mayordumus han de saber.  
Patrún ha de saber.*

Icaza J., *Cachorros*.

En esta tercera parte trataremos de reconstruir los conflictos sociales que se producen en el proyecto aristocrático terrateniente. Nuestro estudio se apoya en el análisis de las estructuras comunicativas que unen y enfrentan a los hablantes al interior de este sistema social. Las singulares formas dialectológicas creadas por Icaza para poder transparentar la conflictividad de la vida agraria andina han sido, hasta cierto punto, descuidadas. Para algunos estudiosos este fenómeno se explicaba por la incapacidad del autor de *Huasipungo* en

el manejo del lenguaje poético; para otros, representaba tipologías propias de una corriente literaria que ellos mismo denominaban “costumbrismo”. Sin embargo, con los cambios que el estudio del lenguaje ha provocado en las Ciencias Sociales, lo singular del lenguaje icaciano abre nuevas puertas para el estudio de las estructuras ético-normativas de las sociedades andinas. Como veremos más adelante, Jorge Icaza logra magistralmente traducir las tensiones sociales de su época a estructuras lingüísticas y tipificaciones discursivas propias de su producción verbal.

Habermas es, en la Sociología, el pensador que ha creado un puente entre los logros de la *Sprachphilosophie* y las investigaciones de la Teoría Social. A él debemos -gracias a la introducción del análisis de la comunicación- la ampliación de la teoría del accionar social iniciada por Max Weber. En el intento de posibilitar el estudio de la lengua al interior de la Sociología, Habermas ha postulado que las sociedades pueden ser estudiadas tanto como *sistemas*, cuanto como *mundos de vida*. Las entendemos como *sistemas* cuando nuestra intención es observar la reproducción material del hombre, vale decir, su interacción con el mundo objetivo a través del trabajo; por el contrario las conceptualizamos como *mundo de vida* cuando nos proponemos aprehender los mecanismos de reproducción simbólica e integración social, es decir, la interacción de los hombres a través del lenguaje. Del estudio de las sociedades en cuanto *sistemas* se han ocupado, profundamente, teóricos sociales como Marx y Weber, mientras que el análisis social que parte del *mundo de vida*, teniendo su origen en Durkheim, es un logro habermasiano.

La posibilidad de ingresar al estudio de la sociedad desde el análisis del lenguaje se justifica en tanto “*Sprache und Kultur sind für die Lebenswelt selbst konstitutiv*”<sup>29</sup>. Los mecanismos de reproducción simbólica y socialización, característicos del *mundo de vida*, son analizables a través de dos procesos fundamentales que articulan nuestra práctica lingüística: comprender y acordar (*Verstehen und Einverstanden sein*). El comprender explica el proceso mediante el cual un hablante acepta, de principio, como posibles las expresiones que otro hablante realiza sobre hechos en los mundos: objetivo, social y subjetivo; mientras que el acordar nos remite al momento de aceptación compartida (entre dos hablantes) de una expresión lingüística, luego de que ésta haya sido sometida a crítica; a este acuerdo se lo

---

<sup>29</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997, pág. 190.

llama también consenso. Los hombres, desde esta óptica, articulan, reproducen y amplían su *mundo de vida* a través de acuerdos compartidos entre hablante y oyente; estos acuerdos versan sobre: a) su relación con el mundo objetivo (expresiones y consensos de verdad); b) su relación con el mundo social (expresiones y prácticas normativas) y c) su relación con el mundo subjetivo (expresiones verídicas). Para lograr establecer consensos los hombres deben reconocerse mutuamente como sujetos con competencia lingüística y crítica, es decir, como sujetos capaces de emitir expresiones con pretensiones de validez (verdad, rectitud, veracidad y comprensibilidad) y como sujetos capaces de objetarse -mutuamente- la validez de estas cuatro pretensiones.

El *mundo de vida* -simbólicamente estructurado- es también el reservorio de sentido desde donde los hombres no sólo definen su estar en el mundo, sino que encuentran, ahí, las razones y motivaciones para aceptar u objetar las expresiones lingüísticas. El *mundo de vida*, como afirma Habermas, “... *bietet einen Vorrat an kulturellen Selbstverständlichkeiten, dem die Kommunikationsteilnehmer bei ihren Interpretationsanstrengungen konsenterte Deutungsmuster entnehmen*”<sup>30</sup>. Es por todas las características arriba anotadas que este mundo se presenta como “*der Horizont, in dem sich die kommunikativ Handelnden immer schon bewegen*”<sup>31</sup>.

Ahora bien, para el estudio de las patologías de la comunicación social, debemos partir reconociendo que el lenguaje es el medio que posibilita la consecución de tres funciones sociales fundamentales: a) la reproducción cultural, b) la integración social, y c) la socialización. Las disfunciones del medio comunicativo nos remiten directamente a disfunciones en estos tres procesos de reproducción social. Por eso es que el análisis de las patologías comunicativas, en el texto icaciano, nos abre la puerta para el estudio de diversos tipos de conflictos sociales. Más adelante notaremos como las anomalías en la relaciones lingüísticas que se dan entre los distintos hablantes al interior del sistema aristocrático terrateniente se anclan en serias deformaciones de sus prácticas ético-normativas.

---

<sup>30</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999, pág. 146.

<sup>31</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997, pág. 182.

## TERRATENIETES E INDIGENAS

Arriba ya se señaló que la relación entre indígenas y terratenientes está, por regla general, mediatizada por los cholos; por esta razón no se puede intentar un análisis de la comunicación mediata entre gamonales y campesinos. Sin embargo, lo que si podemos es tratar de establecer las causas que imposibilitan dicha comunicación.

El proceso comunicativo entre hacendados y huasipungeros es imposible por la simple razón de que los terratenientes no consideran a los indígenas sujetos de competencia lingüística; o en los ideologemas de los hacendados, no creen que “sus” indios sean hijos de Dios y mucho menos seres con razón.<sup>32</sup> Ignorar o excluir a un grupo de hablantes de la comunidad real de comunicación es una acción estratégica que permite al grupo de poder: a) subyugar y utilizar a todo un grupo de hablantes, y b) justificar argumentativamente sus prácticas sociales.

Si queremos entender como el terrateniente excluye a los indígenas de la comunidad real de comunicación, debemos primero comprender qué es lo que posibilita, de modo general, este proceso. Para que las prácticas comunicativas sean posibles es necesario que los sujetos de la misma cumplan -en las prácticas- con algunos requisitos. “*Sofern er (das handelnde Subjekt) überhaupt an einer Kommunikation [apunta Habermas] und das heißt per se: an einem Verständigungsprozeß teilnimmt, kann er nicht umhin, die folgenden Ansprüche zu erheben:*

- *sich verständlich auszudrücken,*
- *etwas zu verstehen zu geben,*
- *sich dabei verständlich zu machen,*
- *und sich miteinander zu verständigen.”*<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Este singular fenómeno de anulación comunicativa se practica desde la llegada primera de los europeos a América: “*Die menschliche Kommunikation [confirma Todorov] gelingt Colón nicht, weil sie ihn nicht interessiert.*” En: Todorov, Tzvetan, *Die Eroberung Amerikas*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, pág. 45.

<sup>33</sup> Habermas, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995, pág. 233.

Estas son las cuatro pretensiones lingüísticas de la *pragmática universal*, es decir, cuatro procesos que todo ser que habla tiene que cumplir, necesariamente, para que la comunicación se de como tal. Si es que una de estas cuatro pretensiones no llegara a realizarse, la comunicación sería simplemente imposible.

En nuestro caso observamos que el terrateniente no acepta que los indígenas -en su discursividad- eleven las cuatro pretensiones que hacen posible la comunicación. Los dueños de la tierra consideran que los indígenas no son capaces de expresarse comprensiblemente ni tampoco de dar a entender algo y peor aún de hacerse comprender. Es imposible, pues, luego de que las tres primeras pretensiones resultan fallidas, que se pueda establecer un entendimiento entre éstos y el terrateniente. La negación absoluta de la capacidad comunicativa de los indígenas no tiene que ver con que éstos no hablen español, ni con la incapacidad del terrateniente para entender enunciados que provienen de otra comunidad de hablantes, sino con algo mucho más profundo: su condición de sub-hombres. De ahí que para el terrateniente se trate de: “una raza inferior”, “naturales”, “salvajes”, “bestias”, comparables sólo con los animales: “son como las vacas”. La des-socialización o animalización de los hablantes -indígenas en nuestro caso- es una necesidad ideológica sobre la cual se afirman las prácticas reproductivas del feudalismo y de la esclavitud.

Tan cierta es esta creencia que la única vez, en la novela, en que los indígenas tienen la posibilidad de hablar con el terrateniente, ahogados en sus miedos y colonizados por el discurso del otro, no pueden hacerlo; el gamonal, sabiéndose vencedor inquiriere -aunque en realidad afirma-: “¿Qué quieren? ¿Qué? ¿Se van a quedar callados como idiotas?”.<sup>34</sup> La idiotez de los indígenas, en los ojos de los señores de la tierra, no se trata de un estado temporal ni de una enfermedad psíquica, sino de un mal ontológico propio de razas inferiores, de seres no cristianos. La exclusión, como se nota, radica en extrañar a los indígenas de su condición humana, es decir, negarles la capacidad argumentativa. Por eso, y como veremos más adelante, una de las luchas de los campesinos americanos tiene que ver con la restitución de su competencia argumentativa, vale decir, de su condición humana.

El carácter casi animal de los indígenas no posibilita que entre éstos y los terratenientes se establezca una comunicación directa que les permita **entenderse**

---

<sup>34</sup> Icaza, Jorge, op. cit., pág. 91.

mutuamente; los gamonales, entonces, se ven obligados a **conocerles**<sup>35</sup>. El terrateniente no se interesa por comprender ni las alegrías ni las angustias de los indígenas, es decir, no es su intención socializarse con ellos. El *mundo de vida* andino le es, de entrada, incomprensible, por eso es que para el terrateniente el único camino que resta es el del conocimiento; los indígenas adquieren de este modo su lugar en el sistema simbólico feudal: objetos de conocimiento. El carácter instrumental monológico que caracteriza la relación del sujeto (terrateniente) con los objetos (indios) se repite constantemente en el texto icaciano: “son unos salvajes”, “son unas fieras”, “un indio soltero vale la mitad. Sin hijos, sin mujer, sin familia”, “los runas son hijos del diablo”, “los indios no valen para nada”, “los indios que mueren y morirán ..... son míos”<sup>36</sup>. Al conocer (los), el terrateniente no somete sus afirmaciones a discusión, es decir, no otorga a los indígenas la posibilidad del diálogo, no los eleva a co-partícipes de comunicación, sino que establece enunciados descriptivos propios de un saber unidireccional que le permitirá, en un futuro, controlar sus proyectos personales. Los indios se transforman así en medios para que el hacendado realice sus negocios con el norteamericano Chapy. Con la usurpación del habla, los indígenas, pierden además su condición subjetiva, dejan de ser fines en sí mismos y se transforman en instrumentos de la racionalidad instrumental del sistema aristocrático terrateniente.

La relación que une conflictivamente a indígenas y terratenientes no sólo nos pone frente a procesos de comunicación deformada, -éstos últimos suponen que la comunicación se lleve a cabo- sino frente a la imposibilidad de la comunicación misma, frente a la exclusión absoluta del *alter-ego* de la comunicación. El desconocimiento implacable de la competencia comunicativa de los indígenas representa el extremo último de la instrumentalización y de la objetificación de toda una comunidad de hablantes, vale decir, de toda una cultura.

Para terminar huelga recordar que: descartar la capacidad comunicativa de los indígenas implica descartar también que al interior de su mundo existan procesos de socialización y de simbolización. La normatividad social del mundo andino no es aceptada por el terrateniente; para él, las normas sociales indígenas, como el amaño y los socorros, no son sino costumbres salvajes propias de pueblos bárbaros.

---

<sup>35</sup> Aquí utilizamos los verbos *entender* y *conocer* como nexos que nos avisan de las relaciones que establecen los hombres en su accionar. Entre sujetos sociales existen relaciones dialógicas de **entendimiento**, pero entre los hombres y los objetos del mundo se dan relaciones monológicas de **conocimiento**.

<sup>36</sup> Icaza, Jorge, op. cit., págs. 124, 43, 24, 40, 12, 76.

## IGLESIA E INDIGENAS

Si los terratenientes niegan absolutamente la competencia comunicativa de los campesinos andinos para posibilitar el funcionamiento de la economía feudal, la Iglesia, por el contrario, reconoce en los hombres americanos capacidades lingüísticas. Sin embargo, como notaremos más adelante, lo que la Iglesia practica es una manipulación de los procesos comunicativos para poner en acción su racionalidad estratégica<sup>37</sup>.

Para el análisis de las relaciones comunicativas entre Iglesia e indígenas nos valdremos, por lo clarificador del texto, de una extensa cita. La escena nos narra el momento en que el párroco, a propósito de la muerte de una india, explica a su esposo la relación religiosa entre entierro y salvación:

Andrés, en cambio, casi a la misma hora que los amigos y parientes se ocupaban del jachimayshay<sup>38</sup>, entró en el curato del pueblo, a tratar con el párroco sobre los gastos de la misa, de los responsos y de la sepultura cristiana.

-Ya... Ya estaba extraño de que no vinieras a verme en estas horas tan duras. Pobre Cunshi - salmodió el sotanudo en cuanto el indio Chiliquina dio con él.

-¿Cómo ha de figurar, pes, taitiquitu, su mercé?

-Claro. Así me gusta. Tan buena. Tan servicial que era la difunta.

-Dius su lu pay, amitu. Ahura viniendu, pes, el pobre natural a ver cuánto ha de pedir su mercé pur misa, pur responsus, pur entierro, por todú mismu.

-Eso es...

-Patruncitu.

-Ven... Ven conmigo... La misa y los responsos es cosa corriente. Pero lo de la sepultura tienes que ver lo que más te guste, lo que más te convenga, lo que estás dispuesto a pagar. En eso tienes plena libertad. Absoluta libertad -murmuro jovial el sacerdote mientras guiaba al indio entre los pilares del corredor del convento y los puntales que sostenían las paredes de la iglesia

---

<sup>37</sup> Accionar instrumental (estrategia de los terratenientes) llama Habermas “*wenn wir sie (die instrumentelle Handlung) unter dem Aspekt der Befolgung technischer Handlungsregeln betrachten und den Wirkungsgrad einer Intervention in einem Zusammenhang von Zuständen und Ereignissen bewerten*”; y accionar estratégico (estrategia de la Iglesia) “*wenn wir sie (die strategische Handlung) unter dem Aspekt der Befolgung von Regeln rationaler Wahl betrachten und den Wirkungsgrad der Einflußnahme auf die Entscheidung eines rationalen Gegenspielers bewerten*.” Habermas, Jürgen, 1997, pág. 385.

<sup>38</sup> Expresión quechua que informa sobre la costumbre indígena de bañar a los muertos antes de enterrarlos.

desvencijada. Cuando llegaron a una especie de semental de tumbas, tosa florecida de cruces, que se extendían a la culata del templo, el sotanudo ordenó a su cliente.

-Mira.... Mira, hijo.

-Jesús. Ave María -comentó Chiliquinga quitándose el sombrero respetuosamente.

-¡Mira! -insistió el cura observando el camposanto con codicia de terrateniente -según las malas lenguas aquello era un latifundio.

-Arí, taiticu. Ya veu pes.

-Ahora bien. Estos... Los que se entierran aquí, en las primeras filas, como están más cerca del altar mayor, más cerca de las oraciones, y desde luego más cerca de Nuestro Señor Sacramentado -el fraile se sacó el bonete con mecánico movimiento e hizo una mística reverencia de caída de ojos-, son los que van más pronto al cielo, son los que generalmente se salvan. Bueno... ¡De aquí al cielo no hay más que un pasito! ; Mira... Mira bien -insistió señalando al indio aalelado, las cruces de la primera fila de tumbas, a cuyos pies crecían violetas, geranios, claveles. Luego, arrimándose plácidamente al tronco de un ciprés, continuó ponderando las excelencias de su mercadería con habilidad de verdulera:

-Hasta el ambiente es de paz, hasta el perfume es de cielo, hasta el aspecto es de bienaventuranza. Todo respira virtud. ¿No hueles?

-Taiticu.

-En este momento quisiera tener a un hereje en mi presencia para que me diga si estas flores pueden ser de un jardín humano. ¡De aquí al cielo no hay más que un pasito!

Luego el cura hizo una pausa, observó al indio -el cual se mostraba tímido, absorto y humillado ante cosa tan extraordinaria para su pobre mujer-, avanzó por un pequeño sendero y continuó un sermón ante las cruces de la tumbas que se levantaban en la mitad del camposanto:

-Estas cruces de palo sin pintar son todas de cholos e indios pobres. Como tú puedes comprender perfectamente, están un poco alejadas del santuario, y los rezos llegan a veces, a veces no. La misericordia de Dios, que es infinita -el cura hizo otra reverencia y otro saludo con el bonete, con los ojos-, les tiene a estos infelices destinados al purgatorio. Tú, mi querido Chiliquinga, sabes, lo que son las torturas del purgatorio. Son peores que las del infierno.

Al notar el religioso que el indio bajaba los ojos como si tuviera vergüenza de que la mercadería factible a sus posibilidades sea tratada mal, el buen Ministro de Dios se apresuro a consolar:

-Pero no por eso las almas dejan de salvarse en estas tumbas. Algún día será. Es como los rosales que vez aquí: un poco descuidados, envueltos en maleza, pero... Mucho les ha costado llegar a liberarse de las zarzas y de los espinos... Mas, al fin y al cabo, un día florecieron, dieron su perfume -así diciendo avanzó unos pasos para luego afirmar poniéndose serio -seriedad de voz y gesto apocalípticos:

-Y por último...

Interrumpió su discurso el sotanudo al ver que el indio se metía por unas tumbas mal cuidadas, derruidas, cubiertas de musgo húmedo y líquenes grises.

-¡No avances más por allí! -gritó.

-¡Jesús taiticu!

-¿Acaso no percibes un olor extraño? ¿algo fétido? ¿Algo azufrado?

-Nu su mercé -respondió Chiliquinga después de oler hacia todos los lados.

-¡Ah! Es que no estás en la gracia de Dios. Y quien no está en gracia de Dios no puede...

El indio sintió un peso sombrío que le robaba las fuerzas. Con torpes y temblorosos movimiento se dedicó a hacer girar su sombrero entre las manos. Mientras el señor cura, con mirada de desdén y asco, señalando hacia el rincón del cementerio, donde no se veía sino cruces apolilladas, donde las ortigas las moras y los espinos habían crecido en desorden de cabellera desgredada de bruja, donde un zumbar continuo de abejorros y zancudos escalofriaba el ánimo.

-Amitu.

-Allí... Los distantes, los olvidados, los réprobos.

-Uuuy...

-Los del...

Como si la palabra le quemara la boca, el cura terminó en un grito:

...!Infierno!

El indio, al oír semejante afirmación, trató de salir corriendo con el pánico de quien descubre de pronto haber estado sobre un abismo.

-Calma, hijo. Calma... -ordenó el párroco impidiendo la huida de Andrés. No obstante concluyó:

-¿No oyes ese rumor? ¿No hueles esa fetidez? ¿No contemplas ese aspecto de pesadilla macabra?

-Taiticu.

-Es el olor, son los ayes, es la putrefacción de las almas condenadas.

(...)

-Bueno, pes, taiticu. En la primera ha de ser de enterrar, pes. .<sup>39</sup>

Como se puede comprobar en el texto, la comunicación entre párroco e indio se lleva a efecto: el sacerdote se expresa de manera entendible (el indio puede seguir su argumentación); da algo a entender (la relación entre tumba y vida extramundana); hace entendibles sus razones (las preferencias de Dios por las tumbas más cuidadas) y como consecuencia de lo anterior establece un acuerdo con Andrés Chiliquinga (la mujer debe ser enterrada en las

---

<sup>39</sup> Ibidem., págs. 109, 110.

primeras filas). Sin embargo, a pesar de que el proceso comunicativo recorre todas sus etapas, la comunicación esta deformada.

Cuando apuntamos que la comunicación está deformada, no nos referimos a los procesos de no entendimiento o mal entendimiento (Unverständnis oder Missverständnis) propios de la comunicación, sino a violaciones intencionales de las reglas comunicativas por uno de los hablantes, para nuestro caso: el párroco. Las violaciones intencionadas tienen como finalidad la consumación de propósitos exteriores a la razón comunicativa, en nuestro texto, propósitos económicos.

Mal entendimiento o no entendimiento se dan cuando uno de los hablantes, sin intención, infringe las reglas comunicativas: a) sus proposiciones no se corresponden con hechos reales; b) sus expresiones valorativas no se adecúan a normas sociales; o c) sus expresiones subjetivas no se adaptan a sus deseos personales. Estas patologías tienen su origen en disfunciones psíquicas de los individuos, de ahí su carácter no-consciente. Ahora, cuando uno de los hablantes viola las reglas de la comunicación intencionalmente para lograr fines exteriores a la acción comunicativa (los fines de la racionalidad comunicativa son el entendimiento y el acuerdo) estamos frente a comunicación deformada. Estas distorsiones discursivas no tienen origen psíquico sino social, sus causas deben ser buscadas en procesos estratégicos de dominio y manipulación del otro comunicativo.

El párroco viola intencionalmente los distintos niveles de la comunicación. Cuando él, por ejemplo, asegura que las tumbas más cuidadas y más próximas a la iglesia están *per se* más cerca de Dios, su expresión no se corresponde ni con un hecho del mundo objetivo ni tampoco con una convicción propia de su mundo subjetivo, es decir, su acto de habla descriptivo es falso y su acto de habla normativo es incorrecto. De este modo el cura deforma las pretensiones de verdad y rectitud propias de la comunicación. El sacerdote sabe que las características físicas de la tumba no tienen nada que ver con la suerte de la difunta (prueba de ello es que él está consciente de la finalidad oculta de su discurso); sin embargo, defiende su enunciado con la esperanza de que su fuerza ilocucionaria logre los resultados deseados: vender la tumba al mayor precio posible. El *telos* de la argumentación del párroco, desde el inicio, no es el entendimiento ni el acuerdo para prefigurar intersubjetivamente un mundo

simbólico, sino persuadir<sup>40</sup> a Andrés para obtener más dinero por la venta de la tumba: el *telos* no es comunicativo, sino estratégico.

Por otro lado, el cura, conocedor del mundo de vida indígena, utiliza las creencias religiosas de éstos para sus propósitos económicos. De ahí que el discurso del cura tenga tonos naturalistas; él está consciente de que para persuadir a los indígenas su discursividad no tiene que ser espiritual -lo que es propio del catolicismo- sino naturalista; por eso siempre sus argumentos se apoyan en la belleza y la fealdad de la vegetación así como en las distancias físicas entre tumba e iglesia. El cura, con la manipulación de la normatividad social que articula el *mundo de vida* indígena, violenta el contenido racional de éste, no a través de argumentos encaminados a poner en tela de juicio sus pretensiones de validez, sino a través de deformaciones de los procesos comunicativos.

El párroco manipula la normatividad del mundo social indígena para lograr sus fines. El, a diferencia del terrateniente, sí tiene interés en conocer la cosmovisión andina; sin embargo, su intención no es la apropiación crítica de la discursividad indígena, es decir, el sometimiento a duda de los postulados propios y ajenos, ni tampoco la conformación de lo que Gadamer ha llamado *Verschmelzungshorizont*, vale decir, un lugar de encuentro de dos racionalidades discursivas diferentes, sino la simple manipulación comunicativa. Al cura feudal no hay que confundirlo con el evangelizador; este último, convencido de su credo, cree que su función en los Andes es convencer a los hombres americanos de la rectitud de la Religión Católica, para, en un segundo momento y argumentativamente, destruir los supuestos de verdad, rectitud y veracidad de la cosmovisión andina y finalmente convencer - por la fuerza del mejor argumento- a los indígenas de que adopten la doctrina cristiana. Por el contrario, el cura o la Iglesia de la América agraria manipula tanto la Religión Católica como la religiosidad andina para lograr fines económicos.

La Iglesia, ahora sí, igual que los terratenientes, transforma a los indígenas en objetos para sus fines. La distorsión de la comunicación es también un necesario ideológico que permite el funcionamiento de economías feudales y esclavistas; sin la exclusión de la

---

<sup>40</sup> La Filosofía Social establece una distinción entre *persuadir* y *convencer* (Überreden und Überzeugen). *Persuadir* significa lograr, a través de argumentos ligados a la razón estratégica, que el otro comunicativo comparta nuestros puntos de vista. *Convencer* supone, por el contrario, que el otro comunicativo, sólo gracias a la fuerza del mejor argumento con intenciones comunicativas, acepte nuestra posición.

comunidad de hablantes y sin la manipulación de la comunicación, los modos de producción pre-modernos son incomprensibles.

## CHOLOS E INDIGENAS

La función de los cholos en los procesos comunicativos de la América Andina es de extrema singularidad. El cholo, social y comunicativamente, depende del terrateniente: del mismo modo que en la reproducción económica sólo realiza tareas administrativas en función de los intereses terratenientes, en la reproducción comunicativa presta su voz para que el habla terrateniente llegue a los indígenas y viceversa. Sin él, la comunicación entre opresores y oprimidos al interior del feudalismo andino sería imposible, de ahí su importancia.

El cholo no habla por sí mismo sino que entiende y traduce. Si, “*Eine Äußerung zu verstehen heißt, ein Potential von Grunde zu kennen, auf die ein Sprecher rekurrieren könnte, um seine Äußerung zu rechtfertigen*”<sup>41</sup>, podemos decir que el cholo entiende el habla indígena sin ningún problema, por el simple hecho de que él es también un indígena, aunque disfrazado de blanco. La dificultad nace cuando el cholo tiene que traducir esa habla al lenguaje del terrateniente, pues, al no ser el *mundo de vida* católico europeo el suyo, el proceso traductivo se torna complejo.

La traducción exige que el traductor pueda reproducir en su propia lengua y desde sus propias normas los enunciados que llegan de otro *mundo de vida*. El cholo no conoce la normatividad del universo signico terrateniente; sin embargo, como requiere de este conocimiento para proteger su lugar en lo social, se mimetiza, simula pertenecer al mundo blanco y entenderlo. Para facilitar esta transformación camaleónica el cholo se desprende de todo lo que representa ser-indio y adquiere, a como de lugar, lo que para él significa ser-blanco; siendo su propósito extremadamente complejo, el cholo desarrolla una estrategia para apresurarlo: acepta incondicionalmente todas las expresiones del habla terrateniente, no objeta ni la verdad, ni la rectitud ni la veracidad de los actos del habla gamonal, sino que se apropia

---

<sup>41</sup> Wellmer, Albrecht, “Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft”, in: Demmerling Christoph (Hrsg.), *Vernunft und Lebenspraxis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995, pág. 132.

acríticamente<sup>42</sup>. El cholo, entonces, sin entender las expresiones terratenientes las traduce débilmente: no traduce la argumentación (porque no la entiende) sino sólo la intención.

A título de ejemplo, reproduzcamos un diálogo entre el terrateniente y el mayordomo, en el cual el primero exige al segundo que no se permita a los indígenas tomar el socorro<sup>43</sup>:

- ¡Ah! Más de una vez he advertido. Ahora insisto. Si por casualidad viene alguna india o algún longo chugchidor hecho el que ayuda para que le dejen hacer de las suyas, le sacan a patadas. ¿Entendido?
- Si patrón.
- En las otras sementeras también he ordenado lo mismo. Se acabó esa costumbre salvaje.
- Así mismo es, pes.
- Que compren. Que me compren. Para eso ganan... Para eso tienen plata... A los que todavía no han llevado suplido, les hemos de descontar no más.
- Uuu.... Toditos tienen, pes, llevado más de la cuenta.
- Entonces que se jodan.
- Es que... Verá patrón ... -intento objetar el cholo, recordando al caballero que se trataba de una vieja costumbre enraizada en esa tendencia un poco patriarcal del latifundio.
- ¿Se han creído que soy taita, que soy mama de ellos? ¿Que se han creído? ¡El chugchi el chugchi! A robar la cosecha es a que vienen y no a recoger los desperdicios.
- No hable muy duro patrón. Donde sepan los que están trabajando han de dejar no más sin terminar pes. No ve que siempre se les ha dado lo mismo.
- ¿Ah sí? Bonito. ¡Carajo! Se les hace terminar a palos. ¿Acaso no son mis indios?
- ¿Cierto no? Concluyo con sonrisa babosa el mayordomo, como si en ese instante descubriera esa verdad. Era el temor a la indignación del amo lo que....<sup>44</sup>

El texto deja en claro que el mayordomo entiende la normatividad campesina, él sabe que los socorros son una norma laboral andina y sabe además que el desconocimiento de esa norma puede acarrear protestas; sin embargo, cuando quiere traducir este sentimiento al terrateniente, éste lo desconoce en su totalidad. Su refutación: “*se les hará terminar a palos ¿acaso no son mis indios?*” significa: ellos no tienen derecho a argumentar y por ende tú

<sup>42</sup> No objeta porque al desconocerse como indígena no posee -en su racionalidad- un reservorio cultural que le permita extraer argumentos a favor o en contra del habla terrateniente.

<sup>43</sup> “Socorro” es una parte de productos que los indígenas toman de las tierras del terrateniente como recompensa por su ayuda en la temporada de cosecha.

<sup>44</sup> Icaza, Jorge, op. cit., págs. 88 y 89.

tampoco lo tienes. Desconocido en su competencia argumentativa el mayordomo, rápidamente, se reconstituye: “¿cierto no?” con lo cual, a pesar de transformarse en un hablante no crítico, logra alejarse de los indígenas, es decir, alejarse de los eternamente sin voz. Apropiarse sin más del habla terrateniente permite al cholo mantener su contacto, aunque desde la periferia, con la cultura blanca; sin embargo, esta misma toma de posición lo aleja del mundo indígena, convirtiéndolo en un punto neutro dentro del circuito de la comunicación. El cholo, siendo tan importante su función lingüística, es el único en el proyecto aristocrático terrateniente que carece de voz propia.

## INDIGENAS E INDIGENAS

Para terminar, nos queda por revisar las relaciones comunicativas que se dan al interior del mundo indígena. Tenemos que partir afirmando que los indígenas, gracias a la persistencia de la comunidad y de las prácticas productivas agrarias, lograron mantener su *mundo de vida* propio. La existencia de esta comunidad de hablantes autónoma implica que los indígenas son capaces de reproducir su mundo, es decir, que entre ellos se dan procesos de reproducción simbólica intersubjetiva y de integración social.

Los indígenas, al interior de su mundo, se reconocen mutuamente como sujetos de comunicación, vale decir, como sujetos con capacidad crítica y argumentativa; sujetos agrupados entre sí a través de normas sociales mutuamente construidas. La normalidad de la comunicación, así como la normatividad de la socialización del *mundo de vida* indígena se ven violentadas por la influencia exterior de: a) racionalidades estratégicas y b) otro tipo de sistema normativo. Resultado de esta suerte de injerencia destructiva externa es la alteración de los procesos de reproducción social propios de su mundo.

La negación de la competencia comunicativa y la manipulación discursiva con fines exteriores a la racionalidad comunicativa producen en los campesinos andinos, a la larga, la propia aceptación de estas premisas. Ellos, se sienten incapacitados de contestar argumentativamente a la palabra del terrateniente; del mismo modo, frente a la discursividad deformante del párroco pierden la capacidad de toma de posición (sí o no) propia de la comunicación. Las argumentaciones del cura o de los cholos siempre son aceptadas -desde el desconcierto- sin posibilidad crítica. Icaza transparenta este comportamiento con el uso de una

expresión que deambula por toda su obra: “¿Será... no será... qué también será...?”. Los indígenas, confundidos por afirmaciones exteriores a su mundo social, caen en el desconocimiento absoluto y se preguntan entre ellos desesperadamente “¿será, no será, qué también será?”. Y se responden acríticamente “así ha de ser”. Los indígenas son arrastrados de este modo a la pérdida -en muchas situaciones- de su capacidad comunicativa interna.

En cuanto a las normas sociales, tenemos que anotar que éstas se ven cuestionadas no desde el interior de la comunidad de hablantes sino desde una razón normativa externa. Ejemplo de este singular fenómeno es la práctica del amaño y su crítica por la Iglesia Católica. Los indígenas, antes de unirse definitivamente en matrimonio acostumbran realizar un tiempo prudencial de prueba y sólo luego de que en el tiempo de prueba la relación ha sido exitosa deciden unirse en matrimonio; a esta práctica se la conoce como amaño. La Iglesia Católica prohibió la práctica de esta norma social aduciendo que: no sólo era una costumbre salvaje, sino además: iba contra la palabra de Dios. A pesar de la prohibición, los indígenas siguieron llevando a cabo esta práctica, pues ésta estaba muy ligada a la reproducción de su vida simbólica; sin embargo, cuando les ocurría alguna desgracia no dudaban en atribuir este hecho a alguna voluntad divina que los castigaba por vivir en amaño. A causa de una experiencia parecida, increpa el indio José Simbaña de *Barraca Grande*<sup>45</sup> a un santo:

Aquí estuy pes, San Vicenticu. Lu que dice la guarmitu así mismu es, taitiquitu. El amaño cosa necesaria, cosa de siempre entre nosotrus lus naturales... Naturales así mismo somus de brutus... Para saber cómo se acomoda cada unu en el ricurishca pes.. Para probar que dicen... Para probar si es bueno u si es malu, pes, Comu amimalitus, para encariñar, de otra forma ca, el pobre natural no puede, pes. Piensa vos mismu taiticu... Así... Así han hechu toditicus naturales de antes.... Protégenus contra demonius de Barranca Grande taiticu... Contra el huaira que no deja en paz....<sup>46</sup>.

Lo que nos interesa rescatar de esta cita es el ingreso de una racionalidad externa a un *mundo de vida* estructurado desde adentro. Para los indígenas, el amaño no es descalificado como norma social por objeciones producidas al interior de la comunidad de hablantes, es decir, por la producción de nuevos consensos basados en necesidades endógenas de

<sup>45</sup> El cuento *Barranca Grande* está dedicado exclusivamente al conflicto entre el amaño y su crítica por la Iglesia Católica.

<sup>46</sup> Jorge, Icaza, *Cachorros*, Ed. EDYM, Valencia, 1993, pág. 112.

socialización, sino por razones que son exteriores a su horizonte de significaciones. Lo pecaminoso de las relaciones prematrimoniales que si bien tiene su sentido al interior de las simbologías católicas relacionadas, entre otras cosas, con el carácter virginal de María, no tiene ningún soporte de sentido al interior del universo simbólico indígena. El sin sentido argumentativo de la prohibición produce que el castigo también sea explicado desde otro sin sentido externo: rabia del Dios cristiano. La conflictividad que se produce entre prohibición externa y normatividad interna lleva a un comportamiento interferido de las prácticas socializadoras de la comunidad de hablantes. La prohibición externa pone en cuestión y hasta destruye la fuerza normativa interna, sin reorganizar otro tipo de normatividad que supla desde adentro la desplazada.

Otro de los fenómenos de colonización semántica, en el mundo indígena, tiene que ver con el trastocamiento de las relaciones entre los participantes de la comunicación. La normalidad de la relación comunicativa yo-tú entre hombre y mujer se deforma cuando una de las partes es obligada, por violencia externa, a transformar alguno de sus roles. La ruptura de la normatividad social al interior de lo indígena, al no poder explicar desde sus causas exteriores, se transforma en relaciones violentas que rompen los soportes necesarios de comunicación. Cuando las indígenas mujeres son violadas por el hacendado y como resultado paren hijos fenotípicamente mestizos aparece el conflicto con el marido. Ni las indígenas ni los indígenas pueden explicarse mutuamente el por qué de la destrucción o deformación de unas de las normas de su reproducción social: el matrimonio y la familia. La violación y el nacimiento del vástago -de rasgos europeos- son cosas no controlables desde la normatividad andina; se presentan como un poder externo con capacidad destructiva, por eso es que ellos reconstituyen esta fuerza al interior de sus creencias diabólicas. El Cuichi -diablo indio- o el huaira -viento del mal- aparecen como responsables de la paternidad del ilegítimo. El conflicto, otra vez, se desplaza y metamorfosea, desde su origen externo, en una causa interna demoníaca.

## CUARTA PARTE

### LIMITES DEL PROYECTO ARISTOCRÁTICO TERRATENIENTE

A pesar de las múltiples crisis a que estuvo sometido un sistema económico basado en la represión y el desconocimiento de la mayoría de los productores de la riqueza social, el sistema no colapsó ni colapsaría por mucho tiempo. Las razones de su larga duración y de su saludable estabilidad tuvieron que ver con la gran disponibilidad de tierra y de fuerza de trabajo, así como con el establecimiento de normas éticas que regulaban, en sus límites, las relaciones comunicativas entre terratenientes e indígenas. Su crisis definitiva, sin embargo, se inicia cuando en la escena rural americana ingresa un proyecto económico mucho más efectivo, proyecto que ponía en evidencia las desventajas competitivas del viejo feudalismo. El capital financiero, que hasta los años sesenta sólo se había apropiado de la circulación y comercialización de los productos en la región, desde su aparición se presenta con una dinámica económica superior a la simple renta de la tierra de los hacendados; su estrategia acumulativa, basada en el intercambio de dinero por mercancías, pone en serio peligro las bases de un sistema caracterizado por el intercambio de mercancías por dinero.

El capitalismo, que en la América Andina tiene carácter exógeno, es el detonante externo encargado de quebrantar los soportes económicos del sistema hasta esa época reinante; sin embargo, hay también un detonante interno que, siendo en parte económico, es sobre todo ético-normativo. La crisis del *ethos* terrateniente se vuelve insostenible cuando en su interior las racionalidades estratégicas e instrumentales orientadas al éxito son intensificadas. La multiplicación del accionar estratégico interfiere fuertemente la normatividad social y los procesos comunicativos al interior de la comunidad de hablantes y productores. La razón instrumental propia del sistema aristocrático terrateniente tiene que intensificarse para poder controlar la arremetida de una razón estratégica mucho más sutil: la del capitalismo. La coacción y represión del *mundo de vida* indígena aumenta hasta tal grado, que se torna imposible -para los indígenas- seguir reproduciendo su vida económica y simbólica. Como resultado de la negación, casi absoluta, de la vida social indígena estalla el conflicto interno: este fenómeno que, parafraseando a Habermas, podemos llamar *descolonización del mundo de vida* produce en los indígenas el rechazo del sistema feudal en su

totalidad y lleva, por lo menos, a la reconstitución de las relaciones éticas al interior del viejo modo de producción.

A continuación, revisaremos por separado 1) la crisis económica: límite externo del proyecto, y 2) la crisis comunicativa: límite interno del proyecto.

## 1. LIMITES EXTERNOS

El ingreso de Chapy y del comerciante Julio Pereira a la escena campesina simbolizan la llegada de dos agentes externos que van a desestabilizar el orden feudal andino. Comerciantes criollos e inversionistas extranjeros son las dos caras en que aparece el capitalismo oligárquico en los Andes. Este nuevo sistema económico -en la zona- debido a su dinamismo y a su visión instrumentalizante de la naturaleza pone en peligro los soportes económicos y culturales de los *ethe* terrateniente y campesino.

A pesar de que el terrateniente ve con buenos ojos las potencialidades casi míticas del capitalismo extranjero: “*hombres dominadores (...) hombres que han sabido arrastrar con maestría el carro de la civilización*”<sup>47</sup>, rápidamente intuye el peligro que representa para la supervivencia de su propio proyecto ceder del todo; por eso, sin dejar de negociar siempre afirma: “*la tierra es mía (...) los indios son míos (...) los chagras... Bueno... No son míos pero hacen lo que yo les digo.*”<sup>48</sup>. Seguro de su poder en el agro, el hacendado pone límites a su relación con las inversiones extranjeras: la comercialización podrá hacerse en términos capitalistas pero la producción seguirá siendo feudal. Asegurar la posesión sobre la tierra y la mano de obra es la condición sobre la cual transa el terrateniente con los capitalistas; estos últimos sólo podrán, entonces, encargarse de la comercialización del producto mientras el primero se hará cargo de la extracción maderera. Para los indígenas, desde esta óptica, es muy poco o casi nada lo que cambia: siguen atados al terrateniente: o por deudas, o por el huasipungo.

Que el terrateniente pueda negociar con los capitalistas se debe, por un lado, a la fortaleza y extensión del feudalismo en los Andes y, por otro, a los intereses de los centros

<sup>47</sup> Icaza, Jorge, *Huasipungo*, op. cit., pág. 113.

<sup>48</sup> *Ibidem.*, pág. 53.

industriales. El ingreso del capitalismo tiene su repercusión sobre todo en la estructura estatal y en las ciudades puertos; sin embargo, en el agro su influencia va a ser mínima. Esta polarización permite establecer por mucho tiempo un bi-sistema económico: feudalismo en la producción; capitalismo en la comercialización. *“La expansión del capitalismo [resume Carmagnani] no implica necesariamente la prolongación automática dentro de las economías latinoamericanas de todo el sistema capitalista o cuanto menos de los elementos básicos del mismo, sino solo de aquellos elementos -las formulas de intercambio por ejemplo- que no crean peligrosas contradicciones a plazo corto y medio dentro del sistema preexistente: el feudal.”*<sup>49</sup>

Es por su funcionalidad para el mercado internacional, así como por la incapacidad del capitalismo comercial criollo para crear una propuesta de desarrollo autónoma, que el feudalismo y las comunidades indígenas pueden mantenerse, aunque debilitándose, hasta la actualidad en la región Andina. *“La apropiación de los factores productivos contenidos en la comunidad india (...) no podía empero ser total porque el funcionamiento del modo de producción feudal dependía también de la existencia de la comunidad que, no pudiendo ser destruida, acaba sin embargo por volverse eficiente.”*<sup>50</sup>

A pesar de las limitaciones del capitalismo en el agro hay que anotar dos fenómenos que transformaron profundamente el feudalismo americano:

- a) La ampliación sostenida de las ciudades-puertos que crea en éstas una creciente demanda de fuerza de trabajo, así como una elevada oferta de puestos de trabajo. Lo tentador de estas ciudades es uno de los factores que provocará la migración acelerada del campesinado a las urbes y, por ende, el debilitamiento de sistema hacendatario a causa de la escasez de mano de obra y;
- b) La creación de una burguesía comercial encargada de la importación de bienes de capital (en menor grado de bienes de consumo) y de la exportación de productos agrícolas. Este influyente grupo económico asentado en las ciudades-puertos empieza a reclamar poder político y social al Estado Terrateniente, logrando con esto la desestabilización de un sistema administrativo y de poder que hasta ese entonces había

<sup>49</sup> Carmagnani, Marcello, op. cit., pág. 112.

<sup>50</sup> Ibidem., pág. 108.

sido monolítico. En la América Andina esta pugna se expresa como los *impasses* entre liberales (comerciantes) y conservadores (terratenientes) y en la novela de Icaza entre las disputas entre el comerciante Julio y el terrateniente Alfonso.

## 2. LIMITES INTERNOS

La violenta y constante interferencia de la racionalidad comunicativa que articula el *mundo de vida* indígena va a producir en ellos, primero, el reclamo argumentativo o, como lo denomina Enrique Dussel, “la interpelación” y luego, cuando este acto del habla no encuentra recepción en el *alter-ego* comunicativo, lo que Axel Honneth ha llamado *Kampf um Anerkennung* -lucha por reconocimiento-.

La interpelación es el acto del habla propio de los oprimidos. A través de él, pretende el subyugado llamar la atención de subyugante; hacer evidente su comportamiento equívoco. El oprimido, por medio de la interpelación, exige del opresor ser reconocido como sujeto de argumentación; pide a éste último que se lo sitúe como el otro comunicativo. El *alter-ego* del opresor -aunque éste sea omitido- es por antonomasia el oprimido. La interpelación rompe, pues, el ostracismo unidireccional del discurso dominante y posibilita el conflicto. “*La interpelación originaria [dice Dussel] es, ante todo, un acto comunicativo; es decir, pone en contacto explícitamente en tanto personas (...) a personas; en el encuentro fruto del componente ilocucionario del acto-de-habla en cuanto tal*”.<sup>51</sup> Con la interpelación el indígena se dirige por primera vez, argumentativamente, al terrateniente; le interpela desde su *mundo de vida* pero (aquí no coincidimos con Dussel<sup>52</sup>) sobre condiciones universales humanas, a saber: la capacidad de argumentar.

La interpelación cumple tres funciones liberadoras fundamentales: 1) devuelve el habla social al oprimido: hace que su voz tenga que ser escuchada en el espectro discursivo,

<sup>51</sup> Dussel, Enrique, “La razón del otro. La ‘interpelación’ como acto-de-habla”; en: Varios, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI Editores, México, 1994, pág. 81.

<sup>52</sup> Para Enrique Dussel la interpelación proviene de un más allá comunicativo, de lo que él llama “la razón del otro”, ya que él considera que el *mundo de vida* de los terratenientes es en sus fundamentos diferente al de los indígenas. A nosotros nos parece que la interpelación se basa en estructuras comunes a todo *mundo de vida*, los indígenas interpelan a los terratenientes sobre la validez de la *pragmática universal* (Habermas). De no existir los universales pragmáticos toda interpelación carecería de sentido. Los terratenientes pueden ser interpelados porque ellos aceptan que todo ser humano tiene capacidad argumentativa; la interpelación, entonces, apoyándose en una certeza terrateniente, exige a éstos que acepten a los indígenas como sujetos capaces de argumentar.

2) relativiza las pretensiones de validez comunicativa del discurso opresor: obliga que sus postulados sean sometidos a la crítica del otro, para que desde ahí puedan ser aceptados o negados, y 3) exige que el discurso dominante sea revisado para -de ser necesario- producir nuevos consensos. Cuando la fuerza liberadora de la interpelación no es aceptada por el opresor se produce la ruptura final del proceso comunicativo y se desencadena la lucha por reconocimiento, es decir, el desenvolvimiento de racionalidades instrumental que tiene como fin reconstituir la reciprocidad ética.

Antes de demostrar la presencia de la interpelación en el texto icaciano queremos, a *grosso modo*, dar cuenta de lo que Honneth ha denominado -retomando al primer Hegel- *lucha por reconocimiento*. A la interpelación, por ser el detonante, la entendemos como parte constitutiva del conflicto social, conflicto que en nuestro caso lleva a los indígenas a exigir su reconocimiento ético.

Si aceptamos la tesis de que la vida social es posible por la existencia de reglas que regulan el reconocimiento mutuo de los grupos humanos, podemos, entonces, con Honneth, afirmar que: los “*soziale Konflikte (können) auf die Verletzung von implizierten Regeln der wechselseitigen Anerkennung zurückgehen*”<sup>53</sup>. Atendiendo a la tipología creada por Honneth las formas de reconocimiento social tienen tres niveles: 1) emotionale Zuwendung, 2) kognitive Achtung, 3) soziale Wertschätzung<sup>54</sup>. Cuando las reglas que regulan la socialización son violentadas por uno de los grupos participantes en la gramática social se destruye la normatividad comunicativa y se desencadena un conflicto social que tiene por finalidad restablecer la eticidad en las relaciones intergrupales de la sociedad. Tres son los tipos de fenómenos que destruyen el reconocimiento mutuo:

- a) Misshandlung und Vergewaltigung (atenta contra la integridad física),
- b) Entrechtung und Ausschließung (atenta contra la integridad social),
- c) Entwürdigung und Beleidigung (atenta contra el honor y la dignidad).

---

<sup>53</sup> Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, pág. 258.

<sup>54</sup> *Ibidem.*, pág. 211.

Ahora, volviendo al tema central de nuestro trabajo, podemos establecer que en el mundo aristocrático terrateniente se presentan de manera sistemática los tres tipos de violaciones al reconocimiento social formulados por Honneth.

Seguidamente trataremos por separado estas tres disfunciones sociales (1), para luego revisar la interpelación (2) y finalmente el conflicto social resultante de estas disfunciones (3).

Ad (1): Es muy común, en el texto icaciano, las violaciones de indias jóvenes infringidas por la tríada del poder feudal: el hacendado, el teniente político y el cura; común también es el abuso al que están sometidos los indígenas en las tareas laborales. *“Die physische Mißhandlung eines Subjekts [argumenta Honneth] stellt einen Typ von Mißachtung dar, der das durch Liebe erlernte Vertrauen in die Fähigkeit der autonomen Koordinierung des eigenen Körpers nachhaltig verletzt; daher ist die Folge ja auch, gepaart mit einer Art von sozialer Scham, ein Verlust an Selbst- und Weltvertrauen, der bis in die leiblichen Schichten des praktischen Umgangs mit anderen Subjekten hineinreicht”*<sup>55</sup>. Las violaciones sexuales a las indias así como los maltratos físicos a los indígenas en las faenas agrícolas producen en éstos deformaciones en su comportamiento social. Ejemplificante es la reacción de Andrés Chiliquinga al sospechar que su mujer mantiene relaciones sexuales con el terrateniente. Andrés, descarga toda su furia contra su propia esposa, desplazando así la dirección de su justa protesta: desde el terrateniente -sujeto de violación- a su esposa -objeto de violación-. A la vergüenza social que frente a los suyos tiene que soportar Chiliquinga se suma la pérdida de confianza en uno de los procesos fundamentales que reproducen la eticidad social: el amor. Andrés termina odiando a su mujer y al vástago, seres con quienes realmente debería reproducir su socialización primaria: *“siempre era lo mismo [confirma la voz narradora en Huasipungo refiriéndose a Andrés] un impulso morboso de venganza le obligaba a herir a los suyos, a los predilectos de su ternura.”*<sup>56</sup>

Del mismo modo, la pérdida de los derechos indígenas como la exclusión de éstos de las prácticas sociales son características estructurales del feudalismo americano; ejemplo de lo último son: la expropiación de las tierras y la exclusión en la toma de decisiones. *“Das Besondere an solchen Formen der Mißachtung [aclara Honneth] wie sie in der Entrechtung*

---

<sup>55</sup> Ibidem., pág. 214.

<sup>56</sup> Icaza, Jorge, op. cit., pág. 31.

*oder dem sozialen Ausschluß vorliegen, stellt daher nicht die gewaltsame Einschränkung der persönlichen Autonomie allein dar, sondern deren Verknüpfung mit dem Gefühl, nicht den Status eines vollwertigen, moralisch gleichberechtigten Interaktionspartners zu besitzen; für den Einzelnen bedeutet die Vorenthaltung sozialgeltender Rechtsansprüche, in der intersubjektiven Erwartung verletzt zu werden, als ein zur moralischen Urteilsbildung fähiges Subjekt anerkannt zu sein; insofern geht mit der Erfahrung der Entrechtung typischerweise auch ein Verlust an Selbstachtung, der Fähigkeit also, sich auf sich selbst als gleichberechtigter Interaktionspartner aller Mitmenschen zu beziehen, einher*".<sup>57</sup> Los indígenas son desconocidos como sujetos capaces de emitir juicios de valor, de tal manera que ellos mismo llegan a creer en su incapacidad valorativa. Esta típica forma de pérdida de auto-respeto que los campesinos experimentan en el sistema aristocrático terrateniente se refleja, en el texto icaciano, como una anulación de la capacidad argumentativa. El eco es la forma literaria que encuentra Icaza para aclararnos la penuria indígena: a cada afirmación de mayordomo, capataz, teniente político y religioso, los indígenas, en el mejor de los casos, responden afirmativa y, en el peor, repetitivamente:

-Ya sabes no vendrás después con pendejadas.

Arí, patrún.<sup>58</sup>

El "arí" indígena no se pertenece a la toma de posición sí-no propia del proceso argumentativo, sino más bien, se trata del reconocimiento reflejo -no argumentativo- de la racionalidad externa. Este fenómeno es mucho más claro con el eco. Eco denominamos la absorción absoluta del habla terrateniente por parte de los indígenas, absorción que les lleva incluso a compartir juicios de valor sobre sí mismo:

¿Quién era él para gritar, para preguntar? -se auto cuestiona Chiliquingan- ¿Quién era él para inquirir por su familia? ¿Quién era él para disponer de sus sentimientos? [y se responde desconsoladamente] un indio.<sup>59</sup>

El eco, es decir, la apropiación refleja del habla del otro, pone en evidencia el carácter monológico, no argumentativo, que tiene el discurso de los blancos. Los indígenas, carentes

<sup>57</sup> Honneth, Axel, op. cit., pág. 216.

<sup>58</sup> Icaza, Jorge, op. cit., pág. 30.

<sup>59</sup> Ibidem., pág. 35.

de competencia argumentativa y crítica se convierten en mera confirmación de los enunciados externos. De este modo se produce lo que, según Honneth, se denomina: proceso de auto-desconocimiento, o en otras palabras: la imposibilidad de interacción con otros sujetos amparado en los mismo derechos.

Por último, la deshonra y la ofensa de los campesinos andinos producidas por la interferencia de los blancos en la vida privada de los indígenas lleva a éstos a la pérdida de su honor y dignidad. *“Mit der Ehre, der Würde (...) einer Person ist, (...) das Maß an sozialer Wertschätzung gemeint, das ihrer Art der Selbstverwirklichung im kulturellen Überlieferungshorizont einer Gesellschaft, zugebilligt wird; ist nun diese gesellschaftliche Werthierarchie so beschaffen, daß sie einzelne Lebensformen und Überzeugungsweisen als minderwertig oder mangelhaft herabstuft, dann nimmt sie den davon betroffenen Subjekten jede Möglichkeit, ihren eigenen Fähigkeiten einen sozialen Wert beizumessen. Die evaluative Degradierung von bestimmten Mustern der Selbstverwirklichung hat für deren Träger zur Folge, dass sie sich auf ihren Lebensvollzug nicht als auf etwas beziehen können, dem innerhalb ihres Gemeinwesens eine positive Bedeutung zukommt; für den Einzelnen geht daher mit der Erfahrung einer solchen sozialen Entwertung typischerweise auch ein Verlust an persönlicher Selbstschätzung einher, der Chance also, sich selber als ein in seinen charakteristischen Eigenschaften und Fähigkeiten geschätztes Wesen verstehen zu können.”*<sup>60</sup>

Extendiendo la teorización honnethiana se puede afirmar que en las sociedades feudales americanas lo que se desvalora no son formas de vida de carácter individual o de pequeñas colectividades, sino toda una estructura cultural. El *mundo de vida* agrario andino es desvalorado y convertido en lo último de la jerarquía social; su degradación -mundo salvaje, primitivo, natural- lleva a los indígenas a desconsiderar positivamente su propio mundo. Los campesinos andinos expresan este fenómeno a través de una suerte de auto-desprecio; ellos se refieren a sí mismo en estos términos: “indio bruto”, “natural”, “ashcu manavali” (perro que no vale nada).<sup>61</sup>

Ad (2): Cuando las violaciones al mutuo reconocimiento social ha mermado tanto el *mundo de vida* de los indígenas, llegando incluso a la desarticulación de la normatividad social y

<sup>60</sup> Honneth, Axel, op. cit., pág. 217.

<sup>61</sup> Icaza, Jorge, op. cit., pág. 99.

poniendo en peligro su existencia física, los indígenas desembocan en la interpelación argumentativa.

Dos son las formas típicas de la interpelación indígena dirigida a los blancos: a) ¿por qué nos quitan la tierra?, y b) ¿por qué nos tratan como animales? Con la recuperación de su competencia discursiva a través de la práctica interpelativa los indígenas abandonan el mundo de afirmaciones y ecos para restablecerse como sujetos co-participantes en la producción de la gramática y la eticidad social. Ellos levantan un discurso que reconstituye su ser en el mundo a través de enunciados descriptivos y normativos propios; un discurso que también eleva sus marginaciones personales a gesta social colectiva. A, “por qué nos quitan la tierra” y “por qué nos tratan como animales”, los blancos no responden: la fuerza ilocucionaria de la interpelación no encuentra su efecto perlocucionario. El terrateniente se niega a entrar a dialogar con los indígenas, no desea exponer los motivos de su accionar social ni desconstituir las pretensiones de validez de éstos últimos; ignorándolos continúa con su estrategia productiva. Cuando los esfuerzos argumentativos del campesinado andino no encuentran oyentes receptores estalla el levantamiento.

Ad (3): La lucha por el reconocimiento, exigencia última por restablecer el orden social, la ejecutan los indígenas de la única manera que podían ejecutarla: como impulsados por una fuerza que nace de lo profundo de su tradición, como una exigencia de reconocimiento cultural que se afirma en una forma particular de habitar el mundo. Su reclamo, a pesar de partir de un particular histórico -lo indígena americano- no niega la universalidad de sus pretensiones, sino más bien la totaliza, la extiende a todo el espectro social, en otras palabras: su gesta no pretende desconocer la pertenencia de “los blancos” a lo humano, sino elevar el ser-indio a lo humano general. La interpelación y la postrera lucha por reconocimiento son el desenlace de la novela de Icaza:

Sí: Llegó. Era Andrés Chiliquina que, subido a la cerca de su husipungo -por consejo e impulso de un claro coraje en su desesperación-, llamaba a los suyos con la voz ronca del cuero de guerra que heredó de su padre.

Los huasipungueros del cerro -en alarde de larvas venenosas- despertaron entonces con alarido que estremeció el valle. Por los senderos, por los chaquiñanes, por los caminos corrieron presurosos los pies desnudos de las longas y de los muchachos, los pies calzados con hoshotas y alpargatas de los runas. La actitud desconcentrada e indefensa de campesinos se trocó al

embrujo del alarido ancestral que llegaba desde el huasipungo de Chiliquinga en virilidad de asalto y barricada.

De todos los horizontes de las laderas y desde más abajo del cerro, llegaron los indios con sus mujeres, con sus guaguas, con sus perros al huasipungo de Andrés Chiliquinga. Llegaron sudorosos, estremecidos por la rebeldía, chorreándoles de la jeta el odio, encendidas en las pupilas interrogaciones esperanzadas:

-¿Qué haremos caraju?

(...)

Chiliquinga sintió tan honda la actitud urgente -era la suya propia- de la muchedumbre que llenaba el patio de su huasipungo y se apiñaba detrás de la cera, de la muchedumbre erizada de preguntas, de picas, de hachas, de machetes, de palos y de puños en alto, que creyó caer en un hueco sin fondo, morir de vergüenza y de desorientación. ¿Para qué había llamado a todos los suyos con la urgencia inconsciente de la sangre? ¿Qué decía decirles? ¿Quién le aconsejó en realidad aquello? ¿Fue sólo un capricho criminal de runa mal amansado, atrevido? ¡No! Alguien o algo le hizo recordar en este instante que él obró así guiado por el profundo apego al pedazo de tierra y al techo de su huasipungo, impulsado por el buen coraje contra la injusticia, instintivamente. Y fue entonces cuando Chiliquinga, trepado aún sobre la tapia, crispo sus manos sobre el cuerno lleno de alaridos rebeldes, y, sintiendo con ansia clara e infinita el deseo y la urgencia de todos, inventó la palabra que podía la furia reprimida durante siglos, la palabra que podía servirles de bandera y de ciega emoción. Gritó hasta enrojecer:

-¡Ñucanchi huasipungooo!

-¡Ñucanchi huasipungooo! -aulló la indiada levantando en alto sus puños y sus herramientas con fervor que le llegaba de lejos, de lo más profundo de la sangre. El alarido rodó por la loma, horadó la montaña se arremolino en el valle y fue a clavarse en el corazón del caserío de la hacienda...<sup>62</sup>

Con el dramatismo propio de la literatura Icaza nos entrega, singularizado, un proceso repetitivo desde tiempos de la conquista: los levantamientos indígenas. En ellos, los hombres americanos a la vez que exigen, primero por la argumentación interpelativa y luego por la violencia, su reconocimiento social y cultural, también reconstituyen su subjetividad. A la pregunta, cargada de racionalidad externa, en la que el indio mismo se entiende como no-sujeto: “¿Fue sólo un capricho criminal de runa mal amansado, atrevido?”, Chiliquinga, descolonizando su pensamiento y afirmándose como sujeto cultural, se contesta: “¡No! (...) él obró así guiado por el profundo apego al pedazo de tierra y al techo de su huasipungo,

---

<sup>62</sup> Ibidem., págs. 120 -122.

*impulsado por el buen coraje contra la injusticia*". La recuperación de la tierra en su interacción con el hombre -el huasipungo- es la exigencia indígena de que ésta sea reconocida, por los blancos, por lo que es: simbolización de la vida en toda cultura agraria. Su protesta, además, pierde el carácter salvaje que le atribuían los blancos: "*capricho criminal de runa mal amanzado*" y se reinstala como accionar social por reconocimiento: "*buen coraje contra la injusticia*". El, Chilingua, interpela ahora desde dentro del todo social agrario; exige que al interior de su normatividad se haga justicia, eleva a los indígenas a sujetos de comunicación, eticidad y derecho; argumenta al terrateniente desde el interior de un discurso que pretende (luego de la toma de posición terrateniente) ser común para ambos.

Como la interpelación es desconocida o no aceptada por el terrateniente se desata el conflicto social. La violencia física destruye la normatividad comunicativa y ahora sí desde su exterior, desde la racionalidad instrumental, desconociendo absolutamente al otro como sujeto, se revoluciona el orden social anteriormente constituido. Los conflictos sociales, dependiendo de su intensidad, logran, unas veces, establecer una nueva normatividad social y otra, las más, retocar las viejas estructuras sociales. Para nuestro caso, el levantamiento indígena no se constituyó en revolucionario, sin embargo, permitió dotar, por primera vez en la gramática social, de voz propia a los indígenas: "*inventó la palabra que podía orientar la furia reprimida durante siglos*".

El grito final: "*¡Ñucanchi huasipungooo!*" informa, desde la derrota, la imposibilidad futura de seguir manteniendo un sistema que se basa en la apropiación de parte del mundo simbólico y productivo de los hombres de América: la tierra. El desconocimiento sistemático de la competencia comunicativa de los indígenas así como de sus derechos sociales son la causa principal y el límite final del sistema aristocrático terrateniente.