

CAPITULO IV

EL PROYECTO CULTURAL MESTIZO

Le mot “métis” est à l’Amérique ce qu’est la devise au blason. Tout comme la devise donne sens au blason en résumant une philosophie et une morale de l’action, une conception de l’histoire et une vision du monde, ce mot a pour fonction référentielle, dès le début, d’assigner à l’utopie, comme “résidence sur la terre”, une scène qu’elle ne gouverne pas.

Roger Toumson

El mestizaje es un tema propiamente latinoamericano. Con esto no queremos afirmar que el fenómeno del mestizaje -tanto en su variante biológica, cuanto en la cultural- sólo haya sucedido en la América Latina, sino, simplemente, que, con exclusividad, en estas tierras este fenómeno se elevó a discurso social y cultural. El término *mestizaje* adquirió en Latinoamérica el carácter de categoría explicativo-analítica.

A pesar de los muchos discursos que sobre el mestizaje se han producido en nuestra América, todos se mueven entre tres coordenadas organizadoras. La primera coordenada va desde la visión biológica hasta la lectura cultural del mestizaje; una segunda se desplaza entre la síntesis perfecta hasta la heterogeneidad problemática; y, la última se extiende desde el carácter positivo de la mezcla hasta su negatividad intrínseca.

A continuación intentaremos, a grandes pinceladas, caracterizar estas distintas posiciones para poder visualizar la compleja pluralidad discursiva sobre la que se inscriben las investigaciones que en torno al mestizaje nos legaran Arguedas e Icaza.

El mestizaje entendido como mezcla biológica, es decir, como entrecruzamiento entre razas diferentes, está presente en casi todos los discursos sobre lo mestizo. Sin embargo, es en *La raza cósmica* de Vasconcelos, donde este supuesto encuentra su explicación más acertada. Para el pensador mexicano el mestizaje es fundamentalmente biológico; él nos habla de la existencia de cuatro razas: la blanca, la negra, la amarilla y la roja, el resultado de la fusión

armónica de estas razas daría lugar al surgimiento de una quinta raza: *la raza cósmica*. Esta “misión étnica”, cree Vasconcelos, sólo puede ser cumplida en tierras de la América Latina, pues, únicamente ahí han logrado encontrarse estas cuatro razas primigenias. Además “*la ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños. Esto implica que nuestra civilización, con todos sus defectos puede ser la elegida para asimilar y convertir a un nuevo tipo a todos los hombres.*”¹

Por otro lado, el mestizaje ha sido entendido como mezcla eminentemente cultural, ejemplo claro de esta postura lo representa el *Ethos barroco* de Bolívar Echeverría. El filósofo ecuatoriano afirma que “*ha llegado tal vez la hora de que la reflexión sobre todo el conjunto de hechos esenciales de la historia de la cultura que se conectan con el mestizaje cultural abandone de una vez por todas la perspectiva naturalista y haga suyos los conceptos que el siglo XX ha desarrollado para el estudio específico de las formas simbólicas, especialmente las que provienen de la ontología fenomenológica, del psicoanálisis y de la semiótica*”.² De ahí que su propuesta sobre el barroco americano deba entenderse como competencia de varias experiencias culturales: unas modernas y otras pre- y hasta pos-modernas. Echeverría apuesta por una *codigofagia cultural* entre todas las culturas comprometidas en el mestizaje americano.

El carácter sintético del mestizaje se halla presente en la mayoría de las posturas. Para Vasconcelos, por ejemplo, América Latina tiene “*la misión de servir de asiento a una humanidad hecha de todas las naciones y todas las estirpes.*”³ La mezcla racial y cultural de los pueblos en el mestizaje americano tendría como resultado la superación de todos sus componentes y el apareamiento de un nuevo sintético. Este nuevo sintético ha tomado diversos nombres: *creolismo*, *barroquismo*, *antropofagismo*, *hibridismo*, etc. En la teorización de Bolívar Echeverría la visión sintética del mestizaje es enfocada desde la reflexión hermenéutico-lingüística: “*ser intérprete [nos dice] consiste en ser el mediador de un entendimiento entre dos hablas singulares, el constructor de un texto común para ambas.*”⁴ El mestizaje adquiere desde este *pathos* el carácter sintético lingüístico propio de la *codigofagia cultural* de los pueblos americanos.

¹ Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, Colección Austral, Buenos Aires, 1948, pág. 27.

² Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, UNAM, México, 1998, pág. 31.

³ Vasconcelos, José, op. cit., pág. 48.

⁴ Echeverría, Bolívar, op. cit., pág. 21.

La condición heterogénea del mestizaje se encuentra planteada de manera radical en *Escribir en el Aire* de Antonio Cornejo Polar. El crítico peruano, refiriéndose más bien a la literatura ha señalado el carácter heterogéneo de la producción poética andino-americana. Sin embargo, librándose de los límites estrechos de lo literario clásico, la razón heterogénea puede extenderse a la hermenéutica cultural. Haciendo una contra-lectura de los postulados que el Inca Garcilazo tuviese de su propia persona, Cornejo Polar apunta: “*Ahora entendido en términos de violencia y empobrecimiento, casi como mutilación de la completud de un ser que la conquista hizo pedazos, el mestizaje -que es la señal mayor y la más alta de la apuesta garcilacista a favor de la armonía de dos mundos- termina por reinsertarse (...) en su condición equívoca y precaria, densamente ambigua, que no convierte la unión en armonía sino -al revés- en convivencia difícil, dolorosa y traumática.*”⁵

Por último, la valoración positiva del mestizaje está presente en la totalidad de las visiones racial-sintética y cultural-sintética. Para estos puntos de vista el mestizaje representa una ventaja biológica y/o cultural frente a cualquier purismo. La positividad biológica viene directamente influenciada por el supuesto genético de que todo entrecruzamiento cromosómico sexual es superior a la carga genética de los dos progenitores. Vasconcelos sentencia en su libro: “*mendelismo en biología, socialismo en el gobierno, simpatía creciente en las almas, progreso generalizado y aparición de la quinta raza que llenará el planeta, con los triunfos de la primera cultura verdaderamente universal, verdaderamente cósmica*”.⁶ Del mismo modo Echeverría, desde la visión culturalista, señala que “*... la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo, que es necesario dejar en libertad, de esa inaplazable universalización concreta de lo humano*”.⁷

La visión negativa del mestizaje cierra su caracterización. Uno de sus primeros diagnósticos fue emitido por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*. Para el intelectual mexicano el pachuco (representante de cierto mestizaje) “*se lanza al exterior, pero no para fundirse con lo que lo rodea, sino para retarlo. Gesto suicida, pues el `pachuco` no afirma nada, no defiende nada, excepto su exasperada voluntad de no-ser.*”⁸ La negación absoluta que encierra el mestizaje tiene que ver con que “*El mexicano [mestizo por excelencia] no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma*

⁵ Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el aire*, Ed. Horizonte, Lima, 1994, pág. 99.

⁶ Vasconcelos, José, op. cit., págs. 53, 54.

⁷ Echeverría, Bolívar, op. cit., pág. 27.

⁸ Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998. pág. 19.

en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. El empieza en sí mismo.”⁹

Más drástica y dramática es la visión que Agustín Cueva tiene del *no-ser* propio en el mestizaje andino. El sociólogo ecuatoriano afirma que: “*Frente a estas manifestaciones [al mestizaje andino] uno tiene la impresión de encontrarse ante una realidad completamente destotalizada, hecha de retazos mal ensamblados, de materiales imperfectamente fusionados a menudo disonantes; en la cual los diferentes componentes no parecen haber sido elaborados a partir de una pre-concepción estructural sino, a la inversa: que a última hora se hubiese buscado, es decir improvisado una estructura con los elementos dispares que se disponía.*”¹⁰

Esta suerte de cartografía concerniente al mestizaje nos va a permitir, seguidamente, ubicar al discurso que sobre este fenómeno se cuaja en la obra media y tardía tanto de Jorge Icaza como de José María Arguedas. Además, creemos, nos va a posibilitar, en la parte final, contraponer la visión trágica del mestizaje andino a todas aquellas que en la actualidad - también antes- quieren hacer de este fenómeno problemático el gran mérito de la cultura latinoamericana. El estudio del origen y del desarrollo del mestizaje en los Andes va a ser nuestro argumento más fuerte.

Es justo recordar que estos dos escritores andinos exploraron todas las dimensiones del mestizaje arriba señaladas, sin embargo, su visión última -la propuesta que nos interesa retomar- entiende al mestizaje como **heterogeneidad cultural negativa**. Su diagnóstico, hasta cierto punto pesimista, tiene que ver con procesos propios que tuvieron y tienen lugar en la región andina, de ahí que no es casual que Cueva y Cornejo Polar (pensadores también andinos) recuperen la perspectiva heterogénea y negativa de la producción estético-literaria.

Lo heterogéneo de la propuesta andina hace relación a la existencia de cuatro experiencias históricas diversas -lo aristocrático terrateniente, lo comunitario indígena, lo

⁹ Ibidem., pág. 105.

¹⁰ Cueva, Agustín, *Entre la ira y la esperanza*, Ed. Planeta, Quito, 1987, pág. 118.

oligárquico burgués y lo cultural mestizo- que pugnan por la “conducción” de lo social en la región. Lo negativo se refiere a la permanente inter-destrucción de estas cuatro propuestas históricas. El mestizaje, desde esta perspectiva, son las intersecciones que se crean en los enfrentamientos entre los tres proyectos sociales, los espacios de convivencia problemática en los bordes compartidos entre dos o tres de estos proyectos. La síntesis constructiva no tiene lugar en esta visión de lo mestizo, lo que no significa que el mestizaje no exista, sino simplemente que su existencia adquiere contornos trágicos.

Este capítulo se subdivide en:

1.- Una caracterización de la voz del mestizo. Aquí pretendemos dilucidar como este ser problemático (carente de voz propia al inicio) puede articular, con el correr del tiempo, cierta discursividad. Nos interesa además explorar el lugar y el sujeto de enunciación; desde qué lugar del espectro social se habla y al interior de este espectro quién es el que habla. En esta búsqueda notaremos que el mestizaje, finalmente, es una estrategia de autovaloración dirigida por la intelectualidad mestiza principalmente.

2.- El itinerario del mestizo. Aquí queremos reflexionar sobre las diversas etapas y estrategias que llevan al mestizo desde su origen en la comunidad andina a través de la hacienda, el pueblo, la provincia, hacia la ciudad capital. El indio americano se va transformando (obligado por razones económicas y prácticas de socialización) en el *cholo* de la hacienda gamonal, luego en el *huarapamuschca* de la comunidad, después en el *chagra* del pueblo, para terminar convirtiéndose en el *chulla* de la ciudad. La semántica y la pragmática de estos términos refieren las distintas conexiones que desarrolla el mestizo como estrategias de ubicación y reconocimiento en el mundo social.

En esta parte también queremos dar cuenta de otro proceso que, aunque parecido, abre otras dimensiones analíticas, a saber: el desplazamiento de los campesinos andinos a las ciudades-puertos costeñas. La dinámica propia del capitalismo en la periferia nos va a enfrentar con procesos turbulentos de destrucción y mezcla social, el estudio de la lengua que manejan los personajes de estos procesos va a darnos luces sobre este apoteósico mestizaje.

3.- Finalmente, trataremos de resumir, en algunos puntos, los alcances y los límites que supone comprometerse con los distintos mestizajes extraídos de las obras de nuestros autores.

La gran ventaja que representa, por un lado, la *creatio ex nihilo*, y la tragedia que significa no poder hacerlo, por otro, pueden ayudar a enriquecer y equilibrar una discursividad extremadamente optimista que en la actualidad se maneja sobre el mestizaje.

PRIMERA PARTE

LA VOZ DE LOS MESTIZOS

...tono de altanería latifundista unas veces, de queja de huasipunguero otras...

Jorge Icaza

Cuando estudiábamos el proyecto aristocrático terrateniente afirmamos que el único actor carente de voz en mencionado proyecto era el cholo, vale decir, el primer mestizo. La carencia de voz nos enfrenta a un problema más profundo que la simple inexistencia de un discurso; la carencia de voz supone algo más grave: la inexistencia de una cultura, de un mundo de vida que respalde esa voz. Ausencia de voz significa ausencia de cultura.

En un primer momento los mestizos, para suplir esta carencia, piden prestadas las voces y los medios expresivos a los sujetos de los otros proyectos; piden prestados soportes culturales para su discurso. Sin embargo, con el tiempo, los mestizos reclaman su propia voz, demandan fundar su propio ser cultural, creen ver en la superación de sus prestamos el nacimiento de lo suyo propio. Finalmente, los mestizos se convencen de la inutilidad de su intento, terminan ahogados en la imposibilidad de la síntesis enriquecedora, desarticulándose nuevamente en lo prestado. Esta dialéctica, que centra su razón de ser en el momento antitético y no en el sintético de los procesos, es totalmente antihegeliana; su movimiento es este: ausencia de voz, presencia de voz, ausencia de voz. El mecanismo de este mestizaje es muy próximo a la *dialéctica negativa* de Adorno. Para el filósofo francfortiano el gran error de la dialéctica hegeliana es privilegiar el momento sintético del movimiento, es decir, privilegiar el pensamiento identificador. Veamos como Adorno entiende la dialéctica, por ejemplo, entre sujeto y objeto:

Nichts ist möglich als die bestimmte Negation der Einzelmomente, durch welche Subjekt und Objekt absolut entgegengesetzt und eben dadurch miteinander identifiziert werden. Subjekt ist in Wahrheit nie ganz Subjekt, Objekt nie ganz Objekt; dennoch beide nicht aus einem Dritten herausgestückt, das sie transzendierte. Das Dritte tröge nicht minder.¹¹

Siguiendo este razonamiento podemos decir que las distintas voces del mestizaje [es decir sus momentos constitutivos] no son totalmente extrañas entre sí. Entre ellas existen procesos de mediación necesarios que, sin embargo, nunca llevan a una síntesis última, jamás podrán resumirse en un *tertium datur*. La voz del terrateniente y las voces de los indígenas se determinan mutuamente, sólo en el efecto perlocucionario se realiza la fuerza ilocucionaria de todo enunciado o, dicho de otro modo, sólo en el escucha se produce la significación comunicativa. Los actos del habla (sobre todo del terrateniente) se vuelven tales en el momento en que los indígenas los entienden como tales. En el espacio que media el acto perlocucionario de la voz indígena con el acto ilocucionario de la voz terrateniente aparece la voz del mestizo como instancia mediadora y necesaria de la producción de sentido social. El mestizaje es, como trataremos de probar más abajo, **comunicación heterogénea y conflictiva**.

Arguedas e Icaza fueron mestizos, las dificultades que estos dos escritores tuvieron con la ubicación de una voz propia, no es sino la prueba tardía del conflicto que experimentaron los primeros mestizos. Su problema fundamental no es estético ni técnico, sino socio-cultural. Interesante es recordar que los dos novelistas, en un inicio, tuvieron un tipo de escritura articulada e impecable, la cual, sin embargo, nunca llegó a convencerles. Su búsqueda de nuevas voces es una forma tardía que reproduce la vieja búsqueda de afirmación cultural de los primeros mestizos.

Con Icaza y Arguedas, además, se eleva a conciencia escrita la conflictividad cultural de todos los mestizos de la región. Sus obras representan el material óptimo para el análisis de la voz del mestizo. El peruano, por ejemplo, pide prestado el español a los proyectos europeos para expresarse, pero su contenido semántico lo extrae del quechua. Crea una intersección entre forma y contenido. Icaza por su lado intercala, tanto en la forma como en el contenido, retazos sintácticos y semánticos de los dos idiomas básicos; propone un caleidoscopio bi-cultural. La apuesta de ambos, como lo veremos más abajo, fue buscar una síntesis idiomática

¹¹ Adorno, Theodor, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975, pág. 177.

y cultural. Sin embargo, sus esfuerzos no lograron realizarse, la realidad con que se enfrentaban les imponía otras dinámicas. Al final, pese a la visión fatalista de su propuesta, optaron por una existencia cultural heterogénea basada en el reconocimiento del otro (u otros) cultural (es). De ahí que ellos -los mestizos- no posean una voz, sino cuando menos tres voces; su enunciación siempre es tri-tonal. Los textos de ambos son el mejor ejemplo de un discurso heteróclito, un discurso que nace, ora desde un contexto cultural, ora desde otro.

La voz del mestizo tardío tiene que ser tri-tonal porque sus tonos son diferentes y hasta contradictorios entre sí. Su heterogeneidad es estructural, toda síntesis de las tres tonalidades llevaría a la desaparición de la voz tri-tonal de los mestizos, es decir llevaría a la desaparición del discurso que los sostiene. Conscientes de esto los mestizos mantienen su discurso como existencia simultánea de lo heterogéneo.

La voz tri-tonal de los últimos mestizos es el producto de una sedimentación, en el lenguaje y los comportamientos, de los conflictos sociales que enfrentaron a los primeros mestizos. Esta conflictividad -como más adelante lo veremos- se traslada a la estructura misma de la lengua de los nuevos mestizos. La problemática social deviene conflicto lingüístico y memoria material.

Interesante es notar como, por ejemplo, en la obra icaciana la estructura lingüística de sus textos va variando a medida que el escritor re-descubre las distintas etapas del mestizaje andino. En sus primeras obras su lenguaje estético está plagado de quichuismo tanto en la sintáctica como en la semántica discursiva, veamos:

“Si nu quiere obedecer he de empujar comu piedra para abaju” (...) “como palu vieju... Así mismu” (...) “taiticu... Rodandu quebrada morir longu, pes. Rodandu...”¹²

Este lenguaje, resultado de la superposición inconexa de retazos arrancados del quechua entre un español organizado sobre reglas gramaticales propias de otro horizonte sintáctico, es la contrapartida simbólica de un primer intento de mestizaje donde los indígenas iban incorporando, por la fuerza de la necesidad y la violencia, estructuras simbólicas arrancadas de los proyectos europeizantes de la región.

¹² Icaza, Jorge, *Cachorros*, Ed. EDYM, Valencia, 1993, pág. 37.

En los textos intermedios el lenguaje estético de Icaza se ha pulido en gran medida. Los quichuismos van desapareciendo tanto en la sintáctica como en la semántica, no existe una “purificación” del castellano, pero sí cierto sincretismo lingüístico. Observemos:

“Por el tragito fue... Una, dos, diez copas sería, pes.” “Por la platita que me dieron y la que me ofrecieron también.” “Por conocer la ciudad que afirmaban se parece a la cara de Taita Dios.” “Para que no crean que el miedo...” “Pendeja. Después de todo uno es uno. Metido en pleito ajeno.” “Carajo. Los guaguas, la casa, la vieja. Volver.... ¡Volver! No tengo ni medio.”¹³

Este lenguaje simboliza los procesos de mestizaje experimentados en los pueblos y ciudades serranas. Es un lenguaje mestizo básico, lenguaje que abría la esperanza de un desarrollo ulterior sintético tras la fundición armónica de las dos culturas madres. Aquí asistimos al nacimiento del tercer todo de la voz mestiza (los dos otros son el terrateniente y el indígena).

Por último, en las obras tardías, los quichuismos lingüísticos así como los casticismos exagerados pasan a enclaustrarse en los diálogos internos de los personajes, mientras que en el decurrir mayor del texto nos propone varias búsquedas de un idioma mestizo, es decir, una ampliación de la instancia mediadora entre los dos tonos primigenios. Revisemos:

De pronto me hallé prendido a la portezuela del vehículo en marcha.

“Esperen, carajo...”

“Deténganse, pes...”

“Un segundo, taiticos....”

“Quiero decirles....”

Ví o creí ver que ella se ocultaba en su asiento- achicándose cobardemente-. Escuché o creí escuchar la risa sarcástica de la vieja –disímulo de rabia y de desprecio-. Sentí o creí sentir un dolor agudísimo en los dedos que se aferraban al carro. Uno de los hombres me golpeaba con el puño de su bastón.

-Lauraaa...

(....)

“preferible la muerte al ridículo”.

¹³ Icaza, Jorge, *En las calles*, Ed. El Conejo, Quito, 1985, pág. 191.

“El ridículo junto a ella, pes....”

“Así siempre, taitico....”

“Siempre....”¹⁴

Este lenguaje representa al mestizo en su grado más logrado de absorción de lo heterogéneo andino. Su voz (que también es la del escritor mestizo) ha depurado las herencias quichuanizantes e hispanizantes, sin embargo, no las ha eliminado. En los diálogos internos que acompañan la voz pública del mestizo el “pes” o el “taitico” son huellas de la cultura quechua en el último mestizo, del mismo modo como la enunciación imperativa “preferible la muerte al ridículo” o la interjección “carajo” recuerdan la actitud terrateniente en la herencia mestiza.

El análisis de las lenguas mestizas en el último Arguedas, respondiendo en gran parte a la arqueología icaciana, es mucho más complejo. Su reconstrucción toca temas como el empobrecimiento y la muerte cultural. Como el estudio de los textos arguedinos que pretendemos hacer se centra en el análisis de la lengua, por ahora no adelantamos nada.

La voz mestiza¹⁵, finalmente, surge de los estratos medios de lo social. Y en estos estratos es elevada a discurso público por la intelectualidad. Son los intelectuales (Icaza y Arguedas) quienes no sólo estetizan, sino que también objetivizan -con la escritura- el conflicto arquetípico de su propia historia. Ellos, en su propia búsqueda, crean un repertorio de lenguas que nos permite leer el desarrollo de lo mestizo en nuestros países. Su arqueología lingüística nos lleva desde la no existencia de voz en los primeros mestizos, hasta la sedimentación de los conflictos sociales, cual memoria histórica, en la lengua de los últimos mestizos.

¹⁴ Icaza, Jorge, *Atrapados, El Juramento*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1972, pág. 150.

¹⁵ “Voz mestiza” no es lo mismo que “voz chola”. El vocablo “mestizo” es un intento por purificar lo peyorativo que encierra el término “cholo”. Siendo sinónimos en su significación, no lo son en su valoración. Las capas medias y los intelectuales son los que necesitan la depuración del término “cholo” como otra, entre las muchas estrategias de acceso social. Esto último es válido también para las novísimas teorizaciones que resaltan -ahora con nombres altisonantes- las ventajas del mestizaje.

LAS OBRAS

Líneas arriba ya indicamos que exceptuando *Huasipungo*, *Los ríos profundos* y algunos cuentos, las obras de estos dos escritores están dedicadas exclusivamente al mestizaje. El ecuatoriano indaga los procesos de formación del mestizaje en *Cholos* (1937), *Huairapamushcas* (1948) y *En las Calles* (1935). Por otra parte, tanto en *El chulla Romero y Flores* (1958) como en *Atrapados* (1972) nos enfrenta ya con el mestizo formado y con la complejidad de su mundo. El peruano, por su lado, revisa las posibilidades de un mestizaje cultural heterogéneo en los Andes en *Todas las sangres*. Mientras que en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971) advierte la destrucción que supone la convivencia de lo heterogéneo cuando su principal vínculo comunicativo es el poder y el dinero.

Nuestra intención es reconstruir los distintos estadios del mestizaje utilizando las obras de estos autores. La fenomenología del mestizo la abriremos con *Cachorros*. En este cuento queremos mostrar la primera formación del mestizaje y su carácter ideológico racial. De *Huairapamushcas* nos interesa rescatar el desplazamiento del mestizo desde la hacienda al pueblo cholo y el primer intento de crear una cultura propia. Con *En las calles* seguiremos a los mestizos en su peregrinación del pueblo cholo a la gran ciudad capital e intentaremos recrear la ruptura definitiva de los mestizos con sus dos culturas primarias. En *El chulla Romero y Flores*, notaremos como las herencias culturales del mestizo se convierten en arquetipos históricos en su lengua y su ética material. Finalmente, en *Atrapados*, veremos como los intelectuales se transforman en *lenguas* de ese proyecto cultural y descifraremos los errores interpretativos de estos últimos mestizos.

Por otro lado, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de Arguedas nos mostrará el otro mestizaje en los Andes, aquel que llevó a los indígenas y cholos hacia las ciudades costeñas. La lectura arguediana es mucho más compleja que la icaciana, en tanto, el relato del peruano tiene como escenario la ciudad puerto de Chimbote, donde confluyen no sólo los comuneros andinos y los terratenientes serranos, sino además la burguesía oligárquica y los inversionistas extranjeros. La poliglosia social chimbotana, centro medular de *Los zorros*, es el esfuerzo intelectual más ambicioso por dar cuenta de la heterogeneidad y la complejidad de las sociedades andinas.

Además, José María analiza, del modo más radical, la esquizofrenia que se produce cuando varias voces no logran construir puentes que las comuniquen, no logran producir traductores ni intérpretes, es decir, cuando las culturas en juego ingresan en un proceso inter-destructivo a causa de sustituir al lenguaje por el poder y el dinero en la mediación comunicativa.

SEGUNDA PARTE

ITINERARIO DEL MESTIZAJE

Las indias paren cholos. Las cholos uno que otro caballero.

Jorge Icaza

El mestizaje andino es el producto de varios procesos de negación y afirmación cultural, su carácter es extremadamente dinámico y diverso, por ello es que no se puede hablar del mestizaje sin más sino, más bien, de los distintos mestizajes. En este acápite nos proponemos presentar una genealogía y quizás hasta una arqueología de este fenómeno. Deseamos revisar las distintas etapas y los distintos conflictos que llevaron a los mestizos desde la comunidad indígena hasta las grandes ciudades. Para este cometido trataremos de seguir el itinerario generacional de los mestizos según se muestra en las obras de nuestros autores. En la primera parte reconstruiremos el viaje del mestizo desde las comunidades andinas hasta las ciudades serranas; en la segunda parte seguiremos el desplazamiento de estos mestizos desde las mismas comunidades serranas, pero ahora, hacia las ciudades costeñas. Para el primer recorrido utilizaremos exclusivamente las obras de Icaza, para el segundo las de Arguedas.

DE LA COMUNIDAD A LA CIUDAD SERRANA

Los mestizos -y su cultura- que ahora habitan las grandes ciudades de las sierras andinas no han estado desde siempre ahí. Largos y problemáticos fueron los procesos que llevaron a conformarlos tal como ahora los encontramos. Su denominación última “mestizos” refleja una auto-valoración positiva postrera. Con anterioridad fueron denominados desde la exterioridad peyorativamente y casi siempre por discriminación clasificadora: “cholos”,

“huarapamuschcas”, “chagras” y “chullas”. El viaje que lleva a los mestizos desde la exterioridad discursiva a su interioridad coincide con otro desplazamiento material que los trasladará de la comunidad andina a las ciudades serranas. Reconstruir este viaje es nuestro propósito.

CACHORROS Y EL PRIMER MESTIZAJE

Algo ya se dijo con anterioridad respecto al origen del mestizaje. Los primeros mestizos (los cholos) son campesinos indígenas que por varios motivos se ven arrancados de la vida comunal e insertados unas veces en cargos administrativos al interior de la hacienda (mayordomos y capataces; huasicamas y servicias) y otras veces en trabajos artesanales en los pueblos aledaños a los feudos. Este es, pues, el primer origen del mestizaje.

La forma ideológica que adquiere este primer mestizaje abusa de la mezcla biológica y descuida la cultural. Así, los primeros mestizos van a auto-caracterizarse como un híbrido biológico entre lo blanco y lo indio, siempre, claro, acentuando su ser-blanco. En *Cachorros*, por ejemplo, el hijo mayor de la india Nati con el patrón es descrito como “*el cachorro de cachetes colorados y pelo castaño*”, señales inequívocas de su mestizaje, pero sobre todo, de su pertenencia a lo blanco. El hijo menor, por el contrario, hijo también de la india Nati pero con el indio José, es descrito de este modo: “*un ser diminuto, encarnado y renegrado, viscoso, repugnante*” un ser “*débil, feo, cerdoso, moreno*”.¹⁶ La caracterización acentúa, por supuesto, dos caracteres biológicos de lo indio: *moreno* y *cerdoso*, a lo cual se suma el deseo de negación de lo indio implícito en los adjetivos: *débil, feo, repugnante, diminuto*. Creándose, de este modo, una relación necesaria entre indio y negatividad.

Este primer mestizo biológico no se afirma como un tercero sintético, sino como uno próximo a lo blanco: *pelo castaño, cachetes colorados*. En lo discursivo el fenómeno es el mismo, estos mestizos no pretenden crear un discurso propio, sino simplemente apropiarse del ya creado por los blancos. El cachorro de los cachetes colorados canaliza su desprecio por su padre y hermano indios a través del discurso gamonal:

¹⁶ Icaza Jorge, *Cabuyas*, Ed. EDYM, Valencia, 1993, págs. 24, 25.

Ahura, pes. Comu taita patrún cun el natural. Cun lus naturales, pes. Cumu amu mayordomu. Yu patrún. Yu su mercé. Yu mayordomu El guagua runa es, pes. Uuuu. Ahura, caraju. Robandu mi teta nu... Robandu mi mama Nati, nu... Bandidu, mañosu...¹⁷

La intención es clara, el cachorro de los cachetes colorados no pretende ser un mestizo (un tercero sintético) sino ser blanco: *Yu patrún Yu su mercé*. Exige ser reconocido como tal y pretende actuar como lo que se cree, produciéndose de este modo el desconocimiento absoluto de uno de los componentes de su ser: lo indio. Por el simple hecho de adquirir el discurso terrateniente el mestizo desplaza a lo suyo indio al mundo de lo natural, de lo animal. Sin embargo, como sus nuevas exigencias no son reconocidas por los otros sujetos de lo social (indios y blancos) el cachorro se ve forzado a diferenciarse como un tercero distinto: el mayordomo. Un sujeto que al no ser aceptado por los blancos y al no querer reconocerse como indio, produce intencionalmente un tercer estado (el mestizaje) que lo ubica -esa es la pretensión- sobre lo indio y muy cerca del blanco. El mestizaje es, pues, una estrategia resultante exclusivamente de la no aceptación social de mestizo en el mundo de los blancos. Para los blancos, por supuesto, los primeros mestizos seguirán siendo simples indios.

Por otro lado, y ésta es una de las contradicciones fundamentales del mestizaje, a pesar de que el cachorro de cachetes colorados y pelo castaño se aleja tanto de su padre indio hasta desaparecerlo (en el cuento el asesinato del cachorro moreno es el indicador), no lo puede hacer de su madre ni de su lengua. Ella, la madre, es la representación de su reproducción vital. La figura biológica que utiliza Icaza, en lo ideológico, es traducible a la imposibilidad de los primeros mestizos de librarse de su sustrato cultural indígena. El mestizo al negar lo indio termina negándose a sí mismo, pues, el mundo de vida que le permite ser lo que es, afirmarse como hombre cultural, es el comunitario indígena. Al negar su mundo de vida y no poder apropiarse del mundo de vida de los blancos el mestizo termina ahogado en un vacío cultural, es el *no-ser* del que nos habla Octavio Paz. Por eso, en el lenguaje que Icaza da a este primer mestizo, su semántica y su sintáctica se hallan violentadas. La gramática quechua destruye la sintáctica y la fonética española, del mismo modo como la semántica española destruye la pragmática quechua. La primera lengua mestiza, pretendiendo ser gamonal en su semántica termina siendo quechua en su sintáctica. En efecto, existe una mezcla, un mestizaje, pero uno fundado en la mutua destrucción y en la no producción de un tercero sintético; un **mestizaje heterogéneo y conflictivo**.

¹⁷ Ibidem., pág.37.

Esta tesis que ya nos brinda el primer Icaza (*Cachorros* fue escrito en 1933) será el soporte sobre el cual se expandan las búsquedas del ser mestizo en los escritos posteriores de nuestros dos literatos.

HUAIRAPAMUSHCAS Y EL SEGUNDO MESTIZAJE

Si en *Cachorros* el proceso del mestizaje tiene como escenario único la hacienda, en *Huairapamushcas* (1948) el drama desplaza a los mestizos desde el latifundio al pueblo cholo. El argumento es parecido: los mellizos Pascual y Jacinto son hijos de la longa Juana (servicia de la casa gamonal) y del terrateniente Gabriel Quintana (dueño de la hacienda La Providencia y de sus alrededores). Ya embarazada la longa Juana, y para salvar el honor del hacendado, es inducida a contraer matrimonio con el indio José Taxi (comunero de Yatunyura). Casada, la servicia abandona la casa señorial y se muda a la comunidad de su esposo. El nacimiento de los niños acholados provoca el rechazo de los comuneros, pues, estos ven en ellos los rasgos fisiológicos del blanco, del enemigo por antonomasia.

Huairapamushcas es el sustantivo adjetivado con que nombran los indígenas a los mellizos. *Huairapamushca* significa hijo del viento malo (del *huaira*). Aquel viento “*que persigue a los naturales. El viento malo que sin saber cómo deja preñadas a las hembras.... A las hembras que les sorprende con la boca abierta frente al cerro... El viento malo que cuando agarra a los runas en el páramo, les tuerce como bagazo..*”¹⁸ Esa, *Huairapamushca*, es la denominación que los indígenas otorgan a aquellos seres que nacidos de sus mujeres -de su cultura- no presentan afinidades físicas (simbólicas) con los suyos. El viento malo que engendra seres malos es la explicación mítica que los comuneros atribuyen al proceso de mestizaje.

La exclusión de este segundo tipo de mestizo es doble. Por un lado son los blancos los que los excluyen física y culturalmente de su mundo. A pesar de considerarlos de algún modo diferentes a los indios aún los ubican dentro de lo animal. Refiriéndose al cholo mayordomo, Gabriel Quintana cree ver en éste “*algo suyo de relativo valor, más que un indio, menos que una vaca de pura sangre*”. Sin embargo, en momentos de cólera gamonal el descenso del

¹⁸ Icaza, Jorge, *Huairapamushcas*, Ed. Plaza y Janes, Barcelona, 1975, pág. 55.

mestizo es inmediato: “¡Cholo ladrón! ¡Indio sinvergüenza!”¹⁹. Por otro lado, la exclusión de los mestizos por los indígenas no es menos radical. Para los comuneros la presencia de cualquier carácter blanco en los niños es asociado al cataclismo que abrió la conquista. En el momento del parto de los mellizos reflexionan así las mujeres:

-Dios guarde. Dios ampare. Guaguas medio blanquitos han salido. Huairapamushcas mismo parecen...

-¡No!

-Sí. Veles no más.

-No sea mala, mama. Pelo negro natural está pes -protestó la parturienta tratando de arrastrarse en defensa de los hijos-.

-El pelo no quiere decir nada. En el ojo se ve. Y en el ojo está taita diablo blanco.²⁰

En esta doble exclusión, a más del ya anotado vacío cultural propio del mestizaje, Icaza da un desplazamiento temático a su estudio sobre este fenómeno. Sin abandonar el nivel ideológico que atribuyen al mestizaje razones meramente biológicas (*pelo negro natural está*), recupera el nivel cultural del proceso (*el pelo no quiere decir nada, en el ojo está diablo blanco*). El mestizaje complejiza su problemática, muestra sus dos caras. Por un lado, nos enfrenta a la dinámica ideológica de este proceso, dinámica que sirve para estratificar la sociedad, tanto desde arriba hacia abajo (cholos), cuanto desde abajo hacia arriba (mestizos). Por otro lado, nos descubre el entramado cultural del fenómeno, no en la direccionalidad vertical del poder, sino en la horizontalidad del pluralismo semántico. Este segundo mestizo comienza a configurar una forma cultural propia a él. Una cultura que en su nacimiento responde al difícil intento de fusión-exclusión de sus dos culturales.

El mestizaje, y esta es otra de las tesis que con Icaza queremos proponer, involucra dos procesos distintos: 1) estratifica las relaciones de poder social, y 2) crea campos de interconexión cultural.

El primero de los discursos, el estratificador, aparece en la región como dominante y activo, el segundo, por el contrario, es secundario y pasivo. El discurso del mestizaje es impulsado primordialmente por la necesidad de estos segundos mestizos de granjearse un

¹⁹ Ibidem., pág. 127.

²⁰ Ibidem., pág. 92.

lugar muy próximo a lo blanco, es decir, muy próximo al poder en el espectro social. De ahí que todas las adquisiciones culturales de lo blanco se limitan a la alegoría de la máscara sin llegar a la apropiación de los soportes culturales, veamos:

Debido a la magia de las compensaciones y de las nuevas propiedades Isidro Cari y su mujer [cholos ambos] resbalaron por una etapa de transformación paramental, algo que ellos llamaban o creían ennoblecimiento de sangre y de rango. Isabel tomó a su servicio dos longas güiñachishcas para la crianza del primer hijo del matrimonio -el niño su mercé- y para que los domingos le sigan a misa de doce con el reclinatorio al hombro. Además cambió el follón por las polleras y las trenzas por los rizos y copetes. También el cholo mayordomo abandonó los pinganillos, los zamarros, acomodándose con mayor desenvoltura en el calzón de montar estilo patrón grande y en las botas de cordones. Dejó de beber chicha y guarapo y se emborrachó de cuando en cuando con cerveza.²¹

Los cholos recurren a la estrategia del simulacro superficial para acceder a lo blanco. Se disfrazan de terratenientes, quieren imitar sus costumbres, tratan de ser gamonales en ciernes. Esta suerte de enmascaramiento social surte efecto sólo en los indios, para éstos los cholos adquieren cierta distancia, una distancia que, en efecto, los acerca al mundo terrateniente. Lo que los acerca, por supuesto, es su lado negativo: “*todos son huairapamushcas...* [comenta indignado el coro de indios] *Los blancos, los cholos, los curas, los tenientes políticos, los santos, las Vírgenes, los rezos, los cantos, las voces, las casas en el pueblo, como hierba mala aplastan al pobre natural.... Huairapamushcas... Bandidos..*”²²

Los terratenientes por su lado aceptan de buena gana el juego, se vuelven cómplices de su propia carnavalización. Mientras ésta no altere su condición de cúspide de poder y de cenit de lo social los señores de la tierra disfrutaban de su teatralización. Sin embargo, cuando esto sucede, cuando su condición es puesta en cuestión, los terratenientes reinsertan en su lugar al cholo con pretensiones de blanco; así sucede, por ejemplo, cuando el párroco del pueblo pretende equipararse con el terrateniente, este último inmediatamente ordena el mundo. Recuperemos el diálogo:

²¹ Ibidem., pág. 118.

²² Ibidem., pág. 89.

-Le seré franco [afirma el religioso] no me gustan estos cholos amayorados que quieren meterse en todo. ¡Oh! Y cuando uno menos piensa le traicionan. Por Algo reza el refrán: “Si no dan la patada al entrar, dan al salir.”

Gabriel rió sinceramente. Pero conforme el religioso iba subrayando cualidades negativas en el cholo, vestía con la imaginación al sacerdote de mayordomo, sin encontrar al final diferencia física entre los dos -color, estatura, pelo cerdoso, labios gruesos, ojos negros-.²³

El latifundista conoce perfectamente la estrategia del cholo, sabe que lo único en que éste se diferencia del indio es en los artificios, en su formal barroquismo. El gamonal puede observar tras el ridículo disfraz del cholo su material constitutivo, su ser indio, por eso se permite el juego.

Esto que para el terrateniente aparece como pintoresco y divertido, es para el cholo macabro y trágico. El también sabe de lo ridículo de su juego, intuye que su mentira no es recibida como cierta por la cultura blanca; sin embargo, no tiene otra alternativa: el simulacro es su posibilidad y su perdición. Sólo gracias a éste logra diferenciarse del indio, pasa a formar parte de un estrato medio, por lo menos en el imaginario cholo e indio. Pero, a causa del mismo simulacro, soporta la permanente carcajada del terrateniente y, lo que es más, se ve obligado a habitar una existencia etérea.

El vacío cultural del cholo se expresa en el ocultamiento de su tradición cultural, en la negación de su mundo de vida (no es que no posea mundo simbólico, sino que se empeña en negarlo). Este doloroso hecho es recreado magistralmente por Icaza bajo la figura del apellido. Para el terrateniente es claro el origen paterno del apellido en el mundo blanco, así como el origen natural del nombre de los indígenas en el mundo indio -*los runas toman para ellos el nombre de cualquier pendejada (...) de un monte, un pájaro, una laguna, un río*²⁴-, pero ¿de dónde lo toman los cholos?. Revisemos el diálogo en el que el terrateniente inquiriere al cholo mayordomo por su origen:

-¿Y desde cuándo está usted en esta casa?

-Desde siempre, pes, patrón. Aquí dicen que nací.

-¿Aquí? ¿Y sus padres quiénes son, dónde están?

²³ Ibidem., pág. 67.

²⁴ Ibidem., pág. 55.

-Ah, caray... ¿Mis taitas? –murmuró el cholo rascándose la cabeza en tono de quien se interroga con rubor y orgullo a la vez. Hubiera querido eludir la pregunta no obstante buscarla. Pero... Hizo una pausa. Se acomodó mejor en el asiento de monturas y costales. ¿De dónde venía? ¿Quién era en realidad?

-¿Llegó al mundo sin padres? –insistió Gabriel.

-Eso no, pes. ¿Como? Ni que fuera que.

-¿Entonces?

-Murieron.

¿Los dos?

-Sí patrón.

-¿Cómo se llamaban?

_Taita Dios no permitió que pueda....

-¿Conocerles?

-Eso. Patrón Manuelito, alma bendita, sabía todo, pes. El me dijo una vez que mi mama había muerto al parirme.

-¿Y su padre?

-Púchica! Bien curioso ha sido su mercé. Jodido es, pes, dar con el taita de los pobres. De los pobres cholos como yo. Y más jodido todavía cuando el patrón de uno, que es como Taita Dios, le viene diciendo: “Vos, Isidro Cari, guagchito no más eres.”

-Su apellido es Cari. Luego su padre...

-No. Cari quiere decir hombre no más. Cuando nací han de haber dicho: “Salió cari.” Y desde entonces....

-¿Pero don Manuel no le declaró algo definitivo?

-No, patrón.

-¿Algo que le asegure el provenir?

-¿Mi porvenir? Yo mismo tengo que hacerle. Así somos los cholos... Ese es nuestro destino.²⁵

La ausencia de apellido o apellidos, no significa ausencia de padres biológicos. El diálogo deja suponer que los padres de Jacinto son el terrateniente Manuel y alguna india sevicia; sin embargo, los dos están negados: el padre por sí mismo y la madre por el cholo Jacinto.

La ausencia de apellido simboliza la ausencia de tradición cultural. El cholo niega su tradición cultural india en el intento de integrarse al mundo blanco, mientras su tradición cultural blanca le es negada por los mismos terratenientes, por su mismo padre en la no

²⁵ Ibidem., págs. 19, 20.

concesión del apellido. Negadas sus dos posibilidades de existencia social, el cholo intenta reconstituirse como un tercero absolutamente nuevo: *Cari quiere decir hombre*. Este hombre desprendido de tradiciones, *ex nihilo*, se propone construir su propio *ethos* social: *yo mismo tengo que hacer mi porvenir, ese es nuestro destino*.

Para poder poner en ejecución la construcción de un *ethos* cultural propio, los cholos tienen que desprenderse definitivamente de sus progenitores culturales. En el primer mestizaje ya vimos como se alejan del padre indio, en el segundo mestizaje el turno será de la madre. El cholo Jacinto ya anuncia al terrateniente que su madre murió en el momento del parto, es decir, que él apenas tiene una conexión meramente biológica con ella, de ningún modo cultural. Más claro, sin embargo, es lo que sucede con los mellizos Pascual y Jacinto. Incómodos desde el inicio en la Comunidad de Yutunyura, aborrecidos permanentemente por los comuneros y el padre, soportan la vida indígena gracias al amor que sienten por su madre. Sin embargo, luego de que todos sus intentos por reconocerse en la cultura blanca fracasan y frente a la inminencia de terminar para siempre atrapados en el mundo indígena, deciden romper definitivamente con su madre (*indios brutos manavali*) y trasladarse al pueblo cholo de Guagraloma, leamos:

“No al páramo no. ¡Jamás! Nosotros somos...” respondían mentalmente Pascual y Jacinto al requerimiento de la madre cada vez más lejano, sin atreverse a pensar lo que pretendían ser, mientras se turnaban el trabajo con sangre en las manos. El dolor les era leve -lavaba los rencores-, no les ardía las cicatrices como con las huascas de taita diablo runa. Al caer el viejo Yutunyura tembló la tierra, el abismo no pudo tragarles -alcanzó con su copa frondosa la orilla chola-. Sobre este puente huyeron los longos huairapamushcas. Les guiaba una misteriosa ambición que apuntaba en secreto -desde siempre- hacia su transformación en cholitos de Guagraloma o de cualquier otro pueblo de la sierra.²⁶

La ruptura definitiva con los progenitores: matricidio cultural, les abre la posibilidad a los huairapamushcas de conformar un *ethos* social propio. Una cultura que ya no se asienta ni en la hacienda (donde los cholos son simples empleados), ni en las comunidades andinas (en las cuales éstos son encarnación mítica del mal). Su escenario, supuestamente propio, son los centenares de pueblos de las sierras andinas.

²⁶ Ibidem., pág. 184.

EN LAS CALLES Y EL TERCER MESTIZAJE

Si en el segundo mestizaje el huairapamushca se desplaza de la comunidad indígena al pueblo cholo, en el tercer mestizaje, el chagra (nueva denominación que adquiere el mestizo) se traslada desde el pueblo cholo a la ciudad capital.

En las calles cuenta varias historias paralelas cuyo contenido es idéntico: la migración de los cholos del pueblo hacia las grandes ciudades de la sierra. La repartición de los recursos naturales en el agro -siempre en beneficio de los terratenientes- ocasiona no sólo la tragedia de los indígenas huasipungueros, sino también de todos los cholos asentados en los pequeños pueblos.

La imposibilidad de seguir reproduciendo la vida en el campo obliga a los habitantes de los pueblos a migrar hacia las ciudades en busca de nuevas esperanzas de vida. Así sucede, por ejemplo, con el zapatero Ambrosio Yáñez y su hija Raquel quienes acorralados por la pobreza deciden migrar a la ciudad de Quito. La esperanza de un futuro mejor se desvanece cuando en la urbe se encuentran con una cultura estamentaria aún más violenta que la del agro. Sobre ellos, los nuevos inmigrantes, se localizan a más de la aristocracia terrateniente citadina una cultura intermedia formada por los hijos de los primeros inmigrantes. La denominación de *chagras* que reciben estos nuevos vecinos de la ciudad es peyorativa, significa su desarraigo tanto del agro como de la ciudad. Los chagras son individuos que se esfuerzan por seguir manteniendo el ritmo de vida agrícola en la ciudad, razón por la cual son despreciados por los habitantes urbanos. Su existencia en la urbe es siempre trágica, en nuestro ejemplo el zapatero Yáñez termina convertido en alcohólico y su hija en prostituta. Ese es el precio que tienen que pagar por su ingreso a la ciudad y al mestizaje citadino.

La degradación en el alcoholismo y en la prostitución simboliza el nivel traumático que representa la descomposición de la cultura andino-campesina al entrar en contacto con lo social urbano. En los primeros contactos, su estado no es de destrucción social, sino sólo de degradación, es decir, la cultura andino-agraria no desaparece en las ciudades, sino que sufre procesos de erosión de sus soportes de significación. De ahí que en la novela tanto Ambrosio Yáñez, cuanto su hija Raquel no sucumben en su encuentro con la ciudad, pero sí reestructuran, de modo radical, su mundo de vida. La tragedia es intuida de este modo por los protagonistas:

“Es curioso, carajo. Quisiera beber un buen puro. Nunca como ahora. Cambiar. Olvidar”, pensó el zapatero al verse en la mitad de la calle libre. “¿Y mi hija? La pobre... ¿Qué será de ella? Le habrán corrompido. ¡Oh! A mí también me jodieron el alma. El otro el bueno. El que podía ser yo”, concluyó mentalmente retorciéndose en un despecho amargo. Y cuando llegó a su tienda -le encontró olor a pecado- y quiso hablar con Raquel -muecas, gruñidos, lágrimas inapropiadas, falsas sonrisas-, no pudo. Ambos prefirieron exhibir en silencio -actitudes, gestos- los rastros de la infamia que dejó en ellos la crueldad de las gentes. ¿Qué podía preguntarse? ¿Qué podía responderse? Todo estaba a la vista de la intuición que destilaba el alma -verdad que se descubre sin palabras-. A la tarde el viejo pidió a media voz:
-Me tomara un puro, carajo. Un buen puro.²⁷

Otra de las historias que se narra *En las calles* es la de los cholos José María Játiva y Ramón Landeta. Los dos, frente a la ordenanza de cambiar el curso del río hecha por las autoridades centrales en contubernio con el terrateniente Luis Antonio Urrestas, tratan de defender los intereses del pueblo de Chaguarpata. José María Játiva, más apegado a las leyes decide viajar a la ciudad en compañía de los indios para pedir que se revise la ordenanza, pues, ésta iba abiertamente en contra de los intereses de los habitantes del pueblo y de la comunidad. Luego de varios encuentros con la burocracia capitalina Játiva logra convencerse de que las decisiones de los terratenientes no pueden someterse a discusión. Desilusionado por el manejo de lo público decide unirse a la propuesta de Ramón Landeta: *instigar a los indios para que destruyan la hacienda de Don Urrestas*. Aplacado por la fuerza pública el levantamiento indígena y delatados los dos cabecillas, los cholos deciden huir. Después de un ir y venir por la cordillera Játiva y Landeta terminan inmigrando a la ciudad de Quito. En la urbe el primero va a ingresar a la Policía Nacional en calidad de recluta llano y el segundo acabará contratado como portero en una fábrica.

El abandono obligado del pueblo natal descalifica a este lugar como el escenario de construcción privilegiado de la cultura chola. Estos terceros mestizos, por la brutalidad de la cuestión “pública” en el agro, llegan a convencerse de que los pueblos no son, como ellos creían, espacios autónomos, sino que, por el contrario, son estructuras satelitales del poder terrateniente. Los pueblos serranos se convierten en la imposibilidad de la construcción de su

²⁷ Icaza, Jorge, *En las calles*, Ed. El Conejo, Quito, 1985, pág. 85.

sistema cultural, pues, en ellos la lógica que posibilita su dinámica es la aristocrática terrateniente.

En la ciudad, los dos migrantes, cada cual a su modo, comprobarán por experiencia propia los límites de su condición chagra. Para los mestizos de la ciudad los nuevos migrantes siguen siendo indios o cuando mucho cholos. Játiva, por ejemplo, cuando intenta persuadir al Secretario de Estado de lo injusto de la repartición de las aguas en el agro, es tratado de tal modo por la autoridad que él reflexiona: “*Me trató como al perro. Peor que a los runas. Yo....*”.²⁸ Tan tortuosa es su degradación social que el chagra José María intentará de cualquier modo abandonar su condición existencial. El ingreso a la Policía le brindará la posibilidad necesaria para su transformación. El poder real que el cargo le presta acelerará su ingreso a un nuevo status social: de chagra a mestizo ciudadano.

Pasado el tiempo, dos acontecimientos van a confirmar el ascenso social de Játiva. En una ocasión es designado para aplacar un levantamiento indígena en el pueblo de Pintag. Cuando la tropa comienza a arremeter contra la resistencia india, José María ve claramente su transformación, ahora él es el que reprime a los que, otrora como él, luchan por un poco de justicia en el agro. El ha dejado de ser chagra y se ha transformado en mestizo urbano, el precio ha sido la ruptura con su condición primigenia: mestizo campesino. El drama del relato adquiere su apoteosis cuando Játiva ingresa a una choza donde encuentra

una longa tendida de barriga.[a la cual] Le golpeo con la culata del fusil. Sin poder observar bien le arrastró hasta la puerta. Unos ojos abiertos, vacíos, plomizos, una piel negruzca, un extraño gesto. Sí era la misma mueca que llevaba oculta en su memoria. La mueca de impotencia y desesperación que creyó ver bajo la telaraña de hilillos de sangre en el rostro de Consuelo, su mujer, cuando la halló muerta en la quebrada por los cholos sirvientes del patrón de Chaguarpata. “¡Carajo! Ahora he sido yo... Yo mismo.... Mis manos.... Mi crueldad... Igualito...”, se dijo el cholo, y algo de esa hedionda y oscura tragedia que le rodeaba ganó su angustia desgarrándole el alma. Salió. Necesitaba aire. Tras de la choza, tendido sobre el lodo, cara al cielo, vio el cadáver de un indio, junto al cual un perro triste y esquelético le enseñó los dientes. No quiso ver más. Con el lodo en los tobillos, con el pulso alterado en las sienas, con un sinapismo de hiel en la garganta, corrió hasta el lindero del bosque. Contra su querer, guiado y dirigido por una voluntad extraña, había aprendido a.... “A matar... A matar a gusto y

²⁸ Ibidem., pág. 41.

sin castigo... ¿Por qué? ¿Por qué, carajo?” pensó como si despertara de una pesadilla asfixiante.

El chagra Jativa eleva el matricidio simbólico de cholos y huairapamuschcas a genocidio cultural real. La única manera para afirmarse como mestizo de ciudad es negando toda la cultura chola lograda en los pueblos serranos. El chagra destruye los nexos materiales directos con lo indígena y con lo cholo para afirmarse como un *cuarto distinto*. Su distanciamiento definitivo del mundo cholo se cumple, tanto con el asesinato de su ex-amigo de luchas Ramón Landeta, cuanto, y de manera definitiva, con su propia muerte.

Játiva luego de asesinar a Landeta, único nexo material con lo cholo, no logra distanciarse de esta cultura. A pesar de que en su vida exterior ha dejado de ser cholo, en su interioridad su matriz cultural lo persigue, por eso es que sólo su muerte puede confirmar su distanciamiento absoluto. Un último monólogo aproxima a Játiva a su muerte biológica y cultural:

“Sangre. Mi sangre. Voy a morir como los otros...”, se dijo con terror que le hundió en lejanas y tiernas memorias. Allí estaban: el cadáver de Consuelo entre el chaparro de la quebrada - hilos de sangre seca cruzándole los brazos, cruzándole el cuello, cruzándole la cara de palidez verdosa-; el gesto de respiración estrangulada de Ramón Landeta al agarrarse el vientre herido, al reconocerle como el verdugo -ojos de asombro de reproche, de interrogación absurda-; la silueta del guambra Francisco en medio de la corriente de la muchedumbre enloquecida -rama tierna, larga, sola, indefensa sobre turbias aguas de río crecido-; los senderos los corredores abiertos del camino, las chozas, la iglesia, la feria, la cantina y los amigos de Chaguarpata -síntesis de algo querido e inexpresable-. Y en el fondo de aquella memoria de relámpago -brío obstinado por vivir, impulso ciego por amar, duras obligaciones frente a la naturaleza- halló el cholo José Manuel, con claridad jamás experimentada, la paradoja de su destino -haber recogido sin protesta ni vergüenza el cuerpo despedazado de su hembra, haber fugado de la casa, haber abandonado al hijo, haber asesinado al amigo-. ¡Oh! Sintió en sí, brotándole de la sangre, de su sangre, una ansia de justicia. ¿Por qué? ¿Para él? No. Era para los que quedaban.²⁹

Con los chagras se vuelve deficitaria, además, aquella estrategia que pretendía un mestizaje articulado sobre la imitación de lo blanco. La teatralización, si bien surtía el efecto

²⁹ Ibidem., pág. 208.

esperado en el campo, pierde todo sentido estratégico en la ciudad por la inexistencia de lo indígena como comunidad referencial. Los chagras intuyen claramente que la simple simulación nunca les permitirá, en la ciudad, aproximarse al blanco ni consolidarse como un grupo cultural autónomo. Ahí nace la necesidad de desprenderse también del blanco para intentar articular lo suyo propio.

El chagra Játiva ve claramente que para él toda posibilidad de redención está cerrada, con él finaliza un ciclo: el paso del agro a la ciudad. Su hijo *-rama tierna-* será el encargado de la construcción del nuevo *ethos* mestizo en la ciudad. Para Francisco, el hijo, no sólo lo indígena y lo cholo deberán formar parte de un pasado ya superado, sino incluso la misma cultura blanca, el parricidio aparece como la pre-condición del nacimiento de esta nueva cultura.

EL CHULLA ROMERO Y FLORES Y EL CUARTO MESTIZAJE

El Chulla Romero y Flores es, por un lado, la síntesis culminatoria del itinerario del mestizo, por otro lado, la posibilidad cierta de construcción de un mundo cultural autónomo. Su dinámica se mueve entre las trabas heredadas de los otros tipos de mestizajes y los intentos de articulación de un ser cultural propio. La tarea es clara: deshacerse de su arcaicidad (tanto india como española) y conformarse como un *otro nuevo*.

No pudo haberse tipificado y sintetizado de mejor manera toda la historia del mestizaje andino que como lo hiciera Icaza en *El chulla Romero y Flores*. Alfonso Romero y Flores, un chulla³⁰ hijo de madre chola *-mama Domitila-* y padre español *-Majestad y Pobreza-*, encarna al mestizaje en sus dos vertientes: mezcla biológica y mezcla cultural.

Alfonso, en efecto, es un mestizo biológico³¹. Su madre fue una cocinera chola en la casa de una familia española; su padre fue un hidalgo venido a menos, quien en una de sus aventuras de bohemia embarazara a la chola Domitila. Culturalmente el chulla también es un

³⁰ “Chulla” significa un grado avanzado de mestizaje. Es un mestizo; indio por un solo progenitor ya acholado y blanco por un español “puro”. Característico también del chulla es su estilo citadino y su español hasta cierto punto fluído. El cholo en lo general es el primer mestizo del mundo rural con fuerte carga idiomática quechua, el chulla, por el contrario, es totalmente urbano.

³¹ A pesar de que nosotros no compartimos la concepción biológica del mestizaje, la seguimos utilizando para ser respetuosos con el texto. De otro lado, creemos que el mismo Icaza dudó siempre de la importancia del componente biológico en el fenómeno del mestizaje.

mestizo. Su buen manejo del español, su traje señorial, sus maneras, su cargo en la administración pública, en fin, su vida citadina muestran sobradamente su pertenencia a la cultura blanqueada. Lo indígena, por otro lado, se presenta en los elementos constitutivos de su vida afectiva; su amor a la tierra y a la madre simbolizan su pertenencia a lo indio.

Esta es la primera visión acabada del mestizaje que nos entrega Icaza. Una visión conflictiva basada en la afirmación de lo español (el uno cultural), la imposibilidad de negación de lo indio (el otro cultural) y la pretensión de crear un tercero cultural (lo mestizo). Se es mestizo, entonces, cuando se afirma y se reconoce en la cultura intermedia, una cultura que no puede desprenderse de sus matrices culturales española e india. El mestizo, desde esta óptica, no es español ni indio no porque no lo quiere, sino porque estructuralmente no lo puede.

La evolución en relación a las otras tres estaciones del mestizaje se nota, tanto en la no presencia de relaciones biológicas y materiales directas con las culturas primigenias, así como en el intento de afirmarse como un tercero nuevo. El chulla ha sedimentado todos los conflictos existenciales de cholos, huairapamushcas y chagras en arquetipos³² culturales y lingüísticos. Las culturas madres no se revelan principalmente en los rasgos fisiológicos y carnavalizantes del mestizo, sino en estructuras normativas del lenguaje. Lo español y lo indio son las dos voces fundamentales que ejecutan el diálogo cultural de los nuevos mestizos. El mestizo de la urbe, vale decir, posee como trasfondo cultural dos mundos de vida paralelos y simultáneos, ahí reside su riqueza y a la vez su tragedia.

La voz de Mama Domitila, mundo de vida indio, existe enfrentada siempre con la de Majestad y Pobreza, mundo de vida español; sin embargo, estas voces no son negación o teatralización de terceros, sino dos voces arcaizadas que habitan en los mestizos. El chulla ha hecho suyo sus dos *yos* culturales y ha sumado un tercero alternativo. Estos tres tonos (el

³² El término *arquetipo* lo tomamos de la Psicología Analítica de C. Jung. Para el psicoanalista germano los arquetipos son los soportes constitutivos de lo que él denomina *Inconsciente colectivo*. “*Das kollektive Unbewusste* [apunta Jung] *entwickelt sich nicht individuell, sondern wird ererbt. Es besteht aus präexistenten Formen, Archetypen, die erst sekundär bewußtwerden können und den Inhalten des Bewusstseins festumrissene Form verleihen*“.(Jung, Carl, *Archetypen*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2001, pág. 46). Desde nuestra perspectiva queremos retomar el carácter colectivo de los arquetipos, pero a diferencia de Jung -para quien los arquetipos son constantes temporales y espaciales del ser humano- nosotros queremos historizar y contextualizar el término. A los arquetipos, entonces, los entendemos como estructuras de sentido sedimentadas en la memoria lingüística y material de determinada comunidad de personas y en determinada época. Estos arquetipos se transmiten, a través del lenguaje y las costumbres, de manera inconsciente.

indígena, el terrateniente y el mestizo) son partes de una nueva gramática social trilingüe, **una gramática heterogénea y conflictiva**. La tri-culturalidad problemática pasa a constituirse en el rasgo definitorio de los nuevos mestizos.

Los tonos indígena y terrateniente arcaizados en este mestizo tardío aparecen desde el inicio mismo del relato icaciano. Caracterizando a Ernesto Morejón Galindo (mestizo burócrata) Icaza apunta:

Era don Ernesto un señor de carácter desigual. Cuando estaba de buen humor exageraba su donjuanismo resbalando por libidinosas confianzas de chola verdulera, de chagra recién llegado (...) Mas si tenía que reprender en público a sus esbirros se hinchaba de omnipotencia y distribuía amenazas sin orden ni concierto. En aquellos momentos -explosión de prosa gamonal- se subrayaba en el todo lo grotesco de su adiposa figura.³³

El mestizo Morejón Galindo ha sedimentado de tal modo la actitud terrateniente (*prosa gamonal*) y la actitud campesina (*chola verdulera, chagra recién llegado*) que para él resulta natural desdoblarse en sus dos propuestas culturales arcaizadas. En este caso la bisonalidad cultural se presenta armonizada, en otros, en cambio, adquiere su dimensión fundamental: la conflictiva. Traigamos a colación otra escena en que las dos voces arquetípicas del chulla discuten al interior de un diálogo competitivo. Luego de que Romero y Flores ha sido desenmascarado, en su origen ilegítimo, por la aristocracia quiteña su propia voz primero y luego las voces de su memoria cultural elevan este diálogo:

“¿Por qué estuve cobarde? ¿Por qué no se me ocurrió una mentira, un chiste? ¿Por qué carajo me abrieron el pecho para mirarme adentro? ¿Por qué se me amortiguó la lengua? ¿Por qué? ¿Por qué el cerebro se sintió vacío? ¿Por qué las piernas...? ¿Por qué?”, se dijo el mozo reprochándose con odio.

A sus incertidumbres contesta el padre:

“¡Por tu madre! Ella es la causa de tu viscoso acholamiento de siempre.... De tu mirar estúpido. De tus labios temblorosos cuando gentes como yo hurgan en tu pasado... De tus manos de gañán ... De tus pómulos salientes.... De tu culo verde.... No podrás ser nunca un caballero” fue la respuesta de Majestad y Pobreza.

³³ Icaza, Jorge, *El chulla Romero y Flores*, Ed. Oveja Negra, Bogotá, 1987, pág. 132.

A la acusación despiadada de la voz paterna, responde la madre:

“Porque viste en ellos la furia y la mala entraña de taita Miguel. De taita Miguel cuando me hacía llorar como si yo fuera perro manavali... Porque vos también, pájaro tierno, ratoncito perseguido, me desprecias... Mi guagua lindo con algo de diablo blanco...” surgió el grito sordo de la mama Domitila.³⁴

Este conversatorio a tres voces nos muestra, por un lado, lo heterogéneo cultural andino-americano, por otro, la singular manera de sostener dos tonos contradictorios y uno reconciliador que posee la voz mestiza. El tono reconciliador posibilita el diálogo de sordos que siempre mantuvieron las culturas antagónicas primarias americanas. (Para la distinción entre voces y tonos véase anexo 1)

¿Por qué? Se pregunta el mestizo cuando pretende otorgar sentido a lo social. La respuesta que explica el conflictivo mundo que habita viene desde estratos arqueológicos anteriores a su presente. Las voces de la memoria le informan que él es el resultado de un conflicto social con largo tiempo de sedimentación, su existencia cultural depende de conservar la conflictividad. Fuera de este conflicto, el mestizaje como tal, no puede existir. El mestizo llega a saber que su voz es estructuralmente tri-tonal. Las dos voces arquetípicas no son el préstamo de voces ajenas, sino, que estas voces, desprendidas de sus orígenes, se articulan de modo distinto (enfrentadas) en la polifonía mestiza. El vacío cultural de los primeros mestizos ha sido llenado, los chullas tienen una voz conflictiva y heterogénea. Una voz que como tal pasará a integrarse como cuarta a la gramática social de los Andes. (véase anexo 1)

Esta situación *sui generis* permitirá a los mestizos desplazarse con facilidad entre las distintas semánticas sociales, unas veces hablará desde lo aristocrático terrateniente, otras desde lo comunal andino y unas últimas desde lo cultural mestizo. Sin embargo, en todos los casos su lengua no es pura, lo hacen de una manera ambigua, propia de ellos. El chulla se convierte así en un privilegiado interlocutor y hermeneuta de la discursividad social en esta región. Veamos algunos ejemplos:

³⁴ Ibidem., págs. 154, 155.

Frente al cholerío urbano, el chulla, adquiere la dicción terrateniente, así sucede, por ejemplo, cuando irrumpe en la casa de Rosario Santacruz (su futura novia):

-¡Soy Luis Alfonso Romero y Flores! ¿No recuerda usted de mi señora? -exclamó el intruso adelantándose a la posible interrogación. Sabía del efecto extraordinario de su apellido de estirpe gamonal -poder de conquistadores, crueldad de encomenderos, magia de frailes, brillo de militares, ratería de burócrata- ante aquellas gentes afanosas por ocultar su pecado original. En rápida pausa todos saborearon con orgullo la alcurnia y los blasones que creían hallar ingenuamente tras aquel hombre. Cada cual a su entender y manera: “¡Para mi guagua el mocito!”, “Claro... Claro se ve la nobleza”, “Mi guagua es una doncella”, “Chulla parece... Pero chulla decente que no es lo mismo”, “Amigo para cualquier apuro”, “Sangre de Romero y Flores”...³⁵

Romero y Flores hace uso del tono aristocrático de su voz y se inserta en la relación señor-siervo propia de lo aristocrático terrateniente. En su voz está concentrada toda la genealogía del domino señorial: *conquistador, encomendero, fraile, militar y burócrata*. Es pues, el sedimento centenario de las relaciones de dominio el que otorga veracidad y fortaleza a su voz: *se le ve la nobleza*. Su voz no es teatralización de otra, sino formas de comportamiento social sedimentado, memoria ética material. En estos instantes de su actuación los otros tonos culturales pierden sonoridad pero no desaparecen -*chulla parece*- su condición tri-tonal es su fundamento esencial: *chulla decente que no es lo mismo*.

Frente al soborno aristocrático, en cambio, el chulla gesticula como indio de hacienda. Así acontece, por ejemplo cuando el señor *que olía a tabaco rubio y a corcho de champán* pretende sobornar a Romero y Flores:

Ante semejante invitación [la oferta de dinero] Luis Alfonso sintió que la sombra de mama Domitila le obligaba a estirar el brazo hacia el dinero: “Agarra no más guagua. Corre como longo de hacienda sin decir gracias. Como si fuera robado. Antes de que se arrepienta el patroncito...”³⁶

La voz de mama Domitila, como se nota, no es la sedimentación de la voz propia de los comuneros andinos, sino la voz de los huasipungueros, es decir, es la voz de los indígenas

³⁵ Ibidem., pág. 161.

³⁶ Ibidem., pág. 218.

expulsados de su cultura primigenia, es la voz india en su proceso de degradación. La ausencia de la voz indígena primaria es muestra clara de que el mestizaje no fue (ni tampoco es) un fenómeno sintético y acabado, sino que se funda en la lucha destructiva de proyectos opuestos. Respecto a esta particularidad Agustín Cueva apunta correctamente que “*la cultura de este país no es firmemente mestiza en cuanto no ha logrado un verdadero y sólido sincretismo, capaz de definirle como entidad orgánica y robusta (...) para que pueda hablarse de cultura **mestiza** es menester no sólo la concurrencia heteróclita de elementos de prosapia diversa, sino además la fusión de los mismos en un todo orgánico y coherente, **estructurado** en una palabra.*”³⁷

Finalmente, en aquellas ocasiones cuando el chulla se siente extraño tanto en sus tonos terrateniente como indio, posibilita la enunciación a su tercero constitutivo: el tono mestizo. Eso sucede, por ejemplo, cuando Luis Alfonso enfrenta la muerte de Rosario, su vida se le presenta con gran claridad:

“Hice tanto de atrevido, de superficial, de indolente, de... De pronto sentí que me hundía en la costumbre de una sola mujer, en la ternura de una sola mujer, en el amor de una sola mujer. ¡Ella! Ahora lo confieso. Puse en juego mis buenas y mis malas artes... por estar en perpetua paradoja con mis conciencias y con mi deseo, me vi envuelto en el coraje de la honradez, de la denuncia, de la fuga, del riesgo de la vida. Del riesgo de la vida donde se fundió definitivamente la disputa de Majestad y Pobreza y mama Domitila. La disputa hecha un ovillo. Y en vez de individuo caballero, “patrón grande su merce”; que ella deseaba forjar y que yo lo anhelaba con locura infantil, me quedo un hombrecito amargado y doliente, rumiando una rebeldía incurable frente a lo que vendrá.”³⁸

La voz del mestizo funda sus esperanzas en la unidad sintética de lo aristocrático y lo indígena (*la disputa hecha un ovillo*). Sin embargo, el chulla es consciente que esta unidad es precaria y problemática debido a la fuerte presencia de sus otras dos voces arcaizadas. Fuera de estas voces lo único que queda es *un hombrecito amargado y doliente*. Hombrecito que sólo después de la destrucción de sus voces ancestrales puede convertirse en un verdadero hombre. Por eso el chulla desplaza el proyecto mestizo a su hijo, quien en la simbología icaciana, por ser hijo de dos chullas, ya no debería poseer las voces arcaicas, veamos: “*Juro*

³⁷ Cueva, Agustín, op. cit., pág. 114.

³⁸ Icaza, Jorge, op. cit., pág. 280.

que le defenderé [al hijo] que le ayudaré en lo que pueda. Por ella, por mí. Porque me da la gana. Soy un hombre. Eso. Un hombre.”³⁹

En el hijo ponen los dos chullas todas sus esperanzas de construcción y perfeccionamiento de la voz mestiza, una voz que deberá, primero, librarse de sus dos tonos arcaizados y, luego, desarrollar el tono mestizo. Sin embargo, lo que no logra entender el chulla es que las voces arcaizantes no tienen su origen al interior del *ethos* mestizo, sino que, por el contrario, estas voces siguen existiendo en la exterioridad de su proyecto, es decir, son indestructibles desde el interior de lo mestizo; ahí se funda lo irrisorio de su propuesta. Más abajo retomaremos este tema.

Resumamos: los últimos mestizos se presentan como el receptáculo donde se sedimentan las voces y los conflictos regionales. Ellos, unas veces, reflejan la paranoia de la repulsión cultural heterogénea, otras veces, reconstituyen la heterogeneidad en un proyecto cultural nuevo, un proyecto basado en la convivencia poliglósica cultural.

Los mestizos pasan a constituirse en la instancia mediadora de la conflictividad social de los Andes, ellos son el resultado de este conflicto. Su función mediadora desaparece el instante en que los mestizos elevan su situación a proyecto social, pues, la afirmación del mestizaje, es a su vez la negación de los otros culturales, de la heterogeneidad social en la región y por ende el final mismo de los mestizos. De ahí que el mestizaje no puede pretender convertirse en discurso omniabarcante para mantener su existencia, pues, ésta se funda en la pluralidad social.

Las voces arquetípicas de lo terrateniente y de lo comunal, sólo son tales al interior de la experiencia mestiza. En la gramática social amplia estas voces tienen enunciaciones propias y actuales. La sedimentación idiomática es característica de la voz mestiza, pero de ningún modo es la anulación de las voces terrateniente, burguesa y comunal que independientemente siguen produciéndose en la dinámica social andina. La reducción, errada por cierto, de la

³⁹ Ibidem., pág. 281.

poliglosia social a la tri-tonalidad mestiza es un producto falso, resultante de la conflictividad contradictoria de la voz mestiza. A continuación analizaremos este fenómeno.

ATRAPADOS Y EL APARECIMIENTO PUBLICO DE LA VOZ MESTIZA

La última novela de Icaza es, sin duda, el intento mayor de este escritor -y de toda la intelectualidad mestiza andina- de reducir la pluralidad social de la región a la problemática particular del mestizaje. Este *quid pro quo* ocasiona que el análisis correcto del mestizaje -realizado por Icaza hasta *El Chulla Romero y Flores-* pierda su rumbo y desemboque en la falsa subordinación de la multiplicidad enunciativa social en la univocalidad del mestizo. Dicha transformación se produce cuando el proyecto cultural mestizo, al no poderse afirmar como omnicomprensivo de la dinámica social, decide hacerlo al interior de su subjetividad discursiva. Revisemos el texto.

Atrapados narra, en resumen, el redescubrimiento del largo proceso del mestizaje desde la conciencia omnicomprensiva del escritor mestizo. En este último, del mismo modo que en el filósofo Hegel, la historia de la región llega a cobrar sentido y orden. El mestizo escritor⁴⁰ pretende transformar su voz en la instancia omniabarcante de lo social; su voz debería ser el final reconciliatorio de la conflictividad andina. Pretensión liberadora y esclarecedora que está presente en todos los intentos discursivos del mestizaje, pues, le es inherente a ellos.

El deseo absolutista del mestizaje es contrario al decurrir real en la región. La heterogeneidad social de los Andes no encuentra en la voz mestiza su resumen, menos aún su síntesis. La voz mestiza es una de las cuatro que se disputan la enunciación en la gramática andina. Siendo la más fuerte (en los últimos tiempos) en la discursividad académica, por ejemplo, no lo es en las otras esferas de lo social como en la política.

Volvamos a la temática del texto. *Atrapados* es un tríptico: en el primer libro, *El juramento*, Icaza narra, autobiográficamente, la asimilación que el niño mestizo hace de la

⁴⁰ Aquí no nos referimos exclusivamente a Arguedas e Icaza, sino a todos los intelectuales mestizos de la región que de uno u otro modo son los responsables de la existencia de tal discurso y de tales pretensiones. Los mestizos comunes y corrientes -los no intelectuales- son sólo reproductores del discurso liberador, de ningún modo los creadores. Vale indicar que nuestro trabajo también está animado (aunque no intencionalmente) por ese *pathos*.

conflictividad social de la región y como esta conflictividad se reproduce en la ética práctica del mestizo de ciudad. En el segundo libro, *En la ficción*, Icaza relata como el niño mestizo, convertido ya en escritor, eleva a conciencia estética y social la problemática cultural de mestizo y de la sociedad en su conjunto. En el tercer libro, *En la realidad*, finalmente, el escritor comprueba como su literatura y su propia vida devienen impotentes frente a las estructuras de reproducción del poder social en los Andes.

EL JURAMENTO Y LA PROMESA INCUMPLIDA

Jorge⁴¹; el niño-personaje de *El juramento*, es un mestizo absolutamente acabado. Es, por decirlo así, el hijo de Luis Alfonso y de Consuelo, es decir, un mestizo hijo de mestizos. De ahí que el niño asoma al mundo con un desconocimiento absoluto de su origen y de la problemática que da sentido a su ser. En los primeros años el pequeño Jorge asimila como destructivos una serie de desprecios sociales que sufren algunos de sus seres queridos (su madre, su hermana, los indios). Sujetos del desprecio social son, unas veces el tío terrateniente y los inversionistas extranjeros, otras veces la aristocracia de la ciudad y el clero. Impotente ante semejantes vejámenes, el niño mestizo se jura repetidamente, en un futuro, acabar con los opresores. Recordemos el juramento que se hace luego de que su madre ha sido maltratada por el tío Enrique:

“Cuando seas hombre.....”

“¿Le vengarás?”

“Le vengaré....”

“Matarás al amo, su mercé, patrón grande de esta tierra?”

“Sí... Siii.... Le mataré.... Juro que le mataré.....”⁴²

Pero, ¿quién increpa venganza al nuevo mestizo?. Son unas voces que le hablan de los estratos más profundos de su ser, él no las puede identificar claramente pero las obedece. Son voces que aparecen sólo en los momentos de apremio: “*volvió a murmurar en mí aquella voz recién amanecida*”. El niño mestizo comienza a descubrirse a sí mismo en la interpretación de aquellas voces desconocidas. Para él, que había creído poseer una voz sólida y unívoca, su origen social empieza a desvelarse de la mano de sus conflictos, veamos:

⁴¹ A pesar de que Icaza, en los tres libros, no aclara ni una sola vez el nombre del personaje central, hemos decidido llamarlo Jorge, pues, para todos es conocido el carácter fuertemente autobiográfico de esta obra.

⁴² Icaza, Jorge, *Atrapados, El Juramento*, Ed. Losada, Argentina, 1972, pág.14.

Una puñalada en el ano -lavativa desangrándose en mis tripas- despertó el grito del indio que conocí y que, sobre todo, arrastraba en lo más profundo de mi ser -oculto, avergonzado, eterno-, desde mucho antes de haberme puesto en contacto con su vida en la hacienda de tío Enrique. No era la primera vez que oía su clamor.⁴³

El niño mestizo descubre horrorizado que las injusticias materializadas en las instituciones y las funciones de *su* sociedad responden a conflictos que nos llegan de mucho antes, conflictos no resueltos que enfrentaron otrora a indios y terratenientes. Sin embargo, estos conflictos no son, como supone el niño mestizo, voces de cierto pasado decantadas en su subconsciente, sino conflictos sociales actuales. En la naciente conciencia social del niño mestizo se produce una confusión entre los conflictos del mundo real y su reproducción en los tonos contradictorios de su subjetividad. Al identificar falsamente su dolor subjetivo con el dolor del indio real, el niño mestizo termina subordinando éste a aquel. Por eso él cree poder enfrentar estos dos problemas (su dolor y el del indio) desde el interior de su subjetividad.

La sustitución de lo real por lo subjetivo, presente ya en el niño mestizo, se convertirá en la gran paradoja libertaria del proyecto mestizo. Por eso la intelectualidad mestiza, años más tarde, no va a buscar la destrucción de quienes producen, en la realidad, sus voces arcaizadas, sino la simple destrucción de estos tonos en su interioridad.⁴⁴ Con este desplazamiento analítico el intelectual mestizo transforma la protesta social externa en protesta lingüística interna. La búsqueda desesperada de *tonos amigos* que permitan destruir los *tonos enemigos* va a ser el programa de lucha de la intelectualidad mestiza. Veamos, a continuación, como el mestizo, con la apropiación de las *voces amigas*, pretende “purificar” su propia voz al interior de su conciencia.

La discursividad producida por el movimiento liberal (forma que adquiere la Ilustración en los Andes) crea las condiciones necesarias para que el mestizo pretenda, desde este discurso, resolver los conflictos sociales. El padrastro de Jorge es la personificación del ideario liberal. En sus promesas: *acabar con el clero y los terratenientes*, el mestizo ve la posibilidad cierta de liberarse de *sus* terrateniente e indio lingüísticos y, a través de esto, liberar, también, al indio real de los latifundios. La instauración de un nuevo orden social de

⁴³ Ibidem., pág. 46.

⁴⁴ Los términos “voces arcaizadas” y “tonos” los usamos como sinónimos, no así los términos “voces arcaizadas” y “voces”.

la mano del discurso liberal va a ser el *pathos* de la nueva voz de este mestizo. Con el perfeccionamiento del *tono liberal* el mestizo intenta destruir los rezagos sonoros de sus otros dos *tonos enemigos*. Así lo confirma la visión social de su padrastro:

Eso es lo que necesita el país en el futuro. Jóvenes liberales de verdad para que terminen con tantos curuchupas acaudalados que se resisten a morir, con tantos traidores que sin darse cuenta se ponen al servicio de frailes y de gamonales.⁴⁵

El protagonista está seguro que el programa liberal coincide con su viejo juramento. Para ese entonces, el joven Jorge había comprobado, además, que el poder del tío Enrique - símbolo del proyecto aristocrático terrateniente- no sólo se circunscribía al campo, sino que, bajo otros disfraces, se extendía hacia todas las regiones de lo social. La venganza desde hace tanto tiempo planeada se consolidaría, eso creía el mestizo, cuando el *tono liberal* se apropiara de la totalidad de su voz y desplazara para siempre aquellos lenguajes olvidados⁴⁶ que insistentemente renacían en su ser. Leamos la estrategia:

No se si por juego, por capricho o por admiración me identificaba con don Alejandro, al oírle responder -seguridad y fe de héroe que cumple su destino- Algo profundo convergía entre nosotros por ella [la madre] y por los “suyos” [los oprimidos].⁴⁷

Luego de la identificación con la enunciación liberal, el protagonista incorpora ese tono a su propio repertorio. La voz liberal⁴⁸, sobre todo su momento inquisidor, se va a convertir en el tono principal de la voz mestiza:

⁴⁵ Ibidem., pág. 52.

⁴⁶ *Vergessene Sprache* denomina Erich Fromm a aquel lenguaje simbólico común a todos los hombres y que sirve como base para la construcción de los lenguajes convencionales: “*Das universale Symbol ist in den Eigenschaften unseres Körpers, unserer Sinne und unseres Geistes verwurzelt, die allen Menschen gemeinsam und daher nicht auf einzelne Individuen oder spezifische Gruppen beschränkt sind. Tatsächlich ist das universale Symbol die einzige von der ganzen Menschheit entwickelte Sprache, eine Sprache, die wieder vergessen wurde, bevor sie sich zu einer konventionellen Universalsprache entwickeln konnte.*” (Fromm Erich, *Märchen, Mythen, Träume*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Stuttgart, 2001. pág. 21, 22.) De igual modo que lo hicimos con los *Archetypen* de Jung queremos historizar también la *vergessene Sprache* de Fromm. Utilizamos, entonces, *lenguaje olvidado* para dar cuenta de los discursos y prácticas que subyacen escondidos en el *ethos* mestizo, lenguajes que determinan la enunciación y el comportamiento ocasional de estos seres.

⁴⁷ Icaza, Jorge, *Atrapados*, op. cit., pág. 68.

⁴⁸ Es necesario diferenciar claramente entre la *voz liberal* y el *tono liberal*. La *voz liberal* existe, con independencia del mestizo en la gramática social, el *tono liberal*, en cambio, sólo existe como parte complementaria de la voz mestiza. (véase anexo)

Obsesión heroica de don Alejandro a la cual llegué a guardar como si fuera mi propia actitud - opiniones que desde entonces entraron en la urdimbre de mi intimidad-.⁴⁹

Dueño ya de la enunciación liberal, cuando todo parecía marchar bien, nuevas vicisitudes sociales pondrán en entredicho el discurso ilustrado. La degradación de Alejandro Grijalva Oñate, el padrastro, y el brutal asesinato de Eloy Alfaro⁵⁰ dan cuenta de la retirada liberal y del contraataque de los señores de la tierra.

Don Alejandro no volvió a evocar el nombre de Eloy Alfaro; en cambio movía la cabeza -signo de completo acuerdo- cuando la gente exaltaba en su turno las virtudes de los nuevos amos de la administración pública.⁵¹

La caída moral de don Alejandro se complementa con su muerte física. La destrucción de este personaje es, también, la pérdida de confianza del mestizo en la voz liberal. Destruída la voz liberal en las contiendas sociales, se destruye también, y de inmediato, el *tono liberal* de la voz mestiza.⁵² Otra vez renacen las dudas y con éstas la presencia de los lenguajes olvidados. Luego de un largo deambular con las *voces ancestrales* en la búsqueda de *voces amigas*, el protagonista halla en el discurso socialista el reemplazo a la confianza que le había prestado la plataforma política de los liberales. El ingreso a la discursividad socialista da nuevos bríos al ya para entonces decepcionado mestizo:

Poseído por una embriaguez nueva y tonificante que golpeaba en mi sangre me creí unido, alentado, defendido por esas gentes, que con tanto fervor se dejaron arrebatarse por los discursos en las reuniones políticas -gritos, aplausos, manos crispadas-.

“Con ellos podré...”

“El hombre está solo, coño...”

“Únicamente cuando nace y cuando muere carajo...”

“Eso...”

“Vivir es estar acompañado, pes...”

“Desde afuera le miran, desde adentro le hablan...”

“Ilusión tonta, cholito, cholito...”

También las cosas nos acompañan, carajo...”

⁴⁹ Ibidem., pág. 78.

⁵⁰ Eloy Alfaro fue la figura histórica más representativa del Liberalismo andino. Su asesinato, comandado por la reacción conservadora y por el clero, selló el retorno del poder a los conservadores a inicios del siglo pasado.

⁵¹ Icaza, Jorge, ibidem., pág. 102.

⁵² La subordinación del tono liberal a la voz liberal comprueba el carácter parasitario de la subjetividad mestiza.

“¿Las cosas?”

“Se envuelven en los sentidos dándonos aviso de nuestro existir...”

“Compañía taitico...”

“Amparo, pes...”

“Con ellos podré matar a tío Enrique y aplastar a los malditos...”⁵³

Nuevamente asistimos al intento reconciliatorio de *los tonos* de la voz mestiza -*vivir es estar acompañado, compañía, amparo*-. Los lenguajes olvidados aconsejan al mestizo fundirse con los ideales socialistas, prometen encontrar en ellos la fuerza destructora del fantasma terrateniente. La voz socialista, más abajo lo comprobaremos, va a producir el último tono real que el mestizo incorpora a su voz en el intento de unificar su multilingüalidad. En este nuevo discurso cobran cuerpo los más puros anhelos libertarios del proyecto cultural mestizo, es ahí y solo ahí donde los mestizos se apropian de la dimensión verdadera que impulsa los fantasmas de sus tonos gamonal e indio, veamos:

Embriaguez que creció en mí hasta transformarme en una especie de fiscal y de juez de cuanto ciudadano de los llamados honorables observaba en las calles. Era implacable con los que iban en automóvil -desprecio en ráfaga de orgullo burlón para los peatones-, con las señoras endomingadas que entraban en las iglesias o que salían de ellas -derroche latifundista en la tierra, gozo en ultratumba-, con los caballeros de anacrónico y lujoso vestir -chaqué, sombrero hongo, zapatos de hule, cadena de oro para el reloj, anillo de valiosas piedras- con los arribistas profesionales -mímica sinuosa, sonrisa hipócrita, mirada servil lista a pescar cualquier oportunidad de palanqueo: un cargo público, un homenaje, un premio pecuniario-, con los militares de alta graduación -estrellas, condecoraciones, espuelas, botones dorados, chaquetas-, con las altas dignidades de la iglesia -borlas verdes, cruz de oro al pecho, anillo de gruesa amatista, ribetes morados-, con todo aquello que, por cualquier detalle, me recordaba a tío Enrique, a los visitantes de la “sala grande”⁵⁴.

El mestizo nota claramente como el poder del proyecto aristocrático terrateniente ha penetrado en todas las instancias de la vida citadina. Los funcionarios del Estado, los aristócratas de la ciudad, los militares, las damas de sociedad y hasta los simples burócratas, reproducen el mundo ético creado por los señores de la tierra; la ciudad, su mundo por antonomasia, se desvela como extraño. Sin embargo, en este universo hostil la voz socialista

⁵³ Icaza, Jorge, op. cit., pág. 165.

⁵⁴ Ibidem., pág. 166.

presta al mestizo los instrumentos necesarios para que pueda enfrentar óptimamente la voces ancestrales que lo persiguen. La destrucción directa del *ethos* terrateniente e indirecta del comunitario indígena y del oligárquico burgués posibilitarían que el mestizo, al acabar con el origen real de sus voces ancestrales, se constituya en la única voz de lo social.

Este intento, del mismo modo que todos los intentos anteriores, termina en el fracaso. Los socialistas, tentados por los sobornos de los políticos terratenientes, pactan con éstos últimos para apoyar la candidatura presidencial del tío Enrique. Esta es la justificación que dan los políticos socialistas de su alianza con los latifundistas:

-La revolución para llamarse tal debe intentar políticamente todo, hasta el último extremo... Hasta el sacrificio de ciertos principios... Mis compañeros han hablado de un hombre eminente... Iremos con él (...)

Con un vítor a la candidatura del tío Enrique -aletear de manos y de gritos victoriosos-, el doctor Clodoveo Alomoto Mejía cerró su discurso.⁵⁵

Con el pacto de los socialistas se cierra toda posibilidad discursiva real para los mestizos, su último tono con asidero externo se apaga para siempre. El abandono del tono socialista, no sólo avivará, por enésima vez, los otros lenguajes del mestizo, sino que sumirá a éste en su condición de existencia: **Atrapado**. Bloqueado el último discurso que prometía al mestizo la destrucción de sus voces atávicas, enfrentado nuevamente al vacío de su voz y consciente del poder absoluto que ejerce el *ethos* terrateniente en el universo social, el mestizo llega a clarificar su existencia parasitaria.

EN LA FICCION Y LA GAMONALIZACION DE LA DISCURSIVIDAD

El mestizo, totalmente desilusionado por la traición de las *voces amigas* e imposibilitado nuevamente de enunciación, termina encerrándose en sí mismo, en su propia discursividad. Con la ficción, es decir, con la producción estética, el mestizo pretende reducir el todo social a su ordenación ficcional. En la producción literaria el mestizo escritor cree ver el único escenario donde su juramento de venganza puede ser ejecutado, pues, sólo al interior de ella -de la ficción- los procesos sociales son totalmente controlados por el mestizo escritor. Es así como el escritor mestizo renuncia definitivamente a dialogar con las distintas voces de

⁵⁵ Ibidem., págs. 189, 190.

la gramática social, de ahora en adelante sólo le interesan los tonos de estas voces al interior de su propia subjetividad. Este fenómeno de idealización lingüística queremos denominarlo **ficcionalización reductora de la problemática real**.

Con mucho entusiasmo descubre el escritor mestizo que en sus primeras obras teatrales puede, por lo menos, denunciar el sinnúmero de atropellos a los que están sometidos los indígenas en el campo. A pesar de que las obras llegan a ser fuertemente criticadas y hasta prohibidas en su propio país, su reconocimiento internacional justifica su producción. El escritor se complace en ver como su creación artística, trascendiendo los límites de lo estético, logra inquietar a los representantes del poder terrateniente en su país. La ficción deviene así arma de lucha y crítica social.

Mientras la prensa nacional *-huasicamas de la alta sociedad-* reacciona a los primeros trabajos del escritor mestizo de este modo: “*obrita sin pies ni cabeza (...) la representación de esta pieza que, si bien es de superficie muy impresionante contiene un fondo de terrible maldad y crimen...*”⁵⁶, la prensa internacional la elogia en este tono:

“Flagelo” expresa el dolor del indio y sus deseos instintivos de liberación. Dolor y deseo auténticos. ¿Logra la obra su afán con eficacia? Claro que sí, desde luego que nos emocionó hondamente, que nos hizo pensar mucho y muy en serio sobre el problema del conglomerado indio y de su cultura, que también es nuestro. ¿Defectos? Bueno. Es obra humana. Pero no podía negarse que es expresión sincera de una concepción del arte que lleva en sí un ideal de superación y que aún no podemos afirmar hasta donde llegará.

Es preciso reconocer que se trata de un panfleto de extraordinaria belleza en su dolorosa reciedumbre, y que alcanza momentos, a pesar de su estructura anti-teatral, de un dramatismo conmovedor. Por supuesto que el dramatismo radical en las situaciones estéticas que el autor ha captado en la vida de los indios de su tierra. La denuncia sobre los terratenientes, sobre el ejército y sobre el clero como colaboradores de la explotación de los campesinos está lograda de una manera rotunda, y no desprovista de habilidad en cuando a la forma.⁵⁷

Sin embargo, el efecto esperado por el escritor se confirma definitivamente en los comentarios abruptos del embajador de su país: “*el indio americano no es un problema social sino un accidente cósmico*”. El mestizo escritor entiende finalmente que sólo desde la ficción

⁵⁶ Icaza, Jorge, *Atrapados, La ficción*, op. cit., pág. 35.

⁵⁷ *Ibidem.*, págs. 64, 65.

él puede movilizar su odio y desprecio por los terratenientes y que únicamente desde ella su promesa de venganza consigue ser ejecutada. Por eso se decide a escribir una gran novela, una novela en donde no sólo logre denunciar los atropellos de los terratenientes, del clero, de los militares y del Estado, sino, además, donde pueda tomarse la *vendetta* que tanto se le había postergado en la realidad. Intento y frustración de este propósito es la novela “*Atrapados*”.

Atrapados -novela al interior de la novela- es una muestra, en conjunto, de todos los problemas sociales que han sido tratados por el escritor en sus obras anteriores. Se inicia con la escenificación del dominio absoluto que ejerce, en la figura de los dos hijos, la familia Segovia. Un hijo, Teodoro, es el personaje encargado de reproducir la omnipotencia terrateniente en el campo; el otro, Cristóbal, representa las ramificaciones de este poder en el aparato estatal capitalino. Lo interesante de la narración, sin embargo, se inicia el momento en que el mestizo escritor quiere vengarse de los terratenientes creados en la ficción, es decir, cuando pretende que los personajes cholos e indios destruyan el dominio absoluto de la familia Segovia -representantes ficcionales del poder real de tío Enrique-.

Del mismo modo que en la realidad, también en la ficción los terratenientes serán los encargados de evitar que su venganza se llegue a ejecutar. Esto se evidencia cuando el escritor, deseoso de destruir a la familia terrateniente, termina *atrapado* en la prepotencia argumentativa del hijo menor de los Segovia:

-Carajo- exclamé al notar que me había hundido en algo que no estaba planeado. Traté de borrar lo escrito. Desde la ficción se desprendió la sombra de Cristóbal -mágica altanería a mi lado- y me dijo -tono de latigazo en el rostro-:

-No puede hacer usted lo que le de la gana. ¿Entiende?

Me da la gana... -repetí tratando de dominar a la intrusa presencia que me hablaba.

El único que sabe lo que debe hacer y decir soy yo.

Ji.... Ji.... Ji....

-Absurdo que un cómico pueda pensar y sentir como un señor.

-También yo soy un

-Batallando en la miseria y en el odio.

-Mis antepasados...

-Venganza estúpida. Quiere destruirnos como ellos se destruyeron y degeneraron.

-Seguro.

-Imposible. Usted mismo nos salvó metiéndonos en el gran círculo de la alta burocracia diplomática... En eso, como en todo, la herencia... Mi abuelo, mi padre, yo...

-Y Teodoro... -continué burlón.

Tendrá que ocupar su puesto de amo de....

-La cárcel -interrumpí victorioso.

-Nunca –concluyó altanera la voz mágica...⁵⁸

La transformación de la voz ficcional de Cristóbal en voz real no sólo recuerda la autonomía que poseen los personajes dentro de cualquier producción literaria, sino que nos aproxima a un fenómeno social mucho más importante: el carácter objetivo de la producción discursiva. La forma en que se entreteteje la ficción está determinada por relaciones de fuerza reales que se suscitan en el mundo de lo social; la ficción, por esto, no puede escapar a la organización del poder que estructura el todo social. El personaje se revela frente al escritor porque este último no es fiel a la correlación de fuerzas de la sociedad a la cual, y por igual, se pertenecen personaje y escritor. Este fenómeno social denominado por György Lukács *Objektivcharakter des Bewusstseins*,⁵⁹ imposibilita, por un lado, la venganza planeada por el escritor mestizo y, por otro lado, la reducción de las voces enunciativas a la discursividad unívoca del mestizo *-absurdo que un cómico pueda pensar y sentir como un señor-*. El personaje, mucho más lúcido que el escritor, da por sentado que la polifonía propia de lo social no puede ser reducida, ni siquiera en la ficción, a la monofonía del escritor.

El descubrimiento de esta nueva dimensión de lo social concluye cuando el novelista acepta que su voz estética (la de mestizo escritor), así como la voz de cholos e indios, están dominadas por otras voces más fuertes del mundo social, sobre todo, por la voz terrateniente. Descubre, también, que ni siquiera en la ficción esta correlación de fuerzas puede ser alterada. La gamonalización de lo discursivo priva al mestizo del último intento por reducir la problemática social a su propia subjetividad. El escritor se ve obligado a reconocer que su voz, aunque politonal, no puede sustraerse de las reglas gramaticales de la polifonía social real. Su voz es únicamente la apelación a la resolución de los conflictos sociales a través de la

⁵⁸ Ibidem., pág.79.

⁵⁹ Si el filósofo húngaro denominaba al traspaso de las relaciones del intercambio de mercancías, propias del capitalismo, a la estructuración de la conciencia social *Verdinglichung des Bewusstseins*, nosotros queremos nombrar *gamonalización de la discursividad* a la necesaria discriminación que sufren los cholos e indios en cualquier discurso producido en los países andinos. Pues, todo discurso supone un sustrato para su surgimiento y este sustrato, en el caso andino, es discriminatorio. (Lukács, Georg, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Der Malik Verlag, Berlin, 1923.)

fusión de todas las voces en una sola sonoridad discursiva, no más. Y a veces ni siquiera eso, comprobemos:

No era en verdad el cholerío de La Loma el que les dejaba, el que les olvidaba, el que les traicionaba. Era... Era el escrúpulo cobarde del individuo -olor a papel de archivo, ansia de borracheras baratas, arrugas de sigiloso andar en los zapatos, intriga adulona hacia arriba, sonrisa de dobleces hacia abajo, experto en palanqueos en tono pedigüeño, sombra escurridiza entre usureros y prestamistas, economía de cuentagotas quincenales- en el cual me había convertido por contagio y por necesidad -quizá momentáneamente-, al amparo de la confianza que me brindaba a diario el señor ministro -única posibilidad de ascenso y permanencia en la burocracia-, el que se resistía a cumplir el plan previsto, ofrecido, jurado -movilizar a la muchedumbre chola, incontenible, cruel, victoriosa, sobre el caserío, el “amo su mercé patrón grande” y sus servidores, hasta terminar con todo-.

(...)

Aquella paradoja -absurdo del miedo, del yugo del rebaño, de la codicia- puso a flote la cobardía latente en mí, la cobardía para realizar, por lo menos en la ficción, la hazaña largamente esperada. Me había traicionado al traicionar a mis personajes. Pero... ¿qué hacer? ¿Cómo despojarme del rubor y del asco -sinapismo íntimo- que me producían los reproches del cholerío y el gesto adusto de mi viejo juramento -oleaje de sangre tibia a las mejillas, golpe de tambor roto a los oídos, pulso afiebrado en las sienes?-. Ambicioso, cínico, me dejé arrastrar por una perspectiva posible e incierta a la vez. La traición no surgió como hasta entonces de la estructura del ambiente y de quienes desertaron o no comprendieron. Estaba en mí.⁶⁰

La estructura gamonalizante presente en la dimensión literaria tiene su génesis en la condición gamonalizada del escritor mestizo. No se trata únicamente de la objetividad que tiene que guardar cualquier discurso con su contraparte material, sino, también, de la existencia gamonalizada y gamonalizante real del sujeto de enunciación. El escritor acaba traicionando a los personajes de su novela porque, desde mucho antes, se ha traicionado a sí mismo en la vida. No son los personajes de su novela los que se encuentran *atrapados* por la razón terrateniente, sino es el mismo escritor, quien, más allá de su ficción, participa de esta condición de existencia. Al final, el escritor mestizo termina *atrapado* en su incapacidad de venganza y en su imposibilidad de enunciación, tanto al interior de la ficción, cuanto en la realidad.

⁶⁰ Ibidem., págs. 241, 242.

EN LA REALIDAD Y LA GAMONALIZACION DEL TODO SOCIAL

En el último libro del tríptico nos encontramos con el escritor mestizo convertido en burócrata. La amistad de su amante, *mi señora Beatricita*, con el Sr. Ministro le ha posibilitado un puesto en el aparato estatal. Alejado de la ficción Jorge tiene la esperanza de distanciarse, por lo menos por un tiempo, de los malestares que le había causado la traición a su juramento en la producción literaria. Sin embargo, las contradicciones de la propia vida lo van a enfrentar, otra vez, con su viejo juramento.

Al burócrata mestizo y a otros dos funcionarios públicos, José Ruperto Molina y Manuel Vivanco Ampudia, se les encarga el esclarecimiento del homicidio de Josefina Lucero de Guamán a manos de los cholos de Parcayaco. La brutalidad del asesinato de la mujer chola -es incinerada públicamente- reaviva el deseo de venganza del mestizo. El, a diferencia de los otros investigadores, está totalmente convencido que el asesinato, teniendo como ejecutor directo al cholerío, debió haber sido dirigido por los terratenientes. Luego de que Molina y Vivanco entregan los informes del caso, en los que según el primero el cholerío y de acuerdo al segundo el sacerdote fueron los responsables del asesinato, viene la investigación del mestizo burócrata.

Ya en Parcayaco, el trato de cerca con el cholerío (supuesta víctima del poder terrateniente) le muestra al mestizo burócrata una dimensión trágica en el comportamiento de las propias víctimas. Los mismo cholos se niegan -aunque lo sabe- a acusar directamente a los terratenientes. El burócrata descubre perplejo que los cholos poseen un miedo paradójico, un terror estructural que los lleva a asumir, contra su deseo, la culpa del asesinato de Josefina Lucero de Guamán. “*Todos iguales* [reflexiona el mestizo]. *En cuanto se les pide una razón que creen puede comprometerles fingen ignorancia o inocencia*”.⁶¹ Aquel paradójico comportamiento resumido por un cholo de este modo: “*todos mismo. Servimos a quienes queremos destruir*”, refleja la materialización del poder gamonal en el accionar cholo. En esta patología del cuerpo social campesino (proceder autodestructivo) el mestizo burócrata cree ver una simple actitud enfermiza propia de los cholos.

⁶¹ Icaza, Jorge, *Atrapados, En la realidad*, op. cit., pág. 103.

A pesar de las dificultades, el investigador logra arrancar a los temerosos cholos algunas declaraciones que comprometen directamente a los terratenientes en la planificación del asesinato de Josefina Lucero de Guamán. Con las pruebas contundentes regresa el mestizo burócrata a la ciudad, creyéndose por fin vencedor. Sin embargo, cuando su informe es presentado a don Pablo Astudillo García, su inmediato superior, éste lo descalifica por absurdo e injurioso. El investigador mestizo, queriendo librarse de las garras de la pequeña burocracia, decide acceder a una instancia superior de poder en busca de su reconocimiento. Así es como pacta una entrevista con la máxima autoridad competente, el señor Ministro. Seguidamente reproducimos la escena en la que se narra el encuentro de los dos personajes:

Al levantar la cabeza el señor Ministro comprobé que me hallaba -vacío, cobarde, indefenso- cubierto por la voracidad hormigueante del rubor. El exclamó:

-Ah, es usted.

-Yo.... –confirmé.

A quien tuve la ligereza de recomendar.

Cuanto se hallaba a mi alcance -el pisapapeles de cristal, el recado de escribir, los sellos de caucho, la canastilla de papeles, la banderita ecuatoriana- se tornó hostil ante el inesperado reproche. (...)

-En efecto...

-Y sin embargo....

-¿Qué?

-Se opone a rectificar el informe.

-Mi jefe....

-Cosa que no he querido creer. Usted un hombre sensato, servicial, comprensivo, diligente.

Muchas veces usé en la ficción aquella hipocresía como una trampa. (...)

Recuperado en parte por las opiniones favorables , me atreví a murmurar:

-Me pidieron que diga....

-Lo que usted se ha imaginado siempre.

-¿Siempre?

-Conocemos sus antecedentes.

-Desde...

-Sus primeros años. (...)

Lleno de rubor resbalé por la disculpa propicia:

-Es la verdad.

Que daña lo más alto que hemos conseguido en nuestra cultura: el honor, la justicia, la disciplina, la tranquilidad pública.

Se ensordecieron mis voces al escuchar a retaguardia a don Pablo Astudillo Garcia: “Pruebas que comprometen la estructura nacional” y a Manuel Vivanco Ampudia: “Socio y pariente de <amo, su mercé, patrón grande> de Parcayaco es, cholito”. Comprendí que me hallaba perdido y callé. Pausa que mi interlocutor tomó como derrota. Volvió a brillar su amable sonrisa. (...)

El continuó -a ratos duro, a ratos familiar-:

-Comprendo. Las apariencias pueden haberle engañado. Estoy seguro. La mala información. No todos nos quieren bien...

-No -respondí precipitadamente.

-Nos empujan a la traición y la intriga, a la ingratitud a la insolencia. (...)

-En el caso...

-No entiendo que pretendía usted al darnos ese informe.

-Defender...

-¿A los criminales?

-Criminales -repetí sarcástico.

-Sí.

-Víctimas de las circunstancias. (...)

-Usted se atreve a defenderles con una frase truculenta, efectista: “Atrapados por las garras de los propietarios de la tierra”.

Dicho por el señor Ministro -tono y gesto melodramáticos-, aquello me sonó ridículo -grito en falsete de enano-. Afirmé acholadísimo:

-Efectivamente.

-¿Y quién no está atrapado por lo que es y representa dentro de un sistema?.⁶²

La voz vengativa del mestizo deviene ridícula frente a la explicativa del señor Ministro. Del mismo modo que la voz de los hermanos Segovia, en la ficción, la voz del Ministro priva al mestizo de su pretensión absolutista y lo devuelve a su lugar intermedio y mediador en las estructuras del poder real. El Ministro hace comprensible al mestizo que su función no es ni tiene que ser universalizante, sino simplemente mediadora. El mestizo no debe pretender más que eso, ya que incluso esta limitada función le fue otorgada por los mismos terratenientes: *usted es a quien tuvo la ligereza de recomendar.*

El mestizo burócrata descubre horrorizado que aquel capricho enfermizo de los cholos: *servir a quien queremos destruir*, ni es sólo capricho, ni es potestad de los cholos. Aquella condición de *atrapados por las garras de los propietarios de la tierra*, es tan aplicable para

⁶² Icaza, Jorge, *Atrapados, En la realidad*, op. cit., págs. 197, 198.

los cholos como para el mismo mestizo (cholo de ciudad). La objetividad material de la ideología que había esfumado todos sus proyectos de venganza en la ficción, ahora se le presentaba, al mestizo, como objetividad material del sistema; esto que él no lo supo, lo sabía de sobra la voz terrateniente: *y quien no está atrapado por lo que es y representa dentro de un sistema.*

El mestizo constata y acepta de modo doloroso su condición de parte particular y desfavorecida del sistema. Su voz es, a pesar de su multi-tonalidad, una de las voces subyugadas y colonizadas en la poliglosia social. Una voz siempre parasitaria, unas veces de la interpelación indígena y chola, otras veces de la prepotencia aristocrática y oligárquica. Por eso su espacio adecuado de existencia es el burocrático, aquel lugar que en nuestras sociedades se preocupa más de filtrar las relaciones de poder que de controlarlas. La pérdida de la pretensión universalizante y de la autenticidad última de su voz es a lo que el mestizo denomina **estar atrapado**. Su existencia se funda en las contradicciones múltiples del sistema, el mestizo es su expresión, es el lugar de aceptación y rechazo de las distintas enunciaciones de la polifonía social andina. El vive su condición como tragedia, veamos:

Aquel recuerdo -perro rabioso de siempre- me obligó a huir de alguien o de algo que me perseguía golpeándome en las espaldas, ardiéndome en la nuca, mordiéndome en los talones, entre casas chatas, aleros gachos, calles tortuosas, olores a meadero y guarapería, acechar de miseria y prostitución. Eran mis voces íntimas que al desprenderse en estallido de coraje impotente se quedaban en mi órbita de cometa.

·
“Verdad...”

“Oooh...”

“Juré, carajo...”

“por desgracia, taitico...”

Desde niño, coño...”

“Para nada, pes...”

“Y ahora, cholito, cholito...”

“?Quééé...?”

“El fracaso de siempre...”

“Volver a jurar, coño...”

“Murmurando entre dientes, taitico...”

“Así no más es mejor, pes...”

“Para no ser de nuevo engañado carajo...”

“Traicionado...”⁶³

Atrapado entre las distintas voces, *atrapado* entre varios proyectos sociales, *atrapado* en la imposibilidad de realización de su proyecto, *atrapado* en la imposibilidad de enunciación, ese es el estado que hace posible al mestizo, pero que también lo destruye. El mestizaje andino es el penoso peregrinaje cíclico que desplaza a estos seres entre la lucha por librarse de las ataduras del pasado para constituirse como autónomos y sus repetitivas caídas en las mismas contradicciones: es el eterno tránsito desde la nada hacia la nada. Transparentar aquella situación como destino y como condición estructural del mestizaje andino es el aporte más grande que Icaza hiciera a la interpretación cultural en la región.

DE LA COMUNIDAD SERRANA A LA CIUDAD COSTEÑA

Si el itinerario que recorrieron los indígenas andinos hacia las ciudades de la sierra fue largo diverso y pausado, el que los llevó a las ciudades costeñas fue violento y explosivo. El primero respondió a una reorganización del poder terrateniente dentro de su propio territorio, el segundo, por el contrario, a la dinámica inyectada por el capitalismo mundial -a través de las oligarquías de turno- a la región costera de nuestros países. Por eso el uno fue lento y pausado y el otro violento y explosivo.

Como escenario para su última novela José María Arguedas tomó al puerto pesquero de Chimbote. Este puerto, como tantos otros, tipificaba los procesos de movilización social y de reestructuración cultural que se sucedieron en la Región Andina provocados por la inserción del capital extranjero. El tema que Arguedas trata en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* es, sin duda, el mestizaje. Sin embargo, por las particularidades arriba anotadas, este fenómeno adquiere dimensiones exuberantes y frenéticas en relación al mestizaje producido en las sierras andinas. Exuberante, porque aquí el proceso de mestizaje compromete no sólo a los indígenas andinos -a pesar de ser el centro de reflexión-, sino a muchos otros seres, a saber: terratenientes, inversionistas extranjeros, cholos, comerciantes, etc. Frenético, porque en Chimbote la movilidad propia de la economía capitalista en la periferia posibilitó que los procesos de reculturación, aculturación, mestizaje y destrucción se susciten de modo

⁶³ Ibidem., págs. 208, 209.

acelerado. La novela de Arguedas es mucho más abarcante y esclarecedora en su diagnóstico que la visión presentada por Icaza.

El lenguaje estético del último Arguedas, como más abajo lo veremos, es muy similar al del primer Icaza. La destrucción intencionada de las conexiones lexicales, semánticas y sintácticas en el lenguaje de *Los Zorros* recuerda aquel lenguaje inconexo que caracteriza, sobre todo, la primera producción icaciana. El por qué de esta tardía coincidencia en la escritura de los dos novelistas se aclara cuando se analiza el *cronotopo* desde donde se escribe. Icaza, como ya lo vimos, inició su escritura en los límites del proyecto comunitario andino, en los momentos en que esta propuesta social era severamente frenada y destruida por la inserción de otras razones socio-económicas en la región; la destrucción del comunitarismo es la base material del lenguaje estético icaciano. Arguedas, de su lado, inició su escritura en tiempos y lugares en que el comunitarismo andino mantenía viva toda su fortaleza, resultado de esta particularidad es su poética anterior a *Los ríos profundos*. En aquel entonces el lenguaje arguediano presentaba una coherencia lingüística y una belleza estética formidable, sin embargo, la traumática experiencia que le causó su ingreso a las ciudades costeñas -Lima primero y Chimbote luego- descalificó aquel lenguaje como material para su posterior estética. Sólo en la costa José María pudo asistir a aquella destrucción cultural que había preocupado a Icaza desde sus tempranos años.

La experiencia arguediana, sin embargo, fue totalmente nueva y dolorosa, no sólo por haberla asimilado después de conocer la integridad del mundo comunitario andino, sino porque el remolino chimbotano produjo muchos y muy violentos tipos de destrucción social. Por eso es que el lenguaje estético del escritor peruano refleja mucho mejor el horror y la destrucción que significó y significa el mestizaje en la región andina; por eso, también, José María nunca se preocupó por encontrar una voz reconciliadora -él estaba seguro de que eso no había-, sino que trató, hasta donde pudo, de narrar, desde la parcialidad de muchas voces inconexas, un mundo in-narrable. A continuación nos ocuparemos del estudio del origen y del desarrollo, así como del análisis, de esta singular construcción estético-lingüística.

EL ZORRO DE ARRIBA Y EL ZORRO DE ABAJO Y EL MESTIZAJE COMO DESTRUCCION CULTURAL

“*Los Zorros*” cuentan muchas historias inconexas, historias que como único centro articulador tienen la producción de harina y aceite de pescado en el puerto peruano de Chimbote. Tan disímiles y contradictorios son los mundos que se enfrentan en Chimbote que el autor se ve obligado a ceder constantemente la palabra a los personajes para que éstos cuenten sus propias historias. El rechazo del autor y de los narradores (los zorros) como las largas intervenciones y diálogos de los personajes son muestras claras del reconocimiento arguediano, tanto de la poliglosia andina, cuanto de la imposibilidad de su síntesis. El autor, del mismo modo que los narradores, ha renunciado desde hace mucho a convertirse en el ser onmicomprensivo de lo real; la imposibilidad de su voz, desde el inicio, es la imposibilidad de la utopía mestiza. Ellos son conscientes de su limitación, y como su única búsqueda es la reconstrucción del mundo chimbotano, dejan hablar libremente a los protagonistas.

El análisis al que queremos someter esta novela tiene cuatro momentos: 1) un corto recuento de los procesos migratorios que originaron el puerto de Chimbote, 2) el estudio de la destrucción y estrangulación del espesor cultural en la figura de algunos de los personajes, 3) la locura como única posibilidad de comprensión de la poliglosia social y, 4) la imposibilidad de la voz mestiza en cuanto utopía resolutoria universalizante.

1.- LA MIGRACION COMO CATACLISMO SOCIAL

Ya anotamos que la migración provocada por el ingreso del capital extranjero a los países andinos es incomparable con la que produjo la reestructuración del feudalismo en las sierras de esta región. Para llenar los puestos de trabajo que creaba el capitalismo en la periferia los indígenas andinos fueron movilizados en sucesivas oleadas migratorias. Las haciendas cacaoteras y bananeras, las fábricas harineras y guanera, requirieron de un día para el otro llenarse de mano de obra barata para poder cumplir las demandas del capital en el centro. Fue por eso que el proceso migratorio se tornó espectacular tanto en la cantidad de desplazados, cuanto en el tiempo de la migración. Poblaciones enteras fueron replantadas desde un lugar histórico-geográfico a otro, y todo esto en lapsos de tiempo muy pequeños. Estas poblaciones no se mudaron solas, sino que con ellas llevaron tradición y cultura. Dejemos que algunos de los que vieron el fenómeno de cerca nos den sus impresiones. Don

Angel Rincón Jaramillo, jefe de la planta de la fábrica de harina de pescado *Nautilus Fishing*, lo vivió de este modo:

Y así, asicito como este bicho, los serranos de todos los pueblos de las montañas andinas, ¿no es cierto?, siguen bajando a buscar trabajo a Chimbote; también vienen de la selva, atravesando trochas y montes, ríos callados de tan caudalosos. Del Cuzco, de Arequipa, ciudades grandes, antiguísimas, ya no vienen indios sino mestizos obreriles, comerciantes; y mas aún de Huacho, de Chiclayo, de Pacasmayo, de toda la costa.⁶⁴

Sin embargo, la sed productiva de Chimbote requería no sólo mano de obra chola e india para poner en funcionamiento las fábricas, sino también hombres “instruidos” y ambiciosos que las dirigieran:

Y, vea usted, así como los serranos se desgalaron de las haciendas y de sus comunidades pueblos en que estaban clavados como siervos o como momias, se desgalaron hasta aquí, al puerto, para coletear cual peces felices en el agua o para boquear como peces en la arena, es decir pa`gozar o pa`cagar fuego, así también, ¿lo sabía?, se vinieron en bandada los aficionados a industriales, se vinieron con sus capitalitos de mezquinas herencias y de ahorros. Ganaron mucho al principio, pero cuando los grandes empezaron a perfeccionar la industria, a comprar lanchas y maquinarias nuevas, a producir en una hora lo que ellos en un mes y decidieron fijar un precio bajo a la anchoveta, también cagaron fuego.⁶⁵

A este grupo ya amplio se sumaron muchos menores. Entre ellos tenemos por orden de importancia a: 1) los empresarios norteamericanos encargados de las fábricas harineras, 2) los trabajadores extranjeros (*entonces trajimos a Chimbote españoles y yugoslavos*) y, 3) los esclavos de la costa: chinos, negros y mulatos. Estos son, pues, los distintos componentes que, cargados de historia y cultura, se van a enfrentar en el *infierno chimbotano*. Para nuestro estudio dejamos de lado el análisis económico, lo que realmente nos interesa son los procesos de confrontación socio-cultural que se producen entre las distintas experiencias civilizatorias enfrentadas en un pequeño puerto del Pacífico. La importancia principal de este estudio radica en que Chimbote sintetiza, de manera inmejorable, los choques culturales que provocó y sigue provocando la expansión del capitalismo por todo el mundo.

⁶⁴ Arguedas, José María, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1971, pág. 106.

⁶⁵ *Ibidem.*, págs. 117, 118.

2.- DESTRUCCION Y EXTRANGULACION CULTURAL

A través de la recuperación estética del lenguaje popular Arguedas nos muestra los distintos procesos de destrucción y estrangulamiento cultural que sufrió el pueblo quechua al entrar en contacto con el proyecto capitalista. Aquel precioso lenguaje creado por José María en sus primeras obras se vuelve insuficiente y anacrónico en el mundo plural chimbotano. La realidad de Chimbote exige al escritor la transformación destructiva y empobrecedora del lenguaje de los Andes. El primer síntoma de esto es el abandono del quechua como lengua franca en la región; en Chimbote es el español el lenguaje de la comunidad, pero no es un español unitario, sino los distintos matices creados por los diferentes hablantes.

Comencemos con la lengua de Astor. En este personaje están representados los miles de indígenas que, expulsados por la brutalidad de la vida en las haciendas y deslumbrados por el dinero del puerto, fueron poblando Chimbote. De entrada este nuevo migrante se ve obligado a abandonar el quechua en su vida pública costeña. Desprenderse del quechua significa, por supuesto, desprenderse también de gran parte de su soporte cultural. Astor retiene sólo un nivel lingüístico mínimo que le permite seguir produciendo significaciones, es decir, habitando culturalmente. Recuperemos algo del habla pública de Astor:

“Hey cachao gratén, yo pindijazo”, diciendo digo a guardías. Guardías me llevan. Me patrón, zambo Mendieta, sogorna guardías. Poco plata. Tu puta blancona, huivona. Ahistá, carajo. Toma, carajo. Docientos soles nada para mí. Puta, putaza.⁶⁶

La desarticulación sintáctica y semántica de la lengua de Astor son muestras inequívocas de la fragmentación y el empobrecimiento de su sustrato cultural. Las frases inconexas en su sintaxis y opacas en su semántica reflejan la pérdida de los soportes culturales que padece la existencia cultural de este protomestizo. A este pavoroso fenómeno de *Schwächung der Kommunikationsfähigkeit der Subjekte* ha denominado Alex Honneth *Desintegration der sozialen Lebenswelt*. “*Der Verlust des Sozialen* [explica el sociólogo alemán] *führt sowohl die Zerstörung der kommunikativen Infrastruktur der Lebenswelt als auch die Möglichkeit der Schaffung eines neuen Freiraum für die spielerische Entfaltung individueller Differenzen mit sich.*”⁶⁷ Del mismo modo la apropiación de la nueva lengua, es

⁶⁶ Ibidem., pág. 48.

⁶⁷ Honneth Alex, *Desintegration*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1994, pág. 17.

decir, la apropiación de la nueva cultura no se da de manera orgánica, sino como asimilación inconexa de estratos aislados, de ahí que la significación se vuelva confusa y hasta desaparezca.

En el lenguaje de Astor habitan conflictivamente distintos tipos de significaciones. En el insulto a la prostituta confluye, tanto el rechazo hacia lo blanco propio de la cultura quechua, cuanto el tono discriminatorio característico de la enunciación terrateniente. Astor pretende hablar con la prostituta como lo hacen aquellos a quienes él considera parte de la cultura criolla: *tu puta blancona, huivona*, creyendo que con esto pasa, de inmediato, a ser parte de esa cultura. Sin embargo la “barbarización” sintáctica de su habla desmiente su intención semántica. La lengua de Astor pierde significación (espesor cultural) tanto frente a un oyente español, cuanto frente a un oyente quechua; el primero sólo oye los barbarismos de su dicción, el segundo solo oye (no entiende) la extraña fonética española.⁶⁸ Esta lengua sólo posee significación en su interior. A esta implosión del proceso significativo queremos llamarla **extrangulación cultural**.

Volvamos a la lengua de Astor. Luego de que el nuevo mestizo poseyera sexualmente a la prostituta y ya alejado del acontecimiento se dice a sí mismo: “*Yu..... criollo, carajo; argentino, carajo. ¿Quién serrano, ahura?*”. La negación de sí mismo y su pretendido ascenso al mundo criollo es vista en estos términos por Antonio Cornejo Polar: “*Deslumbrado por el dinero y por la prostituta rubia, el indio Astor se niega a sí mismo, se aniquila. Su nueva autoimagen es trágicamente grotesca e implica un grado superlativo de enajenación.*”⁶⁹ A pesar del correcto análisis de Cornejo en cuanto a la enajenación del personaje indio, creemos que Astor no llega a aniquilarse. Si bien su grado de destrucción cultural es severo, se puede descubrir en la misma frase su filiación india. Por un lado Astor se desconoce y desconoce su cultura *¿quién serrano, ahura?*, pero por otro lado, se afirma

⁶⁸ La importancia del escucha (en nuestro caso quechua o español) para la realización del proceso comunicativo, es decir, para la producción de socialización es explicada por John Searle así: “*Human communication has some extraordinary properties, not shared by most other kinds of Human behavior. One of the most extraordinary is this: If I am trying to tell someone something, then (assuming certain conditions are satisfied) as soon as he recognizes that I am trying to tell him something and exactly what it is I am trying to tell him, I have succeeded in telling in to him. Furthermore, unless he recognizes that I am trying to tell him something and what I am trying to tell him, I do not fully succeed in telling in to him. In the case of illocutionary acts we succeed in doing what we are trying to do by getting our audience to recognize what we are trying to do. But the `effect` on the hearer is not a belief or response, it consists simply in the hearer understanding the utterance of the speaker*”. (Searle, John, *Speech acts*, Cambridge University Press, 1999, pág. 47).

⁶⁹ Cornejo Polar, Antonio, *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1973, pág. 275.

como indígena en la creencia mítica de que el haber fornicado con la argentina le permite volver a nacer como un otro nuevo. En su discurso coexisten, aunque de manera confusa y disminuida, los dos mundos.⁷⁰

El habla de Astor encierra en sí el gran tránsito de los indígenas desde el abandono de su cultura hacia la apropiación de una nueva. En este tránsito, naturalmente, asistimos a la desarticulación de ambas culturas, reflejo de este fenómeno es la deformación del habla del indio y la implosión de la significación. Lo realmente interesante es, sin embargo, la imposibilidad que tiene Astor -y con él todos los mestizos- de poder ejecutar a cabalidad este tránsito. La situación de Astor se torna trágica, no por las dificultades propias de todo desplazamiento intra-cultural, sino porque se queda suspendido en el desplazamiento, sin poder desprenderse de su vieja cultura y sin poder apropiarse de la nueva. El mestizaje, es decir, es discurso maltrecho de Astor, se presenta no como tránsito, sino como finalidad, como resultado. Los intentos fallidos del indio amestizado en su ascenso hacia la cultura criolla terminan por convertirse en condición de existencia permanente. Es esta condición la que hace del mestizaje un viaje no cumplido.

El lenguaje de Astor, resultado de la imposibilidad del tránsito, se sedimenta y termina transformándose en otro lenguaje, un lenguaje característico del mestizo. Este tipo de habla sedimentada la encontramos, por ejemplo, en don Esteban. Este nuevo personaje, Esteban de la Cruz, es un indio con algunos años de experiencia mestiza en los pueblos de la sierra, en Lima y en el puerto de Chimbote, leamos un estrato cualquiera de su lengua:

Me compadre es complacencia. Es testigo de me vida, yo tamién de so vida. Nada más, pues. Para todos, loco, loco que manso predica; testigo de me vida para mí. Yo bravo <homilde>, él soberbio. Así la Santa Biblia; desigual, como el mina de carbón y el luz de los <cielos>

⁷⁰ Resulta productivo comparar nuestra propuesta con lo que Mijail Bajtin llamó *construcción híbrida*. “Llamamos *construcción híbrida* [afirma Bajtin] al enunciado que, de acuerdo con sus características gramaticales (sintácticas) y compositivas, pertenece a un sólo hablante; pero en el cual, en realidad, se mezclan dos enunciados, dos maneras de hablar, dos estilos, dos <lenguas>, dos perspectivas semánticas y axiológicas.” A pesar de que el teórico ruso nunca localizó procesos destructivos en las construcciones híbridas, siempre estuvo consciente de la **lucha** que libran los enunciados al interior de dicha construcción. Para Bajtin como para nosotros la hibridación no supone jamás síntesis reconciliatoria. Líneas más abajo explica Bajtin: “... el híbrido novelesco no solamente es bivocal y biacentuado (como en la retórica), sino también bilingüe; incluye no solamente (e incluso, no tanto) dos conciencias individuales, dos voces, dos acentos, sino también dos conciencias sociolingüísticas dos épocas que, en verdad, no se han mezclado aquí inconscientemente (como el híbrido orgánico), sino que se han encontrado conscientemente y **luchan** en el campo del enunciado.” Las negrillas son nuestras. (Bajtin, Mijail, *Teoría y estética de la novela*, Ed. Turus, Madrid, 1991, págs. 121, 122 y 176).

qu`intraba por la ventana al socavón más profundiento, pues; donde todos los obreros el pulmón hemos dejado. Yo sólo tengo pecho, pulmón casi no hay. Pulmón está atacado de polvo carbón. Si voto cinco onzas de carbón me pulmón aparecerá de nuevo. Me compabre también sabe. Hey pasado ya, todo, hojas de periódico en cual escupo. On quilo papel, dos onzas polvo de carbón ya hay. Ahurita habrey botado on grano. Gramo por gramo andaré hasta que me pulmón se sane.⁷¹

A pesar de los años transcurridos el lenguaje de don Esteban, mucho más significativo que el de Astor, no ha logrado borrar de su sintáctica ni de su semántica la herencia quechua. Es un lenguaje totalmente mestizo, pero no por haber unido sintéticamente sus dos voces originarias, sino, al contrario, por conservarlas en su perpetua conflictualidad. Este lenguaje ya no pretende reconstituirse en su lengua originaria -el quechua- ni en su lengua destinataria -el español-, sino que intenta afirmarse en su propia originalidad. Su originalidad, por supuesto, es su carácter **heterogéneo y problemático**.

Arguedas nos entrega con esta reconstrucción lingüística su visión final del mestizaje. Este proyecto cultural no puede ser entendido como reconciliación sintética de los otros proyectos sociales, sino como el campo de batalla donde todos los proyectos se enfrentan entre sí. Al no existir, en Chimbote, un proyecto dominante la recuperación discursiva de la totalidad social se torna inaccesible, sólo son posibles interpretaciones parciales, inconexas y contradictorias sobre este universo. De ahí que el mestizaje, por lo menos en los Andes, necesariamente tiene un carácter **heterogéneo y destructivo**.

3.- LA LOCURA COMO UNICA PRODUCTORA DE SENTIDO

La poliglosia frenética de Chimbote hace imposible que cualquiera de sus voces se convierta en la auto-conciencia social de esta realidad inabarcable. Todas las voces particulares resultan limitadas y miopes frente al torbellino social chimbotano, es por eso que la única conciencia posible de esta fragmentación comunicativa es la locura. Sólo, entonces, en la dislocación sintáctica y significativa del discurso demencial se despliega la comprensión de la psicosis social chimbotana.

⁷¹ Ibidem., pág. 161.

El negro Moncada es el personaje que encarna la conciencia enajenada del universo-mundo Chimbote. “*Porque él [como lo afirma el mismo Arguedas en el último diario] es el único que ve en conjunto y en particular las naturalezas y los destinos...*”⁷² Una conciencia que desde el inicio se reconoce como propia de este mundo, escuchemos a Moncada:

Yo estoy aquí por que me da la gana. Porque soy el centro de los estallidos internacionales de nubes y flash de los fotógrafos. Así seré y soy. En el lodazal, falso y verdadero ano del Perú, mundo, Corporación del Santa. Pero tú compadre, estás aquí, porque eres sin padre ni madre. ¡Extranjero, peor que yo, zambo Mendieta y Moncada!⁷³

El loco Moncada se afirma en el más allá de las particularidades sociales. El no representa ni a los oprimidos como su compadre, ni a los opresores como los extranjeros, él se define como la conciencia fundante y globalizada del fenómeno Chimbote: *yo estoy aquí porque me da la gana*. El loco sabe que su miseria y su demencia son la expresión subjetiva y objetiva de la destrucción social chimboteña; sabe también que este fenómeno no es exclusividad particular de este *lodazal*, sino el inicio de una condición fundacional de las relaciones modernas; de ahí que equipara a Chimbote con el Perú y al Perú con el Mundo. Un pasaje más nítido de la clarividencia demencial de este personaje es el siguiente:

“Unos se emborrachan para devorar sangre humana caliente inocente ¡lo juro yo! Emborrachan primero a sus víctimas. Como a pavos de pascua florida, estrella matutina que brota de mi diente mayor, de éste, de este colmillo que tengo, el único. Porque el otro se comió Braschi en un banquete de ballenas. ¡Amigos caballeros y caballos, Chimbote-Perú-Sudamérica, borrachos extranjeros! Yo, el único, estrella libre de los cielos océanos. Tu Nohada, borracho tú, Belaúnde, Presidente, borracho; tú, pescadores borrachos; burros aguateros de los médanos... Pero más, más, más Teódulo Yauri. El ilustrísimo, su señoría, cura norteamericano; ese no; de caridad borracho, de gran caridad... Lleva cadáveres al hospital de La Caleta, parturientas jovencitas borrachitas, a la clínica de caridad prelatura; ancianos borrachos al asilo prelatura. Todos sin astros, sin pulmón-carbón, orinando negro...”⁷⁴

La embriaguez social producida por el vértigo que provoca el dinero y el poder en el mundo es traducido en el lenguaje de Moncada bajo el símbolo de la borrachera. La demencia

⁷² Ibidem., pág. 284.

⁷³ Ibidem., pág. 166.

⁷⁴ Ibidem., pág. 169.

producida por las reglas de la economía capitalista no conoce límites, compete por igual a los opresores como a los oprimidos. El mundo de Chimbote-Perú-Sudamérica, deviene, entonces, un mundo demencial, mundo donde la imposición del poder y el dinero como únicos medios de socialización provocaran que la reconstrucción significativa de sí mismo se vuelva también psicótica. Pues, sólo desde la locura se puede atrapar las razones de un mundo en donde el estrechamiento cultural de los particulares no lo permite. Correctamente señala al respecto Antonio Cornejo Polar que: “*sus demenciales sermones [los de Moncada] son por eso, paradójicamente, la verbalizada conciencia de Chimbote.*”⁷⁵

En el discurso de Moncada también se transparentan las relaciones de poder reales que no son visibles a la mayoría de seres particulares de Chimbote. Para el loco está claro que los extranjeros⁷⁶ son los causantes de todas las penurias de los chimbotanos:

Aquí en el Perú que decimos, después de San Martín, don José, no han habido sino forasteros, extranjeros que han mandado. Nosotros no somos sino sirvientes de extranjeros. (...) Los extranjeros son como los facinerosos engañadores de muchachas. Les ofrecen de todo y después que le han aprovechado, palo y escupe. Pero ahora, las criaturas de las muchachas ya están como para retrucar el palo. ¡Que se vayan los extranjeros!⁷⁷

El diagnóstico de la voz demencial no puede ser más diáfano y preciso. La suerte del Perú-mundo está echada desde el momento en que el proyecto capitalista empieza a expandirse por el resto del mundo. La incursión del capitalismo en la periferia se presenta, en ésta, como la pérdida y subyugación de lo propio. El protagonismo social de las voces locales es cedido a las voces extranjeras y las propias se convierten en sirvientas. La solución del problema tiene los mismos ribetes diáfanos que el diagnóstico y es tan simple como cierta: *¡qué se vayan los extranjeros!*. La voz de Moncada puede ver el todo de la dependencia y el engaño capitalista porque es externa a la razón mercantil. Su voz no está atrapada en el servilismo de las voces de los actores sociales formales, su condición de loco y apatria le permite acceder a la lucidez del mundo.

⁷⁵ Cornejo Polar, Antonio, op. cit., pág. 298.

⁷⁶ Los extranjeros representan, en el discurso demencial de Moncada, las compañías ligadas al capital internacional en el Perú-mundo, es decir, al capitalismo industrial y financiero.

⁷⁷ Arguedas, José María, op. cit., pág. 69.

En este mundo desocializado, colonizado y dominado por el poder del dinero la vida de los propios hombres se convierte en un espacio hostil para la afirmación de las individualidades. Aunque parezca paradójico es únicamente en la muerte donde las distorsiones de la vida buscan recomponerse. En este tono aclara Moncada su visión del mundo a los señores del dinero:

Los zambos y chinos del Perú América (...) quizá no elevaron vuelo con Gagarin y los gringos que después han zafado a las estrellas en una tuerca cuete, ¿no?, señores del club. Ni como el brillar d`esta pestaña, luz de luces. Pero el mausoleo de un chino está de presidente a la entrada del cementerio nuevo, de arco y fachada, yankilandia de Chimbote. Vencer en el cementerio es más que vencer en el club Social Chimboten Company, sociedad anónima...⁷⁸

Los esclavos del sistema, *zambos y chinos*, negados de cualquier posibilidad de redención social frente al oprobio de los esclavistas, *el capitalismo moderno*, sólo buscan su justa resocialización fuera del único escenario posible: en la muerte. El discurso alucinante de Moncada nos informa claramente del dominio y miseria a la que están sujetos los trabajadores del sistema, su redención, es claro el mensaje, no es posible al interior de la vida social. El diagnóstico de Moncada es brutal, pero cierto; la dinámica del sistema chimbotano afirma desde todos lados la destrucción, la reproducción del dinero se da sobre la negación social que produce la muerte. “*El Perú [corroborado por Antonio Cornejo] se percibe entonces como un territorio inhabitable por el hombre, donde la verdadera vida y la verdadera muerte son imposibles*”.⁷⁹

4.- MUERTE DE LA VOZ MESTIZA

No es coincidencia que la última novela de Arguedas esté poblada por seres con disfunciones en el habla como el mudo, el tartamudo y los medialenguas. Tampoco es casual que *Los Zorros* se hayan truncado inconclusos con el enmudecimiento intencional de la voz de Arguedas⁸⁰.

La imposibilidad expresiva de los personajes arguedianos tardíos es la propia imposibilidad de enunciación del escritor. La desconstitución lingüística de Astor, de don

⁷⁸ Ibidem., pág. 191.

⁷⁹ Cornejo Polar, Antonio, op. cit., pag. 300.

⁸⁰ El suicidio de José María en noviembre de 1969 dejó inconclusa la novela.

Esteban, del loco Moncada, es la desconstitución de la lengua del mestizo Arguedas. José María logró con *Los ríos profundos* articular un español-quechua bellamente fundido, esa fue su utopía lingüística y social. Sin embargo, el ingreso del capitalismo en los países periféricos y la destrucción cultural que este proceso ocasionó (aún ocasiona) enmudeció significativamente el lenguaje creado por el primer Arguedas. La utopía de una síntesis lingüística cedió el espacio a la desarticulación delirante del cuerpo utópico. Arguedas lo dice claramente en su último diario: “*los zorros no danzarían a saltos y luces estas últimas palabras*”.⁸¹

La diferencia con Icaza es tremenda, mientras el ecuatoriano buscó a lo largo de su vida la síntesis utópica, el peruano tuvo que mirar su destrucción última. Por eso es que la ciudad de Chimbote está llena de miseria y de muerte. Don Esteban muere contaminado sus pulmones, Orfa se suicida, Maxwell es degollado. Con ellos el sueño mestizo en la región y el propio escritor llegan a su fin:

Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que el representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote, del arriendaje, del odio impotente de los fúnebres alzamientos, del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes, se abre el de la luz de la fuerza liberadora e invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria del fuego, el del dios liberador, aquel que se reintegra.⁸²

Con Arguedas llega a su fin el proyecto utópico mestizo, aquel proyecto que había creído en la síntesis reconciliatoria de varios procesos civilizatorios. La destrucción chimbotana es tan violenta que ni el propio escritor, ni su obra, la pueden sobrevivir. El carácter inconcluso de *Los Zorros* no es casual sino estructural. La novela, como señala el mismo Arguedas, tiene carácter *truncado y parcial, entrecortado y quejoso*; pero su estado es necesario, pues, más allá de la enfermedad que afligía al escritor⁸³, la realidad que deseaba narrar era también parcial, trunca, entrecortada y quejosa. El carácter no conclusivo de la novela y de la voz arguediana tiene razones estructurales. Esta novela, con todas sus características, es la única posible sobre Chimbote, del mismo modo que el silencio intencionado de Arguedas es el silencio necesario de su utopía. “*El Zorro... es así* [resume

⁸¹ Arguedas José María, op. cit., pág. 284.

⁸² Ibidem., pág. 286.

⁸³ Algunos estudiosos de Arguedas han querido ver en los sufrimientos personales del escritor las características estilísticas de *Los zorros*.

Cornejo] *el pavoroso testimonio del aniquilamiento total. El lenguaje y el hombre se destruyen, y se destruye también—como se ha visto- el sentido de la historia y el sentido de la realidad -ahora sólo materia incomprensible- Es el vacío.*”⁸⁴

TERCERA PARTE

LIMITES Y ALCANCES DEL PROYECTO CULTURAL MESTIZO

Para terminar este capítulo deseamos hacer un somero balance de los límites y los alcances que se pueden extraer del proyecto cultural mestizo en los Andes. Queremos advertir que todo el estudio del proyecto cultural mestizo hecho hasta aquí, así como lo que se dirá a continuación, concierne solamente a los procesos sociales que se han dado y se siguen dando en la Región Andina. Estamos conscientes que los fenómenos de mestizaje presentes en la cuenca del Caribe, en el Brasil o en México, teniendo muchas similitudes, no son reducibles al modelo andino. La no existencia de una cultura tan fuerte como la incásica, en el Brasil y en la cuenca del Caribe, así como el tremendo remezón social que causó la Revolución de 1910 en México, entre otras causas, no permiten que los procesos de mestizaje de estas cuatro regiones sean equiparables. De ahí que nuestra posición intente ser una visión más que enriquezca de modo crítico el análisis sobre estos fenómenos tan latinoamericanos.

LIMITES

A pesar de haber señalado muchas veces a lo largo del texto las dificultades internas y externas que no permiten la expansión del proyecto cultural mestizo, queremos ahora, de manera ordenada, puntualizar las más importantes.

1.- A diferencia de los otros proyectos sociales de la región, el proyecto cultural mestizo no posee un soporte económico propio (por eso lo hemos llamado simplemente cultural). La gran mayoría de los mestizos, en realidad, pertenecen, en su función económica, al proyecto oligárquico burgués y en menor medida a los otros proyectos. Los mestizos son, en la nomenclatura capitalista, simples obreros, y en la feudal: siervos. Agustín Cueva, con mucha

⁸⁴ Cornejo Polar, Antonio, op. cit., pág.311.

razón caracteriza así a Romero y Flores: “*el chulla, (...) es nuestro proletario en faux col, es decir, un trabajador no manual, casi siempre un empleado público..*”⁸⁵.

Una complicada confluencia de conflictos raciales heredados del *ethos* aristocrático terrateniente, sumados a la movilidad provocada por el capitalismo y al desesperado intento de diferenciación y reconocimiento social de una pequeña capa intelectual producen el fenómeno discursivo del mestizaje (no el fenómeno real). Los mestizos son por eso, en la reproducción material, entes parasitarios de los otros proyectos. Su afirmación autónoma, como vimos, no es posible porque no disponen de un recurso material que la sostenga; no existe, para decirlo con Marx, un modo de producción mestizo.

2.- Otro gran límite del proyecto cultural mestizo es su fallido intento por reducir la pluralidad social a su limitada realidad, es decir, creer que los tonos (terrateniente, burgués, indígena) presentes al interior de su voz son, sin más, las voces externas. Muchos de los teóricos del mestizaje (hasta los más recientes) creen, equivocadamente, que nuestras sociedades son mestizas, es decir, desconocen la existencia de otras proyecciones sociales, pues, ellos piensan que el mestizaje ya las ha reabsorbido en su interior. Con esto, los tonos subjetivos internos adquieren dimensiones objetivas y las voces objetivas externas se evaporizan. Ya vimos el precio que tuvieron que pagar nuestros escritores cuando quisieron reducir las distintas realidades sociales a la discursividad mestiza. El fracaso absoluto y repetitivo, en el uno, el enmudecimiento delirante y la muerte, en el otro, son, pues, los límites de tales pretensiones.

El por qué se siguen produciendo todavía este tipo de discursos omniabarcantes creemos verlo en la negativa de la intelectualidad mestiza a entenderse como un cuarto constitutivo de la gramática social. Esta negativa encuentra su razón en el ya anotado carácter parasitario de este proyecto. Subsumiendo a los otros proyectos el mestizaje cultural encuentra un piso real para su existencia reconciliatoria y sintética, fuera de este piso la verdadera dimensión del mestizaje cultural sólo es conflictividad heterogénea y destructiva. “*Lo único que no cabe olvidar [propone Cueva] es que, desde entonces [la conquista], el llamado mestizaje cultural no se realiza bajo el signo de la ‘gran fusión’, sino en un marco de relaciones de dominación y subordinación, de acuerdo con el proyecto hegemónico del colonizador*”.⁸⁶

⁸⁵ Cueva, Agustín, *Lecturas y rupturas*, Ed. Planeta, Quito, 1986, pág. 104.

⁸⁶ Cueva, Agustín, *Literatura y conciencia histórica en América Latina*, Ed. Letraviva, Quito, 1993, pág. 62.

3.-Error más grave, además, es la idealización estetizante de lo real que aqueja al proyecto cultural mestizo. La intelectualidad mestiza desconecta su teorizar de las relaciones reales de reproducción social y la sublimiza en su discurso, por eso el mestizaje aparece como construcción sintética cultural, sin fisuras materiales. El origen verdadero del mestizaje, es decir, la lucha por el poder y la conducción social que libran en todas las esferas de la sociedad los distintos proyectos es hipostasiado en las confluencias meramente culturales. Nítido ejemplo de esto es la transformación reductiva de lo real que hace Néstor García Canclini en *Culturas Híbridas*. Para el antropólogo argentino la hibridez latinoamericana (*forma que toma la modernidad en estas tierras*) es resultado de los cruces culturales entre *lo culto, lo popular y lo masivo*. La repulsión que provoca la lucha por el poder político y económico en la región ha sido reducida a la implosión y el entrecruzamiento de los distintos modos culturales. Por eso, saberes como el sociológico, el político y el económico son apartados del análisis de estas sociedades híbridas; leamos:

Así como no funciona la oposición abrupta entre lo tradicional y lo moderno, tampoco lo culto, lo popular y lo masivo están donde nos habituamos a encontrarlos. Es necesario desconstruir esa división en tres pisos, esa concepción hojaldrada del mundo de la cultura, y averiguar si su *hibridación* puede leerse con las herramientas de las disciplinas que los estudian por separado: la historia del arte y la literatura, que se ocupa de lo “culto”; el folclor y la antropología, consagrados a lo popular; los trabajos sobre comunicación, especializados en la cultura masiva.⁸⁷

Cosa similar ocurre con aquellas teorizaciones que han barroquizado la negatividad del mestizaje. La conflictividad de este proceso, que aparece en cualquier análisis que no pierda de vista la dimensión político-económica del fenómeno, se embellece desde la visión estetizante. El teorizar barroco sólo se mueve en la superficie del fenómeno del mestizaje, resalta la presencia de lo plural y lo enriquecedor en la cultura mestiza, pero no se preocupa por indagar qué posibilita la existencia de lo diverso y qué relaciones reales se establecen entre esos diversos. Librados de estas ataduras los hombres barrocos terminan siendo actores de un teatro social de todos modos aventajado, leamos:

⁸⁷ García Canclini, Néstor, *Culturas Híbridas*, Ed. Grijalbo, México, 1989. págs. 14, 15.

En el *ethos* barroco -donde el valor de uso, negado en la rutina de la modernidad capitalista, está re-afirmado más allá de sí mismo- hay una resistencia a la separación quirúrgica de los dos tipos de cotidianidad, a la depuración del tiempo productivo mediante la expulsión del tiempo improductivo; pero hay al mismo tiempo el reconocimiento de que el desgaste de la monopolización de este último por parte de la ritualización religiosa es definitivo. Por esta razón, la única existencia "en ruptura" que el *ethos* barroco puede reivindicar -más allá de la anarquía lúdica y del trance festivo- como esencial para la humanización de la existencia rutinaria es la que se desenvuelve en torno a la experiencia estética. La "exagerada" estetización barroca de la vida cotidiana, "que vuelve fluidos los límites entre el mundo real y el mundo de la ilusión", no debe ser vista como algo que es así porque no alcanza a ser de otro modo, como el subproducto del fracaso en una construcción realista del mundo, sino como algo que es así porque pretende ser así: como una estrategia propia y diferente de construcción del mundo.

"*Theatrum mundi*", el mundo como teatro, el lugar en donde toda acción, para ser efectivamente tal, tiene que ser escenificación, es decir, ponerse a sí misma como simulacro -recuerdo?, prefiguración?- de lo que podría ser. Construir el mundo como teatro es la propuesta alternativa del *ethos* barroco frente al *ethos* realista; una propuesta que tiene en cuenta la necesidad de construir también una resistencia ante su dominio avasallador. Lo que ella pretende es rescatar la "forma natural" de las cosas siguiendo un procedimiento peculiar: desrealizar el hecho en el que el valor de uso es sometido y subordinado al valor económico; transfigurarlo en la fantasía, convirtiéndolo en un acontecimiento supuesto, dotado de una "realidad" revocable. El ser humano de la modernidad barroca vive en distancia respecto de sí mismo, como si no fuera él mismo sino su doble; vive creándose como personaje y aprovechando el hiato que lo separa de sí mismo para tener en cuenta la posibilidad de su propia perfección. Trabajar, disfrutar, amar; decidir, pensar, opinar: todo acto humano es como la repetición mimética o la transcripción alegórica de otro acto; un acto original, él sí, pero irremediamente ausente, inalcanzable.⁸⁸

4.-El gran límite del mestizaje cultural, sin embargo, representa la expansión real de los otros proyectos sociales. Ejemplo claro de este fenómeno es la pérdida de interés que por el discurso mestizo se ha producido en la gran masa de campesinos andinos. La reestructuración última de muchos de sus soportes de reproducción material y de socialización simbólica ha ocasionado que el discurso sobre el mestizaje se haya erosionado profundamente. Mucho más grave es la expansión delirante del proyecto capitalista mundial, la destrucción que está causando sobre los soportes materiales y culturales de cualquier otro proyecto en el mundo, hace que el mestizaje -al perder la pluralidad que lo sostiene- se vea fuertemente mermado.

⁸⁸ Echeverría, Bolívar, op. cit., págs. 195, 196.

No hay que olvidar tampoco la persistencia de viejas formas productivas y simbólicas propias del proyecto aristocrático terrateniente. Frente a esta realidad la pretensión universalizante y sintetizadora el discurso mestizo tiene que ceder posiciones.

ALCANCES

Exceptuando la función analítica que presta la voz mestiza (y todos sus tonos) para el estudio de este proyecto y de sus conexiones con los otros proyectos, el único alcance que nos deja lo cultural mestizo es una utopía fundada en aquella condición propia del mestizaje: ser *creatio ex nihilo*. La *tabula rasa* se presenta, descontando sus consecuencias trágicas, con posibilidades interesantes para la construcción de un proyecto social. Un proyecto que, sin estar atravesado por los intereses del poder y el dinero, podría convertirse en el receptáculo de las más distintas experiencias histórico-culturales. La utopía arguediana de formar una tierra “*en la que cualquier hombre no engrilletado y embrutecido por el egoísmo pueda vivir, feliz, todas las patrias*”⁸⁹ queda como posibilidad crítica para el futuro de la región.

Antonio Cornejo Polar, en su último libro, ha llamado la atención sobre aquel proyecto social heterogéneo y constructivo nacido ya en las primeras Crónicas y perfeccionado por Mariátegui y Arguedas posteriormente. Así aparece en su última versión la deseada *Modernidad de raíz andina*:

Tal vez, entonces, en este caso, sujeto y mimesis no sean más que el haz y el envés de una operación discursiva que delata la disgregación y la violencia de la realidad y erige -desde la carencia, la nostalgia y el deseo- la gran utopía de la perfección armónica del hombre y del mundo y de ambos como instancias de un solo cosmos viviente. Sin embargo, como el sujeto se escurre a través de mil y una figuraciones más o menos efímeras y el objeto de la mimesis aparece, se desvanece y vuelve a instaurarse, en el espesor de un tiempo que fluye y se adensa, entonces sería posible leer la utopía arguediana no en términos de síntesis conciliante sino de pluralidad múltiple, inclusive contradictoria, que no abdica frente al turbador anhelo de ser muchos seres, vivir muchas vidas, hablar muchos lenguajes, habitar muchos mundos. Después de todo, en *Los ríos profundos*, el discurso semeja ser un espacio disputado por varias voces a través de un diálogo que no siempre es dialéctico (según lo advirtió Bajtin varias veces) puesto que bien puede prescindir de la síntesis superadora y acogerse al coexistir, intervencional pero no totalizador, en un espacio que en sí mismo parece o carecer de límites o ser -inclusive en su centro- sólo un abierto, inestable y poroso borde. Quiero decir que desde esta perspectiva pierde sentido la problemática de la «integración nacional», o de la nación como cuerpo social uniformemente homogéneo, y adquiere en cambio la opción de imaginarla en términos de convivencia justa y articulada entre lo plural y distinto.⁹⁰

⁸⁹ Arguedas, José María, op. cit., pág. 287.

⁹⁰ Polar, Antonio Cornejo, op. cit., págs. 217, 218.

El mestizaje, entendido como heterogeneidad destructiva, se transforma, en la utopía, en heterogeneidad constructiva. El proyecto mestizo, por la carencia misma de tradiciones, puede aceptar sin más cualquier tradición cultural y enriquecerse de ésta. No se trata de la suma sintética, sino de la convivencia pacífica de la pluralidad social. La utopía de este mestizaje se funda en la reproducción de la pluralidad desde su interacción y en la negación de toda ontología fundacional sea ésta racial, lingüística o cultural. Si esto se lograra cumplir, se cumpliría también el otro anhelo del mestizaje: la pluralidad social podría ser abarcada y entendida al interior del discurso mestizo, pues, los intereses de todos los particulares sociales estarían dirigidos a la coexistencia no destructiva. Los alcances que abriría una sociedad de este tipo son inmejorables, lamentablemente esta sociedad, hasta ahora, es inexistente.