



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Espezúa, D. (1998). *Entre lo real y lo imaginario: una lectura lacaniana del discurso indigenista* [Tesis para optar el Grado Académico de Licenciado en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Título:

Entre lo real y lo imaginario: una lectura lacaniana del discurso indigenista

Autor:

Rubén Dorian Espezúa Salmón

Año:

1998

**Lugar de
publicación:**

Lima, Perú

**Tipo de
tesis:**

Licenciatura

**Palabras
claves:**

José María Arguedas, Gamaliel Churata, psicoanálisis lacaniano, análisis del discurso, indigenismo, indio.

**Referencia
en
APA 7ma. ed.**

Espezúa, D. (1998). *Entre lo real y lo imaginario: una lectura lacaniana del discurso indigenista* [Tesis para optar el Grado Académico de Licenciado en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

Resumen

La tesis tiene como objetivo realizar una lectura del discurso indigenista peruano desde la óptica del psicoanálisis lacaniano. Los textos escogidos para el análisis son *Llamando a algunos doctores* de José María Arguedas, *EE* de Efraín Miranda Luján, y *Homilía* del Khorí Challwa, parte introductoria de *El pez de oro* de Gamaliel Churata. El primer capítulo se encarga de situar la interpretación psicoanalítica en el panorama de la interpretación discursiva. Se procede luego a ubicar el psicoanálisis dentro del panorama trazado y señalar los diversos registros que maneja. Así, en el segundo capítulo se profundiza en el registro real lacaniano. En el tercer capítulo se trata el registro simbólico o del lenguaje en el que están inmersos el sujeto, el discurso y la cultura. El cuarto capítulo revisa el registro de lo imaginario en relación a la construcción de la imagen virtual del indio. En el quinto capítulo se ejecuta la aplicación de los postulados lacanianos en los tres textos escogidos. El trabajo concluye con un epílogo que resume las conclusiones a las que se llegó.

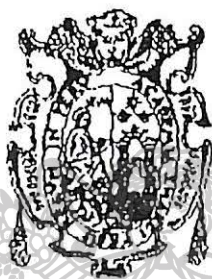
Palabras *Clave:* Jacques Lacan, José María Arguedas, Efraín Miranda Luján, Gamaliel Churata, psicoanálisis lacaniano, análisis del discurso, indigenismo, indio.



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

(Universidad del Perú, DECANA DE AMERICA)

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA ACADÉMICO PROFESIONAL DE LITERATURA



ENTRE LO REAL Y LO IMAGINARIO: UNA LECTURA LACANIANA DEL DISCURSO INDIGENISTA

TESIS PARA OPTAR EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
LITERATURA.

BACHILLER:

RUBÉN DORIAN ESPEZÚA SALMÓN

ASESOR:

DR. SANTIAGO LÓPEZ MAGUIÑA



Ciudad Universitaria, Abril de 1998

000794







A Efraín Miranda Luján



ÍNDICE



	Página
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO	
I. La interpretación psicoanalítica.	10
II. El registro real o sobre la verdad del discurso.	26
III. El registro de lo simbólico o sobre la producción del discurso.	34
IV. El registro de lo imaginario o sobre el otro del discurso.	64
V. Aplicaciones.	
5.1. Llamado a algunos doctores o contra el discurso universitario.	72
5.2. EE o la demanda de reconocimiento.	84
5.3. Homilía del Khorí Challwa o el discurso del histérico.	92
EPÍLOGO	108
BIBLIOGRAFÍA	112

000794



INTRODUCCIÓN

Mi acercamiento al tema del indigenismo proviene de la experiencia personal que significó haber nacido y vivido en Puno, un Departamento cuya población es mayoritariamente indígena. Allí entré en contacto con mis primeras lecturas indigenistas, El Boletín TitiKaka publicado por el Grupo Orkopata, **El pez de oro** de Gamaliel Churata, las novelas de Arguedas, Alegría, López Albújar, Matto de Turner, Aréstegui, entre otras. Mi inquietud por estudiar este tema nace de las conversaciones que durante casi todos los sábados de 1989 sostuve con el poeta Efraín Miranda Luján en su casa de la calle Lima en Puno. Él me planteó la necesidad de abordar el tema de la escritura propia en quechua y aymara para permitir la transmisión y conservación del bagaje cultural propio de las comunidades nativas del Perú. Años después, estudiando ya literatura en San Marcos, dos experiencias determinaron mi decisión de hacer un estudio serio sobre el indigenismo; la primera fue entrar en contacto con la variada bibliografía crítica que existía sobre el tema, pero especialmente con el rico artículo de Enrique Ballón Aguirre sobre "Las diglosias literarias peruanas. (Deslindes y conceptos)", aparecido en ***Diglosia linguo - literaria y educación en el Perú***. Homenaje a Alberto Escobar, publicado en Lima por el CONCYTEC en 1990, que me sugirió los temas del presente trabajo y; la segunda, haber tenido la suerte de ser alumno de Santiago López Maguiña en el curso de Teoría Literaria IV, dictado en el segundo semestre de 1993, curso en el que descubrí los postulados de la interpretación psicoanalítica lacaniana y que me permitieron



acceder a una metodología interpretativa acorde a lo que quería hacer y que estaba buscando desde hacía mucho tiempo.

Esta tesis tiene como objetivo leer el discurso indigenista peruano entendido como un discurso mayor constituido por discursos particulares, desde el choque cultural de 1532 hasta la actualidad, utilizando como método el psicoanálisis lacaniano. La interpretación psicoanalítica constituye una metodología valedera para proponer nuevos y posibles sentidos del discurso indigenista en general, dado que nuestro propósito no es establecer una verdad como cierta, sino relativizar la(s) verdad(es) establecida(s). Específicamente se leen tres discursos : **Llamado a algunos Doctores** de José María Arguedas; **EE** de Efraín Miranda Luján y; **Homilía del Khorí Challwa**, parte introductora a **El pez de oro** de Gamaliel Churata. Estos discursos constituyen el corpus en el que se intenta demostrar las siguientes hipótesis para el discurso indigenista en general:

1. - El significante indio es vacío y sólo adquiere significado con relación a los significantes con los que se interrelaciona, que son manejados por el sujeto productor del discurso (indigenista) que, a su vez, es la manifestación de una cultura en un tiempo determinado y espacio particular.

2. - Es el significado que se tiene del significante indio el que organiza la red significativa, es decir, el significado que manejan los indigenistas respecto del significante indio y que funciona como significante amo es el que construye y constituye al discurso. El significante amo indio es el que otorga sentido al discurso indigenista.

3. - Todo discurso indigenista demanda el reconocimiento de cualquier



institución de saber y de poder (Otro) correspondiente a otra cultura.

4. - El deseo de este discurso es el de ser deseado por el indígena (otro) y por la crítica o institución literaria (Otro).

5. - Es el indio lo que le falta al indigenista y no al revés, en él ve reflejados sus conflictos y aspiraciones. En ese sentido el indio es una construcción elaborada desde el otro.

6. - Los discursos indigenistas son discursos de frontera en la medida que interrelacionan dos o más espacios semióticos que intentan sincretizarse en uno solo.

En el primer capítulo se sitúa la interpretación psicoanalítica como un método valedero en el panorama contemporáneo de interpretación discursiva y se ubica el psicoanálisis lacaniano, que tiene la particularidad de distinguir en el discurso tres registros: el real; el simbólico y el imaginario, dentro de las diferentes direcciones que ha tomado la crítica psicoanalítica. Se explica también en qué consiste dicha interpretación, cuáles son sus postulados básicos, sus limitaciones, a partir de qué puede iniciarse la interpretación y cómo es aplicable a la lectura de discursos literarios. Luego se presentan los posibles síntomas (lapsus, repeticiones, paradojas, fallas, huecos) del indigenismo que nos servirán como base para el rastreo de nuestras hipótesis.

En el segundo capítulo se explica en qué consiste el registro real en el contexto lacaniano. Este registro es entendido como irrepresentable, inexpresivo, y se hace la distinción entre lo real y la realidad. El primer término refiere al objeto al margen del lenguaje y del conocimiento y el segundo al objeto de conocimiento. Se explica también cómo es que los indigenistas intentan



reflejar fielmente lo real, lo que constituye un mérito y una falla a la vez, sin darse cuenta de que sólo estaban construyendo una o varias realidades; y cómo la crítica ha valorado la producción indigenista en función a su acercamiento o no a lo real, cuando debió preocuparse por entender los símbolos culturales propios de esa otra cultura a la que se refería. En este capítulo se intentan responder a preguntas como ¿cuál realidad es real? o ¿es posible conocer lo real?

El tercer capítulo trata sobre el registro simbólico o el registro del lenguaje en el que están inmersos el sujeto, el discurso y la cultura. Es en el lenguaje donde se producen los sentidos y se construyen las realidades. En esa dirección el discurso indigenista está enmarcado dentro de un discurso mayor constituido por el discurso de la cultura y el discurso de la crítica, que ha recepcionado el indigenismo. Esto responde a lo que Iuri Lotman llama el espacio semiótico o semiósfera y no escapa a lo simbólico. El indigenista está ubicado en el lenguaje y en una cultura y su percepción de lo real responderá a su posición. En efecto, es tan valedera una construcción de lo real como otra, en ese sentido, es difícil juzgar cuál representación de lo real es más fiel, más cercana o lejana a lo real. Por otra parte, la utilización de diferentes significantes para referirse a lo real, no hace sino demostrar que hay diferentes percepciones de un objeto innombrable que desaparece cuando aparece la palabra. El sentido de un significante se establece en la red de relaciones con otros significantes. En este capítulo también se explican categorías como otro, Otro, sujeto, significante amo, entre otras.

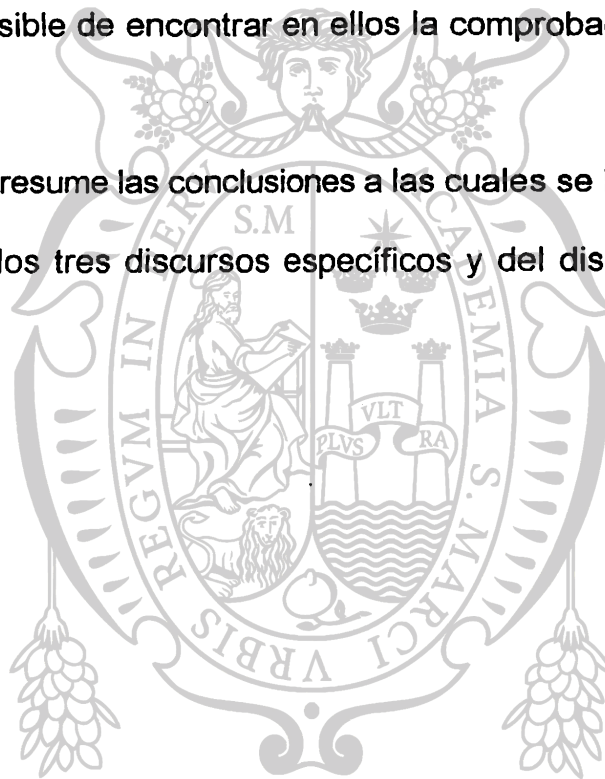
El capítulo cuatro o sobre el registro de lo imaginario pretende explicar



cómo es que el indigenismo ha construido una imagen virtual del indio que no puede ser localizada y que no figura en ningún texto. Los indigenistas se han identificado con la imagen que representa lo que les gustaría ser o con la imagen que les hace falta.

Las aplicaciones prácticas con relación a la lectura de los tres textos antes mencionados corresponde al quinto capítulo donde se hace una aplicación formal de los postulados psicoanalíticos lacanianos para leer discursos escritos. Se trata en lo posible de encontrar en ellos la comprobación de las hipótesis formuladas.

El epílogo resume las conclusiones a las cuales se llegó como resultado de la lectura de los tres discursos específicos y del discurso indigenista en general.



CAPÍTULO I

LA INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA

El psicoanálisis ha servido y sirve para comprender al sujeto como un ser escindido en sus pasiones y en sus discursos; la integración del mismo a los estudios literarios ha constituido una metodología valedera para la interpretación no sólo de los discursos orales -incluidas las terapias-, sino también de los escritos. La interpretación psicoanalítica, es decir, el psicoanálisis aplicado a los estudios literarios, permite formular nuevos acercamientos en la comprensión de la producción discursiva. En la actualidad la existencia de diferentes sistemas de valor así como de interpretaciones de lo real, entendido como el referente irrepresentable al que se refieren los textos, demandan cada vez más estrategias argumentativas flexibles para la comprensión de los discursos. Los criterios para construir y reconstruir lo real tienden a definirse como transitorios.¹ La encrucijada crítica ubica o articula el logos desde distintos ámbitos o modalidades discursivas. En esa línea el texto, el discurso, demanda un otorgamiento de sentido, una nueva construcción del sentido que parta de una nueva metodología argumentativa.

Las lecturas psicoanalíticas han permitido profundizar el conocimiento

¹. López de la Vieja, María Teresa (ed.): *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*. México, F.C.E., 1994, pp. 5 - 18.



del autor, del contenido, del contexto de producción antes que del estudio de la configuración discursiva que es el soporte formal del enunciado y de los discursos que permiten la elaboración del mismo; por otro lado, ha proporcionado al autor los elementos para caracterizar mejor un personaje, la trama o algunos traumas motores del discurso. Entonces surge la pregunta: ¿No es la interpretación psicoanalítica una metodología que permite un acercamiento subjetivo a la literatura? En la medida en que el objeto de estudio es un discurso manifiesto, en el caso de la literatura escrito, y en la medida en que se posee una metodología operacional comprobable, es más bien un acercamiento objetivo ya que responde a la aplicación de conceptos operacionales demostrables. "Por lo común se entiende por crítica 'subjetiva' un discurso dejado a la entera discreción del sujeto, que no tiene en cuenta para nada al objeto, y que supone (para mejor abrumarlo) reducido a la expresión anárquica charlatana de sentimientos individuales."² En este sentido lo subjetivo estaría relacionado más a la interpretación del sujeto productor del discurso que del discurso en sí que constituye el objetivo de este trabajo.

La crítica psicoanalítica contemporánea proviene de los planteamientos de Freud releídos por Jacques Lacan pero no es freudiana solamente sino que integra en ella los postulados de la lingüística estructural fundada por Saussure. Esta crítica es aplicable a cualquier discurso ya sea este oral o literario (en el sentido de letra y escritura). La interpretación lacaniana otorga sentido al discurso distinguiendo en él tres registros: el real, el simbólico y el imaginario,

². Barthes, Roland. *Crítica y verdad*. Bs. As., Siglo XXI, 1972, p. 72.



y se ha extendido a círculos de interpretación más amplios como la literatura, la filosofía, el cine, etc., de tal manera que es posible releer discursos provenientes de diversos códigos.³

¿Qué es la interpretación psicoanalítica? Es una nueva estrategia de lectura que más que interpretar, tiene que descifrar el sentido de un discurso. Sin embargo, también puede otorgar y construir sentidos a partir de postulados aplicables a los discursos culturales y, nos permite proponer nuevas estrategias de lectura. Interpretar significa explicar o declarar el sentido de una cosa, especialmente el de los discursos faltos de claridad para el mismo sujeto enunciator. En efecto, le interesa descubrir los procesos mediante los cuales se produjo el discurso manifiesto que lleva implícito otro discurso inconsciente llamado discurso latente. Su objetivo es poner al descubierto lo que comunica el autor sin ser consciente de sus contenidos, lo que permanece latente, no oscuro ni escondido. En realidad no hay discursos implícitos y explícitos, latentes o manifiestos. No hay más que lo que se dice en el momento que se dice. Todo aparece bajo la forma de un discurso en el ámbito de la enunciación. Hay un solo relato. No podemos hablar de dos discursos. No se puede suponer o presuponer que hay un discurso que esconde otro porque esto implicaría que hay un discurso real. No hay un discurso revestido que esconde otro discurso, hay un discurso que remite a otro discurso y este discurso nos permite conocer también sus conexiones con otras experiencias extra literarias pertenecientes a los discursos reprimidos en la manifestación discursiva, pero que han

³. Zizek, Slavoj: *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 1992, pp. 11-19.



permitido la producción del mismo.

La interpretación psicoanalítica se aplica por lo general a un individuo o grupo con fines clínicos o terapéuticos. Con relación a la literatura la interpretación psicoanalítica debe resolver el problema de la interrelación paciente - analista, dado que el psicoanálisis sólo se aplica en sentido propio como tratamiento y por lo tanto a un sujeto que habla y oye.⁴

Entonces tenemos que en la relación Discurso Indigenista - Crítico, la interpretación parte del presupuesto de ser unilateral y sin fines clínicos. En una palabra el psicoanálisis en sentido estricto es una experiencia dialéctica y esta noción debe prevalecer cuando se plantea la cuestión de la naturaleza de la transferencia de la literatura porque a pesar de que el sujeto enunciador no pueda conversar (hablar y oír), sí se puede dialogar con sus fuentes textuales o discursivas o mejor dicho con todo el bagaje cultural que lleva implícito un discurso manifiesto, lo que constituyen sus discursos preestablecidos, implícitos y que se enmarcan en los presupuestos que manejan tanto el sujeto enunciador como el receptor. Se trata de establecer cómo se nos da o cómo accedemos al mundo y bajo qué condiciones y supuestos lo hacemos cuando nos acercamos a sus discursos, y ello parte de considerar al lenguaje como la condición inicial para la generación del sentido. En el discurso indigenista la transferencia es de otro orden y con otras características. No estamos frente al discurso de un enfermo clínico en especial, estamos frente a un discurso cultural aparentemente enunciado de manera consciente que quiere cubrir sus traumas

⁴. Lacan, Jacques. *Escritos*. México, Siglo XXI, 1984, p. 747.



y conflictos.

Como hemos dicho las aplicaciones psicoanalíticas han puesto su atención en el estudio de autores, personajes, impulsos, complejos. Sin embargo la psicocrítica también puede aplicarse al estudio de discursos textuales entendidos como un conjunto de enunciados relacionados entre sí que tienen vínculos en común, representativos de un estado mental en el espacio y en el tiempo como son los discursos indigenistas en los cuales se pueda rastrear deseos, estímulos, traumas, asentados en la memoria colectiva ubicada en el inconsciente cultural que se opone a la conciencia construida y establecida por la sociedad que nos llena de nociones ficticias o irreales. La memoria colectiva puede definirse como el lugar donde permanecen reservadas las determinaciones del sujeto que son reveladas a través de la palabra.

Para permitir una mejor comprensión de las direcciones que ha tomado la crítica psicoanalítica seguimos lo planteado por Anne Clancier ⁵ quien distingue los siguientes tipos de estudios psicoanalíticos:

1. Estudios patográficos que se detienen en aspectos patológicos o neuróticos de la personalidad del autor que serían descubiertos en su obra. No se propone el estudio del autor sino de su enfermedad; es más bien una descripción clínica como la que hace René Laforgue en sus estudios sobre Charles Baudelaire.

2. Estudios psicotextuales que utilizan a la vez la biografía y la obra para aclarar la comprensión de los textos y a la vez la psicología del creador como

⁵. Clancier, Anne. *Psicoanálisis, literatura, crítica*. Madrid, Cátedra, 1979.



son los trabajos de Marie Bonaparte sobre Edgar A. Poe y de Charles Baudoin sobre Víctor Hugo.

3. La psicobiografía involucra a los estudios que dan mayor importancia a los acontecimientos de la vida de los autores o artistas y atribuyen a estos una anomalía, síntoma, dificultad en la vida sexual que engendra la vocación literaria. Este método se aplica en dos vertientes: a) horizontal, cuando se hace el análisis detallado de una obra; y b) vertical, cuando se hace una superposición de todos los textos que tienen la huella de un mismo tema. Aquí se pueden ubicar los trabajos de Jean Delay sobre André Gide; de Jean Laplace sobre Hölderlin; de Domonique Fernández sobre Pavese. Lo común a estos trabajos es que se establece un paralelismo entre los acontecimientos históricos del autor estudiado con la evolución de su psicología y la génesis de sus creaciones. J. Chasseguet-Smirgel¹ formula una crítica al método psicobiográfico en tres puntos: a) no se puede atribuir a los hechos biográficos mayor significación que a los textos; b) no se puede hacer correlacionar un tema con un episodio de la vida de un autor dado que las significaciones de la obra no se agotan ahí; y c) por fijarse en las pulsiones subyacentes permanece ajeno a lo que constituye lo específico de la obra.

4. La psicocrítica se interesa básicamente por la obra e intenta aumentar nuestro conocimiento de ella descubriendo en los textos hechos y relaciones que han permanecido ocultos, ignorados o insuficientemente captados y cuya fuente sería la personalidad inconsciente del escritor. También es posible

¹ Chasseguet-Smirgel, J. **Pour une psychanalyse de l'art et de la créativité**. París, Payot, 1971.



superponer textos para hacer surgir rasgos estructurales y relaciones que no revela el examen de cada obra por separado. Las críticas que se formulan a este método pueden estar sentadas en a) que es imposible encontrar en la obra significaciones que hubiesen escapado a la conciencia del autor y b) que, si bien es cierto permite descubrir nuevos aspectos de la obra, reducen la obra de un escritor a la manifestación de un síntoma dado que no se puede pretender la totalidad. Su método está fundado en la comparación y el análisis de los textos y no intenta hacer un retrato psicológico del autor, sino comprender mejor su texto. Una obra puede analizarse de manera independiente de la vida de un autor. Aquí están los trabajos de Charles Mauron, J. Chasseguet-Smirgel, André Green, Marthe Robert.

5. Crítica temática que se refiere al sentido del discurso y establece las relaciones entre el autor y el mundo contextual en un tiempo y espacio, el que pertenece al autor; es decir, lee la estructura temática del universo del autor, lo que constituye una metodología de lectura diferente. Es una crítica de las imágenes separadas y no de las obras constituidas y se desarrolla sólo en el nivel de las imágenes literarias particulares recogidas de autores y textos diferentes. Hay, en todas las obras literarias, cosas comunes que se pueden leer, cosas como una obsesión por un tema único, un deseo, un objeto, una imagen, una situación. Sus representantes son: Gastón Bachelard, Georges Poulet, Jean-Pierre Richard, Jean Starobinski, Michel Guimar, Jean-Paul Weber, Michel Mansuy, Jean Burgos.

6. Crítica estructuralista que basa sus estudios en las estructuras del inconsciente que estaría organizado como un lenguaje. Se trata básicamente del



estudio de la naturaleza simbólica de las obras y la manifestación en estas del funcionamiento mental o formaciones del inconsciente. El escritor y el crítico se unen en el lenguaje. Estudia el problema del sujeto atrapado en estructuras, en el lenguaje, el problema del sujeto que desea, del objeto deseado, la relación del sujeto con el objeto, la forma en que un autor se sitúa dentro de una lengua, los significantes, la metáfora y la metonimia. Aquí están los trabajos de Charles Mauron, Octave Manoni, Slavoj Zizek, J. B. Pontalis, Guy Rosolato, Paul Ricoeur y Jacques Lacan entre los más conocidos.

Interpretar es buscar el lugar desde donde se habla o emite el mensaje o lo que es lo mismo el lugar de la memoria colectiva, de la institución cultural que produce el discurso. Hay que descubrir el sentido, descifrar el discurso que tiene en sí una supuesta verdad manifiesta. Para ello necesitamos ubicar el lugar cultural desde donde se emite el discurso indigenista para que nos sea permitido descifrar la supuesta veracidad de sus contenidos. Es necesario partir de la duda que implica no creer en cualquier verdad dado que las palabras tienen un peso simbólico. Sólo intentaremos acercarnos al sentido del discurso que no debe ser ni simbólico ni imaginario. Interpretar no es tratar de comprender el significado ni de revelarlo, se trata sólo de aproximarse a un posible sentido o de bordearlo. Ahora bien, el sentido de un enunciado depende del lugar desde donde se le enuncia, de esa manera pueden haber muchos sentidos. Yo, tú, él, ello, no son más que embragues deícticos que designan una posición asumida por el sujeto del enunciado respecto del sujeto de la enunciación en la cadena significativa. El sujeto está inmerso en el lenguaje. Bajo esta premisa el psicoanálisis debe ubicar el lugar desde donde se habla o



emite el mensaje y revelar cómo es que se genera dicho discurso, es decir sus móviles y sus causas y, cómo se estructuran en realidad los discursos indigenistas, sus implicancias y presupuestos. Pero, a diferencia del psicoanálisis clínico, no nos interesa descubrir el sentido con relación a la producción de un discurso en particular o como causa de un síntoma individual, sino caracterizar de manera general los posibles sentidos del discurso mayor integrado por todos los discursos individuales que constituyen la fuente primaria, el marco actitudinal de producción del discurso social a partir de ciertos síntomas comunes a los discursos individuales porque es en este discurso donde se generan los discursos particulares.

La interpretación es un instrumento destinado a la progresiva conquista del inconsciente, conquista de la pasión por la razón. El propósito del analista (crítico) es convertir los sucesos sin significado (síntomas, lapsus, repeticiones, paradojas) en actos significativos. Esos sucesos sin significado están al margen del lenguaje y constituyen los síntomas que deben ser puntuados. Este aparente sinsentido que pertenece a lo real, es a su vez dotado de sentido en el interior del lenguaje donde todos los significantes pre-existen a la espera de un elemento que lo organice todo y estructure el sentido, el significante amo, que es un significante que no tiene significado pero que cumple la función de enlace, de nudo de significados. No significa nada por sí mismo sino con relación a otros significantes y permite que la totalidad de significantes funcionen en un orden sistemático. El significante amo se manifiesta en el momento simbólico o significativo, es decir, cuando los significantes flotantes se organizan en torno a otro significante que es el punto nodal o de acolchamiento. Gracias al



significante amo tiene lugar el orden simbólico, la red estructurada donde se unifica un campo determinado que constituye una unidad. Se trata entonces de resolver el enigma de cuál es el significante amo en el discurso indigenista, de encontrar el orden de los significantes, de establecer los mecanismos por los cuales se ha constituido la estructura discursiva y de lo que ésta ha dejado de lado, de lo que está dicho y de lo que no está dicho pero que transmite información.

Para Lacan es necesario acentuar la función del significante, en la medida en que otorga sentido a la cadena desprovista de sentido; el significante, el enunciador, ocupan el lugar del saber y el poder que es el discurso del Otro. El analista ocupa la posición de un supuesto saber que da sentido y claridad. El crítico no construye un metalenguaje, construye un saber y ese saber es supuesto. Entonces el sujeto enunciador y el receptor están atrapados en el orden del discurso, en la estructura del discurso indigenista. Por lo tanto, interpretar significa escapar, en lo posible del orden discursivo, cuestionar el funcionamiento del significante amo y proponer nuevas estrategias de lectura. La interpretación consiste en decodificar, dilucidar las conexiones entre el discurso latente tal vez inconsciente y el discurso manifiesto propio de la consciencia. El análisis del inconsciente únicamente puede derivar del material de trabajo de la conciencia. Interpretar es romper, deshacer un discurso y plantear otro en el orden de lo simbólico tratando de acercarse a lo real, producir un desorden para ganar otro orden. Ahora bien, el sentido de lo real es un sinsentido que no puede ser manifestado de forma coherente, es decir no le podemos dar sentido. Entonces hay que hallar un significante amo que no tiene



sentido pero que condiciona todos los sentidos en una direccionalidad particular donde un significante remite a otro que oculta otro significante. Interpretar es para el crítico o el analista leer de otra manera, releer hasta tal punto que a veces debe borrarse y borrar todo lo que sabe. En otras palabras hasta que sea necesario desarticular nuestra formación cultural, letrada y simbólica en un desorden tal que permita reordenar el sistema discursivo. La interpretación no busca dar una significación a un contenido manifiesto, no le interesa demostrar o comprobar la verdad. Su interés es producir efectos de sentido o posibles sentidos que no son necesariamente coherentes o demostrables. Analizar es "entender algo más que la simple significación de las palabras pronunciadas y poner en evidencia el orden libidinal que manifiestan."⁷ En resumidas cuentas la interpretación recae, como dice Lacan, sobre la causa del deseo e intenta descubrir el inconsciente que es el discurso del Otro.

La puntuación opera a partir de un equívoco, de un síntoma y tendrá carácter de metalenguaje que aporta sentido y claridad. Libera el significado del mensaje que constituye el síntoma (nudo de significantes, errores, problemas, incoherencias, mensajes, desajustes, fisuras, grietas bloqueadas.) Es decir, descifra el síntoma aunque los significantes nos desplazan a otros significantes.⁸ ¿Qué es el síntoma? Es un significante enigmático que supone que hay un otro que sabe y el saber es su goce. Síntoma es signo enigmático de un conflicto

⁷ Leclaire, Serge. *Psicoanalizar. Un ensayo sobre el orden del inconsciente y la práctica de la letra*. México, Siglo XXI, 1980, p. 2.

⁸ Cottet, Serge. "Problemas actuales de la interpretación". En: *La interpretación psicoanalítica*. Volumen a cargo de Néstor A. Braunstein. Coloquios de la fundación, México, Trillas, 1988, p. 16.



inconsciente que produce displacer. Freud reconoció que los síntomas tienen la estructura de un lenguaje en el sentido de que resultan comprensibles cuando se los lee.

La interpretación recae sobre los accidentes del enunciado (síntomas) que son productos inconscientes como los lapsus, repeticiones, fallas, olvidos, incongruencias. Según Lacan recae sobre el juego significativo (vertiente metafórica y metonímica). El síntoma se construye como una metáfora, es decir, como la sustitución de un significante por otro reprimido. Este significante mantiene un lazo de semejanza con el significante reprimido. El síntoma es un retorno a la verdad y sólo se puede interpretar en el orden significativo.⁹ Ahora bien, la clave de los síntomas sólo la tiene el que profirió el discurso.

Los síntomas están en lo simbólico, se encuentra en el orden del discurso, constituye un retorno a lo reprimido y no puede haber un retorno a lo reprimido si es que no ha tenido lugar un suceso traumatizante que en el caso del discurso indigenista puede ser el choque cultural, la identidad criolla rechazada o la carencia de identificación. El acercamiento a los síntomas consiste en detectar un punto de ruptura heterogéneo a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo necesario para que ese cambio logre su clausura, su forma acabada. Estos síntomas surgen donde la palabra falla, donde el círculo del enunciado simbólico se ha roto. "El síntoma es un disfraz de un deseo irracional no conocido, no asumido."¹⁰

⁹. Dör, Joel. *Introducción a la lectura de Lacan*. Bs. As., Gedisa, 1986, pp.74 -79.

¹⁰. Moreno, Florentina. *Hombre y sociedad en el pensamiento de Fromm*. México, F.C.E., 1983, p. 49.



La interpretación psicoanalítica del indigenismo parte de los siguientes síntomas: a) El indigenismo como discurso global es una elaboración de intelectuales con un cierto objetivo, entonces estamos frente a la construcción de un discurso que debe tener un centro, significante amo, enunciador discursivo que responde a una concepción cultural propia de un tiempo y sector social. ¿Desde dónde se enuncia el discurso indigenista? b) El indigenismo ha sido simbolizado (presentado y representado) de forma variada, diversa, dispersa en contenidos y en formas o soportes materiales de representación, muchas veces utilizando criterios totalmente contrapuestos entre sí dado la diversidad de lo real en el tiempo y el espacio. ¿No está imponiendo la crítica sus deseos al tratar de buscar para los indios una literatura o al decirles cómo crearla? c) ¿Quién necesita la categoría "literatura indígena"?, ¿de qué o de quién depende decir que esto o aquello es indio? d) El discurso indigenista busca su identificación en el orden imaginario y simbólico y no en el orden de lo concreto, es decir, es un discurso ficticio de lo real. e) En este discurso al margen de los núcleos occidental y andino ¿en qué medida es el indio el que expresa o dice o es otro el que habla por él? ¿Hay una fractura entre el referente y el enunciado? f) ¿Cuáles son los móviles de producción de dicho discurso y sobre qué bases se asienta? g) ¿A quién demanda el otorgamiento de sentido? h) ¿Cuál es el deseo del sujeto enunciador del discurso indigenista al asumir la voz del indígena? i) ¿Es posible que los indigenistas padezcan de algo como la falta de identificación, de estima, de orgullo o de saber? j) ¿Qué olvida el indigenismo, qué desplaza o mejor dicho qué dice cuando en realidad quiere decir otra cosa? Todos estos síntomas serán rastreados a partir del



propio discurso indigenista. "Simbolizar lo real del síntoma no es, entonces, cosa fácil, máxime si este real concebido por Lacan no es justamente simbolizable por completo".¹¹

En la interpretación siempre hay 3 elementos en funcionamiento: El discurso manifiesto en la escritura, es decir el contenido explícito en símbolos gráficos o fónicos, el discurso latente o no dicho bajo el discurso manifiesto o presupuesto en él y el deseo inconsciente articulado en lo no dicho. Todo análisis empieza reconociendo las repeticiones. Así en los discursos indigenistas hay códigos que se repiten. "El propósito del análisis es, basándose en las premoniciones, en las profecías, en lo que sea, describir el futuro, borrarlo." ¹² Hay que precisar que en realidad todo discurso es metonímico y metafórico porque nos lleva de un significante a otro sin poder cerrar nunca la cadena discursiva, en un proceso de desplazamiento de un elemento a otro al cual se alude de manera indirecta, éste es un discurso que se resiste al significado por que no puede representar lo real. Es en la parte metafórica del mismo discurso donde se establecen los sentidos significativos, donde hay una condensación del caos en unos cuantos elementos a partir de un significante amo, dado que la metáfora implica la sustitución de un significante por otro para producir un nuevo significado, es decir un significante que aparece y llena el vacío del sinsentido y que permite abrochar el sentido. El sentido de un discurso es metafórico en cuanto está en lugar de algo. La

¹¹. Cottet, Serge. op. cit., p.13.

¹². Forrester, Jhon. *Seduciones del Psicoanálisis. Freud, Lacan y Derrida*. México, F.C.E., 1995; p. 119.



metáfora permite que algo imposible de decir (real) aparezca con un sentido (realidad). Entonces hay que arribar al proceso de la metáfora para descubrir lo real, se trata de encontrar la metáfora.

Un problema de la interpretación literaria es el de la recepción de la transferencia de la demanda que requiere una respuesta que satisfaga un deseo. Es amor a la lengua y pasión por lo real. Para Lacan la interpretación no apunta al sentido sino a la verdad propia del sujeto inconsciente autenticada por el referente de la situación analítica en tanto que "lugar del código", "tesoro de los significantes" u "Otro"; verdad particular no absoluta que concierne al saber desconocido del inconsciente, nunca dicho del todo pues sólo puede ser dicho a medias. ¿Dónde está la verdad y quién la tiene? La verdad está en el discurso y sólo se construye en él. La afirmación de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje quiere decir que está organizado por una cadena de significantes y pensamientos que asociamos libremente para producir sentidos.¹³ La interpretación libera un significante de la cadena de significantes haciendo surgir significantes desprovistos de sentido ya que el significante es lo que representa un sujeto para otro significante. Luego dar un sentido significa cerrar la boca del otro, acallararlo, borrar su sentido y asumir la posición del Otro, del significante amo detentador de saber. La interpretación debe producir un sin-sentido, una ruptura del discurso manifiesto y en consecuencia un cambio del discurso.¹⁴

¹³ Nasio, Juan David. "El inconsciente, la transferencia y la interpretación del psicoanalista: un punto de vista". En: Braunstein, op. cit., 1988, pp. 77 - 85.

¹⁴ Véanse los artículos contenidos en Braunstein, Néstor A. (comp.): *La interpretación psicoanalítica*. México, Trillas, 1988.



Toda interpretación recae sobre la causa del deseo. ¿Qué es el deseo?, ¿cuál es su causa? La causa del deseo es la falta de algo y el deseo es el deseo del deseo del otro. Hay algo que les falta a los indigenistas y hay algo que desean que posiblemente sea el deseo de ser deseados por los indios y por los críticos.



CAPÍTULO II

EL REGISTRO DE LO REAL O SOBRE LA VERDAD DEL DISCURSO

Como demuestra Efraín Kristal: "En el caso particular del indigenismo, esta metodología desmonta el supuesto -basado en una falacia- de que la literatura sobre el indio requiere evaluarse o comprenderse según el grado en que un escritor realice una descripción exacta de la realidad del indio".¹ Y como después afirmaría Vargas Llosa: "La función de la literatura puede verse sustancialmente distorsionada si los textos de creación se leen sólo como medios de conocimiento social o instrumentos de educación y agitación política".

² Entonces y basándonos en estas afirmaciones podemos puntuar que el indigenismo intentó ser testimonio y dar testimonio de lo real, dar constancia de lo real con algunos elementos imaginarios sin tomar en cuenta la distinción entre lo real y la realidad. En este sentido en la medida en que se haya sido más fiel en la representación de lo real se es más indigenista. Pero, ¿es posible representar lo real? Lacan afirma que es imposible representar lo real dado que es una fuente de primera mano a la cual se accede en un nivel pre-verbal, no se puede verbalizar, expresar o decir ya que existe fuera de nuestro lenguaje. Es

¹. Kristal, Efraín. *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1918 - 1930*. Lima, Instituto de apoyo agrario, 1991, p. 11.

². Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica*. México, F.C.E., 1996, p. 27.



un objeto externo al sujeto como decía W. James.³ Lo real es irrepresentable, no hay posibilidad de describirlo o abarcarlo. Sin embargo, lo real puede que sea único en el sentido de común para todas las percepciones y diverso en el sentido inabarcable, puede ser mutable y susceptible de alteración por acción del hombre y puede abarcar dos dimensiones; por un lado la física, es decir, el escenario, el soporte físico cambiante por acción de la naturaleza y del hombre, y por otro, la dimensión psíquica entendida como lo real propio de cada sujeto, también inabarcable e imposible de conocer. En ambos casos estamos frente a lo imposible de ser conceptualizado o simbolizado; puede ser actual exterior o potencial. Lo real se queda en el silencio, en lo no dicho, está fuera del orden simbólico o del orden de la representación. Ahora bien, no sólo es el sujeto el que crea diferentes realidades o "representaciones de lo real", también es el objeto real el que invita a hacer diferentes representaciones.

El proceso por el cual el hombre incorpora lo real en el lenguaje, es decir, el acto de apoderarse del mundo o de fundar el mundo con el lenguaje o el acto de designación terminológica implica una interpretación, una reformulación de lo real y en consecuencia nos encontramos con una fuente de segunda mano, es decir, ya no con lo real sino con la realidad que es una construcción sobre lo real. En efecto, el lenguaje ha servido para estructurar una realidad o varias que están construidas sobre la base de referentes que nos remiten a otros referentes,⁴ o lo que es lo mismo decir basándose en signos que nos remiten a

³ James, William. *Principios de psicología*. México, F.C.E., 1989 (1890), pp.785 - 815.

⁴ Derridá, Jacques. *De la gramatología*. Bs. As., Siglo XXI, 1971.



otros signos. En otros términos el hombre interpreta lo real por medio del lenguaje y lo que transmite es la realidad. La realidad es entonces un constructo elaborado a partir del lenguaje.

Si lo real es innombrable surgen preguntas como: ¿cuál realidad es real?, ¿cómo acercarse a lo real?, ¿qué representación del indio es la verdadera?, ¿qué texto representa de manera más fiel al indio?, ¿quién es el indio común a los tres textos que analizamos aquí y en qué se diferencian estas tres representaciones de un mismo significante?, ¿qué texto ofrece una versión del indio, cercana al indio, identificada con lo indio o distante de lo indio?, ¿cómo sería caracterizada una posible literatura india?, ¿cuál realidad del indio representada en estos textos es real? Sin embargo, el crítico no puede pretender hacer que se capte lo real. Ésta es una tarea exclusivamente del lector o autor. La labor del crítico sólo puede ayudar, puede sugerir, proponer posibilidades de acercamiento pero no asegurar ni plantear verdades sólo con palabras porque se caería en el error cuestionado, para ello el crítico debe acercarse a los símbolos culturales del otro a quien se refiere.

Por lo anterior se podría concluir que existe un solo lugar de lo real. Sin embargo, existen muchas realidades, es decir muchas representaciones de lo real como existen muchas percepciones o intentos de mimesis de los indios que configuran el discurso indigenista que, a su vez, ha interpretado lo real desde diversas disciplinas (literatura, pintura, educación, derecho, etc.). Y diversos puntos de vista particulares que han dado como resultado un corpus lleno de matices y diferenciaciones. En este sentido el arte crea diferentes universos,



diferentes percepciones de un objeto que es inaccesible.⁵ El intento de mimesis sólo puede quedar reducido a una minúscula porción de lo real que no representaría ni un segundo en el tiempo, ni una imagen parcial tomada por una fotografía. Ya lo hacía notar José Carlos Mariátegui:

“Y la mayor injusticia en que podría incurrir un crítico, sería cualquier apresurada condena de la literatura indigenista por su falta de autoctonismo integral o la presencia, más o menos acusada en sus obras, de elementos de artificio en la interpretación y en la expresión. La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista (real) del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia voz, su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenismo y no indígena. Una literatura indígena si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla”.⁶

Esta cita establece cuatro postulados: Uno, la imposibilidad literaria de presentar lo real en la escritura. Dos, la idealización y estilización del indio a partir de elementos de artificio en la interpretación y en la expresión realizada con un registro simbólico que construye un sujeto indígena a partir de supuestos imaginarios. Tres, la literatura indigenista es una literatura hecha por mestizos que no pueden transmitir la voz y el ánima del indio, es decir, una literatura impostora en el sentido de presentar lo que no conoce. Cuatro, la posibilidad de que una literatura india pueda “venir”, es decir, hacia el futuro, cuando los indios

⁵ Zizek, Slavoj. *Looking awry: An introduction to Jacques Lacan through popular culture*. Massachusetts, Institute of technology, 1991, pp. 3 - 20.

⁶ Mariátegui, José Carlos. “El indigenismo en la literatura nacional III”. En: **Mundial**, Lima, 4 de febrero de 1927, N° 347.



estén en capacidad de producirla, lo que implica la incapacidad actual del indígena y la negación de sus expresiones discursivas como literarias.

Entonces el indigenismo parte del error y a la vez el mérito de querer simbolizar lo imposible, parte del error de querer establecer una única verdad que supuestamente representaría la totalidad al estilo de una metonimia que privilegia selectivamente el tratamiento de ciertos tópicos que, según ellos, representarían la esencia del problema indígena. Según Mirko Lauer: "Los propios indigenistas no necesariamente reclaman estar representando una verdad exacta o suficiente, pero suelen reivindicar el haber aportado mayores dosis de verdad a la imagen del Perú y, en esa medida, haber enmendado un entuerto histórico."⁷ Este deseo de querer aportar mayores elementos de verdad es el deseo de representar lo real parcialmente (dosis). En todo caso la intención persiste. Además hay que hacer notar que no existe la verdad como tal sino a partir de la arbitrariedad. Dicho de otra forma, no se puede penetrar en lo real con lo simbólico o no se puede representar con códigos lingüísticos aquello que está al margen del proceso de enunciación. Por lo tanto, no interesa la verdad o falsedad, la cercanía o lejanía, lo familiar o lo extraño, lo comprensible o incomprensible, lo interior o lo exterior respecto de lo real (indio y asuntos colaterales). No son pertinentes categorías como identificación o enajenación porque sólo constituyen puntos de vista que implican formas culturales particulares, perspectivas disímiles que observan un pequeño componente de lo real. Lo que interesa es reconocer los mecanismos para

⁷ Lauer, Mirko. *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo-2*. Cusco, CBS; Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1997, p. 51.



simbolizar lo real, es decir, el cómo y porqué se ha formulado un discurso que se asume como indigenista. En este sentido varias clasificaciones graduales del discurso indigenista en su conjunto basadas en las categorías antes cuestionadas referentes a lo que se ha entendido como mundo indígena resultan refutables. Así, por ejemplo, se tilda de "indianistas" a los escritores que tienen como referente el mundo indígena cuya visión es "distante" o exógena, no admitiendo un reconocimiento en el otro como semejante, y se tilda de "indigenistas" a aquellos que se "identifican" con el indio y en cuya obra se percibe una "cercanía" (¿falsa o verdadera?) respecto del indio, lo que constituiría una visión más bien endógena. También se comete el error de creer que hay una evolución gradual en el orden indianismo - indigenismo - indio como si la literatura india fuera una posibilidad hacia el futuro y como si esta literatura no hubiese tenido ni tenga ahora discursos que pueden ser entendidos como literarios.⁸

El indigenismo puede que haya sido una reflexión sobre significantes (términos) equívocos que representan lo no real dado que lo real no ha formado ni puede formar parte del análisis. Puede ser una interpretación, una relectura, un intento fracasado de representar lo real. ¿Cómo saberlo? No hay forma de saberlo dado que sólo se puede saber desde lo real. El indigenismo ha sido una reflexión basada en la creación de una realidad o en la imagen estilizada que teníamos de lo real y, es más, es una reflexión sobre otras reflexiones. Entonces y al final sólo ha quedado un discurso de las apariencias, un discurso cínico en

⁸. Mariátegui, Jose Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta, 1974, pp. 229 - 351.



la medida en que es un falso reconocimiento con los propios presupuestos de lo real. Es una representación distorsionada que parte de una falsa conciencia. Los discursos indigenistas no saben lo real pero aún así no renuncian a ello, siguen la ilusión, siguen la utopía. Lo que queda es sólo realidad y, por lo tanto, es tan valedero el discurso de Juan Bustamante, Luis E. Valcárcel, José Uriel García, José María Arguedas, Ventura García Calderón, Gamaliel Churata, José Ángel Escalante o de Enrique López Albújar entre otros, a muchos de los cuales se les expulsa del indigenismo por su lejanía con lo indio o por su distanciamiento. Todas las versiones son sólo variaciones de lo real y realidades construidas a partir de percepciones y experiencias diferentes. Los mundos representados varían de acuerdo a como varía lo real en el tiempo y el espacio, es decir en su dimensión física dado que el hombre puede ubicarse unitemporal y uniespacialmente; y varía también en la dimensión psíquica de acuerdo a los factores de vida o a las experiencias personales, es decir a como lo real ha estimulado los sentidos para la producción de la realidad. Sin embargo, todas las representaciones son sólo acercamientos, intentos que nunca serán un reflejo fiel de lo real porque lo real en la literatura es la ficción, la invención de realidades que, sin embargo, no están desconectadas de lo real. Lo real siempre será el referente ineludible del cual el escritor no podrá escapar; sin embargo, paradójicamente, es también aquello que no se podrá decir jamás. ¿Cómo acercarnos a lo real? Conociendo lo que no es real, es decir, la realidad o la representación de lo real que en literatura es diferente dado que su nivel de realidad está establecido por el nivel en que se sitúa el narrador y el nivel en que transcurre lo narrado. Lo fantástico puede ser lo real. El nivel de realidad



es diseñado por el narrador⁹ El problema se da, por un lado, cuando se quiere hacer coincidir el nivel real en la literatura y éste es el caso del discurso indigenista y, por otro lado, cuando se quiere representar y asumir lo real del discurso del otro indígena con el discurso del Otro indigenista sin tener en cuenta que se está en el nivel del discurso (el registro simbólico) y no en el nivel de lo real tal como lo afirma Óscar Quezada: "A lo real se llega mediante la información y el razonamiento sin depender de ninguna manera de lo que los individuos aislados piensen o digan. La noción de lo real implica la de una comunidad capacitada para aumentar ilimitadamente sus conocimientos. La 'última opinión' acerca de lo real se nos da a través de una comunidad indefinida de investigadores (comunidad de intérpretes de signos) que, 'a la larga' garantizan la validez de la experiencia."¹⁰ Entonces lo real no es cognoscible para una conciencia finita, sólo se puede postular como lo que está para conocer, lo que es cognoscible pero que no se llega a conocer definitivamente. Lo real (la cosa en sí) es un supuesto, es un objeto real que es diferente al objeto del conocimiento.

⁹ Vargas Llosa, Mario. *Cartas a un novelista*. Bs. As., Ariel S.A., 1997, pp. 107 - 127.

¹⁰ Quezada Macchiavello, Óscar. *Semiosis, conocimiento y comunicación*. Lima, Universidad de Lima, 1996, p. 84.



CAPÍTULO III

EL REGISTRO DE LO SIMBÓLICO O SOBRE LA PRODUCCIÓN DEL DISCURSO

El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre.”¹ dice Heidegger para dar a entender que el ser humano está inmerso en el lenguaje. Es posible que nos entendamos mediante el lenguaje y las palabras, pero también es factible que con él podamos entrar en las más impensables confusiones. No se puede dejar de dudar acerca de las posibles distorsiones de sentido que nos pueden llevar a una utilización errada y acrítica del mismo. La realidad como la literatura tiene un carácter fantasmagórico que es interpretado otorgándole un sentido que depende del lugar desde donde se la enuncia. La palabra asesina lo real (la cosa). La simbolización mata la cosa porque ésta debe perderse en el momento de su representación. Ahora bien, según Lacan son las estructuras del propio sistema del lenguaje y no el sujeto las que hablan. Las palabras nos sitúan dentro de un sentido en una red de comunicación a la que pertenecemos y que nos posee. En el lenguaje se nos da el mundo, el sujeto, la acción, el sentido. Entonces ¿quién es el autor del discurso indigenista? Pues es uno que en realidad es varios sujetos que están atrapados en la prisión del lenguaje oral

¹. Heidegger, Martín. *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Taurus, 1970, p. 7.



y escrito que es una especie de “almacén” donde se acumulan reflexiones o experiencias que intentan reflejar lo real. Un almacén de donde se sacan los postulados críticos, los conceptos vigentes, el soporte teórico en el que se sustenta la construcción del discurso que como se sabe dialoga con otros discursos anteriores y posteriores, lo que Iuri Lotman llama la semiósfera o espacio semiótico.² El indigenista y su discurso son más bien elementos de frontera que están en medio de dos espacios semióticos. Separan y unen, son bilingües (incipientes o coordinados), traducen los textos de una semiósfera a otra. Este discurso es un filtro que adapta la semiosis interna a la externa y viceversa y traduce la interrelación de un “nosotros” que no puede existir sin un “Ellos”.

El indigenista está ubicado en el lenguaje y en la cultura o en la frontera de unos espacios semióticos, en una sociedad plurilingüe y multicultural (en la semiósfera compartida) y su percepción de lo real no puede escapar a estos parámetros que luego transmitirá de manera inconsciente. Por eso es necesario aclarar, como se ha hecho, la posición del sujeto enunciador del discurso indigenista.³ El indigenista es sin lugar a dudas un sujeto urbano que mira lo indio desde diversas perspectivas, es un sujeto culturalmente occidentalizado o por lo menos transculturizado. En ese sentido, no deben entrar en discusión aspectos como la veracidad o falsedad de lo real representado, dado que la verdad y la mentira son postulados de la realidad y no de lo real. La verdad es

² Lotman, Iuri. “Acerca de la semiósfera”. En: **Cristerios**, La Habana, 30, VII -91 -XII -91.

³ Kristal, Efraín. op.cit., 1991.



algo que se construye con el lenguaje, algo que se habla, depende del lenguaje y está en el lenguaje. El discurso indigenista no tiene por qué ser una representación verdadera o falsa, buena o mala, cercana o lejana a lo real, simplemente responde a una representación caótica y absoluta al margen de las apreciaciones subjetivas, emocionales y culturales que puede tener el crítico. Lo real está fuera de los signos, en otro lugar. Además el discurso indigenista está entre dos núcleos semiosféricos que perciben el discurso con diferentes sentidos y posiciones.

El sujeto enunciador del discurso indigenista es alguien que "se expresa" y que no sólo expresa, que está transmitiendo su percepción de lo real desde su óptica particular que involucra la óptica de la cultura. En cierta forma transmite la verdad de su percepción o mejor dicho su deseo, es decir, que el sujeto enunciador está asumiendo la posición de una cultura, de ciertos intereses particulares en una sociedad profundamente marcada por la desigualdad, el racismo y los prejuicios culturales. Michel Foucault ⁴ emplea el término formación discursiva como las posibles realizaciones de los enunciados que presuponen la existencia de instituciones de producción y difusión de discursos que imponen un marco coercitivo y pone en evidencia que el discurso está constituido por diferentes discursos a través de los cuales se puede definir una identidad enunciativa. En ese sentido, cada escritor asume ser el representante de un sector de lo real y asume el deseo de un sector racial o cultural que busca un reconocimiento frente al desdén del otro . Indianismo,

⁴. Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 1972.



indigenismo, incaismo, cholismo, indologismo, andinismo, indianidad, neo-indianismo, neo-indigenismo, indio, nativismo, etc.; todos estos términos (significantes) están aplicados o al productor (sujeto enunciador) del discurso indigenista o al referente histórico por un lado y racial por el otro pero, no están pensados teniendo en cuenta al sujeto enunciado ni al sujeto receptor del discurso. En otras palabras, por hacer demasiadas distinciones y clasificaciones hemos perdido de vista lo real desde otros puntos de vista.

Ahora bien, ¿para quiénes está dirigido el discurso indigenista? Todo acto de habla siempre implica o desea una respuesta si es que hay un oyente y una de las tareas del analista es determinar quién se supone que debe dar respuesta a este deseo."Cuando uno habla siempre se dirige al Otro, incluso cuando habla solo..."⁵ Evidentemente, el discurso indigenista va para los ciudadanos apegados más o menos a lo andino pero formados en la tradición occidental a quienes se les pueden vender versiones de lo real que desconocen o no comprenden y no así a quien está inmerso dentro de ese sector representado. Además es un discurso con una intencionalidad, que es una reacción frente a la conducta y pensamiento etno-logo-centrista de aquellos hacia los cuales está dirigido, y que busca el reconocimiento de valores. El problema de la identidad corresponde a aquellos que no tienen identidad, no es un problema de los que saben qué son; por lo tanto el indigenismo es una impostura que intenta representar lo real de otro espacio semiótico, es una copia aparente, una suplantación y apoderamiento de algunos conceptos, términos

⁵. Silvestre, Danièle y Michel. "La transferencia es amor que se dirige al saber". En: *Presentación de Lacan*. Bs. As., Manantial, 1987, p. 117.



lingüísticos que han servido para expiar las culpas de aquello que olvidamos y relegamos por muchos siglos: lo indio. Por eso cuando hablamos de indigenismo caemos en la generalización porque nos referimos a un concepto cambiante según sea el emisor, receptor, discurso, referente válido o no, perspectiva, tiempo y espacio. Concepto aplicado a lo real cambiante y a realidades construidas como castillos en el aire.

El análisis del indigenismo reclama coordinar criterios, hacer coincidir opiniones, establecer conceptos y categorías fijas basadas en cuestiones concretas para evitar el caos simbólico que nos alejaría más de lo real.⁶ En tal sentido afirmaremos que todos los términos tienen en común el significante indígena en diversos órdenes de lo real o como construcciones realistas. El indio está presente en todos los discursos, claro que no es el mismo indio, el puro, el exótico que desean mostrar los indigenistas como utopía.⁷ Este indio es cada vez un nuevo indio. En consecuencia, las clasificaciones sólo son pertinentes si es que aclaran el meollo del asunto y se acercan a la descripción de lo real.

Intentemos definir y caracterizar los términos de la crítica (Otro) que, según hemos visto, más que sustantivos son adjetivos calificativos de un tópico mayor que es el indigenismo en general, cuestión que nos ha llevado a un cierto malentendido. ¿De dónde proviene la confusión? Del lenguaje. Así estos términos o significantes para designar diferencias respecto de lo real tienen una importancia relativa si tomamos en cuenta el tema del indio dentro del indigenismo:

⁶. Gonzales Prada, Manuel. "Nuestros Indios". En: *Horas de lucha*. Lima, Peisa, 1969.

⁷. Vargas Llosa, Mario. op.cit., 1996.



a) Incaísmo o incanidad⁸ se refieren al momento indígena situado históricamente antes de la llegada de los españoles y que por lo tanto es autónomo, original y autóctono sin procesos de contaminación con la cultura occidental. b) Indianismo⁹ es un término que significa presentar con simpatía una figura idílica y decorativa que es el indio, léase cercanía, con un exaltado sentimiento de reivindicación del indio, una emoción exotista que tiene una matriz romántica de carácter celebratorio y conciliador. c) Indigenismo¹⁰ refiere identificación, léase cercanía, con lo indio que nos indica que el emisor no sólo entiende el mundo representado sino que se identifica con él y asume una defensa del indio en su discurso. d) Cholismo indica indio ciudadano, mestizo racial y cultural o indio aculturado, asimilado por lo foráneo, que no necesariamente es lo occidental. Cholo es el excampesino, el heredero del indio que asume ambas culturas. e) Indologismo¹¹ es un término acuñado por Abelardo Solís para significar todo aquello que trate de lo indígena. f) Andinismo¹² tiene connotaciones geográficas y se refiere a la cultura que habita la región de los Andes pero, donde también coexisten culturas diversas incluida

⁸. García, José Uriel. *El nuevo indio*. Cuzco, Ed. H.G. Rozas, 1930.

⁹. Sánchez, Luis Alberto. "Batiburrillo indigenista". En: **Mundial**, Lima, 18 de febrero de 1927, N° 349. Y Cornejo Polar, Antonio. *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima, CEP, 1989.

¹⁰. Mariátegui, José Carlos. op. cit., 1974.

¹¹. Solís, Abelardo. Citado por Tord, Luis Enrique. En: *El indio en los ensayistas peruanos*. Lima, Ed. Unidas, 1978, pp. 113 -114.

¹². Valcarcel, Luis E. "El problema indígena". En: **Amauta**, Lima, enero de 1927, N° 5.



la española u occidental. g) Indianidad¹³ remite a una posibilidad, potencialidad cultural referente a lo indio representado por pensadores y artistas. h) Neo-indianismo o nuevo indianismo¹⁴ es un término acuñado para integrar a indios y españoles, para crear una cultura paralelamente modificada. Una nueva cultura. i) Neo-indigenismo¹⁵ implica la utilización del realismo mágico o lo real maravilloso para expresar el universo mítico, la intensificación del lirismo, la ampliación del tratamiento del problema o tema indígena de tal forma que no sea desde un punto de vista racial, laboral, zonal, sino como parte integral de la problemática de la nación.

A este universo terminológico se pueden agregar los de Vargas Llosa¹⁶ que son: j) Hispanistas, que manifiestan ceguera frente al problema indígena como Ventura García Calderón o José Gálvez. k) Protoindigenistas, que reclaman contra las vejaciones que sufre el indio y que tratan de crear conciencia como Gonzales Prada, Clorinda Matto de Turner, Narciso Aréstegui, etc. l) Modernistas y racistas, con la fascinación por lo exótico, por el color local, por los motivos pintorescos, usos y costumbres populares y que presentan una visión del indio estereotipado como J. Santos Chocano o López Albújar. ll) Nuevo indigenistas, donde estarían el grupo Orkopata, Churata, Vallejo, Florián, Nieto. m) Racista y marxista, que opinan que el mestizaje cultural no producen sino deformidades donde estaría Valcárcel.

¹³. García, José Uriel. op. cit., 1930.

¹⁴. Ibid.

¹⁵. Escajadillo, Tomás G. *La narrativa indigenista peruana*. Lima, Amaru, 1994.

¹⁶. Vargas Llosa, Mario. op. cit., 1996.



Podemos seguir agregando significantes, que siguen siendo calificativos como los propuestos por T. G. Escajadillo¹⁷: n) Romántico- realista- idealista. ñ) Ortodoxo. O como los propuestos por Alfredo Yépez Miranda: o) Pictórico. p) Descriptivo. q) Revolucionario. r) Esencial. También se podría estar de acuerdo con lo que propone Washington Delgado¹⁸: s) Indigenismo anterior o posterior a 1930, o t) Nativismo, término referido a lo nacido aquí, a la exaltación de lo nativo natural con temas que intentan aproximarse a la realidad. x) Se puede diferenciar el indigenismo con números como lo hace M. Lauer¹⁹ que diferencia el indigenismo 1 que es el indigenismo socio- político y el indigenismo 2 que está constituido por textos e imágenes. y) India es una literatura que tiene dos órdenes; uno referido al ámbito prehispánico que constituiría nuestro periodo de autonomía andina según Carlos García-Bedoya Maguiña²⁰, y otro referido al periodo de dependencia externa y que parte de la premisa de apropiación del prestigio escritural del español pero que asume un lenguaje híbrido con códigos dominantes pero con una reelaboración para las necesidades comunicativas actuales, propuesto por Miguel A. Huamán.²¹ En la medida en que todo lenguaje es conceptual, siempre hablará acerca del lenguaje y no acerca de las cosas,

¹⁷. Escajadillo, Tomás. op. cit., 1994.

¹⁸. Delgado, Washington. *Historia de la literatura republicana*. Lima, Rikchay Perú, 1980.

¹⁹. Lauer, Mirko. op cit., 1997.

²⁰. García- Bedoya Maguiña, Carlos. *Para una periodización de la literatura peruana*. Lima, Latinoamericana, 1990.

²¹. Huamán V., Miguel Ángel. *Fronteras de la escritura. Discurso y utopía en Churata*. Lima, Horizonte, 1994.



siempre será imposible leer lo real aunque nunca deje de reclamar ser comprendido. La discusión del indigenismo se ha centrado en los significantes que jamás podrán representar lo real. Paul de Man sostiene que: "Todo discurso tiene que ser referencial, pero nunca puede significar su referente real".²²

El indigenismo como cualquier otra representación de lo real corresponde al orden de lo simbólico en la terminología lacaniana, orden que es puramente formal, equivalente al lenguaje con una estructura, un sistema que se organiza con un punto de captación o de acolchonamiento (point de capiton) que es un enlace o nudo de significantes, es decir, permite que se establezca un orden. Es un significante general que articula y une a los otros significantes y a partir del cual todos toman sentido en un proceso que organiza los significantes flotantes. Gracias a este significante amo tiene lugar el orden simbólico que se organiza cuando los significantes que flotan sin significado son articulados y fijados, es decir, se convierten en partes de una red estructurada de significado.

En el caso del indigenismo el punto de captación o significante amo es el significante **indio** bajo el cual o con el cual se han organizado estructuras diversas, unidades de sentido que corresponden a puntos de captación diferentes. Los significados obtenidos o, mejor dicho, los discursos elaborados parten de concebir el significante indio desprovisto de significado propio. Indio es un significante vacío. En tal sentido el significante indio usado en el lenguaje lleva todo el bagaje cultural de los enunciadorees. Es el uso del significante indio el problema dado que cada cual otorga o funda una nueva realidad de acuerdo

²² De Man, Paul. **Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust.** Barcelona, Lumen, 1990, p. 188.



a los presupuestos conceptuales o implicancias del significado. Lo indio no es un significante único. ¿Qué es lo indio? Estamos frente a una categoría cambiante, frente a lo real mutable de lo cual, lo único que tenemos en claro, es que es lo no indio. Esto quiere decir que hay que precisar el significado del significante indio. En tal sentido no podemos hablar de literatura india sino de literaturas indígenas que ni siquiera necesitan la categoría "literatura" dado que esa es una necesidad del Otro (crítica). Sólo podemos hablar de discursos indígenas.

El significante se establece en la red de relaciones que toman sentido en relación con otros significantes en la semiósfera, es decir, en el espacio semiótico sin el cual es imposible la existencia de la semiosis. Una pared hecha de ladrillos y discursos que están sobre otros ladrillos que le sirven como soporte. Por eso no debemos marginar ningún discurso a no ser que sea por problemas estrictamente literarios. Todo indigenista lleva consigo una educación con una visión particular sobre lo indio; todo indigenista tiene una perspectiva diversa de conceptos y categorías de conocimiento con lo que se acerca a lo real y por lo tanto establece su discurso con un bagaje cultural que no sólo lo incluye a él sino al grupo cercano a él. ¿En qué medida eso lo hace más o menos indigenista? Eso no parece ser lo relevante y si bien es cierto que se tienen que clarificar o distinguir discursos y, como dice Escajadillo (1994), no se pueden incluir dentro de un mismo término obras tan disímiles como **El padre Horán** y **Todas las sangres**; también es cierto que hay que buscar coordenadas comunes. En ese sentido debemos fijarnos más bien en los aspectos formales del discurso de forma objetiva. Vargas Llosa (1996) incide en que el



indigenismo tiene al indio como tema central pero el indigenismo es también una reflexión sobre significantes (términos) equívocos que representan ficciones y no sobre el significado que es indecible. La crítica debió preocuparse por manejar el registro simbólico perteneciente al mundo indígena para poder juzgar un discurso como indígena o indigenista y resaltar el hecho de que cuanto más se acerque un discurso a ese registro simbólico perteneciente al otro Otro, se estará más cerca de lo real o de la semiósis de esa otra cultura; debió también afirmar que ni los propios discursos producidos por los indios representan lo real porque ésa es también una construcción a partir de sus propios registros simbólicos.

Indio es un término que debe ser analizado no sólo en el contexto genético, sino también cultural, interaccional, de movilidad social, espacial y temporal. En realidad, indio es un término que involucra lo inabarcable porque se refiere o debiera referirse a lo real que de por sí es inexpresable. Pero esto no justifica que cada cual intente resumir en dos o tres adjetivos todo el significado del mismo o que estos adjetivos vayan variando de acuerdo a la percepción del sustantivo indio.

Cuando se habla de indigenismo se cae en dos errores. El primero es la generalización porque nos referimos a un concepto cambiante aplicado a diversos segmentos de lo real que coexisten en un determinado tiempo y espacio, además generalizamos nuestra percepción asumiendo la del otro y; el segundo es la especificidad que intenta hacer prevalecer una verdad, un segmento de lo real que abarque la totalidad (metonimia) en un discurso realista estructurado por el lenguaje. La categoría indio es transicional en una sociedad



en la que la movilidad social es continua²³, entonces no puede haber un patrón predominante a no ser que esté ubicado en el registro imaginario que recibe la imagen virtual proyectada, la identificación ideal que no puede ser localizada ni en el tiempo ni en el espacio. La imagen ideal es la imagen que nos hacemos de nosotros mismos en donde predomina la fantasía. Además no es el indio el único portador de la cultura andina, entonces el significante indio rige la discusión en el indigenismo porque es un significante vacío que hay que llenar desde la ideología del mestizo, desde la frontera o desde el núcleo de un espacio cultural. El indigenismo puso de moda al indio, entonces ¿Qué es el indigenismo? Es toda una construcción de siglos en los que se van confundiendo lo real con la realidad y en la que es instaurado el sujeto indio desde una perspectiva foránea. En efecto, este sujeto fue construido a partir de la confusión geográfica de la América con las indias. El significante tiene su origen ahí y no varía hasta hoy. Lo que puede variar es el significado, es decir la articulación de los discursos en determinadas épocas y circunstancias.

Las versiones del indigenismo, tipos, modalidades, no son sino realidades valederas no necesariamente reales; son diferentes maneras de apreciar lo indio. En este sentido las discusiones y los planteamientos indigenistas tratan de imponer su idea perceptible de lo real sin tener en cuenta que pueden existir otras y que ninguna puede ser la real. El acercamiento a lo real se da a partir del manejo de las categorías simbólicas del otro a quien nos referimos, es decir a partir de la realidad.

²³ Fuenzalida V., Fernando. "Poder, Raza y Etnia en el Perú Contemporáneo". En: *El indio y el poder en el Perú*. Lima, IEP, 1970, pp. 15 - 87.



El indio, el otro, parte de la confusión de Colón que no descubre sino verifica, identifica, nombra y desconoce el mundo real. Luego deforma y ficcionaliza la nueva tierra, el nuevo mundo con referentes y códigos foráneos. Pero, Colón es simplemente un hombre de su tiempo. Como dice Ortega y Gasset: "Yo soy yo y mis circunstancias". Su percepción del nuevo mundo es coherente con las estructuras ideológicas fundamentales de su tiempo, con una cultura expansionista y depredadora. Por eso Colón recurre a la categoría de "disforme" para explicar lo que no tiene parámetros y referente válido en Europa. Por la confusión lingüística y cultural llamará indios a los americanos. Entonces Colón y los que vinieron con él inventan una nueva realidad con elementos que para occidente son nuevos, considera necesario buscar un equivalente dentro del campo semántico de la lengua que él maneja y por lo tanto recurre a establecer comparaciones. Ese es el inicio de una falsa designación, la fundación del significante que aún crea confusión.²⁴

Después de Colón vendrán otros que con mayores elementos intentarán describir lo real pero, partiendo ya de la confusión inicial. Los cimientos han sido dados y ellos construirán al indio de acuerdo a cómo lo desearon ver. La invención del otro (indio) aparece como resultado de una confusión semántica en un continente inédito, "bautizado", comparado, inventariado, clasificando lo que se encuentra por primera vez, en un proceso que legitima, a través de su incorporación, la nueva representación. Lo real se reordena con un nuevo orden simbólico y se reordenan también los conocimientos existentes, se desestabiliza,

²⁴. Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana, Ed. Casa de las Américas, 1983, pp. 17 - 109.



se perturba, se subvierte el orden. Las exploraciones y "descubrimientos" son desocultaciones de territorios desconocidos para una parte de la humanidad. Frente a ello hay una actitud designadora, inventora, desenmascaradora con la que se va nombrando lo nuevo.²⁵

El acto mismo de nombrar es considerado como la violencia originaria del lenguaje.²⁶ El 17 de octubre Colón atribuye un nuevo significante globalizador que es un topónimo errado: "Indios". Con él empieza a inventarse una realidad que no es real, por lo menos para la percepción del otro americano. Se nombra, designa directa y violentamente: "...el indígena americano ha sido objeto de una ficcionalización constante en las crónicas, así como en los numerosos textos etnográficos, históricos, religiosos y literarios."²⁷ En ese sentido podríamos hablar tentativamente de varios indígenas: Un indígena prehispánico que el Inca Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala se encargan de presentar casi de manera perfecta y que sirve de base para formular los discursos utópicos contemporáneos en los que el indio representa lo bueno, lo justo, lo feliz, etc.; uno colonial que es más bien idealizado, cohibido y sojuzgado que pierde la voz y se aísla en discursos inentendibles para el otro por su simbología; otro republicano que para muchos escritores como López Albújar es vago o simplemente marginado por su aparente condición de inferioridad,

²⁵ Ainsa, Fernando. *De la edad de oro a el Dorado. Génesis del discurso utópico americano*. México, F.C.E., 1992.

²⁶ Derridá, Jacques. *Psyché. Invention de l'autre*. París, Galilée, 1987.

²⁷ Chanady, amaryll. "Nuestra américa mestiza y la conceptualización de la especificidad latinoamericana". En: Theodosiadis, Francisco. *Alteridad ¿La (des)construcción del otro? Yo como objeto del sujeto que veo como objeto*. Bogotá, Cooperativa editorial magisterio, 1996, p. 83.



incomprendido y marginado por el Otro; hay un indígena actual o contemporáneo representado por Arguedas, Vargas vicuña, Churata, etc. que ha sumido por sí y para sí su condición participativa en la vida social y que intenta mostrar su realidad desde la perspectiva del Otro y para el Otro. Hay un indígena que se reconoce con otros significantes: "jilata" o "runa" que no sabe cómo es y que sólo se reconoce diferente de los otros.

Es imposible desligar el indigenismo del racismo como tema que lo engloba, pero un racismo entendido más allá de lo racial o étnico ya que hemos afirmado que el significante indio no sólo remite a cuestiones raciales y culturales sino que lo involucra todo. Las razas no son realidades biológicas, sino que existen como entes sociales, construcciones sociales variables a través del tiempo. Así un individuo puede pasar de un grupo racial a otro puesto que la clasificación racial está basada en características físicas, económicas, sociales y culturales. En consecuencia, no existen razas puras en ningún sitio. Entonces más bien tenemos que hablar de un racismo que se asume de manera inconsciente y es adquirido en el proceso de socialización. En América existe un racismo práctico, no teórico por lo tanto el racismo es una manera de mirar al otro, de relacionarse con él y al mismo tiempo es una manera de verse a sí mismo, de percibir la mirada de los demás sobre sí. La etnicidad se define socialmente pero teniendo como criterios un rango de características culturales, lingüísticas, religiosas. Ahora bien, no necesariamente el etnocentrismo es racismo. Hay evidencias de racismo fuera de occidente, los grupos indígenas fueron racistas entre sí en la medida en que unos se creían superiores a otros



y en la medida en que se acrecentaba el concepto de dominación.²⁸

El racismo es discriminación, desigualdad, hostilidad o prejuicio pero, también es xenofobia o intolerancia. Por eso es borrosa la diferencia entre racismo y etnocentrismo entendido como superioridad intrínseca. Así el racismo en América y España se sustenta en la idea de que los indios eran inferiores, que se encontraban a mitad del proceso de evolución de animales a hombres lo que se explica por los calificativos de Tomás Ortiz para quien los indios eran: "bestias brutas" e "insensatos como asnos" o los del conquistador historiador Fernández de Oviedo para quien los indios eran "objetos inanimados". El indígena es el otro, alguien distinto a mí y a quien construyo desde mi visión.

El otro.

El otro es algo o alguien que no soy yo, alguien distinto, diferente en oposición a mi identidad. Lo distinto se apoya en la exterioridad de la identidad. Entonces alteridad es sinónimo de diversidad y antónimo de identidad, multiplicidad contraria a la unidad.²⁹ La alteridad aparece en el objeto en tanto que lo otro del sujeto. Así lo otro se presenta siempre revestido de cualidades que lo modifican en su identidad en tanto que otro. El otro es visto como lo extraño, lo raro, lo atrayente, lo deseado, lo rechazado, lo diferente. De ahí que sea abordado desde múltiples puntos de vista como el temor, la admiración, la curiosidad, la hostilidad, el deseo, etc. Hay que subrayar que este otro (con minúscula) es también la encarnación del Otro (con mayúscula) en tanto que es

²⁸. Callirgos, Juan Carlos. **El racismo. La cuestión del otro (y de uno)**. Lima, Desco, 1993.

²⁹. Theodosiádis, Francisco. op. cit., 1996, pp. 7 - 12.



alguien en quien el sujeto se reconoce.

Podemos clasificar al otro bajo muchos criterios. Así Fernando Ainsa considera que: "En el esquema propuesto por la religión católica el hombre europeo se considera paradigma al cual deben convertirse los demás."³⁰

¿Cuáles son los niveles del otro? Según Ainsa son:

1) El otro es otro yo similar, como dicen Descartes y Rimbaud, a quien se reconoce por analogía como un sujeto con la misma configuración psíquica o como un miembro de un grupo social al que no se pertenece (mujer, niño, viejo) pero que comparte el hecho de pertenecer a una misma etnia y cultura. En ese sentido el otro es alguien distinto a mí, pero a la vez similar y esto implica una cierta aceptación mutua y un reconocimiento de igualdad de condiciones raciales, culturales, religiosas y de poder, es decir, requiere un equilibrio de miradas donde se anulan, en lo posible, la inferioridad o superioridad frente a la mirada del otro. En la relación yo - tú, yo es frente a otro que dice ser como yo y que me es necesario tener en cuenta como un tú. El yo no existiría sin el tú, un yo con relación al cual yo mismo soy tú dado que el tú connota siempre un trato, un acercamiento, un deseo, un ir hacia. Al decir yo o tú se entra en relación práctica con el otro, positiva o negativamente. El otro es a su manera como el yo es, él ejerce de acuerdo a su condición el mismo acto que ejerce el yo y se interioriza en su consciencia.

2) El otro distinto de mí. Otro cultural lejano a quien percibo de forma logocentrista que incluye un egoísmo cegado por el deseo de superioridad y que

³⁰. Ainsa, Fernando. op. cit., p. 45.



incluye cuatro niveles.³¹

A) El otro se percibe como un objeto desprovisto de humanidad, civilización, lengua y cultura. Esta visión es intuitiva y está basada en prejuicios y suposiciones raciales, culturales, sociales. El otro es cuantificable, externo, distante, indiferente a mi yo. Entonces se establece una relación conflictiva. El otro es un obstáculo, es convertido en nadie, se le niega la libertad aunque se respeta su existencia física, es un espectáculo abarcable porque es cosa, tal y como Colón que ve al otro como una mercancía. Gracias a Colón los indios fueron transformados en cosas pasando por dos metamorfosis la primera los convierte de hombres en bestias; y la segunda de bestias a simples objetos. El otro andino es designado con los significantes: bestias, cabezas, piezas, siervos, naturales, caníbales, disformes y hasta perros según Hernán Cortez. Se les niega ser hombres y se les ubica en categorías intermedias entre hombre y animal.³² Aquí el indígena es manifestado por la providencia (Otro religioso) en el sentido de ser considerado sodomita, antropófago, vasallo de Satanás, bestia, perro, sin alma. Nombramientos que respondían al bagaje cultural traído por los conquistadores que encajan perfectamente a la mentalidad de la época.³³ Entonces para castigar sus yerros merece la esclavitud. Estos indios son para la providencia infieles, bárbaros, salvajes. En consecuencia, se justifica el papel de los españoles que es el de la conversión de los indígenas. Tal parece que

³¹. Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid, Alianza Universal, 1988.

³². Pastor, Beatriz. op. cit., pp. 82 - 109.

³³. Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, F.C.E., 1996.



América hubiera estado esperando a Dios (Otro) para ser tomada en cuenta; luego el descubrimiento crea la realidad que manifiesta. Lo real americano es fundado por el descubrimiento que inventa y crea una nueva realidad. Dios es artífice de la conquista y se vale de los españoles que son sus instrumentos. Los cronistas construyen un tipo de ficción en la que tratan de traducir lo indígena a lo europeo con la intención manifiesta de que el indio se asemeje a lo que ellos quieren que sea, aunque algunos tienen una visión contradictoria del indio, por un lado intentan destruirlo y por el otro sienten la necesidad de rescatarlo.

Es interesante hacer notar la percepción andina del otro occidental español en el momento del encuentro en que españoles e indígenas se perciben de manera distinta. Los indios vieron a los españoles como Huiracochas,³⁴ como dioses a los que estaban esperando dada la cercanía de un pachacuti. Los códigos diversos nos remiten a una realidad variada. Huiracocha tenía implícito el sema de superioridad que aún hoy se le atribuye. Este sema ha sido transplantado desde lo religioso a lo racial. En la actualidad la noción de superioridad ha quedado asociada al otro occidental. Sin embargo, ésta no ha sido la única percepción del sujeto andino respecto del otro, es decir no sólo lo vio como Dios (Huiracocha) sino que también lo vio como invasor, simple mortal, agresor o simplemente hombre proveniente del mar. Esto prueba que no hay una única percepción del otro, sino que ésta varía de acuerdo a la posición política, social, religiosa, histórica.

³⁴. Pease, Franklin G. Y. *Las crónicas y los Andes*. Lima, F.C.E., 1995, pp. 137 - 160.



B) El otro se percibe como un hombre pero no como una persona, es decir se le otorga la condición de similar físicamente pero situándolo como inferior en cuanto a sus capacidades intelectuales. Entonces se le considera "menor de edad". No es una persona en la definición de Boecio para quien: "Persona es una sustancia de naturaleza racional.", con personalidad, con derecho a la libertad, a la inteligencia, a la vida y sobre todo a la expresión. El ejemplo típico es Bartolomé de las Casas para quien el indio es semicivilizado y poco evolucionado. Hay otros ejemplos en los escritores indigenistas de la década del veinte que, sin que nadie les haya pedido, asumen la voz y la defensa de los "pobres" indios.

C) El otro como prójimo, como persona, en tanto se le reconoce inteligencia, inabarcable porque posee un mundo interno, inaccesible, no numerable, no indiferente. En esta percepción se les devuelve la condición de humanos. El indio es semejante a cualquier europeo. Con alma cobra grandeza, es hijo de Dios y hasta es superior en Alonso de Ercilla que devuelve la condición de humanos y de personas a los araucanos. El indio es manifestado por la razón universal, es prójimo en tanto que hombre a quien se le puede hacer el bien, a quien se le puede dar la razón y de quien se puede aprender.

D) El otro manifestado por sí mismo. El indio se mira a sí mismo y se juzga de dos formas. La primera tiene un sentido positivo en tanto y en cuanto se percibe como heredero de una de las mayores civilizaciones de la tierra, con una autoestima estimulada por su capacidad para expresar su personalidad y riqueza cultural. Y la segunda tiene un sentido negativo en el sentimiento de inferioridad racial, cultural, lingüística que lo conduce a un acelerado proceso



de transculturación o aculturación de tal forma que lo que se desea al final es dejar de ser indio por un proceso de “blanqueo” de la sangre y la lengua principalmente. Pero, ambos juicios de sí mismo están dirigidos hacia el otro occidental que es el encargado de aprobar o desautorizar estas percepciones.

El Otro.

El Otro (con mayúscula) puede ser entendido como la personificación de todas las instancias de poder, la represión, el control, etc. como son los padres, la comunidad, la sociedad, las instituciones, el país, la civilización, Dios. El Otro es la fuente de significación, el código que almacena a los otros significantes a partir de los cuales el sujeto se hará entidad significativa. Así una persona será significativa en la medida en que sea parte de la cultura de un pueblo que a su vez sería el Otro, la instancia superior que traza el camino, la fuente de significación que otorga significado. El Otro es detentador de autoridad, es la ley, el saber y el poder. Para ser reconocidos como alguien todos necesitan ser nombrados o designados por el Otro. En efecto, el yo se constituye en la medida en que un significante lo designa, en que forme parte de una estructura, en que pertenezca a un sistema del cual no pueda escapar. En este sentido el sujeto es constituido por el lenguaje, es designado por el lenguaje, es situado dentro del esquema de los demás significantes. ¿Cuándo? En el momento en que se le designa un nombre, una posición, un número de tarjeta de identidad, que generalmente se da en la infancia. Nuestra identidad está marcada por la designación o calificación del Otro que es la tradición cultural, la cosmovisión sobre un significante a partir de un bagaje cultural existente en el momento de la designación y del discurso: “El Otro es lugar del saber y también lugar del



amor, lugar donde el sujeto encuentra una razón para amar, una causa para el amor. Desde este punto de vista, la situación analítica construye un Otro completo. Pero a partir de la ilusión de la existencia del Otro, en esta doble dimensión, el análisis desemboca en la impugnación de tal equívoco”.³⁵

El Otro es el gran código que nos otorga reconocimiento, es el orden simbólico, lo que da sentido, la garantía, el aval. El crítico literario y el escritor son el Otro, es decir ocupan la posición de aquel que da sentido, que avala o garantiza el discurso, por lo tanto ellos no pueden escapar a sus propios síntomas dado que se encuentran dentro del lenguaje, ocupando una posición, un lugar y un sentido.

Al mismo tiempo que somos situados o designados por el lenguaje, somos designadores de otros y situamos o designamos a otros, es decir les otorgamos una identidad que tal vez no sea la suya. Esto quiere decir que la identidad depende de la designación del Otro y que el otro de la identidad real puede ser diferente al otro de la designación, entonces el lenguaje nos sitúa dentro de la realidad, dado que la realidad está estructurada por el lenguaje. Es posible que en la medida en que existan varios lenguajes (idiomas) entonces existirán varias realidades. El yo es situado en una realidad específica porque es situado por un lenguaje. Pero el yo no es el yo si es que es designado en otro lenguaje, como el yo real no es el yo de la designación. El sujeto es otro en la medida en que otro le da la identidad. El yo de la realidad es diferente al yo real, lo mismo que el yo de la enunciación es diferente al yo enunciador. El sujeto es

³⁵. Gerber, Daniel. “Interpretar, el malentendido”. En: Braunstein, Néstor: op. cit., pp.21 - 33.



quien nombran que es y se sitúa donde le sitúan, piensa con los significantes que tienen ya establecido un significado. Pero también yo es yo (real) en cuanto se distancia de su nombramiento como tal y establece su diferenciación en la cadena de significantes. La cadena de significantes es la encargada de determinar la cultura, las tradiciones, los temores, a través de los otros que son manifestaciones del Otro (padres, maestros, relaciones sociales, etc.). Y predispone o prefabrica la manera de pensar o de asumir un determinado comportamiento ético, crítico, conductual aceptable como tal al que llaman civilización.

El Otro, el orden simbólico, da coherencia a lo disperso y los elementos fragmentados se hacen gracias a la estructuración de lo simbólico. En el momento anterior a lo simbólico, los elementos fragmentados (real) son dispersos. Una estructura es un ordenamiento de significantes flotantes. La estructura puede ser definida como una red de relaciones que hacen el contexto y toman sentido en la medida en que se relacionan con otros significantes. El registro de lo simbólico es equivalente al lenguaje, donde reina el Otro. El lenguaje es una serie de significantes que están vinculados entre sí básicamente por relaciones de diferencia que son las que producen significación. En lo simbólico los significantes comunes se articulan en el momento en que uno de los elementos toma la función de enlace o de equivalente general. Lo que R. Barthes³⁶ llama la palabra numen que en relación con el indigenismo viene a ser la palabra indio.

³⁶. Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona, Paidós Comunicación, 1984, p. 97.



Como dice Lacan: "La palabra hace la cosa."³⁷ (Un problema por resolver sería determinar quién hace la cosa-palabra) Y como dice Heidegger: "El hombre se comporta como si fuera el creador y el amo del lenguaje, mientras que por el contrario, éste es y sigue siendo su soberano... pues en el sentido propio de los términos, es el lenguaje quien habla. El hombre habla por cuanto responde al lenguaje escuchando lo que él le dice. El lenguaje señala y es él quien, el primero y el último, nos conduce hacia el ser de la cosa."³⁸ Pero, ¿Es el lenguaje representación del pensamiento? Las representaciones mentales se codifican como si fueran una lengua. Un elemento tiene valor de información únicamente cuando se le define en relación con los demás elementos. El lenguaje está articulado por la metáfora y la metonimia, la primera palabra, el significante uno es una metáfora que está en el lugar de la nada. La cadena (sintagma) es metonímica y la sustitución (paradigma) es metafórica.

La expresión simbólica es el común denominador de todas las actividades culturales, el arte, la religión, la ciencia, el mito, la poesía.³⁹ El hombre siente la necesidad de simbolización. En ese sentido la significación es siempre un valor advenedizo. Un símbolo es algo que representa a otra cosa aunque sea del mundo interno. La psicoterapia y la interpretación serían imposibles sin los símbolos.

Pero, la palabra no es la cosa, lo que produce es un cambio continuo, la

³⁷. Citado por Levi Hembra, Adalberto. "Una palabra de ausencia". En: Braunstein, Néstor. op.cit., p. 104.

³⁸. Citado por Reboul, J. "J. Lacan y los fundamentos del psicoanálisis". En: *Lacan: Las formaciones del inconsciente*. Bs. As., Ed. Nueva Visión, p. 56.

³⁹. Cassiner, Ernest. *Filosofía de la Ilustración*. México, F.C.E., 1984.



palabra produce un paisaje que cambia abruptamente. Cada uno de nosotros está relacionado con un símbolo: un nombre, una familia, un apellido. Lacan indica que el sujeto del psicoanálisis queda atrapado entre dos funciones del símbolo; entre los símbolos naturales (atrapado en lo imaginario) y las leyes de lo simbólico. Los símbolos naturales son imágenes del cuerpo, de unos cuantos objetos como el sol, la luna, etc.

El hombre fue arrojado al lenguaje, entonces el significado se determina en la relación del sujeto con lo simbólico, o como dice Wittgenstein, el uso de la palabra es lo que le da su significado.⁴⁰ El discurso es el lugar donde están atrapados mi vida, mis pensamientos, mis deseos, lo que Lacan llama el orden simbólico. El discurso indigenista en general no es el discurso de un sujeto, es el discurso de una estructura, de un sistema asentado en el inconsciente colectivo manifestado a través de un indigenista. Los significantes sobre el tema del indio flotan en el nivel de la lengua y se articulan en significado en el nivel del enunciado o discurso. La verdad se organiza dado que la verdad no tiene contenido. Entonces el sujeto del discurso indigenista sólo aparece en ese discurso y no en otro, sólo aparece en el discurso y por el discurso."El ser que puede ser comprendido es lenguaje".⁴¹

El Otro, el texto, tiene autoridad y es visto como un sujeto que supone saber (la crítica), como el lugar donde reside la significación. El sujeto no desaparece, se oculta en los significantes. Debe estar fundamentado antes del

⁴⁰. Wittgenstein, L. *Los cuadernos azul y marrón [1957 - 1960]*. Madrid, Tecnos, 1976, p. 99.

⁴¹. Gadamer, H. G. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1992, p. 567.



acto de interpretación y dentro de él, según Foucault y según Lacan, son las estructuras, el propio sistema del lenguaje y no el sujeto los que hablan. Todo sujeto se determina por su pertenencia al orden simbólico. El reconocimiento de esto provoca en el sujeto un desgarramiento. El lugar del significante es en relación con el lugar que ocupa como sujeto del significado excéntrico. ¿Llegará el sujeto a ser sujeto? Dado que el sujeto está sentenciado a la falta de ser, el sujeto está alienado en el lenguaje. Toda cultura tiene su Otro. Hay un Otro indígena entendido como una abstracción. No podemos decir que no existe, el caso es que no pertenece al nosotros Otro. Ese Otro ejerce su poder de otorgar sentido a un discurso en su contexto y, por lo tanto, de nombrar o no el discurso como indio o no. Además, hay que considerar lo andino o lo indio como diversificado y no como homogéneo. En ese sentido hay varios Otros.

En la relación entre el discurso y la institución (Otro) que otorga el estatuto literario a ese discurso, ante el cual se busca reconocimiento, tenemos cuatro posibilidades:

1. - El discurso indígena que está dirigido al indígena (Otro indio), que preserva sus tradiciones e idiosincrasia y que no busca el reconocimiento como "literario", sino más bien busca ser aprobado por su comunidad en el sentido logosférico, es decir en los valores culturales propios del grupo. En este caso lo occidental es excluido y está inmerso en su propio espacio semiótico.

2. - El discurso indígena que está dirigido al Otro occidental (institución literaria) y que por lo tanto busca el reconocimiento de ese Otro, tratando de escribir en castellano, pero mostrando una competencia lingüística diglósica por ejemplo en la motosidad, hipercorrección, interferencias, préstamos lingüísticos,



etc.

3. - El discurso occidental que busca el reconocimiento del Otro indio. Aquí se encuentra el indigenismo como discurso global. Los sujetos productores no pertenecen a la cultura nativa, pero incluyen en sus textos temas, argumentos, personajes, palabras, con la finalidad de asumir una identidad cercana o una voz aproximada para ser aceptado por el otro, intentan traducir y por lo tanto están en la frontera de dos espacios semióticos.

4. - El discurso occidental dirigido al Otro occidental, en y para el Otro. En este caso lo indígena está al margen porque no puede participar de esta logósfera (la cultura, la lengua e idiosincrasia).

El sentido es un efecto de superficie, un espejo, una espuma, lo que momentáneamente nos sostiene en el tiempo y el espacio: "Pienso donde no soy, luego soy donde no pienso(...) Yo no soy el juguete de mi pensamiento. Pienso en lo que soy donde no puedo pensar(...) No se trata de saber si cuando hablo de mí, hablo conforme a lo que soy, sino si cuando hablo soy el mismo que aquel del quien hablo."⁴² Según Lacan hay un flujo de significantes y significados que toman sentido en el punto de captación o puntada que detiene el deslizamiento de la significación que de otro modo sería indefinido. La palabra asesina lo real (la cosa) la simbolización mata: "La cosa debe perderse para ser representada".⁴³

El sujeto.

⁴². Fages, Jean- Baptiste. *Para comprender a Lacan*. Bs. As., Amorruto, 1984, p. 147.

⁴³. Dör, Joel. op.cit., pp.103 -109.



Es el orden simbólico el que instauro al sujeto o mejor dicho es en el lenguaje donde se sitúa el sujeto dado que nunca estamos fuera del lenguaje. El orden simbólico establece una división psíquica irreversible. El sujeto sólo se constituye en el lenguaje, es sujetado al lenguaje, dice o habla y es dicho y hablado por el lenguaje, es nombrado y por lo tanto ocupa una posición. El lenguaje constituye al sujeto, instauro al sujeto. En el lenguaje surge el sujeto. Entonces se puede hablar de una fase anterior a la instauración del sujeto que tiene carácter imaginario (dimensión imaginaria) y la fase siguiente definida como simbólica. El sujeto es sujeto del discurso, resulta del discurso y es sujetado al discurso, resulta del hecho de la aparición del lenguaje. En tanto que hay lenguaje, el sujeto aparece como sujeto dividido entre el Otro y su cuerpo real; entonces el sujeto se sitúa en el punto entre lo simbólico y lo real, resulta de la estructuración simbólica. En términos lacanianos es "sujeto del significado", agente activo, portador de alguna significación que trata de expresarse en el lenguaje. El sujeto es sujeto de una falta, es el nombre de un vacío y su ubicación es una fisura en el centro mismo de una estructura.

En el lenguaje uno dice algo diferente de lo que quiso decir. Ese algo lo constituye el inconsciente. Decir que el sujeto es escindido, es lo mismo que decir que no hay más sujeto que el sujeto hablante. El sujeto no sabe lo que dice porque no sabe lo que es. En el discurso, especialmente en el discurso universitario, lo que domina es el saber; en el discurso del amo lo que domina es el poder; en el discurso histérico domina el sujeto bajo la forma del yo, en el discurso analítico lo que predomina es el objeto. ¿Quién soy donde digo? : "El sujeto dice y al decir deviene sujeto y desaparece. Antes del acto no estaba y



después ya no está. El sujeto ex-siste fuera de la cadena, pero en relación con ella. Es lo que se podría denominar antinomia del sujeto".⁴⁴ El sujeto es como el cero, no cuenta pero ocupa posición. Lo simbólico representa al sujeto y lo hace desaparecer. Ser sujeto es ser representado por un significante para otro significante. Ahora bien, el sujeto no es cualquier significante. Ocupa el lugar de la falta en la cadena, el lugar que le falta al otro.

Un texto siempre está enmascarado en su propio comentario. La verdad está estructurada como una ficción. El mundo es uno y múltiple, entonces todas las cosas aparecen tomadas en la red del lenguaje. El lenguaje instauro la dimensión de la verdad. Nosotros no tenemos acceso a lo real.⁴⁵ El sentido implica un sujeto y sólo un sujeto puede comprender el sentido.⁴⁶

No es la suma de signos la que produce el sentido, sino el funcionamiento textual. Un texto es un conjunto signico coherente. El acto individual de apropiación de la lengua introduce al que habla en su habla. El discurso es el lugar de construcción del sujeto.⁴⁷ A través del discurso el sujeto construye el mundo como objeto y se construye a sí mismo.

"Decir que el contexto delimita el signo significa decir que el signo sólo es signo en función del contexto. Ese contexto es un conjunto de otros signos. Por lo tanto, la realidad del signo lingüístico sólo existe en función de otros

⁴⁴. Nasio, Juan D. *El magnífico niño del psicoanálisis*. Bs. As., Gedisa, 1985, p. 121.

⁴⁵. Safouan, Moustapha. *Estudios sobre el Edipo. Introducción a una teoría del sujeto*. México, Siglo XXI, 1985, pp.53 - 59.

⁴⁶. Lacan, Jacques. op. cit., 1984, p.45.

⁴⁷. Greimas, A. J. *La semiótica del texto*. Barcelona, Paidós, 1983.



signos.”⁴⁸ El registro simbólico es el registro de la ficción establecida a través de códigos lingüísticos que se van almacenando no sólo en las bibliotecas, sino también en las tradiciones, creencias, formas de comportamiento e instituciones educativas y en general que mantienen el canon discursivo.



⁴⁸. Dör, Joel. op. cit., 1986, p. 47.



CAPÍTULO IV

EL REGISTRO DE LO IMAGINARIO O SOBRE EL OTRO DEL DISCURSO

Lo imaginario responde a una identificación "ideal" en oposición a lo real y en complementación previa con lo simbólico. Con lo imaginario se produce una imagen virtual, que no puede ser localizada y no figura en ninguna parte como la imagen virtual del indio que no puede ser localizada en ningún texto en particular. El yo es una construcción imaginaria. Ahora bien la imagen virtual es aquella que siempre aparece invertida y puede ser identificada como un espejo donde se sustituye lo real. Toda imagen especular es invertida, no aparece como tal. La identificación imaginaria supone una representación de sí mismo y procede del semejante como referente. El yo se estructura, la imagen que se espera de uno mismo es la del ideal del yo ideal. Esta imagen del yo suplanta al yo real. La imagen imaginaria del indio ha sido construida en algunos casos por los propios indios o por escritores cercanos a ellos y el resultado ha sido una imagen ideal que responde al juego binario de oposiciones: civilización/barbarie, bueno/malo, andino/occidental, propio/foráneo, costa/sierra, castellano/quechua, etc. de tal forma que el indio fue representado como el portador de todas las virtudes ecológicas, sociales y económicas. Zizek afirma que la identificación imaginaria es la identificación con la imagen en la que nos resultamos amables,



con la imagen que representa "lo que nos gustaría ser"¹. En efecto, lo que nos gustaría es ser perfectos y poseedores de los valores que nos fueron negados como la belleza, la cultura, la civilización, la humanidad y no los haraganes, salvajes, irracionales y brutos. La identificación imaginaria del escritor distante presenta un indio casi convertido en un héroe de la supervivencia. En el registro simbólico la identificación se da con el lugar desde el que nos observan, desde el que somos mirados de modo que nos resultamos amables, dignos de amor. La simbolización del indio y la identificación del escritor con él intenta asumir el lugar del Otro para buscar prestigio o reconocimiento de modo tal que el indio es sólo un instrumento y no un fin. En el psicoanálisis lacaniano no se puede hablar de identidad sino más bien de identificación, en ese sentido un sujeto tiene varias identificaciones, con sus padres, con sus maestros, con sus héroes, con sus personajes o con otros sujetos. "La historia del sujeto se desarrolla en una serie más o menos típica de identificaciones ideales, que representan a los más puros de los fenómenos psíquicos por el hecho de revelar, esencialmente, la función de imago. Y no concebimos al yo de otra manera que como un sistema central de esas formaciones, sistema al que hay que comprender, de la misma forma que a ellos, en su estructura imaginaria y en su valor libidinal."² Los indigenistas se identifican con los indios y van a construir una visión imaginaria de él y en algunos casos intentarán ser como él.

El registro imaginario es aquel donde se articulan las imágenes especulares en las que queda cautivado el sujeto y que está constituido por el

¹. Zizek, Slavoj. op. cit., 1992, p. 147.

². Lacan, Jacques. op. cit., 1984, p. 168.



esquema de la memoria y el conocimiento que son dominantes antes de que el sujeto aprenda a hablar. Es el registro de la imagen que el sujeto se hace de sí mismo a nivel pre verbal y que se hace desde lo simbólico para atrás. En esta fase el sujeto no está instalado, tiene una imagen de sí mismo que no es la suya propia, proyectada, idealizada y siempre amenazada. Situamos la identificación imaginaria en el nivel pre-verbal y es la identificación con la imagen de otra persona. Lo imaginario es fundamentalmente la ficción antes del hecho mismo de hablar. El yo (je) pronombre personal representa al sujeto del enunciado ubicado en el orden de lo imaginario. El cuerpo recibe ideas parciales de él, imagen que no es la propia. Este es el dominio del artista, del loco, que perciben imágenes erradas de lo real.

"La mirada no se sitúa simplemente a nivel de los ojos. Los ojos pueden no aparecer, estar enmascarados. La mirada no es forzosamente la cara de nuestro semejante, sino también la ventana tras la cual suponemos que nos están acechando"³. La mirada para Lacan determina las formas de lo imaginario e incluye una referencia a la presencia del otro dentro del espacio imaginario. El yo ideal narcisista pertenece al registro de lo imaginario, encuentra su origen en el estadio del espejo que se refiere al momento en que el niño ve su imagen. El ideal del yo pertenece a lo simbólico capaz de organizar el conjunto de las relaciones con el prójimo. El yo imaginario existe sobre la base de un falso reconocimiento. Nos identificamos con la imagen del otro en la medida en que "somos como él" lo que constituye el yo ideal. En el indigenismo el fenómeno es

³. Lacan, Jacques. *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*. Barcelona, Paidós, 1986, p. 321.



contrario, nos identificamos (desde la perspectiva occidental) con la imagen del indio en tanto somos diferentes a él y asumimos su expresión en la medida en que no podemos expresarnos como él. En tanto que en la identificación simbólica nos identificamos con el otro en el punto en que es inimitable. El yo ideal responde a la forma en que el sujeto quiere aparecer y pertenece al registro imaginario. El yo ideal, es decir el indio, es asumido de tal forma que sólo puede ser representado por escritores que estén inmersos dentro del ámbito cultural andino, de tal forma que sea representado de la forma más ideal posible. El sueño es la forma como se realizan los deseos que aparecen como una construcción formal desprovista de sentido pero fácilmente figurable. "El yo, como todo lo que manejamos desde hace algún tiempo en las ciencias humanas es una noción o-pe-ra-cio-nal."⁴ Un individuo construye un ideal de su yo que compara con el actual otro. Uno está en el plano de lo imaginario y el otro en el plano simbólico. El yo se estructura, la imagen que se espera de uno mismo es la del yo ideal. La imagen del yo suplanta al yo real. La imagen del yo es el yo ideal.

El deseo del sujeto no se articula en la demanda solamente, sino que pasa por la demanda del otro. El deseo del agente del discurso es su interpretación por el otro como el deseo del escritor indigenista es ser leído por el otro occidental o no indio. Ahora bien, el verdadero campo de acción del psicoanálisis es el deseo que crea el lenguaje al transformar la necesidad en deseo como respuesta a las demandas de amor insatisfechas. ¿Qué demanda

⁴. Lacan, Jacques. op. cit., 1984, p.404.



el discurso indigenista? Demanda un reconocimiento, un lugar dentro de una tradición que lo ha marginado, atención a los problemas que aquejan al indio y a la sierra, igualdad ante la ley, desarrollo cultural, respecto a su nacionalidad y particularidad. Sin embargo, el deseo nunca es satisfecho, siempre está allí, continuamente se reemplaza y transforma. Entonces la necesidad pertenece al orden de lo real, la demanda de imagen o de ser al orden imaginario y el deseo al orden simbólico dado que por éste se manifiesta. El deseo fundamental que busca expresarse en el análisis es el deseo de reconocimiento. "El deseo del deseo del otro." El discurso indigenista desea ser el deseo de los intereses literarios, sociales, culturales y políticos de dos Otros, el occidental y el indio. El indigenismo desea el reconocimiento de los valores propios de la cultura andina y consecuentemente los valores de los discursos. En otras palabras desea el reconocimiento del Otro occidental que maneja el estatus literario y desea también el reconocimiento del otro andino que admita para sí la representatividad de dicho discurso. "La falta en el Otro [S(A)] funda el deseo, y así el sujeto se constituye como causa del deseo del Otro; es el deseo del Otro que a través de su demanda (demanda del otro) llama al sujeto a la existencia."⁵ Por un lado, en el indigenismo, el significante indio se asume como falta dentro de la tradición literaria peruana. La falta de autoestima, valoración, reconocimiento del indigenista y no del indio, funda el deseo de ser estimado, valorado, reconocido, entonces se quiere ser el deseo del Otro, asumir su falta como la propia y tratar de llenarla en el nombre del otro. En este sentido hay una

⁵. Orvañanos, María Teresa. "Demanda y transferencia". En: Braunstein, Néstor. op. cit., 1988, p. 73.



falta que no desea ser llenada por los indios, sino por los indigenistas. Pero, por otro lado, el indio es lo que le falta al indigenista, es decir el manejo de su cosmovisión, de su aparato simbólico, de su concepción de lo real, de su Otro cultural.

Dado que el significado adquiere coherencia en la red de significantes donde permanece flotante, el deseo del hombre es hacer conocer su deseo, lo que el hombre desea es que el otro lo desee, quiere ser lo que le falta al otro, ser la causa del deseo del otro.⁷ El deseo es deseo de ser deseado y no tiene más remedio que hacerse palabra, demanda y la demanda siempre está dirigida al prójimo, en cambio la necesidad que es un concepto biológico busca la satisfacción inmediata.

Necesidad, deseo, demanda: "Comer, beber, dormir: podemos imaginar la necesidad. Sólo que jamás la encontramos en estado puro. Como decía Marx, el hambre que se satisface con la carne cocida y sazonada no es la misma hambre que la que se satisface con la carne cruda, comida con los dedos. La demanda, o sea la formulación de la necesidad, posee el interés de introducir el orden simbólico. Pero la demanda transforma a la necesidad, la oblitera, la opacifica. El ser hablante hace la experiencia de una sujeción. El deseo será el efecto de esa dependencia engendrada por la demanda, es decir, el efecto del significante sobre la necesidad".⁸ La necesidad se satisface con un objeto en particular, la demanda por quien da a quien complace, ya no importa el objeto,

⁷. Fages, Jean - Baptiste. op.cit., p.71.

⁸. Miller, Gérard. "El acto fallido por excelencia es el acto sexual". En: *Presentación de Lacan*. Bs. As., Manantial, 1987, pp. 71 - 72.



es demanda de amor, el deseo no se satisface nunca ya que el deseo viene del otro y el goce está del lado de la cosa.

El deseo no es articulable en la palabra. El deseo del discurso indigenista es el deseo de ser reconocido por el otro y el Otro. "La reivindicación de la identidad procede más de los dirigentes políticos y de los ideológicos de los países dominados que de las masas de su población."⁹ La afirmación de las identidades es artificial. La identidad y enajenación buscan reflejar la propia imagen en el espejo o en otro hombre. ¿Quién es el objeto de deseo del discurso indigenista? Es el indio, es el reconocimiento como indio. No se trata de ser indio o de querer serlo, se trata de acercarse a los símbolos culturales que lo circundan, de ser falo, ser el objeto del deseo del Otro. Los indigenistas asumen ser lo que les falta a los indios, es decir su voz. El sujeto llena su falta ofreciéndose al otro como objeto que llena la falta del otro. El indigenismo ha tenido como objetivo ver al indígena tal como ellos querían verlo desde los símbolos culturales occidentales y no tal como es desde los símbolos culturales andinos y este deseo buscaba la admiración y sumisión del indio. El discurso indigenista busca ser mirado, leído, pero busca en esa mirada el otorgamiento de nuevos significantes y significados, es decir de nuevos parámetros, de una concepción nueva. Se desea desear. La demanda es presencia de una ausencia de alguna cosa. Si consideramos que sólo se puede conocer lo real desde lo real y sabemos o damos por hecho que el indio está más en lo real que el indigenista que desea aproximarse, entonces podemos afirmar que el que puede

⁹. Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad*. Montevideo, F.C.E., 1994, p. 297.



decir si un discurso es indio o no, es decir el que puede otorgar ese estatus es alguien que pertenece al Otro andino o indio (Hay que considerar que el ejercicio del Otro indio es y se da en niveles orales más que en los escritos). Cualquier discurso que toque el tema indígena no necesariamente es o debe ser aceptado por los indios (Otro abstracto), pero puede ser y de hecho a sido aceptado por la crítica (Otro occidental).



CAPÍTULO V

APLICACIONES

5.1. LLAMADO A... O CONTRA EL DISCURSO UNIVERSITARIO.

Llamado a algunos Doctores

a Carlos Cueto Fernandini y John V. Murra

Dicen que ya no sabemos nada, que somos el atraso, que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor.

Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas, como el de la calandria, como el de un toro grande al que se degüella; que por eso es impertinente;

Dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros; doctores que se reproducen en nuestra misma tierra, que aquí engordan o que se vuelven amarillos.

Que estén hablando, pues; que estén cotorreando si eso les gusta.

¿De qué están hechos los sesos? ¿De qué está hecha la carne de mi corazón?

Los ríos corren bramando en la profundidad. El oro y la noche, la plata y la noche temible forman las rocas, las paredes de los abismos en que el río suena; de esa roca están hechos mi mente, mi corazón, mis dedos.

¿Qué hay a la orilla de esos ríos que tú no conoces, doctor?

Saca tu largavista, tus mejores anteojos. Mira, si puedes.

Quinientas flores de papas distintas crecen en los balcones de los abismos que tus ojos no alcanzan, sobre la tierra en que la noche y el oro, la plata y el día se mezclan. Esas quinientas flores son mis sesos, mi carne.

¿Por qué se ha detenido un instante el sol, por qué ha desaparecido la sombra en todas partes, doctor?

Pon en marcha tu helicóptero y sube aquí, si puedes. Las plumas de los cóndores, de los pequeños pájaros se han convertido en arco iris y alumbran.

Las cien flores de la quinua que sembré en las cumbres hierven al sol en colores; en flores se han convertido la negra ala del cóndor y de las aves pequeñas.

Es el mediodía; estoy junto a las montañas sagradas; la gran nieve con lampos amarillos, con manchas rojizas, lanza su luz a los cielos.



En esta fría tierra siembro quinua de cien colores, de cien clases, de semillas poderosas. Los cien colores son también mi alma; mis infatigables ojos.

Yo, aleteando amor, sacaré de tus sesos las piedras idiotas que te han hundido. El sonido de los precipicios que nadie alcanza, la luz de la nieve rojiza que, espantando, brilla en las cumbres; el jugo feliz de millares de yerbas, de millares de raíces que piensan y saben, derramaré en tu sangre, en la niña de tus ojos.

El latido de miriadas de gusanos que guardan tierra y luz; el vocerío de los insectos voladores, te los enseñaré, hermano, haré que los entiendas; Las lágrimas de las aves que cantan, su pecho que acaricia igual que la aurora, haré que las sientas y oigas.

Ninguna máquina difícil hizo lo que sé, lo que del gozar del mundo gozo. Sobre la tierra, desde la nieve que rompe los huesos hasta el fuego de las quebradas, delante del cielo, con su voluntad y con mis fuerzas hicimos todo esto.

¡No huyas de mí, doctor, acércate! Mírame bien, reconóceme. ¿Hasta cuándo he de esperarte?

Acércate a mí; levántame hasta la cabina de tu helicóptero. Yo te invitaré el licor de mil savias diferentes; la vida de mil plantas que cultivé en siglos, desde el pie de las nieves hasta los bosques donde tienen sus guaridas los osos salvajes.

Curaré tu fatiga que a veces te nubla como bala de plomo; te recrearé con la luz de las cien flores de quinua, con la imagen de su danza al soplo de los vientos; con el pequeño corazón de la calandria en que se trata el mundo; te refrescaré con el agua limpia que canta y que yo arranco de la pared de los abismos que tiemplan con su sombra a nuestras criaturas.

¿Trabajaré siglos de años y meses para que alguien que no me conoce y a quien no conozco me corte la cabeza con una máquina pequeña?

No, hermanito mío. No ayudes a afilar esa máquina contra mí; acércate, deja que te conozca; mira detenidamente mi rostro, mis venas; el viento que va de mi tierra a la tuya es el mismo; el mismo viento respiramos; la tierra en que tus máquinas, tus libros y tus flores cuentas, baja de la mía, mejorada, amansada.

Que afilen cuchillos, que hagan tronar zurriagos; que amasen barro para desfigurar nuestros rostros; que todo eso hagan.

No tememos a la muerte; durante siglos hemos ahogado a la muerte con nuestra sangre, la hemos hecho danzar en caminos conocidos y no conocidos. Sabemos que pretenden desfigurar nuestros rostros con barro; mostrarnos así, desfigurados, ante nuestros hijos para que ellos nos maten.

No sabemos bien qué ha de suceder. Que camine la muerte hacia nosotros; que vengan esos hombres a quienes no conocemos. Los esperamos en guardia; somos hijos del padre de todos los ríos, del padre de todas las montañas. ¿Es que ya no vale nada el mundo, hermanito doctor?

No contestes que no vale. Más grande que mi fuerza en miles de años



aprendida; que los músculos de mi cuello en miles de meses, en miles de años fortalecidos es la vida, la eterna vida, el mundo que no descansa, que crea sin fatiga; que pare y forma como el tiempo, sin fin y sin principio.¹

El nombramiento simbólico a partir del Otro que puede ser entendido como representante del discurso universitario en el sentido de que es aquí donde se ubica el "supuesto saber", disociado de la verdad, pero que sirve al poder o al amo, se manifiesta expresamente a través del verbo "dicen" que nos lleva al pronombre implícito por concordancia "ellos", los encargados de decir, hablar, calificar, opinar. Los poseedores de un supuesto saber y del poder son los "Doctores". El discurso universitario es el discurso de Dios, del autor, del Doctor, etc. Este acto de nombrar (decir) está inmerso en el orden simbólico que es el orden de la cultura. "Ellos" está enfrentado a "nosotros". Como en todo discurso indigenista las dualidades opositivas están enfrentadas por el desconocimiento de uno respecto del otro.

"Nosotros" es dicho por "ellos", calificado y situado dentro de una percepción social y cultural con los significantes: ignorantes, atrasados, descabezados (ininteligentes), temerosos, tradicionales. Desde la perspectiva del Otro, del "ellos" que puede ser occidental, "nosotros" es situado en lo desconocido e incomprensido:

" Dicen que ya no sabemos nada, que somos el atraso, que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor./ Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas, como el de la calandria,

¹. Arguedas, José María. *Temblar / Katatay*. Lima, I.N.C., 1972, pp. 50 - 57.



como el de un toro grande al que se degüella; que por eso es impertinente; / Dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros; doctores que se reproducen en nuestra misma tierra, que aquí engordan o que se vuelven amarillos”.

Este decir es apoyado por el saber académico (discurso universitario) que afirma - léase establece como real - **eso** de nosotros. Los Doctores, siguiendo a M. A. Huamán, es un significante que: "...connota una carga jerárquica, una diferenciación social y cultural, son representantes de una ciencia y un saber que ve en el mundo andino atraso, ignorancia..."² Pero al nosotros no le interesa el hecho de que se diga **eso** de ellos, es decir que se divulgue algo no necesariamente real: "*Que estén hablando, pues; que estén cotorreando si eso les gusta*". En cierto sentido hay una percepción del discurso del Otro como un discurso falso e imaginario por parte del sujeto enunciador; por lo tanto se contrapone al discurso del amo (la crítica) y al discurso universitario (los críticos) el discurso histórico que sería el discurso que rechaza el supuesto saber, que castra al amo, que desestructura la verdad establecida y que propone la liberación del amo, es decir la posibilidad de encontrar el saber sin el amo o sin el Otro.

"Ellos" es el Otro detentador de saber y poder que da validez al saber para decir **eso** del "nosotros", así **eso** no se ajuste a lo real. El Otro es el que otorga una significación errada, además es el detentador del poder de castigar, poseedor de la técnica (helicóptero, largavista) con las que, sin embargo, no

². Huamán, Miguel Ángel. *Poesía y utopía andina*. Lima, DESCO, 1988, p.112.



puede percibir al otro (nosotros) como lo que son(mos). En cierta forma, el decir del ellos es dirigido al ellos, es decir ellos les dicen a ellos para que ellos creen lo que les dicen como real. Eso no se aplica al ellos les dicen al nosotros para que nosotros creamos lo que dicen ellos como verdad. Es importante identificar al destinatario del discurso del ellos porque es éste al final el que convencido o no caracterizará al nosotros a partir de lo que dicen ellos del otro en el contexto del lenguaje y la cultura. Entonces la dialéctica de lo pensado por el Otro y todo lo que representa el otro para ese Otro es objetivado en la lógica de lo dicho.

Ahora bien, el Otro, los Doctores detentadores del saber y poder decir y nombrar son en real(idad) ignorantes desde la perspectiva del "nosotros" porque no pueden mirar, no pueden responder sobre aspectos que su saber desconoce; en otras palabras no pueden comprender al otro culturalmente diverso desde su perspectiva racional y científica, ni con ayuda de su técnica (largavista, anteojos). El Otro puede acertar en el significado, pero no en el sentido. Al Otro le falta saber y poseer los registros significadores (capital lingüístico). No entienden lo que ven, están parametrados en su ciencia, obnubilados por su racionalidad. El Otro es ciego frente al otro andino, tiene una mirada que ve y no ve nada, mientras que la mirada del otro andino es la mirada que ve que el Otro no ve nada. Esto se puede resumir en una afirmación. No se puede acercar y comprender a una cultura con parámetros y esquemas de otra. Necesariamente tienen que haber puentes, el acercamiento necesita tolerancia, interpretaciones, traducciones semánticas, elementos de frontera comunes a ambos espacios culturales. Entonces el acto de "decir" sólo tiene significado si



los significantes se organizan en torno a la presunción de verdad (real) de lo afirmado en un contexto comunicativo homogéneo que desconozca al referente comunicativo. La aceptación de lo dicho sólo será captada como tal por un receptor que no pertenece al "nosotros" y que por lo tanto ignora al otro cultural andino.

Por otro lado esta designación (decir) del otro con las cualidades negativas antes mencionadas responde al deseo de superioridad, respecto del otro andino, deseo de jerarquización racial, cultural e intelectual que a su vez obedece a una tradición que se remonta a los primeros años de la conquista española. En ese sentido esta imagen del indio dicha por el otro es imaginaria, es una imagen que no responde ni puede responder a lo real ni lo representa, es una construcción simbólica, lingüística y cultural proveniente del Otro, del "ellos" y no del "nosotros":

“¿De qué están hechos los sesos? ¿De qué está hecha la carne de mi corazón?/ Los ríos corren bramando en la profundidad. El oro y la noche, la plata y la noche temible forman las rocas, las paredes de los abismos en que el río suena; de esa roca están hechos mi mente, mi corazón, mis dedos./ ¿Qué hay a la otra orilla de esos ríos que tú no conoces, doctor?/ Saca tu largavista, tus mejores anteojos. Mira, si puedes/ Quinientas flores de papas distintas crecen en los balcones de los abismos que tus ojos no alcanzan, sobre la tierra en que la noche y el oro, la plata y el día se mezclan. Esas quinientas flores son mis sesos, mi carne./ ¿Por qué se ha detenido un instante el sol, por qué ha desaparecido la sombra en todas partes, doctor?/ Pon en marcha tu helicóptero y sube aquí, si puedes. Las plumas de los cóndores, de los pequeños pájaros



se han convertido en arco iris y alumbran./ Las cien flores de la quinua que sembré en las cumbres hierven al sol en colores; en flores se han convertido la negra ala del cóndor y de las aves pequeñas./ Es el mediodía; estoy junto a las montañas sagradas; la gran nieve con lampos amarillos, con manchas rojizas, lanza su luz a los cielos./ En esta fría tierra siembro quinua de cien colores, de cien clases, de semillas poderosas. Los cien colores son también mi alma; mis infatigables ojos”.

En esta parte el Otro andino demuestra su saber y su poder caracterizado por su dominio y convivencia armónica con los elementos naturales, una tecnología agrícola, etc., saber que está en su propio espacio semiótico al margen del Otro; en esa medida el Otro andino se constituye con relación al sujeto occidental que demanda un saber que desconoce.

El posible diálogo es trunco hasta aquí mientras no se establezca el encuentro (tinkuy) tensional de contrarios en una frontera común que involucre el idioma, el mestizaje racial y cultural, etc. y que principalmente signifique reciprocidad cultural. Esta conexión tendrá que hacerse cambiando el esquema mental de alguno o de los dos sujetos participantes, cediendo, compartiendo, traduciendo significados comunes. Cuando cambia el pensamiento o cosmovisión del indio este proceso de pérdida de identidad es calificado como transculturación o aculturación, fenómeno por el cual se va dejando de ser paulatinamente de una cultura y se pasa a pertenecer a otra. Generalmente la cultura dominante (el poder y el saber) atrae hacia sus filas a las culturas dominadas cuyo radio de acción se limita a la familia o a la comunidad. En el Perú el poder es ejercido por la cultura occidental a través de sus instituciones



y hablantes y el saber es transmitido a través de la escuela, la iglesia, los discursos políticos y culturales, la televisión, etc. La transmisión de los conocimientos se da en castellano, lengua que corresponde a la cultura occidental. Si tomamos el proceso de transculturación y aculturación a la inversa, tendremos como resultado la antropología, la etnología, la historia, la lingüística, que son ramas del saber al servicio del Otro que busca conocer al otro. En el caso del poema de Arguedas el tinkuy está planteado por "nosotros":

"Yo, aleteando amor, sacaré de tus sesos las piedras idiotas que te han hundido". Lo que quiere decir que "nosotros" se ha particularizado en un "yo" que desea el cambio de mentalidad cultural del Otro occidental, mentalidad que es comparada a piedras idiotas, es decir obstáculos que no permiten ver la posibilidad de encuentro, de adaptación común, de fundación de un nuevo espacio semiótico. Este yo enseñará, es decir "dirá" asumiendo el saber implícito en sí mismo y en su cultura. Un saber que sólo pertenece al otro andino no comprendido por la lógica razonable de la ciencia lo que constituye un discurso histórico. Entonces se ofrece compartir, hacerle saber, entender, sentir ese saber con el "hermano, hermanito" que connota cercanía e identificación patriótica o familiar:

"El sonido de los precipicios que nadie alcanza, la luz de la nieve rojiza que, espantando, brilla en las cumbres; / el jugo feliz de millares de yerbas, de millares de raíces que piensan y saben, derramaré en tu sangre, en la niña de tus ojos. / El latido de miradas de gusanos que guardan tierra y luz; el vocerío de los insectos voladores, te los enseñaré, hermano, haré que los entiendas; / Las lágrimas de las aves que cantan, su pecho que acaricia igual que la aurora, haré



que las sientas y oigas”.

Enseñar una tecnología propia de miles de años, una cultura construida con el tiempo, por generaciones sobre la que se asienta la identificación imaginaria y simbólica del otro andino: *“Ninguna máquina difícil hizo lo que sé, lo que sufro, lo que del gozar del mundo gozo./ Sobre la tierra, desde la nieve que rompe los huesos hasta el fuego de las quebradas, delante del cielo, con su voluntad y con mis fuerzas hicimos todo esto”.* Hay aquí una muestra de orgullo, de identificación con el pasado temporalmente prehispánico. Identificación imaginaria en el que “nosotros” (indígena) proyecta una imagen ideal que responde a cómo le gustaría haber sido o ser percibido por el Otro. Lo imaginario responde al deseo de ser identificados con la imagen en la que se siente bienestar, orgullo, amor o deseo del otro. En este sentido el imaginario popular y específicamente el imaginario en el discurso indigenista ha construido un indio dotado de todas las virtudes de hombre civilizado en un espacio y tiempo ideal y soñado. En general, la identificación imaginaria implica haber percibido al indio como víctima, débil o compasible. El deseo del discurso indigenista es el deseo de devolver al indio a su condición anterior, en lo posible, al tiempo anterior a la invasión tal como se plantea en el mito del Inkarry, el deseo de ser reconocido y de reconocer al otro como humano y como similar, el deseo de tener voz y de asumir la voz del otro, de no ser marginado de la oficialidad y de defender al otro dado que el indio no tiene voz en el discurso indigenista. Otro habla por ellos y escribe por ellos. Encontramos aquí una relación de interdependencia entre uno y otro porque ninguna cultura puede reconocerse a sí misma.



El tinkuy se reafirma con el verbo "acércate" en donde "ellos" se han transformado en un "tú". Acércate lleva implícito el deseo y el mensaje de reconóceme, identifícame, nómbrame como tu hermano, como tu semejante:

"¡No huyas de mí, doctor, acércate! Mírame bien, reconóceme. ¿Hasta cuándo he de esperarte?/ Acércate a mí; levántame hasta la cabina de tu helicóptero. Yo te invitaré el licor de mil savias diferentes; / la vida de mil plantas que cultivé en siglos, desde el pie de las nieves hasta los bosques donde tienen sus guaridas los osos salvajes./ Curaré tu fatiga que a veces te nubla como bala de plomo; te recrearé con la luz de las cien flores de quinua, con la imagen de su danza al soplo de los vientos; con el pequeño corazón de la calandria en que se retrata el mundo; te refrescaré con el agua limpia que canta y que yo arranco de la pared de los abismos que tiemplan con su sombra a nuestras criaturas".

Hay que resaltar la pregunta **¿Hasta cuando he de esperarte?** como si el tinkuy dependiera del Otro occidental, como si el acercamiento dependiera de la voluntad del Otro del saber y del poder, como que el tinkuy es una posibilidad al futuro y no en el presente, como un encuentro todavía ausente, como una frontera todavía no establecida a pesar del mestizaje, del bilingüismo, del secretismo cultural. Esto nos lleva a pensar en la destrucción cultural continua e imparable que lleva al sujeto andino a formular la pregunta: *"¿Trabajaré siglos de años y meses para que alguien que no me conoce y a quien no conozco me corte la cabeza con una máquina pequeña?"* Pregunta que se puede disgregar en: a) *¿todo lo construido por el nosotros andino merece ser destruido por el ellos occidental?*, b) *¿por qué ese destructor tiene que ser alguien que me conoce y al mismo tiempo me desconoce, es decir que simplemente me ignora*



o desestima?, c) ¿cómo hacerle conocer al otro lo que desconoce? El corte de cabeza remite al corte de la intelectualidad, la memoria, la cultura y la máquina pequeña, tentativamente, nos remite a la transculturación vía medios masivos de comunicación (televisión, radio). A ello se agregaría la pregunta d) ¿quién podrá ayudarnos? La respuesta salta a la vista en los versos: *“No, hermanito mío. No ayudes a afilar esa máquina contra mí; acércate, deja que te conozca; mira detenidamente mi rostro, mis venas; el viento que va de mi tierra a la tuya es el mismo; el mismo viento respiramos; la tierra en que tus máquinas, tus libros y tus flores cuentas, baja de la mía, mejorada, amansada”*. El que tiene el poder es el Otro occidental a quien se le hace partícipe afectiva y socialmente. (Nótese la desinencia -ito y el adjetivo posesivo mío) A este Otro se le pide: *“No ayudes a afilar esa máquina contra mí;”* luego se reafirma la demanda de reconocimiento con pedidos explícitos que se manifiestan en el uso de significantes como: *“acércate, deja que te conozca; mira detenidamente mi rostro, mis venas”*; es decir “identificame”, “considérame digno de continuar viviendo”, “mírame como humano”; para ello se alude a la coterritorialidad compartida: *“el viento que va de mi tierra a la tuya es el mismo; el mismo viento respiramos; la tierra en que tus máquinas, tus libros y tus flores cuentas, baja de la mía, mejorada, amansada”*. Pero inmediatamente después viene explícito algo así como un reto: *“Que afilen cuchillos, que hagan tronar zurriagos; que masen barro para desfigurar nuestros rostros; que todo eso hagan./ No tememos a la muerte; durante siglos hemos ahogado a la muerte con nuestra sangre, la hemos hecho danzar en caminos conocidos y no conocidos”*. La lucha por la supervivencia cultural, la posibilidad del enfrentamiento está latente porque el tinkuy es



desigual y lleva implícito la paulatina desaparición del otro andino a través del uso no de armas de fuego, del aniquilamiento sino de vías y canales sutiles que muestren al indio de tal manera que él mismo vaya perdiendo su autoestima: *"Sabemos que pretenden desfigurar nuestros rostros con barro; mostrarnos así, desfigurados, ante nuestros hijos para que ellos nos maten"*. El conflicto ha sido dirigido por cauces imperceptibles, de tal manera que la dominación y el desprestigio social y racial son armas al igual que la penetración voraz de los medios masivos de comunicación a través de artefactos difusores de la cultura del Otro con el objetivo explícito en el primer verso del poema: *" Dicen... que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor"*. Hay que reafirmar la idea planteada en el texto respecto de la cual el asesinato cultural provendría de los propios indígenas pertenecientes a generaciones nuevas expuestas a la influencia del Otro, fenómeno que se manifiesta en una gradual negación de identidad cultural, social, lingüística. Entonces la forma de desfigurar es hacer ver al "nosotros" como inferiores.

Sin embargo, la incertidumbre persiste frente al hecho de desconocer lo real, en cierta forma el transculturado desconoce su potencialidad y sus valores propios, desconoce el futuro que se presenta sombrío, pero frente al cual persiste el deseo de supervivencia: *" No sabemos bien qué ha de suceder. Que camine la muerte hacia nosotros; que vengan esos hombres a quienes no conocemos. Los esperaremos en guardia; somos hijos del padre de todos los ríos, del padre de todas las montañas. ¿Es que ya no vale nada el mundo, hermanito doctor?"* Se deja abierta la desaparición del otro andino dentro de un proceso de mestizaje cultural, el tinkuy como posibilidad formatoria de una



sociedad nueva ya que lo único que sobrevivirá es la vida, lo único real es la vida: " *No contestes que no vale. Más grande que mi fuerza en miles de años aprendida; que los músculos de mi cuello en miles de meses, en miles de años fortalecidos es la vida, la eterna vida mía, El mundo que no descansa, que crea sin fatiga; que pare y forma como el tiempo, sin fin y sin principio*".

El otro andino de Arguedas (indio) no es ni mejor ni peor que el otro occidental, simplemente hay un desequilibrio de poderes y saberes que interrumpen el diálogo cultural que intenta ser superado por el tinkuy o encuentro tensional de contrarios. No hay una idealización ni una utopía del indio porque el discurso simbólico está más cerca de lo real que de lo imaginario, al menos esa ha sido la percepción de la crítica. Arguedas simboliza al indio desde una perspectiva histórica y no utópica, sabe de su condición, sus posibilidades de supervivencia y conoce el contexto cultural que lo envuelve, por eso sus significantes lo representan como opuesto que quiere ser compuesto, participe de un todo. La única posibilidad de supervivencia de lo indígena está en el mestizaje que implica una adaptación de lo autóctono pero también el nacimiento de una cultura nueva..

5.2. EE O LA DEMANDA DE RECONOCIMIENTO.

Efraín Miranda Luján es un poeta de quien la crítica ha dicho que rompe las barreras del indigenismo para llegar a formular un discurso indio. (E. More) Miranda resuelve el conflicto con la escritura asumiendo el castellano estándar,



es decir, se apodera de la letra para plasmar un pensamiento aparentemente indígena (aymara - quechua) con todo el trasplante semántico que esto implica. En un sentido más simple 'traduce' al castellano su visión del mundo. (M. Martos) También se ha dicho de él nativista. (M. Gutiérrez) O con un deseo preferible de ser indio. (J. L. Ayala) Crítica que no arriesgó demasiado. Pero algunos observan en Miranda a un poeta indio. (G. Espino) cuestión que desarrollaremos atentamente.

Lo que intentamos hacer es responder a preguntas como: ¿Es Efraín Miranda un poeta indio? ¿En su discurso se puede rastrear la cosmovisión indígena? A partir de uno de sus poemas más representativos intentaremos un acercamiento a la heterogeneidad del discurso de Miranda.

El poema EE es parte constitutiva de un discurso mayor representado por el poemario "CHOZA" (1978). Nos acercamos al discurso latente a partir del discurso manifiesto.

¡No me grites de calle a plaza: cholo;
grítame de selva a cordillera,
de mar a sierra,
de Tahuantinsuyo a República: INDIO!

¡Lo soi!

¡A puntapiés, insultos y balas: lo soi!
¡Explotado, robado, asesinado: lo soi!
¡Con mi esqueleto, mi ecología y mi Historia: lo soi!

En iglesias, coliseos, municipalidades
me gritan: ¡indio!
Los descendientes de galeotes, criminales, indultados
aventureros hispanos me gritan: ¡indio!



Todos los descendientes de Adán y Eva me gritan: ¡indio!
¡Soi indio!

Tengo el color mismo de mi Madretierra,
raíces en mi misma Madretierra,
nací en mi y de mi Madretierra,
nací de y en sus elementos energéticos,
de su cinética activa y germinal;
soi indio: una de las variadas formas de su creación.

¡Soi indio!

Y, para los genealogistas, regalo en mi choza
lustrosos pergaminos de animales pur sang,
con el árbol verde virgen, a partir de un tronco nobiliario,
o, si lo desean, desde un origen cavernario
o, si lo estiman, desde una cuna extraterrestre
o, si lo creen, desde una concepción antinatural.³

El poema será entendido como discurso; el discurso a su vez será dividido en dos partes. La primera es la que se refiere al discurso manifiesto en la estructura de la enunciación. Y la segunda al discurso latente, al mundo subjetivo del sujeto enunciador, al mensaje subterráneo del poema.

El sujeto que enuncia la enunciación o discurso se constituye en el lenguaje, dice y habla y es dicho y es hablado por el lenguaje. Es nombrado por el Otro como cholo y por lo tanto ocupa una posición y un significado que se encargará de modificar a través del propio lenguaje; es decir se nombrará a sí mismo como indio e instaurará una nueva posición y un nuevo significado. El sujeto es sujeto del discurso y es portador de alguna significación que trata de expresar en el lenguaje. A este sujeto que enuncia el poema lo llamaremos sujeto 1.

Pero la enunciación está dirigida a otro sujeto que no puede ser

³. Miranda Luján, Efraín. *Choza*. Lima, Ed. Humbolt, 1978, pp.19 - 20.



identificado plenamente como un individuo, una cultura, una autoridad o una institución. A este sujeto 2 se le identificará como Otro y puede ser entendido como la personificación de cualquier instancia del poder, represión o control. El Otro tiene la capacidad de otorgar significado, por lo tanto es detentador de saber y poder. No hay un sujeto 3 entendido como el mestizo porque la dualidad opositiva en el indigenismo es, generalmente, radical. Sin embargo el sujeto 3 podría ser el de la enunciación o el indigenista que no aparece en el discurso, pero que está en él.

Entonces se entabla un circuito de comunicación entre el sujeto 1 que es identificado o designado por el Otro como cholo y que a sí mismo se identifica como indio, es decir, es designado por sí mismo asumiendo otro Otro con valores similares pero contrarios y un sujeto 2 que tiene la capacidad de nombrarlo como cholo y de darle ese significado y, además, tiene el poder de reconocerle o dotarle del significado indio. El sujeto 1 se hace entidad significativa gracias al Otro que representa lo cultural y lo cultural incluye al lenguaje. Por lo tanto, estamos frente a un diálogo asimétrico entre el sujeto 1 que es nombrado cholo, pero que quiere ser nombrado indio y lo Otro que es quien designa o nombra al sujeto 1. Hablar es de alguna manera demandar y demandar es desear.

Cuando el sujeto 1 enuncia: *"No me grites de calle a plaza: cholo; / grítame de selva a cordillera, / de mar a sierra, / de Tahuantinsuyo a República: ¡INDIO! / ¡Lo soi!"* Los verbos "gritar" significan "nombrar". Entonces hay un pedido al Otro de que no se le nombre con un significante dado y lo que se quiere decir es nómbrame, designame como indio. Pero, ¿Por qué indio y no



cholo?, ¿Qué indica el significante cholo? Pues, el significante cholo admite convergencia, mestizaje de significados, no necesariamente opuestos, pero diferentes. En efecto, lo cholo implica compartir identificaciones con lo indio y lo no indio. ¿Y qué es lo indio? Es un significante opuesto, contrario a lo no indio, es diferente y admite ser contrapuesto, enfrentado. Entonces el asunto gira en torno a una demanda de reconocimiento mediante la cual el sujeto 1 busca ser nombrado, reconocido, identificado como indio. ¿Por quién? Por el Otro (sujeto 2) que es el portador de autoridad, poder y capacidad para ello, en otras palabras el reconocimiento como indio proviene del Otro, es designado por el Otro. No proviene del mismo sujeto 1 porque, por sí mismo, no tiene la capacidad, el poder o autoridad para designarse a sí mismo; en todo caso podría haber un primer nivel de reconocimiento imaginario por el cual el sujeto 1 se asume como indio con un significante perteneciente al Otro.

Esta demanda de reconocimiento con un nuevo significante (o significante primario y antiguo) es satisfecha cuando le gritan ¡indio!. Sin embargo podemos hacer aquí otro deslinde con relación a los dos significantes en cuestión (indio y cholo) porque el significante cholo estaría implicando una pérdida de valores culturales, un proceso de transculturación o de aculturación en el peor de los casos. Para contrarrestar este proceso el sujeto 1 reafirma su condición de indio que connota semas de pureza y orgullo y de mantención de sus raíces y tradición cultural: *“¡Soi indio! / Tengo el color mismo de mi Madretierra, / raíces en mi misma Madretierra, / nací en mi y de mi Madretierra, / nací de y en sus elementos energéticos, / de su cinética activa y germinal; / soi indio: una de las variadas formas de su creación”*.



Tenemos que el “deseo” del sujeto 1 es el reconocimiento como indio y no como cholo y se manifiesta a través de las imágenes latentes en el discurso. Así en la exclamación ¡Lo soil hay dos procesos de identificación. Primero simbólica en la medida en que el sujeto 1 busca un significante para ser designado, es decir un significante nuevo que provenga del Otro o del sujeto 2 a quien está dirigido el discurso, en esa medida está buscando una identificación simbólica que es la identificación de un sujeto con su significante, de un sujeto con la cultura. Por lo tanto, existe un sujeto 1 no identificado con su cultura, no designado por su propia cultura, sino por el contrario, es un sujeto identificado por otra cultura y designado por la misma. Segundo, la identificación imaginaria, en la medida en que supone construir una imagen de sí mismo para diferenciarse, distinguirse para que su imagen sea mirada y designada como tal. Žizek afirma que la identificación imaginaria es la identificación con la imagen con la que nos resultamos amables, con la imagen que representa “lo que nos gustaría ser”, es decir que el sujeto 1 se identifica como indio, es indio o desea ser indio; mientras que la identificación simbólica es la identificación con el lugar desde el que nos observan (la crítica, tradición literaria, etc.), desde el que nos miramos de modo que nos resultamos amables, dignos de amor, dignos de reconocimiento o de identidad como indios. El sujeto 1 se identifica en la imagen del indio porque cree ser como esa imagen.

El Otro está representado en sus instituciones: *“En iglesias, coliseos, municipalidades me gritan: ¡indio!”*. En esta parte del discurso se nota claramente la utilización del significante indio por el Otro que se identifica a su vez con una cultura con instituciones determinadas. El Otro, el que designa, es



otra cultura que se manifiesta en: *“Los descendientes de galeotes, criminales, indultados/ aventureros hispanos me gritan: ¡indio! Todos los descendientes de Adán y Eva me gritan: ¡indio!...”*. El Otro es identificado con una institución religiosa, el cristianismo, que a su vez es representativa de toda una cultura occidental con el racismo como uno de sus componentes.

Este nombramiento de lo Otro es hecho por el sujeto 1 que asume un Otro contrapuesto al anterior, es decir asume la autoridad, el saber y el poder de la cultura que se identifica con lo indio y que puede ser designado como cultura andina. Un otro opuesto a lo occidental que tiene como signo “La Madretierra”. Se hace notoria la utilización diferenciadora de significantes (grafías) como “soi” en vez de “soy” y “Madretierra”, palabra única y escrita amalgamada en vez de “Madre Tierra”. Estos significantes son elementos diferenciadores e implican otra carga semántica que se refiere más al sentido que al significado. En cierto sentido hay una oposición frontal entre dos religiones, dos culturas, dos Otros, dos formas de designar al otro. Pero la designación del Otro occidental es mucho más importante, pues su mirada representa ser reconocido como tal, como indio, es decir hay una conciencia de parte del sujeto 1 o sujeto que se designa a sí mismo como indio de la importancia de la designación, del nombramiento, del reconocimiento por el Otro occidental. En cambio, la designación, descripción del sujeto 1 que asume un Otro andino o indio para designar a los sujetos 2, pertenecientes al Otro occidental, es una designación que carece de importancia para el Otro identificado con la autoridad que designa al sujeto 1. En otras palabras la designación, el nombramiento por parte del sujeto1 (indio) no tiene el poder de



dotar de significado, de identidad al otro no indio.

Hay una desigualdad de poderes, de importancia para la designación del otro. Por un lado el Otro occidental, el no indio, poseedor del poder de dotar de significativo y de significado al sujeto 1 o indio que se encuentra sojuzgado: *"A puntapiés, insultos y balas: ¡lo soi! Explotado, robado, asesinado: ¡lo soi !"*. ¿Por quién? Por el otro dotado de autoridad y poder. Y por otro lado tenemos al Otro indio y no occidental que acepta la designación del otro Otro: *"o, si lo desean, desde un origen cavernario/ o, si lo estiman, desde una cuna extraterrestre/ o, si lo creen, desde una concepción antinatural!"*. El Otro indio está supeditado al deseo, estimación o creencia del Otro no indio y por lo tanto se encuentra en una situación inferior. ¿De dónde proviene la identificación como indio? Indudablemente del Otro, pero la designación proviene del Otro cultural occidental aunque hay una especie de auto reconocimiento en una primera instancia y luego un "deseo" de ser identificado como indio, una demanda de identificación por el Otro cultural opuesto que es quien tiene el poder de dotar de significación al sujeto 1.

¿Qué hace diferente al discurso de Miranda de otros discursos indios como el **Kay Pacha** o la **Autobiografía de Gregorio Condori** o los cantos y relatos orales? La respuesta salta a la vista. Los textos o discursos antes mencionados no buscan ser reconocidos como indios o no, al final la terminología no importa para el Otro andino, son indios simplemente a pesar de no buscar ese reconocimiento.



5.3. HOMILÍA DEL KHORI CHALLWA O EL DISCURSO DEL HISTÉRICO.

HOMILÍA DEL KHORI CHALLWA

(fragmentos)

"En las letras, en la palabra, que se compone de letras, en el lenguaje que se edifica con palabras, si escritas, se contiene el órgano de expresión de una literatura; por lo que el punto de partida de toda literatura (y de todo hombre) está en el idioma que la sustancia. Los americanos no tenemos literatura, filosofía, derecho de gentes, derecho público, que no sean los contenidos en los idiomas vernáculos, ninguna literatura escrita y sólo leyendas en literatura vocal, ciencia hablada, que se guardaron mediante wayruros, chispas de oro, khachinas de ónix, encantadora simbología y nemotecnia que empleaban los harawikus para representar sus epopeyas en los grandes días cívicos del Inkario y conservar así las creaciones específicamente literarias, - bobez aparte - en que no fue raquítrico el ingenio de sus poetas y filósofos. El caso es que nos empeñamos en tenerla valiéndonos de una lengua no kuika: la hispana. Y en ella borroneamos "como indios", aunque no en indio, que es cosa distinta. Y aún así esto será posible sólo si resultamos capaces de hacer del español -solución provisional y aleatoria- lo que el español hizo de nosotros: mestizos -para España también aleatoria y provisional solución-. Pero un mestizo puede germinar en nueve meses y salirse toreando. Un idioma no. Los idiomas vienen de un tiempo de trino: el de lactancia del Pithencantropo; se mezclaron después, contendieron con voces a ellos ajenas, asimilaron unas c h a k c h á r o n l a s, escupieron otras, en fin, amañaron a la índole, de su gorjeo y a la idiosincrasia de sus medios loríngeos en no pocos siglos.

(...) Estos harawikus ya no persiguen "interpretar" al indio, buscan expresarlo, y expresarlo en ellos, puesto que toda surgencia estética debe contenerse en e g o. Y es preciso que la voz india adquiera vigencia porque haya llegado la decisión fatal de su victoria sobre los elementos negativos que la soterraron. A poco que estos fenómenos sean estudiados en planos vitales y la crítica literaria pueda servirse del testimonio objetivo del alma humana, se establecerá ley por la cual todo injerto de la a h a y u, (alma colectiva) supone, en periodo cíclico, la expulsión de los factores que determinaron su inhibición.

(...) La verdadera capacidad estética de la América está en la sangre del indio y, por tanto, la forma de hacer estética americana es hacer de América un mundo indio; que será indio siempre, si la genésica de la cultura la suministra el habitante en cuanto naturaleza y fruto. Si no conciliamos las prerrogativas del criollo con las mayores del indio, y de éste creemos que sirve para más que menestral, covachuela, portero de hotel, pillastre electoralero, alcahuetista, mientras para aquél reservamos los dones de la arcangelidad, nunca tendremos un poeta indio, como en cuatrocientos años no hemos metido un santo crupífero



a las hornacinas ortodoxas, que no se escatimaron para negros y amarillos.

(...) Una posibilidad de literatura americana quedaría resuelta (se entiende que para el área del Tawantinsuyo) si los escritores americanos pudiesen emplear el aymara y el kheswa. A ello se opone lo que no soltamos del legado hispánico: la trónica; que truena con más vaciedad ahora que España nos falta con el humanismo de Vitoria, el genio de Calderón, el romanticismo quijotesco del Padre Las Casas. Señuelos petulantes aquellos de que la Independencia nos independizó de España. De la España española, sí. No de sus porquerizos. Seguimos españoles en el sentido obscuro de la españolidad; esto es en madrileñismo curialesco (sostenerlo no infiere fosca alguna por la nobiliaria de los Madriles) o sea en "pizarismo" hispido, bravucón y dipsómano. Ahora es que recién algo se aplebeya en nosotros. Y pocos hechos lo confirman tanto como ése de que practicando, mal, menos que bien, la artesanía hispánica en literatura, nos demos al hipo. Hay literatura noble y dignataria en América, seguramente, pero en tanto es de la noble y dignataria literatura española. El mundo americano permanece reducido al silencio del indio, que se conoce por estupidez de la raza; por lo que el "Día de la raza", que celebramos los americanos, nada tiene que ver con la raza americana. Que ese mutismo habrá de romperse un día, a juzgar de la magnitud de este mundo y de su proceso expansivo, no cabe dudar. Mas se romperá por el lado aristárquico de las ruinas americanas: por el indio, que es lo único con régimen en sí mismo, con raíz y cosmos."⁴

En este discurso fragmentado de Churata contenido en **El pez de oro** (1957) se pueden formular las preguntas que nos invitarán a hacer la reflexión sobre el discurso indio. ¿Hay una literatura india en el indigenismo entendido como un discurso de frontera? ¿En qué medida podemos hablar de una literatura india en una sociedad plurilingüe y multicultural? ¿La cultura andina puede significarse a sí misma? En la medida en que esta literatura comparta homogeneidad en los elementos que intervienen en el discurso literario, es decir que tenga una producción indígena; que el texto sea producido en lengua india; que el referente sea indio o que el texto hable de y transmita los referentes culturales llamados también concepciones del mundo en categorías como

⁴ Churata, Gamaliel. *El pez de Oro. Retablos de Laykhakuy*. 2 volúmenes, Lima, CORDEPUNO, 1987, pp. 19 - 46.



tiempo, espacio, organización social, etc.; y que la recepción sea comprendida por los indios o por un sujeto que entienda los códigos culturales con los cuales se transmite en su propio espacio semiótico, entonces se puede hablar de una literatura o discurso indígena que, sin embargo, no puede reconocerse a sí misma dado que necesita del Otro (otra cultura) para reconocerse. No podemos hablar de literatura india si es que alguno de estos elementos pertenece a otro sistema cultural porque en ese caso estamos frente a una literatura heterogénea según la categoría usada por Antonio Cornejo Polar.⁵ En otras palabras si el sujeto productor escribe desde las urbes o utiliza un idioma no nativo, o si se dirige a lectores no indios, aunque el referente y la temática sean indios y el texto no, porque sus símbolos son foráneos, incluso los lingüísticos, estaremos frente a un discurso híbrido en términos de Churata. Sin la intervención del Otro, el discurso indigenista no sería considerado literario dado que el discurso indio no necesita las categorías "literatura" o "indígena", la necesidad es del Otro (la crítica). Este es el caso de la construcción del discurso indigenista caracterizado por el referente indígena aunque este sea una invención de la realidad a partir de otro sistema que representa desde otra perspectiva lo real. En cierta forma esta reflexión ha conducido a ciertos críticos ha afirmar que el propio discurso de Churata es un discurso indio. Este es el caso de Miguel Ángel Huamán quien en su libro **Fronteras de la escritura: discurso y utopía en Churata** (1994) propone la existencia de una literatura indígena moderna que estaría conformada entre otros por Churata, Arguedas, Vallejo, Gamarra, Melgar,

⁵. Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Horizonte, 1994.



Espinoza Medrano, Guamán Poma. Esta literatura indígena parte de la premisa de apropiación del prestigio escritural del español pero, asume un lenguaje híbrido con códigos dominantes aunque con una reelaboración para las necesidades comunicativas. Escribir "en indio" es escribir en idioma Kuiko (nativo). Para sustentar esto presenta una cita de Churata contenida en el capítulo materia de nuestra lectura:

"Los americanos no tenemos literatura, filosofía, derechos de gentes, derecho público, que no sean los contenidos en los idiomas vernáculos, ninguna literatura escrita y sólo leyendas en literatura vocal, ciencia hablada... El caso es que nos empeñamos en tenerla valiéndonos de una lengua no kuika: la hispana. Y en ella borroneamos 'como indios', aunque no en indio, que es cosa distinta."⁶

Esto nos lleva a plantear una serie de preguntas al iniciar nuestra reflexión, como ¿Es posible una escritura oral, literatura oral u oralidad literaria? Para responder esta pregunta hay que tener en cuenta que la escritura es un revestimiento de la oralidad y que por lo tanto estamos frente a un proceso más lento. Siguiendo a Lacan podemos afirmar que la oralidad es lo real que muere cada instante sin ser representado porque es irrepresentable, mientras que la escritura es una reestructuración de la conciencia. No hay manera de escribir "naturalmente" o de fijar el pensamiento o el discurso oral en la escritura porque la escritura es mediata. Como dice Walter J. Ong. La tecnología de la escritura ha sentado las características y clasificaciones de la ciencia, filosofía, literatura que circulaban aún en el discurso oral, es decir en el orden simbólico. La

⁶. Churata, Gamaliel. op. cit., pp. 19 -20.



escritura ha transformado la conciencia humana porque sin la escritura las ciencias y las artes no se transmitirían como se transmiten.⁷ En todo caso, y esa es una característica de los discursos indígenas, es oral a secas porque esencialmente es cambiante y modificable. Los discursos indígenas no son literarios estrictamente en el sentido de "letra" y por lo tanto hablar de una literatura indígena moderna que se haya apropiado del prestigio escritural involucra la fijación de la oralidad, lo que constituye un crimen aunque no lo parezca. Pero asumamos que sí existe una literatura indígena moderna. Entonces deberíamos preguntarnos ¿hay un indígena moderno? y ¿cómo es el indígena moderno? Según Huamán la modernidad de la literatura indígena está asociada a la apropiación de la tecnología de la escritura. Estaríamos de acuerdo en esto si es que la escritura y el escritor expresaran el sentido de la cultura nativa, es decir que el quechua y el aymara tuvieran una representación escritural que sea capaz de significar la propia cultura y que por lo tanto el indígena moderno expresara de forma escrita su cosmovisión. Pero esto no es así dado que estamos hablando de "apropiación" de un sistema escritural ajeno al propio. Luego tenemos que preguntarnos si es posible que una lengua ajena exprese una cultura propia. Una lengua expresa una cultura, forma parte de una misma semiosis. En realidad las lenguas están íntimamente relacionadas con las culturas en cuanto las expresan de una forma que no se podría expresar con otra lengua y este es el caso quechua, aymara, etc. En ese sentido una lengua híbrida debe expresar una cultura híbrida y si el indio se expresa en una cultura

⁷ Ong, Walter J. **Oralidad y Escritura. Tecnologías de la palabra.** Bs.As., F.C.E., 1993, pp. 81 - 116.



híbrida acaso no será ¿un indio híbrido?, ¿acaso el indigenista no asume un discurso híbrido y por lo tanto no está en el núcleo de la cultura, sino en la frontera? Esto se relaciona con la intención de muchos escritores que buscan expresarse en códigos y en idiomas nativos acaso porque perciben la inexpresividad en el idioma foráneo.

Según Huamán la literatura indígena es una literatura sincrética conformada por obras que utilizan la lengua híbrida o ¿de frontera? (mezcla de español, lenguas nativas y occidentales) a modo de tinkuy, retablo o encuentro de contrarios que no constituyen una tradición continua. Es heterogéneo sin unidad y sinteticidad porque no está hecha por indios. ¿Entonces por quiénes está hecha? Por sujetos que asumen la condición del indígena. Ahora bien, cuando hablamos del indígena no nos referimos al indio puro con ojotas y chullo, aunque también deberíamos involucrarlo a él, sino a lo autóctono, lo nacido aquí en su diversidad que conserva su cultura, su lengua, resiste o asimila la penetración occidental y sobrevive al avasallamiento. Un indio en un contexto sincrético donde predomine lo indio.

La psicolingüística revela la íntima relación entre lengua y pensamiento, entre lengua y experiencia. En ese entender los valores culturales deben y se expresan en la lengua de la cultura. Al respecto Mijaél Bajtín⁸ sostiene que las lenguas son concepciones del mundo no abstractas sino concretas y sociales y que tienen sistemas de apreciación particulares para cada objeto, cada noción, cada entonación, cada punto de vista. Todo discurso debe ser insertado en su

⁸. Bajtín, Mijaél. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Barcelona, Barral, 1974.



propio espacio sociocultural o logósfera, en su propia temporalidad histórica, lingüística que le compete, ya sea homogénea o heterogénea; así la escritura de una lengua no será sino la manifestación de una idiosincrasia cultural.

Al hablar de la relación lengua escrita - cultura, hay que tener en cuenta que no hay una correlación natural entre escritura y lengua, o lo que es lo mismo decir, una escritura no necesariamente corresponde a una lengua. Pero, si hay una íntima relación entre el sentido expresado con la escritura y la cultura, es decir que una determinada escritura expresa necesariamente una concepción del mundo como lo hace notar Enrique Ballón Aguirre:

"...las relaciones entre lenguas y culturas peruanas son establecidas bajo tres aspectos: cada lengua es una *parte* de una cultura que le concierne, es un *producto* de esa cultura y una *condición* de la misma cultura, indicando con ello que si bien entre lengua y cultura no hay una correlación total en todos los niveles posibles, son los planos léxicos y de contenido los que coordinan con eficacia dichas relaciones."⁹

Hacer que una lengua ágrafa tenga un sistema escritural no es una tarea fácil, máxime si se tiene en cuenta las trabas que la sociedad peruana ofrece; sin embargo, el objetivo ideal es que cada lengua nativa tenga una escritura como instrumento de reivindicación social y para no ver retrasadas sus posibilidades literarias. Se ha perdido mucho tiempo en discusiones estériles sobre el sistema vocálico de las lenguas nativas, en la oficialización de un

⁹. Ballón Aguirre, Enrique. "Las diglosias literarias peruanas. (Deslindes y conceptos). En: Ballón, E. Y Cerrón, R. (Eds). *Diglosia linguo - literaria y educacón en el Perú*. Homenaje a Alberto Escobar, Lima, CONCYTEC, 1990, pp. 253 - 301.



alfabeto para ellas, etc. Una lengua ágrafa puede utilizar sistemas gráficos pertenecientes a otra lengua o a varias lenguas, también puede crear su propio sistema escritural de acuerdo a criterios fonético - fonológicos. Sin embargo no sería mejor pensar en una lengua bilingüe para hacer una literatura de frontera no necesariamente indigenista, pero que represente la nueva cultura en formación.

El sistema escritural de una lengua debe expresar o reflejar la cosmovisión de la cultura a la que corresponde, sin embargo, se ha sugerido que la cosmovisión india puede ser expresada en castellano por el uso creativo e innovador de este idioma, es decir que puede darse el caso que el sistema escritural del castellano exprese la idiosincrasia india o andina, pero este castellano no es el "estándar" u "oficial", sino el andino con particularidades propias adquiridas por el contacto con las lenguas andinas de tal manera que tiene un estatus independiente como el créole; en cierta forma se ha convertido en un lenguaje coherente e independiente.¹⁰ Sin embargo, el propio hecho del contacto lingüístico sugiere ya un contacto cultural y por lo tanto un amestizamiento, un proceso diglósico en el que se encuentra en desventaja la lengua y la cultura nativas. En este proceso hay una lengua de poder que poco a poco elimina a la otra y por lo tanto una literatura de frontera.

El registro simbólico, mediante el cual se intenta reconstruir lo real y

¹⁰. Véanse los artículos: Harvey, Penélope. "Lengua y relaciones de poder: consecuencias para una política lingüística 1" pp. 105 -131. Y, Llanque Chana, Domingo y López, Luis E. "El desarrollo de un sistema de escritura para el aymara" pp.539 - 567. En: **Allpanchis**. Nros 29/30, año XIX, **Lengua nación y mundo andino**. Sicuani - cusco, 1987.



representarlo es, en el discurso indigenista, el castellano básicamente influenciado por préstamos lingüísticos, calcos sintácticos, interferencias de lenguas nativas, contacto de lenguas, diglosias que conforman el castellano andino como una variedad del castellano general. En tal sentido, usando el castellano andino expresamos una cultura híbrida, mestiza, en cuya base se encuentra el prestigio cultural y el poder del Otro occidental que dará como resultado una simbolización del indigenismo como una postura imaginaria y utópica llevada a cabo por sujetos discursivos pertenecientes al registro del Otro occidental andino. Siguiendo el razonamiento de que la lengua expresa la cultura podemos decir que la cultura del indigenismo es una cultura híbrida que tiene límites y dificultades para expresar el referente indio tal como lo diera a entender Wittgenstein al afirmar que: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo"¹¹

Churata reafirma la separación y la distinción entre literatura occidental y literatura vernácula o india cuando afirma que: "*Los americanos no tenemos literatura, filosofía, derecho de gentes, derecho público, que no sean los contenidos en idiomas vernáculos, ninguna literatura escrita y sólo leyendas en literatura vocal, ciencia hablada...*". Es decir que también Churata identifica la lengua con la cultura y si esa lengua no tiene escritura no existe ninguna posibilidad de manifestación cultural propia. Ya lo había manifestado Humboldt: "Por eso aprender una lengua extraña debería comportar la obtención de un nuevo punto de vista en la propia manera de entender el mundo, y lo hace de

¹¹. Citado por Nieto Blanco, Carlos. En: *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*. Madrid, Ed. Trotta, 1997, p. 129.



hecho en una cierta medida, desde el momento en que cada lengua contiene en sí la trama de todos los conceptos y representaciones de una porción de la humanidad.”¹² Churata cree que el castellano debe ser indianizado para que exprese mejor el modo de pensar indio y en lo posible sugiere que no se debe usar el sistema escritural del castellano o de cualquier otra lengua aunque exista el deseo de tener una literatura, una forma de expresión que no se quede al nivel de la oralidad. Entonces escribir en indio (kuiko) implicaría por lo menos tres posibilidades: uno, escribir en el propio idioma nativo, lo que constituiría el ideal para que las culturas nativas se desarrollen y expresen su filosofía, literatura, derecho de gentes; dos, escribir en castellano andino, es decir un castellano híbrido con prestamos del sistema escritural del español para expresar la cosmovisión andina, lo que constituiría una solución - provisional y aleatoria -porque el castellano sería un idioma mestizo que nos hace “borronear como indios” aunque no en indio que es cosa distinta y; tres, escribir en castellano, aymara, quechua, incluso latín al mismo tiempo para expresar una nacionalidad e identidad heteroglosica que se vehicula a través de las lenguas tal y como escribe el propio Churata. En tal sentido la lengua Kuika es más bien la lengua propia, la lengua nativa que expresa la idiosincrasia de una cultura que ha madurado a lo largo de mucho tiempo. Según Churata tendremos literatura, filosofía, etc. cuando tengamos la capacidad de expresarnos en nuestra propia lengua, así que por lo pronto nuestros discursos indígenas se

¹². Humboldt, W. Von. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Barcelona, Anthropos, 1990, p. 61.



quedan en el nivel de la oralidad:

“Una posibilidad de literatura americana quedaría resuelta (se entiende que para el área del Tawantinsuyu) si los escritores americanos pudiesen emplear el aymara y el kheswa.” Cualquier manifestación indígena tendrá que hacerse en su propia lengua tal como se hace hoy con la oralidad india se entiende. En este sentido Churata rompe con los indigenistas negándoles la posibilidad de expresar en español lo indígena porque ello constituiría una interpretación o una traducción de segundo orden.

Según Churata siguen siendo discursos indios sólo los harawikus, haylis, hararuñas, takis, huaynos, wiphalas, etc. porque esas manifestaciones no intentan “interpretar” al indio como hace el indigenismo; sino que por el contrario buscan expresarlo:

“Y es preciso que la voz india adquiera vigencia porque haya llegado la decisión fatal de su victoria sobre los elementos negativos que la soterraron. A poco que estos fenómenos sean estudiados en planos vitales y la crítica literaria pueda servirse del testimonio objetivo del alma humana, se establecerá ley por la cual todo injerto de la a h a y u, (alma colectiva) supone, en periodo cíclico, la expulsión de los factores que determinaron su inhibición”.

Hay aquí también otro deseo que linda con lo utópico a pesar de apelar al tiempo cíclico del retorno y es el deseo de “expulsar” los elementos negativos que soterran la voz india, el deseo de la victoria de la voz (léase liberación de la expresión) del indio sobre la otra voz que ha determinado su inhibición o silencio. La voz es importante porque en el discurso indigenista, por lo general, los indios no tienen voz, son inexpresivos, los indigenistas hablan por ellos. Lo



indio es lo que les falta a los indigenistas, es decir la cosmovisión, la voz, el sentido, la lengua, la vida, el sujeto. Así tenemos que el deseo de expresión y reconocimiento no es exactamente del indio, sino más bien del sujeto enunciador del discurso indigenista que es diferente. ¿Quién es ese sujeto enunciador? Es un indigenista, es decir alguien que quiere ser indio sin serlo, alguien que se asume indio, alguien que habla como indio y que asume la posición del otro. Es el Otro. Por lo tanto, todos los deseos y todas las identificaciones imaginarias parten de ese Otro y son la construcción de discursos provenientes del otro lado de la orilla que están dirigidos a ese Otro para demandar su atención, su mirada, su reconocimiento, su identificación.

Hay que notar aquí que Churata anuncia la posible vigencia de la voz india entendida como la lengua nativa, llámese quechua o aymara, en cuyo caso sí tendríamos una literatura indígena. Sin embargo el indigenismo no ha logrado romper con la barrera del idioma. En otras palabras la corriente indigenista no formuló un proyecto de reivindicación cultural que tuviera en cuenta la lengua, aspecto esencial para la supervivencia cultural. Los indigenistas sólo se han limitado a incluir términos, frases y hasta párrafos en lenguas nativas que aparecieron traducidas en español en un glosario de términos dirigidos hacia el entendimiento del Otro.

Entonces tenemos que el deseo de que la voz, el idioma, adquieran vigencia mayor sobre la otra voz o idioma es un requisito indispensable para la comprensión y el testimonio objetivo del alma humana (ahayu) a no ser que la crítica literaria, es decir el Otro, estudie los planos vitales de la cultura y el alma colectiva andina. Esto a su vez implica desear la atención del Otro, reclamar la



mirada y el reconocimiento del Otro.

Churata es un escritor indigenista que reclama una literatura indígena, que plantea las cuestiones previas para el desarrollo de una literatura indígena que debe estar basada esencialmente en lo indio, en hacer de América un mundo indio en su forma de expresión (el idioma - que él no domina-) y en la propia expresión (la idiosincrasia o los símbolos culturales) En ese sentido hay un esfuerzo por plantear una literatura india liberada del Otro. El intento de Churata por formular una literatura indígena pasa por rechazar los discursos indigenistas, el suyo propio, por considerarlos no indios: *“La verdadera capacidad estética de la América está en la sangre del indio y, por tanto, la forma de hacer estética americana es hacer de América un mundo indio; que será indio siempre, si la genésica de la cultura la suministra el habitante en cuanto naturaleza y fruto”*. La escritura en otra lengua es una forma de traducción y, en cierta forma la traducción implica el asesinato de lo real, del original. La originalidad de la literatura india reclama reducir la distancia entre la forma de representación y el mundo representado, distancia que se alarga con la utilización de códigos de otra lengua como lo afirma Michel Foucault¹³ “Los códigos fundamentales de una cultura - los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas - fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá.” Esto indica que la lengua contiene en sí una forma de percepción de lo real que difiere de otras

¹³. Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1974, p. 5.



formas y de otros códigos.

Churata mismo confiesa su indigenismo: *“De lo anterior no se saque que en **EL PEZ DE ORO** se pretenda ofrecer el paradigma de ese nuevo idioma indio - español y menos de uno medularmente americano; si como fruto modesto y honesto de una actitud que tiene la insignificancia y edad de su autor, apenas luce -menos por decisión literaria que hábito- incrustaciones indias más pintorequistas que sustantivas, intentos débiles por arrancar del cordaje hispano la melodía sanguínea. Pero que de intentos de esta índole surja al fin un idioma americano, a seguirse el buen camino de Huamán, si entiendo bien, será fruto de los escritores que lo intenten con genio y con amor de plebe”.*

En esta cita hay varias ideas; la primera tiene que ver con el idioma que, según Churata tiene que ser indio básicamente y español después, un idioma paradigmático que sirva como modelo de un idioma americano, en este caso la literatura indígena afirma una lengua y una identidad mucho más amplia que el idioma indio y lo indio puro; la segunda idea se relaciona también con el idioma que tiene incrustaciones indias más pintorescas que sustantivas, lo que quiere decir que tiene una base en el español con lo indio secundario, identificado como el idioma del indigenismo; la tercera idea confiesa que **El pez de oro** no es el paradigma de ese nuevo idioma indio ni de la literatura india y que éste es más bien un proyecto hacia el futuro que será concretado por escritores que sigan la línea de Huamán Poma de Ayala, el iniciador de un idioma americano.

La simbolización de la América con significantes foráneos, es decir la invención de América, en realidad representa su borrado, su muerte. Una manera de matar es des-semantizar y nombrar de otra manera, para lo cual se



utilizan códigos pertenecientes a distintos sistemas de pensamiento. El fetichismo de la letra ha significado el ocaso de los discursos indígenas. América existía y España la reinventó: *“¡No la inventó; la ha borrado! Y el borrador somos nosotros, criollos y mestizos, en quienes ni España vale lo que un cuesco, y el indio menos”*. El proceso de amestizamiento implica la pérdida cultural pero, la creación de una nueva cultura.

Lo real puede que sea único como la geografía, como el paisaje que no necesariamente es indígena en sí mismo como dice Mirko Lauer¹⁴, sin embargo la simbolización del paisaje o la geografía sí puede ser indígena si es que involucra una percepción manifestada con significantes que expresan una forma determinada de conceptualizar el paisaje. En tal sentido la simbolización del paisaje será india o no según se use o no la lengua y su contenido semántico y pragmático propio. Por otro lado además está decir que el paisaje es indio no porque allí vivan los indios sino porque es percibido, designado y vivido desde un punto de vista cultural. Churata tiene una fuerte preocupación por el vehículo de expresión formal de lo indígena que todavía sigue latente; pero, más preocupado que por la fijación escrita del discurso, está preocupado por la manifestación continua de las lenguas aborígenes que expresan naturalmente la “cosmovisión” india. El problema de la escritura es un problema menor (aunque todavía no resuelto) con relación al problema mayor que es la desaparición de las lenguas vernáculas como vehículos de expresión del “alma indígena”.

¹⁴. Lauer, Mirko. op.cit., 1997, p. 64.



Para Lacan la verdad es la negación, la falta, la pérdida. La única posibilidad de ser es "no soy" y la verdad se establece en el momento en que el sujeto y el crítico concuerdan en criterios en el orden simbólico. En el discurso indigenista no establecemos ninguna verdad dado que el sujeto productor y el crítico no concuerdan en el orden simbólico. Churata lo dice de otra forma: *No ser es la única manera de ser. No ser otra lengua, no ser expresado por otro, no ser un aculturado, no ser lo que digan que soy, no ser híbrido, no ser mestizo es la única manera de ser indio, es decir no ser la construcción simbólica, no ser situado por el lenguaje del Otro. Hay otra manera de ser indio en el orden simbólico asumiendo esta construcción como una verdad que comparten los sujetos enunciator y receptor, es decir asumiendo que la temática, el referente es una representación de lo real, lo que significa que se acepta el contrato de veracidad. ¿Por qué aún buscamos un indio? Acaso no somos ya una sociedad mestiza que ha formado una nueva cultura absorbiendo en diversos grados las culturas que la integran.*



EPÍLOGO

El psicoanálisis lacaniano es una estrategia que nos permite proponer una nueva lectura del discurso indigenista distinguiendo en él tres registros: el real, el simbólico y el imaginario. Esta estrategia no intenta establecer ninguna verdad como cierta puesto que la verdad es una construcción en el registro simbólico, sino más bien sugerir posibles sentidos y acercamientos al registro real que es inexpressable.

La interpretación psicoanalítica intenta penetrar en los móviles que hacen posible la construcción discursiva del indigenismo a partir de los discursos manifiestos en la escritura que llevan implícitos discursos latentes presupuestos en el espacio discursivo (semiósfera), en los que se puede rastrear síntomas, repeticiones, fallas, huecos que permiten reformular el discurso simbólico, tratando en lo posible de acercarnos a lo real, es decir, a cómo este discurso corresponde a un estado particular en tiempos y espacios culturales diversos.

El registro real innombrable e irrepresentable constituye un caos de significantes flotantes que no pueden organizarse en una estructura. En efecto, el referente real del discurso indigenista está ausente porque no puede ser capturado. Si bien es cierto que se habla y escribe acerca del indio, hay un sujeto indígena que no puede ser representado y no se encuentra en ningún discurso.

La simbolización de lo real ha producido construcciones de lo real (realidades) que pertenecen al registro simbólico construido con significantes



lingüísticos con los que se ha configurado el sujeto del enunciado y el propio discurso indigenista. Partiendo de la premisa que el discurso indigenista se manifiesta a través de códigos escriturales se establece que su elaboración involucra varias manifestaciones que pueden compartir similitudes y diferencias entre sí. Estamos frente a versiones de lo real que pueden ser todas valaderas si se considera la construcción simbólica proveniente de un determinado punto de vista cultural, desde una percepción que difiere en cada sujeto enunciador, desde el deseo que cada indigenista tiene al enunciar su discurso. En esa dirección el indigenismo es una construcción simbólica a partir de una falla en el nombramiento de una realidad desconocida por el Otro. Se ha inventado al sujeto indígena, el indio es una construcción que aparece sólo en el discurso indigenista y no en otro y constituye un significante vacío que adquiere significado con relación a otros significantes de un discurso mayor con el que se relaciona y que no es el discurso de un sujeto, sino de una estructura, de un sistema asentado en el inconsciente colectivo urbano; a su vez puede ser el significante amo que organiza el caos real formando una estructura que sería el discurso indigenista particular.

El deseo del discurso indigenista se articula en demanda de reconocimiento del Otro (cualquier institución de saber y poder), asumiendo la "voz" y el "saber" del indio, es decir el deseo de ser deseado por el Otro que tiene la capacidad de nombrar y designar la función y significado del significante indio e involucra a escritores y críticos que escriben y juzgan desde el saber y la concepción occidental; y el deseo de ser deseados por el otro, el sujeto indígena real.



Todas las clasificaciones del indigenismo se han realizado teniendo en cuenta categorías de veracidad, identificación, cercanía, lejanía, etc. de lo real, que no son pertinentes puesto que pertenecen al orden simbólico y no nos remiten a lo real dado que incluso el propio discurso indio no podría remitirnos a lo real.

La construcción del significante indio que representa al sujeto referencial del discurso indigenista ha sido también imaginaria puesto que se le ha identificado con la imagen, que en el tiempo de la conquista, el Otro tenía del indio, luego con la imagen idealizada que se formó del indio, después con la imagen que a muchos les gustaría que representara lo real en un proceso continuo de identificaciones con el indio construido por lo simbólico a través del espacio y tiempo. El indio de los indigenistas es la manifestación del deseo de que el indio sea lo que les falta a los indigenistas o lo que les gustaría que fuese. El indio en el discurso indigenista es una elaboración de un sujeto imaginario que no existe, pero que nos gustaría que existiera.

Compartiendo los discursos indigenistas tópicos de dos espacios semióticos como las lenguas, los conceptos asimilados, la traductibilidad de ciertos universales semánticos y adaptándose a la interpretación tanto de una como de otra cultura, aunque en medida desigual, podemos decir que el discurso indigenista es un discurso de frontera que no pertenece ni está en el núcleo de ninguno de los dos espacios semióticos en conflicto, pero que intenta sincretizarlos.

Los tres discursos analizados son diferentes versiones de lo real en los que no podemos identificar cuál es el más real o el que se acerca o aleja más



del indio puesto que son versiones simbólicas; sin embargo, podemos rastrear similitudes en ellos: a) oposición otro andino - otro occidental; b) discursos dirigidos hacia el Otro occidental detentador de un supuesto saber y poder de dotar al significante indio de significado; c) deseo de reconocimiento por parte del Otro; d) sujeto indio ausente y representado por un sujeto perteneciente al ámbito del Otro. Hay también algunas diferencias entre los tres discursos: a) el texto de Miranda utiliza un castellano castizo y propone una exclusión de los dos otros (andino y occidental) para permitir una autonomía cultural; b) en el caso de Arguedas, estamos frente a un texto escrito en quechua en versión original y traducido al castellano por él mismo, aquí se propone un acercamiento cultural integrador (mestizaje) entre los dos otros; c) en el texto churatiaco, que utiliza un castellano andino con incrustaciones del aymara, el quechua y el latín (préstamos lingüísticos), la propuesta es la asimilación del otro occidental por el otro andino, con predominio de lo indígena, es decir la lengua, cultura, idiosincrasia, etc.

Finalmente postulamos que el indigenismo es un tema extenso e inabarcable como lo real que existirá mientras haya algún vestigio o rastro de algo que se conecta a lo indio o a lo andino; que seguramente irá mutando a través del tiempo y que será percibido de acuerdo a como vayan evolucionando las direcciones de la crítica y la cultura de nuestros pueblos.





BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Rolena.

1988 "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad".

En: Revista de crítica literaria latinoamericana. N° 28, Lima, pp. 55-68.

1989 ***Cronista y Príncipe. La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala.*** Lima, PUC.

AINZA, Fernando.

1992 ***De la edad de oro a el Dorado. Génesis del discurso utópico americano.*** México, FCE.

ANSION, Juan.

1987 ***Desde el rincón de los muertos.*** Lima, GREDES.

AQUÉZOLO CASTRO, Manuel (comp.).

1973 ***La polémica del indigenismo.*** Lima, Mosca Azul.

ARAMAYO, Omar.

1979 ***El pez de oro, la biblia del indigenismo.*** Puno, Mimeo.

ARGUEDAS, José María.

1975 ***Formación de una cultura nacional indoamericana.*** México, Siglo XXI.

1984 ***Temblar/ Katatay.*** Lima, Horizonte.

1985 ***Indios y mestizos.*** Lima, Horizonte.



AUERBACH, Erich.

1996 *Mimesis*. México, FCE.

AUSTIN, J. L.

1971 *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*. Bs. As., Paidós.

BAJTÍN, Mijaél.

1974 *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Barcelona, Barral.

BALLÓN, Enrique.

1990 "Las diglosias literarias peruanas. (Deslinde y conceptos)".
En: *Diglosia literaria y educación en el Perú*. Lima, CONCYTEC,
pp. 253 -301.

BARTHES, Roland.

1972 *Crítica y verdad*. Bs. As., Siglo XXI.

1994 *El susurro del lenguaje: Más allá de la palabra y la escritura*.
Barcelona, Paidós comunicación.

BENDEZÚ, Edmundo.

1986 *La otra literatura peruana*. México, FCE.

BENVENISTE, Emile.

1971 *Problemas de lingüística general*. México, Siglo XXI.

BEUCHOT, Mauricio y BLANCO, Ricardo (comps.).

1990 *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*. México D. C., UNAM.



BOURRICAUD, Francois.

1989 ***Poder y Sociedad en el Perú***. Lima, IEP e Instituto Francés de Estudios Andinos.

BRAUNSTEIN, Néstor A. (Comp.).

1988 ***La interpretación psicoanalítica***. Coloquios de la fundación 5. México, Trillas.

CÁCERES MONROY, Juan Luis.

1974 ***Tres representantes del indigenismo en Puno***. (Tesis). Cuzco, UNSAAC.

CALLIRGOS, Juan C.

1993 ***El racismo. La cuestión del otro (y de uno)***. Lima, DESCO.

CARRILLO, Francisco.

1986 ***Literatura peruana quechua***. Lima, Horizonte.

1991 ***Cronistas Indios y Mestizos I***. Lima, Horizonte.

1992 ***Cronistas Indios y Mestizos. Guamán Poma de Ayala***. Lima, Horizonte.

CASSINER, Ernest.

1984 ***Filosofía de la Ilustración***. México D.C., FCE.

CASTRO CLAREN, Sara.

1973 ***El mundo mágico de José María Arguedas***. Lima, IEP.

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel.

1991 ***El Discurso Disidente. Ensayo de Literatura colonial Peruana***. Lima, PUC.



CHASSEGUET- SMIRGEL, J.

1971 *Pour une psychanalyse de l'art et de la créativité*. París, Payot.

CHURATA, Gamaliel.

1974 *Antología y valoración*. Lima, Instituto Puneño de Cultura.

1987 *El Pez de Oro. Retablos de Laykhakuy*. 2 volúmenes, Lima, CORDEPUNO.

CLANCIER, Anne.

1979 *Psicoanálisis, literatura, crítica*. Madrid, Cátedra.

CORNEJO POLAR, Antonio.

1981 "Historia de la literatura del Perú Republicano". En: *Historia del Perú*. T. VIII, Lima, Ed. Mejía Baca, pp. 11 - 188.

1982 *Sobre literatura y crítica latinoamericana*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.

1989 *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima, CEP.

1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Horizonte.

COTLER, Julio.

1978 *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima, IEP.

DELGADO, Washington.

1984 *Historia de la literatura republicana*. Lima, Ricchay - Perú.

DE MAN, Paul.

1990 *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Barcelona, Lumen.



DERRIDÁ, Jacques.

1971 *De la gramatología*. Bs. As., Siglo XXI.

1987 *Psyché. Inventios de l'autre*. París, Galilée.

DE SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan.

1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Estudio etnolingüístico de Pierre Duviols y César Itier.

Cusco, CERA. "Bartolomé de las Casas".

DEUSTUA, José y RÉNIQUE, José L.

1984 *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú. 1897 - 1931*. Cusco, CERA. "Bartolomé de las Casas".

DIAZ-FERNÁNDEZ-GARCÍA BEDOYA-HUAMÁN.

1990 "El Perú crítico: utopía y realidad". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* N° 31 - 32, Lima.

DÖR, Joel.

1986 *Introducción a la lectura de Lacan*. Bs. As., Gedisa.

ELIADE, Mircea.

1988 *El mito del eterno retorno*. Bs. As., Emecé.

ESCAJADILLO, Tomás G.

1994 *La narrativa indigenista peruana*. Lima, Amaru editores.

ESCOBAR, Alberto.

1978 *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*. Lima, IEP.

1984 *Arguedas o la utopía de la lengua*. Lima, IEP.

1989 *El Imaginario nacional. Moro- Wesphalen- Arguedas. Una*



formación literaria. Lima, IEP.

FAGES, Jean-Baptiste.

1984 ***Para comprender a Lacan.*** Bs. As., Amorruto.

FINK, Bruce.

1995 ***The lacanian subject. Between language and jouissance.***

Princeton, Princeton University Press.

FLORES GALINDO, Alberto.

1987 ***Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes.*** Lima,
Instituto de Apoyo Agrario.

FORRESTER, Jhon.

1989 ***El lenguaje y los orígenes del psicoanálisis.*** México, FCE.

1995 ***Seducciones del psicoanálisis Freud, Lacan y Derridá.*** México,
FCE.

FOUCAULT, Michel.

1972 ***La arqueología del saber.*** México, Siglo XXI.

1974 ***Las palabras y las cosas.*** México, Siglo XXI.

1987 ***El orden del discurso.*** Barcelona, Tusquet.

FRISANCHO, Samuel.

1965 ***Antología de la poesía puneña.*** Puno, Los Andes.

FROMM, Erich.

1991 ***Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una
sociedad sana.*** México, FCE.



FUENZALIDA, Fernando.

1970 *El indio y el poder en el Perú*. Lima, IEP.

GADAMER, H. G.

1992 *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme.

GARCÍA, José Uriel.

1930 *El nuevo indio*. Cuzco, Ed. H. G. Rozas.

GARCÍA-BEDOYA MAGUIÑA, Carlos.

1990 *Para una periodización de la literatura peruana*. Lima, Latinoamericana.

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca.

1984 *Comentarios reales*. México, Porrúa.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel.

1969 *Horas de lucha*. Lima, Peisa.

GREIMAS, A. J.

1969 *Semántica Estructural*. Madrid, Gredos.

1983 *La semiótica del texto*. Barcelona, Paidós.

GUAMÁM POMA DE AYALA, Felipe.

1993 *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease G. Y. Lima, FCE.

GUTIÉRREZ, Miguel.

1988 *La Generación del 50: Un mundo dividido*. Lima, Séptimo Ensayo 1.



HABERMAS, Jürgen.

1990 ***Teoría de la acción comunicativa***. Bs. As., Taurus.

HEIDEGGER, M.

1970 ***Carta sobre el humanismo***. Madrid, Taurus.

HERNÁNDEZ, Max. Y otros.

1987 ***Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y pasado andino***.

Lima, Imago.

HUAMÁN V. Miguel Angel.

1989 ***Poesía y utopía andina***. Lima, DESCO.

1994 ***Fronteras de la escritura. Discurso y utopía en Churata***. Lima, Horizonte.

JAMES, William.

1989 ***Principios de psicología***. México, FCE.

KAPSOLI, Wilfredo.

1977 ***Los movimientos campesinos en el Perú. 1878 - 1965***. Lima, Delva.

1980 ***El pensamiento de la Asociación Pro indígena***. Cusco, Centro las Casas.

KRISTAL, Efraín.

1991 ***Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1918 - 1930***. Lima, Instituto de apoyo agrario.

KUNN, Thomas S.

1971 ***La estructura de las revoluciones científicas***. México, FCE.



LACAN, Jacques.

1984 *Escritos I y II*. México, Siglo XXI.

1986 *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud 1953-1954*.

Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Barcelona, Paidós.

LAÍN ENTRALGO, Pedro.

1988 *Teoría y realidad del otro*. Madrid, Alianza Universal.

LAUER, Mirko.

1992 *El sitio de la literatura. Escritores y política en el Perú del siglo XX*. Lima, Mosca Azul.

1997 *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2*. Cusco, CBS; SUR Casa de Estudios del Socialismo.

LECLAIRE, Serge.

1980 *Psicoanalizar. Un ensayo sobre el orden del inconsciente y la práctica de la letra*. México, Siglo XXI.

LEVI-STRAUSS, Claude.

1975 *El pensamiento salvaje*. México, FCE.

LIENHARD, Martín.

1981 *Cultura popular andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Lima, Latinoamericana - Tarea.

1989 *La voz y su huella*. La Habana, Casa de las Américas.

LIZARRAGA, Karen.

1988 *Identidad nacional y estética andina: una teoría peruana del arte*. Lima, CONCYTEC.



LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa.

1994 **Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura.** Madrid, FCE.

LÓPEZ, Luis Enrique (ed.).

1988 **Pesquisas en Lingüística andina.** Lima - Puno, CONCYTEC - GTZ-UNA.

LOTMAN, Iuri.

1991 "Acerca de la semiósfera". En: **Criterios**, La Habana, 30,VII- 91 -XII - 91.

MANNONI, Octave.

1975 **Freud. El descubrimiento del Inconsciente.** Bs. As., Nueva Visión.

MARIÁTEGUI, José C.

1927 "El indigenismo en la literatura nacional III". En : **Mundial**, Lima, 4 de febrero, Nro 347.

1974 **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.** Lima, Amauta.

MATOS MAR, José.

1984 **Desborde popular y crisis del Estado.** Lima, IEP.

MAYORAL, José A.(comp.).

1987 **Pragmática de la comunicación literaria.** Madrid, Arco/libros S. A.

MIRANDA LUJAN, Efraín.

1978 **Choza.** Lima, Ed. Humbolt.



MONTOYA, Rodrigo.

1987 ***La cultura quechua hoy.*** Lima, Hueso Húmero ediciones N° 21.

MONTOYA, Rodrigo y LÓPEZ, Luis E. (Eds.).

1988 ***¿Quiénes somos? El tema de la identidad en el Altiplano.***

Lima, UNA, Mosca Azul.

MORENO, Florentina.

1983 ***Hombre y sociedad en el pensamiento de Fromm.*** México,

FCE.

NASIO, Juan D.

1985 ***El magnífico niño del psicoanálisis. El concepto de sujeto y objeto en la teoría de Jacques Lacan.*** Bs. As., Gedisa.

NIETO BLANCO, Carlos.

1997 ***La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística.*** Madrid, Trotta.

ONG, Walter J.

1993 ***Oralidad y Escritura. Tecnologías de la palabra.*** Bs. As., FCE.

ORTEGA, Julio.

1972 ***La cultura peruana. Experiencia y conciencia.*** México, FCE.

PASTOR, Beatriz.

1983 ***Discurso narrativo de la conquista de América.*** La Habana, Ed.

Casa de las Américas.

PEASE G. Y., Franklin.

1978 ***Del Tawantinsuyu a la historia del Perú.*** Lima IEP.

1995 ***Las crónicas y los Andes.*** Lima, PUC-FCE.



QUEZADA MACCHIAVELLO, Óscar.

- 1996 ***Semiosls, conocimiento y comunicación*** . Lima, Universidad de Lima.

RAMA, Angel.

- 1985 ***Transculturación narrativa en América Latina***. México, Siglo XXI.

- 1986 ***La ciudad letrada***. Hanover, Del Norte.

RODRÍGUEZ REA, M.A.

- 1985 ***La literatura peruana en debate***. Lima, Ed. Antonio Ricardo.

ROSTWOROWSKI de D. C., María.

- 1988 ***Historia del Tahuantinsuyu***. Lima, IEP.

ROUDINESCO, Elizabet.

- 1995 ***LACAN***. Montevideo, FCE.

ROWE, William.

- 1979 ***Mito e ideología en la obra de José María Arguedas***. Lima, INC.

SAFOUAN, Moustapha.

- 1985 ***Estudios sobre el Edipo. Introducción a una teoría del sujeto***. México, Siglo XXI.

SCHMIDT, Siegfried J.

- 1978 ***Teoría del texto. Problemas de una lingüística de la comunicación verbal***. Madrid , Cátedra.

SEARLE, J. R.

- 1980 ***Actos de habla***. Madrid, Cátedra.



SINGER, Erwin.

1994 **Conceptos fundamentales de psicoterapia.** México, FCE.

SOBREVILLA, David.

1986 **Repensando la tradición occidental.** Lima, Amaru.

1996 **La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual.** Lima, Carlos Matta Ed.

SOBREVILLA, David y BELAUNDE M., Pedro. (Eds.).

1994 **¿Qué modernidad deseamos? El conflicto entre nuestra tradición y lo nuevo.** Lima, Epígrafe S. A.

TAMAYO HERRERA, José.

1980 **Historia del indigenismo cuzqueño.** Lima, INC.

1981 **El pensamiento indigenista.** (Antología), Lima, Mosca Azul.

1982 **Historia social e indigenismo en el altiplano.** Lima, Treintaitrés.

TAMAYO VARGAS, Augusto.

1977 **La literatura peruana.** Lima, Studium.

TAYLOR, Gerald (Ed.).

1987 **Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII.** Lima, IEP.

THEODOSÍADIS, Francisco (comp.).

1996 **Alteridad. ¿La (des)construcción del otro? Yo como objeto del sujeto que veo como objeto.** Santa fe de Bogotá, Magisterio.

TODOROV, Tzvetan.

1987 **La conquista de América. La cuestión del otro.** México, Siglo XXI.



TORD, Luis Enrique.

- 1978 ***El indio en los ensayistas peruanos 1848-1948.*** Lima, Editoriales Unidas S. A.

TOURAINÉ, Alain.

- 1994 ***Crítica de la modernidad.*** Montevideo, FCE.

URBANO, Henrique (Comp.).

- 1991 ***Modernidad en los Andes.*** Cusco, CERA "Bartolomé de las Casas".
- 1992 ***Tradición y modernidad en los andes.*** Cusco, CERA "Bartolomé de las Casas".
- 1993 ***Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra.*** Cusco, CERA "Bartolomé de las Casas".

VARGAS LLOSA, Mario.

- 1996 ***La utopía arcaica.*** México D. F., FCE.
- 1997 ***Cartas a un novelista.*** Bs. As., Ariel S. A.

VARIOS.

- 1970 ***El indio y el poder en el Perú.*** Lima, IEP.
- 1981 ***Literatura y sociedad en el Perú.*** Lima, Hueso Húmero - Mosca Azul.
- 1982 ***Literatura y sociedad. Narración y poesía en el Perú.*** Lima, Hueso Húmero - Mosca Azul.
- 1986 ***Identidades andinas y lógicas del campesinado.*** Lima, Mosca Azul.



1987 *Allpanchis Nros 29/30*, año XIX. ***Lengua, nación y mundo andino***. Sicuani - Cusco, Instituto de Pastoral Andina.

1987 ***Lenguaje y concepciones del mundo***. Lima, Asociación cultural Peruano - Alemana.

1988 ***Presentación de Lacan***. Bs. As., Manantial.

VILLORO, Luis.

1996 ***Los grandes momentos del indigenismo en México***. México, FCE.

WITTGENSTEIN, Ludwig.

1976 ***Los cuadernos azul y marrón [1957, 1960]***. Madrid, Tecnos.

ZIZEK, Slavoj.

1991 ***Looking Awry. An introduction to Jacques Lacan through Popular Culture***. Massachusetts, Institute of technology.

1992 ***El sublime objeto de la ideología***. México, siglo XXI.

