

AZTLÁN Y EL INCARRÍ
Dos mitos sobre
nuestra América

José Yáñez del Pozo

AZTLÁN Y EL INCARRÍ

Dos mitos sobre
nuestra América

Serie
Pluriminor
ABYA-YALA
2000

Aztlán y El Incarrí

Dos mitos sobre nuestra América

José Yáñez del Pozo

Edición: Ediciones Abya-Yala
12 de octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 562633 - 506247
Fax: (593-2) 506 255
editorial@abyayala.org
<http://www.abayayala.org>
Quito-Ecuador

Serie: Pluriminor

Autoedición: David Jiménez
Abya-Yala editing
Quito, Ecuador

Impresión: DocuTech
Quito, Ecuador

ISBN: 9978-04-625-9

Impreso en Ecuador, 2000

ÍNDICE

Prefacio.....	7
1. Hibridismo, transculturación, palimpsesto.....	9
2. Aztlán: la identidad como un conjunto de memorias, hechos y textos.....	25
3. La búsqueda del Incarrí y el manuscrito de Huarochirí:.....	42

nota biográfica

José Yáñez del Pozo, el autor, es un antropólogo ecuatoriano que ha trabajado en los campos de la Antropología, la Historia Oral, la Literatura, la Lingüística y la Educación Bilingüe. Ha publicado el libro *Yo declaro con franqueza* (1986) y varios artículos y ensayos sobre la identidad, la lengua y la cultura (1976-1998). Realizó estudios de especialización sobre Lingüística Andina en Puno, Perú (1989-1990), obtuvo su Maestría en Literatura y Lenguas Extranjeras en la Universidad de George Mason, Estados Unidos (1995), y egresó del Programa de PHD en Literatura y Cultura Latinoamericana en la Universidad Católica de América de Washington, D.C., Estados Unidos. Actualmente se desempeña como docente en la misma universidad y escribe su tesis doctoral sobre la identidad andina a partir del análisis de textos quechuas coloniales.

Prefacio

El hecho del hibridismo de las culturas parece algo demostrable. Sin embargo, para el caso de pueblos de culturas milenarias como los nuestros, no basta esa explicación. Necesitamos ahondar en nuestra búsqueda de raíces y para ello necesitamos nuevas teorías. El presente volumen reúne tres estudios. El primero plantea la teoría del palimpsesto como base para el análisis de nuestras identidades. Con esa propuesta teórica se esbozan las líneas generales de dos casos específicos, el de la identidad chicana, sintetizada en el mito de Aztlán, y el de la identidad andina, figurada en el mito del Incarrí, reconceptualizado.

1

Hibridismo, transculturación, palimpsesto

Quito's past left to us - documents, handiwork, folkloric memories - are palimpsest-like artifacts on which various peoples and ages have left their messages superimposed. Any scholar, whether anthropologist, archaeologist, or historian, must begin his work with the discovery of their stratigraphy, separating out superimposed texts. Only then is there a hope of reconstructing past civilizations and forces that shaped their succession (Salomon Huarochirí 1).

El pasado que Quito nos ha dejado - documentos, artesanías, memorias folklóricas - son una especie de artefactos palimpsésticos sobre los cuales varios pueblos y épocas han dejado sus mensajes superpuestos. Cualquier académico, sea este antropólogo, arqueólogo o historiador, debe empezar su trabajo con el descubrimiento de estos estratos, separando los textos superpuestos. Solamente así hay la esperanza de reconstruir las civilizaciones y fuerzas del pasado que han dado forma a todo lo que ha venido después (Traducción del autor).

Cuando Frank Salomon se para frente a la ciudad de Quito -que bien podría ser todo el Ecuador, o todo el mundo andino- no puede menos que quedarse admirado de la inmensa cantidad de documentos, artesanías y memorias que tiene frente a sí. La hermosa figura del palimpsesto¹ le

sale al encuentro para organizar una información que aparentemente es caótica. El hecho cierto es que sobre Quito se han venido superponiendo diversos pueblos y épocas, cuyos mensajes respectivos debemos descubrir.

El presente artículo tiene por objeto, precisamente, discutir diversas teorías y planteamientos - entre los cuales está la idea de tomar a los universos culturales como palimpsestos- sobre la manera de entender nuestro pasado y nuestro presente. En una primera parte, y muy brevemente, planteamos nuestra posición frente al postmodernismo. La superación del excesivo binarismo², en el que hemos vivido, y que es uno de los efectos positivos del postmodernismo, nos conduce a la segunda parte. La idea de la multiplicidad y cruce de culturas ha recibido la atención de muchos investigadores últimamente. Discutiremos los conceptos de *napantla* e hibridismo. Por último, y frente a algunos vacíos de estas teorías, especialmente aquellos relacionados con los procesos de cambio cultural y el problema de los orígenes, plantearemos como alternativas los conceptos de transculturación y palimpsesto respectivamente.

Uno de los aspectos más visibles de la época postmodernista es la relativización de los centros de poder. De acuerdo a Nelly Richard "*postmodernity engenders several redefinitions which modify the center/periphery schema of modernity*" (10), ("la postmodernidad genera varias redefiniciones que modifican el esquema como centro-/periferia, propio de la modernidad"). Según este planteamiento, las nuevas redes de comunicación actúan independientemente de cualquier coordinación central. El poder mismo, sea éste

político o económico, cultural o intelectual, es un *“fluctuating network of scattered points in which multiple antagonisms and pluriconfrontational relationships intersect”* (Richard 10) ([el poder político] es una red de puntos esparcidos y fluctuantes en medio de los cuales se interponen múltiples antagonismos y relaciones pluriconfrontacionales). Sin embargo, y como lo afirma la misma autora, *“that nomadism of power does not signify that the marks which depict inequality on the postcolonial map have disappeared”* (10) (Ese nomadismo de poder no significa que los límites que marcan la desigualdad en el mapa postcolonial hayan desaparecido). El hecho de que se hayan eliminado de la discusión los referentes geográfico-políticos de Norte y Sur, no significa que no haya que tener en cuenta la calidad de “marginales” en la que muchos pueblos del globo están actualmente³. La eliminación, o mejor dicho la relativización de los poderes centrales, no puede llevarnos al engaño de creer que basta la pluralidad o aparente ausencia de poderes para eliminar las inequidades históricas entre regiones y al interior de cada región o país.

Este precisamente sería el punto de encuentro entre el postmodernismo y el postcolonialismo que deberemos ser capaces de profundizar progresivamente. Mientras tanto, podemos aprovechar la emergencia de nuevos actores reconocidos en la escena social, indígenas, mujeres, intelectuales, etc., fruto de la descentralización, para cuestionar la tradición académica de las oposiciones. Krupat insiste en la superación de la “alegoría maniquea” que enfrentaba dos concepciones simplicadoras: *“Indian ‘biological’ worldviews and Western ‘anthropological’ worldviews”*

(14) (Cosmovisiones biológicas indígenas y cosmovisiones antropológicas occidentales). Las mutuas influencias y los procesos de entrecruzamiento vividos por las diferentes sociedades no pueden ser explicadas por esta dicotomía. Si ésto se puede decir de sociedades eminentemente segregacionistas como la de Estados Unidos, con mucha mayor razón se puede aplicar a países donde el mestizaje no es la excepción sino la regla. Para el caso del Ecuador, por ejemplo, Espinosa (17) puntualiza que el carácter confrontacional con el que se analizan las relaciones interétnicas, se debe a la óptica exógena y oposicionista que aplican los antropólogos de formación anglosajona y a la preeminencia del análisis situacional sobre el procesual. Para el caso de México, Bartra propone, con suma claridad que hay que sobrepasar la oposición Norte-Sur, Anglo-Mexicano. El autor mexicano propone una revisión de la identidad mexicana tal como se la ha concebido tradicionalmente. *“Mexican cultural identity has been manufactured so much in contrast to the Anglo, the American, in contrast and in opposition to the U.S., ...I do not accept the division between South-North, backwardness-development, etc. What I propose is that the construction of this archetype, this stereotype, obeys antiquated Western patterns and canonic concepts”* (17), (La identidad cultural mexicana ha sido elaborada demasiado en contraste con lo anglo, lo americano, en contraste y en oposición a Estados Unidos... yo no acepto la división entre sur-norte, atraso-desarrollo, etc. Lo que propongo es que la construcción de este arquetipo, de este estereotipo, obedece a patrones occidentales anticuados y a conceptos canónicos).

Frente a la necesidad de inventar nuevas teorías que superen la visión binarista, se han planteado varias teorías que examinaremos brevemente. Empecemos por imaginarnos los primeros tiempos de la colonización en México. López-Portillo gráfica muy bien la situación en la se que encontraban los pobladores americanos frente a la destrucción progresiva de los valores propios. Cuando un fraile dominico, el Padre Diego Durán , reprimió duramente a un indígena mexicano por su conducta que no era ni española ni indígena, el nativo le respondió: *“Father, don’t be afraid, for we are still nepantla – in other words, ‘in the middle’, or as he latter added, ‘we are neutral’”* (10) (Padre, no tengas miedo, nosotros todavía estamos **nepantla**-en otras palabras, ‘en la mitad’ o como dijeron más tarde, ‘nosotros somos neutrales’). Han pasado ya varios siglos y bien podríamos decir que, salvando las distancias y circunstancias, mucha gente experimenta la misma condición de “nepnatlismo” de los mexicanos de esa época.

Sin duda, el planteamiento más conocido y extendido sobre el análisis de nuestras realidades múltiples es el que hace García Canclini. Basado en su insinuante invitación de crear algo así como un conjunto de “ciencias sociales nómadas, ...que superen los compartimentos que rediseñen los planos y comuniquen horizontalmente los niveles” (15), propone leer la ciudad como un texto con muchas entradas (16). El planteamiento central de su libro *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* es el de que las llamadas culturas populares de América Latina tienen una larga lista de estrategias muy sabias mediante las cuales mezclan elementos de

los más variados orígenes, a fin de poder sobrevivir en el mundo de hoy. Es lo que García Canclini llama las culturas híbridas, impuras (314), en algunos casos. Este pensamiento no solo que echa por los suelos la tradición académica de las oposiciones entre lo popular y lo culto, entre lo artístico y lo no artístico, sino que llega a proponer la eliminación de barreras entre lo moderno y lo no moderno y la “desterritorialización”(288) de la cultura, o lo que es lo mismo, la transnacionalización de los procesos culturales.

La teoría de la hibridación de las culturas es, sin duda, muy rica en posibilidades de análisis. Sin embargo, presenta, a mi modo de ver, dos problemas por lo menos. El primero se refiere a la base étnica y cultural sobre la cual sucede tal o cual proceso de hibridación, a largo plazo. No es lo mismo un proceso de hibridación sucedido sobre una base negra en las Antillas que un proceso de hibridación en el Perú o en el Ecuador, de base eminentemente indígena. La sola insistencia en la hibridación tal como se la ve ahora puede relativizar demasiado los núcleos culturales originales. El otro problema, muy relacionado con el anterior, es el de los orígenes de los pueblos. Es verdad que García Canclini (149 y ss) hace una crítica de los museos mexicanos en cuanto a la dicotomía con la cual presentan el pasado idealizado e incontaminado frente al presente hibridado y heterogéneo. Es verdad también que el autor argentino nos hace un llamado válido a “incorporar la densidad de la historia a la mirada moderna”(110). El problema es que no nos dice el cómo. Su pregunta de ¿qué podemos hacer con nuestros orígenes? (109), queda así sin una contestación adecuada.

Para tratar de aportar a la solución de estos dos problemas propongo revisar las siguientes teorías, la de la transculturación de Fernando Ortiz y la del palimpsesto de Daniel Alarcón. Aunque parecen inscribirse dentro de la misma línea de pensamiento del propuesto por García Canclini creo que la circunstancia concreta en la que nacieron pueden ayudarnos en cuanto a los vacíos anotados.

Fernando Ortíz, cubano poco valorado y conocido en nuestro mundo, propone sustituir el concepto de aculturación por el de transculturación. En la tradición anglosajona especialmente, se entendía por aculturación el paso de una cultura hacia otra, en un proceso unilineal de pérdida de unos valores en virtud de la adquisición de otros. Por el contrario, según Ortiz, el vocablo *tranculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz americana *acculturation*, sino que el proceso implica necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación* (90).

Angel Rama y Morató-Lara aplican esta concepción de los cambios culturales al caso de la cultura andina. Rama hace una interesante reflexión acerca de las obras de Arguedas y la manera como el escritor peruano trató de demostrar que las bases indígenas sobre las que se asentaba la sociedad peruana debían ser mantenidas, en me-

dio de los procesos de cambio que estaban ocurriendo. Dice Rama textualmente:

“...en este punto se puede medir la importancia de una transculturación y se puede comprender la insurgencia abrupta de Arguedas y lo que él entendía como una ‘aculturación’. El progreso de una sociedad, la elevación de sus ‘standards’ de vida, a la adecuación a las exigencias de una civilización tecnológica (conquistas positivas para los más), no debería acarrear la pérdida de la identidad, el arrasamiento de las *bases culturales* (subrayado nuestro) sobre las cuales se edificó una sociedad durante siglos, su nota distinta, su aporte a la sociedad global (172)”

Murató-Lara, por su parte, hace una aplicación de la teoría de la transculturación a dos obras de Arguedas: *Yahuar fiesta* y *Los ríos profundos*. Al analizar la memoria del personaje central de *Los ríos profundos*, Ernesto, encuentra una similitud entre el trompo o zumbayllu y la capacidad de recordar del personaje.

Esta integración de información social, cultural y natural que realiza la memoria es un recuento ordenado de los acontecimientos humanos y las acciones naturales dentro de la lógica del sistema oral que, en la experiencia de las sociedades andinas no es caótica, sino clara y sistemática. Ernesto se comporta como un *kipukamayoq*, quien, al leer los datos estadísticos, históricos y sociales de los nudos de un *kipu*, recuenta la memoria de una subregión de los Andes en el tiempo que crea el desplazamiento circular del baile del zumbayllu(76).

Lo más novedoso del análisis es que esta memoria oral sufre una transculturación no por el choque de culturas, en general, sino por la incorporación de la letra escrita, simbolizada en el padre de Ernesto. “Esta narrativa oral acerca de los habitantes y la naturaleza de estos pueblos andinos puede transculturarse en narrativa escrita mediada por el padre del niño Ernesto, un personaje letrado, un abogado. Así, un grupo de ciudades, pueblos, haciendas, chacras y la viva naturaleza forman una unidad narrativa integrados por el constante viajar del letrado” (78).

En otro trabajo (1997), propuse yo también el testimonio de un indígena otavaleño en Washington DC, como un ejemplo de aprovechamiento de los elementos de tres mundos, el indígena, el criollo ecuatoriano-latino y el estadounidense. En una primera aproximación al testimonio de Luis Maygua, su filosofía parece un conjunto híbrido de valores. Se lee en el texto:

En este contexto, podemos entender el discurso de Jorge Luis Maigua muy híbrido e, inclusive, con tintes marcadamente occidentales... acostumbrado a vivir en varios mundos –que, en realidad, son ya uno solo- el testigo parece expresar un pensamiento híbrido acerca de sus propias necesidades vitales que son iguales a las de cualquier otro ser humano: habla de la salud en relación directa con la alimentación, el aseo y la bebida; se refiere a la libertad como cumplimiento de las leyes y la posibilidad de moverse sin ningún tipo de restricción; interpreta la paz en cuanto relación con los miembros de la familia y la comunidad; insiste en la autoestima personal con los otros individuos y grupos de la sociedad(39).

En una aproximación más profunda, sin embargo, Maigua puede ser un ejemplo de adaptación a las nuevas circunstancias sobre su propia base indígena. El análisis hecho, a partir de la moral y filosofía indígenas superan el mero planteamiento de hibridismo para llegar a sentar las bases sobre las cuales actúa hibridamente la gente de hoy.

En cuanto al problema de la historia de los pueblos quiero analizar brevemente la propuesta que Cooper Alarcón hace sobre la historia chicana desde el punto de vista de un palimpsesto. En un intento por superar el monolitismo con que había sido utilizado el mito de Aztlán⁴, Alarcón concretamente propone una relectura de los antiguos textos coloniales a fin de encontrar en ellos las voces que hasta ahora no han sido escuchadas. En el artículo que viene a continuación sigo la idea de Alarcón de que hace falta volver a estudiar la historia mesoamericana para descubrir el palimpsesto allí presente. Debemos reinterpretar los textos que generalmente representan la élite gobernante y no la voz colectiva (44-45).

Con el análisis de varios textos coloniales y con ejemplos muy concretos Alarcón propone una deconstrucción de la historia mesoamericana tal como hasta ahora ha sido presentada. De esta manera lo que aparecía como una historia unidireccional, centrada solamente en la oposición entre colonizadores y colonizados, entre Aztecas fundadores y “gringos” invasores adquiere una fluidez impresionante. Los conflictos de género y clase, de grupos étnicos y de lengua, aparecen en Mesoamérica desde el comienzo. Vista así la historia es mucho más fácil explicar la gran

diversidad actual y hacer un mejor uso de mitos como el de Aztlán.

En el último artículo de este libro, trato de aplicar esta misma teoría al caso del mundo andino. A partir de la recuperación del mito del Incarrí⁵, planteo que la realidad andina puede ser vista como un palimpsesto. Este texto antiguo tiene varias escrituras, varias huellas que hay que ir descubriendo. Una manera de hacerlo es, como en el caso del pueblo mesoamericano, acercarse a los textos antiguos y descubrir en ellos las diferentes huellas. El texto de mi estudio es el manuscrito de Huarochirí. Este es un texto escrito en lengua quechua. Pensado como un instrumento de destrucción y eliminación de las idolatrías de una población del departamento de Lima, en el Perú⁶, puede ser ahora leído desde nuestra perspectiva. Así podemos encontrar en el texto no solamente un sistema religioso suficientemente sólido, sino también las diferentes huellas que, al momento, actuaban en esa región: los pobladores locales, los Incas y los españoles. Creemos que una lectura así, al igual que lo planteaba Murató-Lara, no solamente que da cuenta de la multiplicidad de actores del pasado y del presente sino que hace que, por fin, la cabeza del Incarrí, encuentre su cuerpo

Notas

- 1 De acuerdo al Diccionario de la Lengua Española, el palimpsesto es “un manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior borrada artificialmente (1069)

- 2 Es muy interesante reflexionar sobre el origen de este binarismo desde una perspectiva postcolonial. Ashcroft, Griffiths y Tiffin definen el binarismo a partir de la Lingüística de Saussure y demuestran cómo esta posición ideológica solamente perpetúa una violenta jerarquía donde el un lado de la oposición es siempre el dominante (230).
- 3 Para entender el lugar preciso de América Latina en el mundo globalizado de hoy, es muy sugerente el artículo de André Gunder Frank. La acumulación de capital, según él, empezó hace ya más de 5000 años. En los dos últimos milenios, regiones como China, Persia, India, Africa del Norte y, por fin, Europa del Oeste, han luchado por la hegemonía comercial. América Latina fue incorporada brusca-mente a este sistema hace 500 años en una posición totalmente marginal en la que se mantiene hasta nuestros días.
- 4 El poeta Alurista en 1960 escribió el “Manifiesto de Aztlán” como una forma de dar coherencia a los diferentes sectores del pueblo chicano en plena época de la lucha por la vigencia de los derechos civiles en Estados Unidos. En resumen, el manifiesto dice que la tierra de Aztlán que actualmente corresponde a los estados del suroeste de Estados Unidos, que antiguamente pertenecían a México, y que luego pasaron a ser parte de este país, luego de la guerra de 1848 es la tierra de los antepasados del pueblo chicano. De allí partieron hacia el centro de México hacia el año 1200 donde fundaron la ciudad de Tenochtitlán. Por este motivo esta tierra pertenece al pueblo chicano desde antes de la invasión europea y desde antes de la invasión anglosajona (Yáñez del Pozo 130)
- 5 El mito del Incarrí tiene muchas versiones. La más extendida dice que cuando el último inca fue asesi-

nado por los europeos, éstos separaron la cabeza del cuerpo. El cuerpo está enterrado, no así la cabeza que anda en busca de su cuerpo. Cuando lo encuentre ocurrirá un *pachacutic*, una transformación radical para beneficio de los descendientes de los incas (Arguedas 72-73).

- 6 No hay un acuerdo sobre el autor o los autores del texto. Se cree que un sacerdote, el padre Avila, lo mandó escribir para demostrar a las autoridades eclesiásticas que él realmente estaba cumpliendo muy bien su tarea de exterminador de las idolatrías, presentes de una manera detallada en el manuscrito.

Bibliografía

ALARCÓN, Daniel

“The Aztec Palimpsest: Toward a new Understanding of Aztlán, Cultural Identity and History”. *Aztlán*. Volume 19, No.2.Fall 1988-1990.33-67.

ARGUEDAS, José María

Formación de una cultura nacional indoamericana. México: Siglo XXI Editores, 1981.

ASHCROFT, Bill, et al.(Editores)

Key concepts in post-colonial studies. London and New York: Routledge, 1998.

ESPINOZA TAMAYO, Manuel

Los mestizos ecuatorianos. Quito: Trama Social Editorial, 1995.

FERMAN, Claudia

“In Mexico City: From Southern Acculturation to North American Cultural Trade. An interview with Roger Bartra”. Ferman, Claudia (Edit.). *The Postmo-*

dern in Latin and Latino American Cultural Narratives. Collected Essays and Interviews. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1996. 77-90.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995. América Latina.

GUNDER FRANK, André

“1492 e América Latina a márxe da historia do sistema mundial: 492-992-1492-1992-e os cambios de hexemonía leste-oeste”. Zea, L. et al. *América Latina. Entre realidade e a utopía*. Vigo: Ediciones Xerais de Galicia, 1992.

KRUPAT, Arnold

Ethno-Criticism: Ethnography History Literature. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992.

LÓPEZ-PORTILLA, Miguel

Endangered Cultures. Dallas: Southern Methodist University Press, 1976.

MIGNOLO, Walter

“Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales” *Revista Iberoamericana*. Vol. LXI. Enero-Junio. Nos. 170-171: 27-40, 1994.

MORATÓ-LARA, Luis

“José María Arguedas. Fundación del movimiento literario transculturalista. Nagy-Zekmi, s. (Edit.). *Identidades en transformación. El discurso neoindigenista de los países andinos*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994. 63-80.

ORTIZ, Fernando

Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1983.

RAMA, Angel

Transculturación Narrativa en América Latina. México: Siglo XXI Editores, 1982.

REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA

Diccionario de la Lengua Española. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1992.

RICHARD, Nelly

"In Chile: Cultural Alterity and Decentering". Ferman, Claudia (Edit.). *The Postmodern in Latin and Latino American Cultural Narratives*. Collected Essays and Interviews. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1996. 3-13.

SALOMON, Frank

Native Lords of Quito in the age of the Incas. The political economy of north Andean chiefdoms. Cambridge: University Press, 1986.

YÁNEZ DEL POZO, José

Yo declaro con franqueza. Cashnami causashcanchic. Memoria Oral de Pesillo-Cayambe. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1985.

"Shinchi runami cani/Soy un hombre fuerte". Nagy-Zekmi, s. (Edit.). *Identidades en transformación. El discurso neoindigenista de los países andinos*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994. 135-152.

"Aztán: Una identidad de memorias, hechos y textos". Breaking Barriers. International Conference.

Crossing Borders and Boundaries of Identity, Gender, Modernism, and Postmodernism, Pedagogy, Technology, and Politics. Princess Anne, MD: University of Maryland Eastern Shore, 1998 a.

Aztlán: la identidad como un conjunto de memorias, hechos y textos

El colonialismo no está satisfecho solo con mantener a la gente bajo su control y vaciar el cerebro del nativo de toda forma y contenido. Por una especie de lógica perversa, vuelve al pasado de las personas oprimidas, y lo distorsiona, lo desfigura y lo destruye.

Los condenados de la tierra, Franz Fanon

El presente artículo tiene como objetivo central discutir algunos de los elementos más importantes de la identidad chicana actual. Los chicanos son los estadounidenses de origen mexicano que viven especialmente en el suroeste de los Estados Unidos, en los territorios que antes pertenecían a México y hoy constituyen los Estados de California, Nuevo México, Texas, Arizona y Colorado. La historia y la realidad de esta región son muy complicadas. Forman un verdadero mosaico polifónico y multicultural. En medio de esta realidad compleja de pueblos y culturas, nos aventuramos a la comprensión de lo que podríamos denominar la dimensión mexicana del suroeste mediante la revisión de algunos textos.

Vélez-Ibáñez, chicano, de padres mexicanos, en su búsqueda de una identidad mexicana en esta región, dice que la identidad cultural es una creación constante de sistemas adaptativos e imaginativos no solamente como una respuesta a la mercantilización capitalista sino como “una

serie de invenciones humanas acumuladas mediante el tiempo y mediante el error” (8).

Nos acercamos a esta realidad con una doble sensación: de confianza, por una parte, porque sentimos a su gente como un conglomerado humano que forma parte del denominado mundo hispano; y de incertidumbre, por otra, por su condición de enclave debido a su situación específica dentro de los límites de un país como los Estados Unidos. La exposición breve de dos de las posiciones principales sobre el tema de la historia y la identidad chicanas nos ayudarán a comprender el debate sostenido entre lo que comúnmente se conoce como posiciones modernistas y postmodernistas. Este debate es intenso en el campo de la literatura chicana, según se ve en las posiciones de algunos autores. La literatura llamada “fronteriza” y las raíces de Aztlán en el denominado “palimpsesto Azteca” constituyen la parte principal de este documento. Al fin tratamos el tema de la relación entre los chicanos y los indígenas antes de señalar otras posibilidades teóricas en otras latitudes del mundo hispano.

Ives-Charles Grandjeat y Rosaura Sánchez son, entre otros, los autores que critican lo que ellos denominan el “esencialismo básico” encontrado en la literatura y en la historia de los chicanos. Ives-Charles Grandjeat ve una combinación de conflictos y cohesión en la historia de los chicanos y su identidad en lugar de la homogeneidad propuesta por los “esencialistas”. Para este autor, los historiadores necesitan evolucionar de una “tradición radical” (una imagen completamente positiva y unificada de los chicanos) hacia una historiografía más compleja, una historiografía más multidimensional en lugar de unidi-

mensional, una historiografía que recoja tanto las diferencias como las semejanzas (55). Por su parte, Rosaura Sánchez, en los estudios literarios mediante el uso de tres conceptos principales, la subjetividad, la historicidad y la parodia, nos proporciona una idea general de las tendencias dominantes en el discurso literario de hoy. Después de examinar varias novelas bajo estos criterios, la autora concluye que las metanarrativas siguen siendo una parte muy importante del discurso literario chicano. Varios ensayos críticos, en realidad, podrían simplemente categorizarse como esencialistas, dice Sánchez (6).

Alfred Arteaga, en el otro lado del espectro, por otra parte, declara que la historia del denominado suroeste puede verse bajo el mito y la realidad de Aztlán. El mito de Aztlán es tan antiguo como la mitología Azteca, dice Arteaga, pero su uso contemporáneo para los chicanos surge del manifiesto nacionalista llamado **El plan espiritual de Aztlán**. El manifiesto, escrito por el poeta Alurista en la Primera Conferencia Nacional sobre los chicanos en Denver, en 1969, empieza del siguiente modo:

En el espíritu de personas nuevas que están conscientes y orgullosas no solo de su patrimonio histórico sino también de la brutal invasión **gringa** de nuestros territorios, **nosotros**, los habitantes chicanos, civilizadores de la tierra del norte de Aztlán de donde salieron nuestros antepasados, roturando la tierra de su nacimiento y consagrando la determinación de nuestro pueblo del sol, **declaramos** que la llamada de nuestra sangre es nuestro poder, nuestra responsabilidad y nuestro destino inevitable (citado por Arteaga 12).

El plan habla de la toma de posesión del territorio patrio en el afán de presentar a los chicanos como no deportables de su propia tierra. Ya que Aztlán es el territorio patrio original, el norte de la tierra Azteca, y en virtud de su presencia ancestral y su composición racial, los chicanos declaran a esta tierra como su “hogar” -su lugar y espacio propios, en palabras de Vélez-Ibáñez (6). Con esta declaración, el punto de vista se reorienta de tal manera que lo que era el “suroeste” desde la perspectiva del Destino Manifiesto se convierte ahora en la “tierra del norte” desde la perspectiva de México.

Estas dos posiciones, la una crítica del esencialismo y, la otra, eminentemente esencialista nos conducen, en el campo de los Estudios Literarios y Culturales, al debate entre el Modernismo y el Postmodernismo. Según Fairlamb el eje de este debate se centra en el tema de lo fundacional, es decir en el problema de los orígenes de los pueblos (7). Mientras que los modernistas pensaban que las teorías fundacionales eran muy importantes para explicar la ciencia, el arte y la historia, los postmodernistas creen que no necesitamos aquellas teorías para explicar nada. Lyotard, por ejemplo, propone una incredulidad total hacia todas las metanarrativas (marxismo, estructuralismo...)(Fairlamb 73). Foucault por otro lado, advierte acerca del peligro de cualquier posición totalizante (Fairlamb, 203).

En nuestra opinión, y aunque son válidas muchas de las críticas que se hacen a las metanarrativas modernistas, vemos que es muy difícil para los postmodernistas encontrar soluciones reales a muchos problemas sin caer en la anarquía y el relativismo. El mismo Lyotard, a pesar de su posi-

ción crítica, cree en la paralogía o una serie de discontinuidades (Fairlamb 73). Gadamer plantea la hermenéutica como solución para el problema fundacional en las ciencias (Fairlamb 113). Fairlamb piensa que necesitamos una respuesta filosófica al problema de la ciencia. Inventa el término fundacionismo heterológico para resolver el problema. Este tipo de fundacionismo sería una especie de sitio teórico del cual podrían salir muchos aspectos diferentes que expliquen las realidades múltiples y superen el relativismo total (263).

En nuestra región de estudio, la búsqueda de algún tipo de fundacionismo heterológico es también notoria. Juan Velasco, por ejemplo, (105) analiza la construcción de la identidad mexicana en la literatura chicana bajo el tropo del **borde** o frontera. El borde es la imagen reactivada que da cuenta de los diferentes ambientes sobre los cuales se configura el “yo étnico”. Este autor sugiere que, a partir del principio de frontera, la experiencia chicana puede desarrollar un espacio de heterogeneidad, hibridismo y **mestizaje**. Mediante este tipo de experiencia, dice Velasco, las personas escapan de la homogeneización impuesta por los dos estados nacionales:

Los experiencias fuertes de rechazo que la gente experimenta a ambos lados de la frontera hacen de esta área algo cada vez más homogéneo, a medida que se va encontrando una autodefinición que rechaza a los que los rechazan. Así se crea una tercera vía que es lo que hace esta zona algo único, ni enteramente estadounidense y ni enteramente mexicana, una tercera unidad, que puede reclamar su ser mexicano-norteamericano, “pocho” o chicano (105)¹.

El denominado borde es tan rico en diferentes manifestaciones que los textos escritos no son los únicos elementos de esta experiencia múltiple. Además de las películas y las obras de arte, el borde es también el espacio geográfico donde tienen lugar los **corridos** populares. Estos son también textos de otra clase de literatura. Velasco cree que

las variantes del **corrido de Cortez** ...representan una clase de épica que reúne muchos de los temas claves de la experiencia mexicano-norteamericana contemporánea: orgullo étnico, una negativa fuerte a no caer en los estereotipos anglosajones y la celebración de las raíces y de las aptitudes del **vaquero** mexicano-norteamericano en el Suroeste (109)².

En la literatura, específicamente en los textos escritos, hay algunos ejemplos de las diferentes perspectivas tomadas por los autores³. *Pocho*, una novela escrita por José Antonio Villarreal (1959), es la primera obra en la literatura chicana sobre el problema de la ambigüedad de las identidades fronterizas y los conflictos entre dos culturas⁴. *Hambre de Memoria*, de Richard Rodríguez (1982) es un buen ejemplo de la eliminación de los signos culturales para construir su descripción alrededor de la idea del “escape”. La recuperación de Rodríguez de la memoria, mediante una descripción libre de los conflictos, le conduce a “un trabajo largo del cambio: no solamente sus costos...su soledad, sino también su triunfo” (en palabras de Paul Zweig, del New York Times, 1982).

Sin embargo, el mejor ejemplo del tratamiento de las identidades fronterizas es “Borderlands: La Frontera”, de Gloria Anzaldúa (1987). Para Anzaldúa, el espacio que define el signo subversivo de la escritura chicana viene no de la máscara o la cara escondida sino del espacio que habita entre ambos... del llamado “punto de contacto” (Velasco 115). En su búsqueda de la identidad en la Frontera-Utopía, Anzaldúa cuestiona el concepto tradicional de historia y espacio geográfico en la frontera, creando un nuevo discurso, nacionalista y feminista:

Y antes de la costra viene la hemorragia nuevamente, la vida-sangrante de dos mundos que se fusionan para formar un tercer país, una cultura de frontera...una tierra fronteriza es un lugar vago e indeterminado creado por los residuos emocionales de un límite anormal. Es un estado constante de transición. Lo prohibido son sus habitantes. “Los atravesados” viven aquí: el bizzo, el perverso, el *queer*, el molesto, el mongrel, el mulato*, el de media raza, los medio muertos, en suma, los que cruzan el borde o pasan los límites de lo “normal” (Anzaldúa en Velasco-Ibañez 117).

La autodeclaración de Anzaldúa y su decisión de ser *queer*, le permiten a la mujer responder sin las características ocultas del patriarcado y los grilletes de la dependencia y la sumisión (Vélez-Ibañez 218). Igualmente transformativa para Gloria Anzaldúa es su entrada en su pasado mítico como un puente hacia el presente. Elige un panteón mesoamericano enmendado, como la base para esa adhesión a mitos ideológicos y estructurales. Reclama un estado Azteca premilitarista en

el que se daba una oposición equilibrada entre los sexos que favorecía la solidaridad entre los hombres y las mujeres y cuya dualidad estaba expresada por las deidades Ometecuhtli y Omecihuatl. Simultáneamente, recaptura el complejo “La Virgen de Guadalupe/La Malinche” al negar el tradicional criterio patriarcal de la Malinche, considerada traidora y la Virgen de Guadalupe/Tonatzin considerada madre desnaturalizada de esta tierra (Vélez-Ibáñez 218).

Miguel Méndez, por otro lado, en su novela “*Peregrinos de Aztlán*” (1992), describe la frontera, cruzada por el gran desierto de Sonora, por donde los mexicanos pobres del sur deben cruzar para alcanzar los campos de abundancia en el norte. El viaje de los peregrinos al norte solo puede depender de otros, que como él, viajan el camino largo para recoger el algodón en Marana, los melones en el Valle Imperial y la lechuga en Yuma, Arizona. O que deben enterrar a los que mueren a lo largo del camino insano de la sed, el hambre y la insolación. La frontera para Méndez es la creación grotesca de políticos mexicanos y estadounidenses, del capitalismo ampliado, que no conoce fronteras, y de las revoluciones fracasadas en ambos lados (Vélez-Ibáñez 237).

Daniel Cooper Alarcón elabora una nueva teoría acerca de la identidad de estas personas de la frontera. Una teoría diferente del postmodernismo anárquico y también diferente de esencialismo simplista. Alarcón centra su propuesta en la teoría de *palimpsesto*. Dice Alarcón textualmente:

El palimpsesto funciona como una herramienta que permite una crítica de los modelos existen-

tes de la identidad cultural de los chicanos y de su historia. Es una especie de tropo, algo que permite una comprensión más completa de la identidad cultural y la historia (34).

Este autor bosqueja dos maneras principales de investigación: primero, piensa que debemos acercarnos el pasado mesoamericano con un trabajo interdisciplinario, que considere la diversidad de la cultura mesoamericana y las implicaciones de las diferencias intraculturales como la clase, el género y la sexualidad.

El reconocimiento generalizado de la cultura mesoamericana como multilingüe y multiétnica y la consideración de la cultura mexicana como un producto de algo mucho más complejo que el **mestizaje** proveniente de la 'dicotomía' india-española ayudará a entender mejor la discusión acerca de la identidad de mexicanos y chicanos (35), dice Alarcón.

En segundo lugar, Alarcón, después de insistir en que el mito de Aztlán se ha usado para oscurecer y evitar la discusión de temas importantes sobre la identidad de los chicanos, en particular la importancia de las diferencias intraculturales, propone

reconocer a Aztlán como un palimpsesto, para transformarlo en un modelo más complejo que podría abordar los temas descuidados ...revitalizar el modelo para crear un paradigma para entender la identidad chicana que es, a la vez, superpuesta e intrínsecamente provisional... (36)

Aztlán, en los años sesenta, era el territorio patrio legendario de los Aztecas, reclamado por el nacionalismo cultural como el lugar mítico del movimiento chicano, la idea motriz que daba a los desubicados chicanos el espacio y la cohesión necesarios para el momento de la lucha de los derechos civiles en esa parte del país. Sin embargo, el problema fue que Aztlán se planteó como una descripción monolítica, en la cual todos los chicanos entraban, independientemente de las diferencias intraculturales. Para superar este monolitismo, Alarcón propone la visión de Aztlán como algo en constante reconstitución, y dice:

Creo que cuando se lo comprende como un palimpsesto, Aztlán deja de ser ahistórico y sirve para examinar el pasado mediante un estudio que revela no solo la complejidad de Aztlán sino la de toda la historia mesoamericana usada como un recurso válido por los nacionalistas chicanos (39).

Para estudiar la historia mesoamericana y descubrir el palimpsesto azteca, el autor revisita el discurso histórico presente en los textos mesoamericanos y concluye que “aquellos textos no representan una voz colectiva, sino la de la élite gobernante” (44-46). Ubicado en una posición auténticamente postcolonial, Alarcón sugiere que necesitaríamos descubrir otras voces dentro de los textos escritos por los autores que no se proponían precisamente dar ninguna voz real a los nativos. He aquí un ejemplo. El señor de Tacuba en la historia de Bernal Díaz acerca de la conquista de México, con su mentira acerca del sitio del oro, es un buen ejemplo del poder de esta na-

rración en la construcción de un contradiscurso. Como Alarcón afirma,

al crear una historia que él sabe fascinará a los españoles, el Señor de Tacuba puede influir en la forma de la narrativa de Díaz y convertirse en un participante de ella. De esta manera y al menos durante unos momentos cortos, el espacio de las doce millas al menos, la relación de poder ha sido algo alterada (47).

De la misma manera, Alarcón trata de demostrar que Aztlán es una clase de palimpsesto porque hay algunas narrativas que nos obligan a que afrontemos los temas importantes acerca de la autoridad chicana, temas de la diferencia, la diversidad, el privilegio, y autodeterminación. El autor discute narrativas como “El plan espiritual de Aztlán” de 1969, y la “Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme” de 1581, de Diego Durán. En esta última aparece por primera vez una referencia a Aztlán, como un lugar mítico, el lugar del origen de los aztecas.

La cuestión final planteada por Alarcón es el problema de otros grupos comunmente excluidos cuando los chicanos plantean su reclamo del Sudoeste, basados en Aztlán. Según Alarcón, los denominados nativomericanos, especialmente, deben estar incluidos en estos debates. Para Alarcón no es suficiente decir que los chicanos son racialmente indios en un 70 u 80 por ciento. Se necesita incluir a los otros grupos en la discusión y el diálogo entre y dentro de las culturas.

De lo que sabemos, la relación entre los chicanos y los indígenas no ha sido fácil. Hay perspectivas incluyentes y perspectivas excluyentes. Ar-

teaga sería un ejemplo de lo primero. El declara que la realidad de la frontera para los chicanos es similar a la realidad del indio. Analiza el término “chicano” como derivado del término “mexicano”, el cual a su vez deriva de “mexica”, que es el nombre que los aztecas se daban a sí mismos. La voz “chicano” recuerda una pronunciación más antigua, más original. Fonéticamente, al menos, dice Arteaga, los chicanos desciende de los aztecas. Aunque en una aproximación más cercana a lo que realmente fue, los chicanos también descienden racialmente de otros pueblos indígenas, desde el Yucatán hasta California, aunque el Azteca haya sido el grupo más prominente en la cultura mexicana/chicana. De todas maneras, afirma Arteaga, Aztlán es el hogar mítico de los aztecas, el lugar de donde migraron hacia el sur, hacia México central, en 1168. De este modo, el territorio patrio de los chicanos, Aztlán, se refiere a los territorios actualmente ocupados por los Estados Unidos, en el suroeste. Ser chicano y vivir en Aztlán es tener precedencia histórica sobre los anglosajones en el suroeste. Para Arteaga no hay ninguna duda del hecho histórico de la descendencia:

Los detalles exactos del hecho se pierden en la construcción de la identidad “nacional”, en la forma en que la historia nacional ha sido mitologizada, al igual que en la concepción y construcción de cualquier nación, pero la trayectoria general permanece inalterable: los chicanos descienden históricamente de los indios (9).

La relación entre grupos culturales diferentes pero relacionados ha sido trabajada por otros au-

tores además de la experiencia de los chicanos. Rudolfo Kusch (1975), por ejemplo, al analizar nuestro continente, piensa que las raíces indígenas están todavía vivas en muchas comunidades y ciudades en América Latina. Para él, es imposible asimilar a todos dentro de la denominada sociedad occidental. “Hay algo dentro nosotros, diciendonos que somos diferentes”, dice Kusch (citado por Mignolo 34). La fagocitación (donde algunos elementos europeos “son comidos” o “ingeridos” por la experiencia india) es la explicación para mucho de la persistencia cultural en nuestro continente, piensa Kusch.

George Brandon en su libro, *Santería de África en el Nuevo Mundo. Los muertos venden las memorias*. (1996) describe algunos de los procesos culturales originarios de África y traídos luego a Cuba y a los Estados Unidos. Este autor rechaza la tan usada explicación del sincretismo y más bien explora las maneras según las cuales se ha producido la continuidad de una población, cuyos ancestros y personas vivas han podido transmitir una cultura y unos valores mediante la memoria colectiva.

En otro de mis trabajos (1997), he afirmado que América, el continente entero, podría considerarse como una especie de gran árbol antiguo con sus propias raíces y savia. Este árbol tendría varias ramas, algunas de ellas alimentadas por esta savia americana propia de nuestros ascendientes indígenas. El palimpsesto encontrado en la sociedad mexicana antigua también podría encontrarse en las sociedades andinas, como lo intento demostrar en el artículo que viene a continuación. Tal vez los chicanos así como otras ramas de este árbol inmenso y antiguo podrían ser

comprendidos mejor si sus intelectuales pusieran más énfasis en esta clase de continuidad, persistencia y resistencia.

Según Mignolo “todas estas conceptualizaciones son las propuestas postcoloniales teóricas para explicar diferentes legados y patrimonios coloniales” (33).

Notas

- 1 Aída Hurtado y Carlos H. Arce(1987) escriben un trabajo muy sugestivo sobre el tema de los nombres como etiquetas étnicas. Estos autores están preocupados por los diferentes nombres que adoptan las personas de origen mexicano en Estados Unidos. Examinan la lengua y el lugar de nacimiento como dos de las principales variables que dan como resultado diferentes procesos.
- 2 Esta clase de música ha jugado un papel muy importante en la construcción de las identidades en esta parte de América. Enrique Lamadrid demuestra la relación existente entre la lucha por la tierra en Nuevo Mexico, 1965-1970, y la presencia e importancia de los **corridos de Río Arriba**. Es curioso anotar como esta música es descrita por el Washington Post (Marzo 1, 1998) como **narcocorridos**, una continuación de los **corridos** que narran “lo mejor y lo peor de la sangrienta explotación de los hombres”.
- 3 El canon para este tipo de literatura, al igual que la literatura y el pueblo, no tiene frontera. Se define colectivamente y se define sin buscar la legitimación proporcionada por otros. En su mayor parte, lo que une a los escritores mexicano-americanos es la búsqueda de un espacio significativo y de solucio-

nes culturales en medio de circunstancias muy desfavorables y desiguales (Vélez-Ibañez, 214).

- 4 En el citado trabajo de Hurtado y Arce, la gente ve el nombre POCHO como algo derogatorio. En la investigación, las personas prefieren ser llamadas “mexicanos”, “chicanos” o “mexicoamericanos”. En la novela de Miguel Méndez, Chuco dice: “me empieza a cuadrar que me llamen “chicano”, bato, me cai a toda madre, carnal, siquiera ya es uno algo, no cualquier greaser o pocho”. Arce y Hurtado insisten en que “mientras más avanza el proceso de politización, se incrementa el cambio cultural de las masas”. El término puede estar relacionado con aquel usado por el famoso escritor premio nobel, Octavio Paz, que en su ensayo más conocido *El laberinto de la soledad* empieza con la descripción del “pachuco” en Los Angeles.

Bibliografía

ALARCÓN, Daniel

“The Aztec Palimpsest: Toward a new Understanding of Aztlán, Cultural Identity and History”. *Aztlán*. Volume 19, No.2. Fall 1988-1990. 33-67.

ARTEAGA, Alfred

Chicano Poetics. Heterotexts and Hybridities. Cambridge: University Press, 1997.

BRANDON, George

Santería from Africa to the New World. The Dead Sell Memories. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

GRANDJEAT, Ives-Charles

"Conflicts and Cohesiveness: The Elusive Quest for a Chicano History". *Aztlán*. Volume 18, No.1. Spring 1997. 45-56.

HURTADO, Aída y ARCE, Carlos

"Mexicans, Chicanos, Mexican Americans or Pochos... Qué somos?. The Impact of Language and Nativity on Ethnic Labeling". *Aztlán*. Volume 17, No.1. Spring 1986. 103-130.

LAMADRID, Enrique

"Los Corridos de Río Arriba: Two Ballads of the Land Grant Movement, New Mexico, 1965-70". *Aztlán*. Volume 17, No.2. Fall 1986. 31-61.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

Endangered Cultures. Translated by Julie Goodson-Lawes. Dallas: Southern Methodist University Press, 1990.

MIGNOLO, Walter

"Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Revista Iberoamericana*. Vol.LXI. Enero-Junio 1995. Ns. 170-171.27-40.

NOVOA, Bruce

"History as Content, History as Act: The Chicano Novel". *Aztlán*. Volume 18, No.1. Spring 1987. 29-43.

PAZ, Octavio

El laberinto de la soledad. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

RODRÍGUEZ, Richard

Hunger of Memory. New York: Bantam Books, 1988.

SÁNCHEZ, Rosaura

“Postmodernism and Chicano Literature”. *Aztlán*.
Volume 18, No.2. Fall 1987. 1-14.

VELASCO, Juan

“La construcción de la mexicanidad en la narrativa
chicana contemporánea: la estética de la/s Frontera/s”. *Aztlán*. No.21:1,2. 1992-1996. 105-123.

VELEZ-IBÁÑEZ, Carlos

*Border Visions. Mexican Cultures of the Southwest of
the Unites States*. Tucson: The University of Arizona
Press, 1997.

YÁNEZ DEL POZO, José

“Shinchi runami cani/Soy un hombre fuerte”. Nagy-
Zekmi, S. (Edit.). *Identidades en transformación. El
discurso neoindigenista de los países andinos*. Qui-
to: Editorial Abya-Yala, 1997.

La búsqueda del Incarrí y el manuscrito de Huarochirí:

Huayrahuan, tamyahuan
Puyuhuan, intihuanpashmi
Ricrata pascashpa pucllanqui

Con el viento y con la lluvia,
Con las nubes y con el sol
Has de jugar
(Caiza 12)

Desde dónde buscamos

Al igual que el niño que juega con tantos elementos diferentes y como descendiente no solamente de los Incas sino también de otros pueblos andinos y no andinos, provengo de una realidad múltiple: las diferencias étnicas y regionales, nacionales y locales, de género y de clase de nuestros países forman un verdadero mosaico de contradicciones. Tomemos un ejemplo. Frente a su mayor problema, aquel que impedía cualquier planificación seria, basada en la realidad geográfica, social, económica y étnica, mi país de origen, Ecuador, acaba de cerrar el capítulo más importante y conflictivo de su historia republicana. Por primera vez el Ecuador definió su contorno y está en proceso de demarcar definitivamente su frontera con el Perú. Los resultados finales de este proceso, largo y difícil, de negociaciones y enfrentamientos, aunque no satisficieron a todos, trajeron una sensación positiva para la mayoría de la población de ambos países.

Malentendido el conflicto entre Atahualpa y Huáscar¹ y fundados ambos países sobre fronteras artificiales², ecuatorianos y peruanos hemos vivido por largos años como verdaderos enemigos. No hemos sido capaces de entender que las diferencias existentes entre nosotros, más que un problema podrían ser una inmensa fuente de complementariedad. Una diferencia muy obvia corresponde a la división de los Andes, en Andes de páramo y Andes de puna. La consecuente influencia en el modo de ser de la gente y la distinta organización política a que ha dado origen, fue una realidad ya notada por Cieza de León (Salomon *Native Lords* 21). Cuatrocientos años más tarde, algunos investigadores como Troll y Reichel-Dormatoff, a los cuales ha seguido Salomon (*Native Lords* 22-26), se plantean la misma pregunta ¿por qué las partes más hospitalarias de los Andes han generado sociedades sin estado mientras que las menos hospitalarias han dado lugar a estados e imperios? Las respuestas a esta pregunta han variado según los enfoques teóricos e, incluso, los intereses políticos³.

Los más afectados por estos enfrentamientos entre nuestros países han sido los pueblos indígenas en general (Quechuas en su mayoría) y los indígenas amazónicos (Shuar, Achuar, Ahuaruna Huambiza), en especial. Enfrentados a la fuerza a título de una supuesta lealtad nacional, han sido obligados a forjar su memoria colectiva en base a referentes nacionales impuestos, dejando de lado su propia memoria.

Como era de esperarse, en sociedades múltiples como las nuestras, los conflictos no se han circunscrito a las fronteras internacionales. Al interior de cada país las pugnas y enfrentamientos

de clase y de etnia son comunes. Dentro de la gran diversidad de realidades en contradicción y de movimientos sociales del Ecuador, por ejemplo, que luchan por sus derechos es, sin duda, el movimiento indígena el que ha cuestionado de mejor manera el tipo de sociedad en que hemos vivido: una sociedad racista y discriminadora. La organización indígena más grande, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), fundada en 1986, obtuvo gran renombre internacional al partir de mayo de 1991, año de la marcha hacia la capital en demanda de educación intercultural, tierra/territorio y mejores servicios. A partir de su lucha y de su propuesta fundamental de que el país se autoreconozca oficialmente como multinacional, posiblemente sea menos difícil ser indio en el Ecuador y sea más viable que “los mestizos estén perdiendo esos complejos que impedían reconocer su ascendiente indígena y el contenido quichua de su bagaje cultural genuino” (Espinosa 18)⁴.

El enfrentamiento étnico tal como lo vivimos hoy, arranca desde la constitución de dos repúblicas al interior de las colonias: la república de españoles y la república de indios (Araníbar 145). Desde esos tiempos, la división persiste. La lealtad étnica hacia cada grupo varía de acuerdo a la circunstancia y a la región. Aunque el bagaje cultural de los dos pueblos es bastante similar, por su comunidad de origen y experiencia, hay aún mucha desconfianza y desconocimiento mutuos. Estas luchas, de causas complejas, han enfrentado, según Espinosa, inútilmente a los dos grupos como influencia, entre otras causas, de la antropología anglosajona, basada en las experiencias

personales de los antropólogos provenientes de “sociedades segregacionistas” (17).

Herederos de una ideología de sistemas binarios para la construcción cultural de la realidad⁵ no hemos podido entender la realidad de mosaico en que vivimos. Y no hablamos solamente de realidades como las nuestras. Inclusive para sociedades consideradas más segregacionistas como la estadounidense, Krupat (14-15) plantea que la oposición entre la visión occidental - “científica”, “racional”, “histórica”-, y las poblaciones indígenas - “religiosas” y “míticas”- es del todo inútil: *“This insistence upon what Frantz Fanon years ago called a 'manichean allegory... is as largely useless as a framework for understanding specific ethnographic, historical, and literary instances as it is to my mind, politically dangerous”*, dice textualmente⁶ (14-15). “Esta insistencia sobre lo que Frantz Fanon hace algunos años llamó la alegoría maniquea... es tan inútil como marco de referencia para entender las instancias etnográficas, históricas y literarias específicas como lo es, según mi opinión, peligrosa políticamente”.

Afortunadamente la percepción está cambiando. Numerosos estudios antropológicos (Salomon *Transformaciones*) dan cuenta de la reproducción y transformación de las sociedades andinas y su capacidad de interacción y constante diálogo entre pueblos diferentes. Los pueblos indígenas son tenidos cada vez más en cuenta en los planes de desarrollo y en los foros sobre la democracia (Cárdenas). El número de publicaciones sobre su historia y literatura aumentan día a día y las lenguas indígenas siguen vivas y muchos programas de educación bilingüe, con grados di-

versos de eficiencia, están vigentes (López y Moya).

Sin embargo, a pesar de los avances, nuestras realidades multiétnicas, multiregionales, multi-clasistas, tienen un problema de identidad y de integración sin resolverse. El racismo, el regionalismo y los problemas limítrofes son cuestiones relacionadas. La periodista ecuatoriana, Elena Carrión, al ver a su país dividido en dos, la costa y la sierra, clama por “la necesidad de crear o inventar mitos que nos den a todos un sentimiento de mayor unidad”. Al igual que ella y a una escala mayor, todos los andinos clamamos por un mito unificador. Por la coyuntura favorable que vivimos, posiblemente sea ésta la hora en que, podamos presentarnos como un todo múltiple, capaces de recuperar nuestra memoria trunca y obstaculizada. Asistimos al momento apasionante de reescribir la historia oficial y más precisamente aún de “reinterpretarla a la luz de su tiempo” (Gangotena 64). ¿Será posible aún proponer algunos rasgos de identidad panandina bajo el referente de aquellos que un día nos dieron cierta unidad: los Incas, el Inca reinterpretado, el nuevo Incarrí? ¿Será posible jugar con diferentes nubes bajo el mismo Inti, el mismo sol?

El incarrí

Si los ancestros de los pueblos llamados Indios hubieran sabido escribir en los tiempos antiguos su vida no
habría tomado el rumbo que ha tomado
(Salomon *Huaro chirí*, Prefacio)

Mariátegui es muy claro a la hora de analizar la realidad de su país. “La actual economía, la ac-

tual sociedad peruana, tienen el pecado original de la conquista. El pecado de haber nacido, de haberse formado sin el indio y contra el indio” (Citado por Skirius 154). Este pecado cometido desde los tiempos coloniales - recordemos las dos repúblicas de que hablábamos antes- no fue lavado con la invención de las nuevas repúblicas. A pesar de la posible buena intención de nuestros libertadores en el siglo XIX, los países que nacieron no fueron sino espacios políticos e ideológicos⁷, expresiones de proyectos nacionales criollos, excluyentes de grupos determinados. Esta es la tragedia de todo el mundo andino, de todos y cada uno de nuestros países, y posiblemente de todo nuestro continente indoamericano.

Para solucionar los problemas se han producido innumerables luchas y se han inventado utopías. Se ha idealizado el pasado y se ha clamado por el regreso del Inca. Esta idea se ha ido gestando lentamente. Así nos lo explica Flores Galindo:

La idea de un regreso del inca no apareció espontánea en la cultura andina. No se trató de una respuesta mecánica a la dominación colonial. En la memoria, previamente, se reconstruyó el pasado andino y se lo transformó para convertirlo en alternativa al presente... La ciudad ideal no queda al margen de la historia o remotamente al inicio de los tiempos. Por el contrario, es un acontecimiento histórico... El contenido que guarda esta construcción ha sido cambiado para imaginar un reino sin hambre, sin explotación y donde los hombres andinos vuelvan a gobernar. El fin del desorden y la obscuridad. Inca significa idea o *principio ordenador* (subrayado nuestro) (47)

Aunque existen muchas versiones del mito de la vuelta del Inca, conocido como el mito del Incarrí, Inca Rey, la más conocida dice que cuando el último inca fue asesinado por los europeos, éstos separaron la cabeza del cuerpo. Este está enterrado, no así la cabeza que anda en busca de su cuerpo. Cuando lo encuentre ocurrirá un “pachacutic”, una transformación radical para beneficio de los descendientes de los incas (Arguedas, 1981: 72-73)⁸.

El mito tiene que ver con la memoria que la gente guarda sobre los incas. Aunque no es una tarea fácil porque los recuerdos varían de persona a persona, de región a región y de un grupo étnico a otro, analicemos brevemente esta memoria en relación con los contenidos del mito. En el caso del Ecuador, y según la investigación de Espinosa, “la historia oficial juzga al incario en el ámbito cultural como un hecho efímero que no tuvo mayor incidencia en la fisonomía étnica de las culturas indígenas ecuatoriales” (226). Esta tergiversación de la historia parece deberse fundamentalmente a la necesidad de justificar la explotación colonial presentando a los españoles como vencedores de los “cruels e invasores Incas” (Zubritski 75).

Por otra parte, obedece a la reacción del estado ecuatoriano frente a “los intereses de las élites limeñas que manipulan el pasado incaico y el Virreynato peruano en sus intenciones anexionistas de los territorios amazónicos ecuatorianos” (Espinosa, 227). En algunos sectores del norte del Ecuador hay la idea de que “los incas, para huir de los españoles, se enterraron vivos, o decapitados, con todos sus tesoros, con todas sus pailas de oro” (Yáñez del Pozo, *Memoria Oral* 222)⁹.

Entre los pobladores comunes, indígenas y mestizos pobres, “no hay recuerdos, imágenes ni sentimientos negativos relacionados con la incursión inca. Tanto para los cholos como para los runas, lo inca está asociado a valores positivos y especialmente al ideal de libertad y liberación” (Espinosa 227).

Como podemos ver, están en juego, por lo menos, dos visiones de la historia, dos tipos de intereses. Solamente con los últimos tratados de paz de los dos países tal vez sea posible que los recuerdos positivos sobre los Incas, incluso, el deseo de su vuelta, al estilo del mito del Incarrí, se expresen más libremente. Posiblemente haya más testimonios al estilo del encontrado por Espinoza Fernández de Córdova acerca de la vuelta del inca en la Audiencia de Quito hacia 1660.

En el Perú la situación es diferente. El referente incaico está presente en todas partes¹⁰. Como dice Flores Galindo “mencionar a los incas es un lugar común en cualquier discurso. A nadie asombra si se proponen ya sea su antigua tecnología o sus presumibles principios éticos como respuestas a problemas actuales. El pasado gravita sobre el presente y de sus redes no se libran ni la derecha... ni la izquierda” (19). En este contexto, es fácil entender la recurrencia a utopías como el Incarrí. Flores Galindo descubre que hay 15 relatos diferentes sobre el Incarrí solamente entre 1953 y 1972 (23). Según su estudio, este mito se relaciona con otras narraciones de contenido similar. El taki onkoy o enfermedad del baile, por ejemplo, “se originó a consecuencia de las sacudidas y convulsiones que experimentaban los seguidores de este movimiento de salvación: reconvertos a la cultura andina, decidían reconciliarse

con sus dioses, acatar las órdenes de los sacerdotes indígenas y romper con los usos de los blancos. Estamos en el decenio de 1560” (45).

Otro relato relacionado con el Incarrí se remonta a fines del siglo XVII. Se trata de una representación teatral en Bolivia conocida como La tragedia del fin de Atahualpa. La obra termina cuando Pizarro le ofrece la cabeza del inca al rey y éste la rechaza porque el rostro del inca es su mismo rostro, el Incarrí de los Andes. (Flores Galindo 59).

A pesar de todas las diferencias entre países y regiones, Flores Galindo asegura que hubo una época en que todo el mundo andino se conmovió con la vivencia de la utopía. Dice textualmente “la utopía se vuelve panandina [en el siglo XVIII]. Su territorio comprende desde Quito hasta Tucumán, desde pequeños puertos como Huacho hasta la frontera amazónica... Pero no creamos que todos están esperando al Inca. Se trata más bien de islotes y archipiélagos” (61). Esta idea, que no solamente provenía de los indígenas sino también de los mestizos y de algunos españoles, chocó con las ideas “libertarias” de Bolívar¹¹ y los demás generales. Es revelador saber que algunos sectores de la sociedad como es el caso de la gente que apoyaba la revuelta del realista Aguilar en el Perú hubiera deseado que la coyuntura independentista generara otro tipo de sociedades (Flores Galindo 176).

Ya en el siglo XX, la utopía andina y sus detractores han aparecido también en la literatura y en la política. Vargas Llosa, por ejemplo, achaca a José María Arguedas de haber planteado una utopía arcaica a lo largo de sus novelas y demás escritos¹². En el nivel político baste con citar

los ejemplos de Mariátegui (Flores Galindo 327 y ss) y el tan cuestionado Sendero Luminoso (Flores Galindo 381 y ss).

De todas maneras y sea cual fuere la manifestación utópica andina, queremos preguntarnos sobre lo que realmente buscaban y buscan los seguidores de la utopía andina. No parece cierto, y para ello basta mirar con un poco de detenimiento los mercados de las ciudades, la tecnología de algunos mercaderes indígenas (Yáñez del Pozo, *Shinchi Runa*), que nuestra gente desee volver a un pasado arcaico o incaico en términos literales. Como anota Flores Galindo “tal vez se pueda avanzar... si dejamos de estar dominados por los recuerdos. Quizá se trate -dice el autor- precisamente de no buscar un Inca”(117). Y aunque no creemos que debamos renunciar a nuestros recuerdos y a nuestra memoria, coincidimos con él en la segunda parte. No estamos en la búsqueda del Inca. No planteamos una vuelta imposible al imperio de los Incas. Planteamos una reconceptualización del mito del Incarrí.

Para ello, primero tenemos que pensar regionalmente. La nación andina, como podríamos empezar a llamar a nuestra región, no está restringida ni a los límites de los estados ni se rige únicamente por la memoria generada en dichos estados. Hay una herencia regional que debemos recuperar. He aquí una definición interesante de nación:

“A nation is a soul, a spiritual principle. Two things which in truth are but one, constitute this soul or spiritual principle. One lies in the past, one in the present. One is the possession in common of a rich legacy of memories; the other is

present day consent, the desire to live together, the will to perpetuate the value of the heritage that one has received in a undivided form. (Renan 19). (Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que en realidad son solamente una, constituyen esta alma o principio espiritual. La una se refiere al pasado y la otra al presente. La una es una posesión en común de un rico legado de memorias; la otra es el contenido presente en nuestros días, el deseo de vivir juntos, la voluntad de perpetuar el valor de la herencia que uno ha recibido de una manera indivisa).

El reto está planteado precisamente en esta región, de grandes concentraciones urbanas y de muy grandes poblaciones indígenas o mestizas de reciente ascendencia indígena. Si queremos soluciones para toda la región, no podemos seguir hablando de culturas separadas y enfrentamientos como lo hemos venido haciendo.

Si tanto las culturas hegemónicas como las populares son ahora culturas híbridas, es innegable que vivimos en una época postmoderna, tiempo de bricolage donde se cruzan diversas épocas y culturas antes alejadas. La tarea del investigador no puede ser elegir entre tradición y modernidad. Más bien se trata de entender por qué en América Latina somos esa mezcla de memorias heterogéneas e innovaciones truncas... una combinación de memorias truncas e innovaciones heterogéneas.

dice García Canclini (132).

La noción de hibridismo está ahora muy trabajada en otras regiones y circunstancias. En el artículo anterior ya hemos hablado de lo que

Alarcón (36) propone para los Chicanos con el mito de Aztlán¹³. Frente a las diferencias de clase, de género, de región de origen y residencia, de relaciones con otros grupos como los nativoamericanos, los angloamericanos o los asiáticos, Alarcón (37) plantea lo siguiente:

Recognizing Aztlán as a palimpsest in order to make of it a more sophisticated model that could address the neglected issues outlined above, and to revitalize it in order to create a paradigm for understanding Chicano identity that is at one overlapping, fluid, and inherently provisional, and thus one that moves toward a self-conscious flexibility of identity and political action. (Debemos reconocer a Aztlán como un palimpsesto para hacer de él un modelo más sofisticado que pueda dar cuenta de los asuntos olvidados mencionados anteriormente y para revitalizarlo a fin de crear un paradigma de comprensión de la identidad chicana que sea a la vez superpuesto, fluido e inherentemente provisional. De esta manera, el modelo irá hacia una flexibilidad autoconsciente de identidad y de acción política).

De modo concreto, Alarcón nos invita a hacer una relectura de los textos coloniales antiguos a fin de encontrar en ellos las voces que oficial y académicamente no han sido escuchadas (41-44). Se trata de aprovechar los textos más antiguos a fin de encontrar en ellos esta multiplicidad como el principio de sonidos y perspectivas que necesitamos para dar cuenta del hibridismo en que ahora tenemos que vivir y que no es tan nuevo como generalmente creemos.

Para nosotros éste es el nuevo concepto que le damos al mito del Incarrí. Más que una vuelta

a un incario paradisiaco y monolítico es una comprensión de nuestro pasado como un verdadero palimpsesto¹⁴. La realidad andina, en los tiempos del incario no fue sino un texto múltiple donde debemos leer entre líneas lo que otros pueblos escribieron con su historia a lo largo de los siglos. Debemos acabar por convencernos de que la realidad andina al tiempo de los incas fue una realidad múltiregional y multiétnica, multi-señorial y multisocial. Parafraseando a Rostrowski podemos decir que la historia andina ha sido “la epopeya de un pueblo ágrafo que supo beneficiarse de las experiencias de remotas culturas que le precedieron en el tiempo, conocimientos logrados por los habitantes de los Andes a través de milenios” (57). Desde una perspectiva positiva pues, la sociedad andina al tiempo de los incas no debe ser considerada como una especie de estado trunco que no tuvo tiempo de incanizarse o que fue derrotado precisamente por su carácter múltiple. Esa multiplicidad de actores fue y es hoy nuestra mayor riqueza.

Si logramos recuperar esta multiplicidad como el principio ordenador del que hablaba Flores Galindo, podremos afrontar varios problemas a la vez: por una parte estaremos contribuyendo a una superación del problema fundacional, el de los orígenes de nuestros pueblos; por otra, estaremos mejor equipados para resolver los problemas actuales y futuros.

Una vuelta a nuestras raíces andinas y un encuentro con el Incarrí múltiple en cada texto y en cada experiencia y memoria no solamente será una respuesta a los problemas y necesidades de las poblaciones indígenas en cuanto tales sino que nos servirá a todos como una fuente cons-

tante de inspiración para nuestro accionar personal y público. Esta búsqueda y hallazgo no nos eximirán, de ninguna manera, de todos los demás procesos de relación con el mundo en general y sus más avanzadas formas de tecnología y comercio. Nada nos librarán de la dura batalla por la sobrevivencia en un mundo en el que entramos como invitados de segunda clase. Lo que sí podrán nuestros hijos y las generaciones que vienen detrás de nosotros será enfrentar esos mismos problemas desde un punto de vista más seguro y con mucho más orgullo de sí mismos. De esta manera, la cabeza del incarrí, la letra, la escritura cuya falta echaba de menos el autor del manuscrito de *Huarochirí*, se encontrará con el cuerpo y podremos difundir mejor nuestras ideas y haremos una mejor conjunción entre la riqueza inmensa de la oralidad y la funcionalidad de la letra.

El manuscrito de Huarochirí

El manuscrito que analizamos es un ejemplo de esa conjunción de vertientes y tipos de textos. Pensado como un instrumento de destrucción y eliminación¹⁵ puede ser ahora el libro que, una vez conocido y amado, nos encamine adecuadamente. Por este motivo es que le proponemos al lector un viaje imaginario hacia los mitos y ritos de las poblaciones de Huarochirí, en el centro del Perú, departamento de Lima. Trataremos de encontrar en estas tradiciones, recogidas hacia fines del siglo XVI, algunos fundamentos de la realidad andina, no en la pureza casi aséptica de un laboratorio, sino en condiciones de encuentro y superposición de por lo menos tres concepciones

distintas: la suya propia, la incaica y la europea. Ubicados relativamente lejos de la región del Cuzco, centro del Incario, los pobladores de Huarochirí fueron conquistados por los Incas, y aceptaron, por ejemplo, a Viracocha, sin renunciar a sus propios dioses, a su propia concepción de la vida, sus orígenes y misterios. Conquistados también por los españoles e influenciados igualmente por ellos, su visión y recuerdo se acomoda a la nueva circunstancia. El narrador es consciente del contexto de colonización en el que presenta su historia. *“The way people recalled their ancient tradition and the occasion of their recalling it were themselves facets of a colonial situation the tellers had already endured throughout their whole lives”*, dice Salomon (*Huarochirí* 1). (“La manera en que el pueblo recordaba su antigua tradición y la ocasión en que sucedía este recuerdo fueron por sí mismas facetas de una situación colonial que los contadores de historias ya habían experimentado a lo largo de sus vidas”).

El manuscrito en lengua quechua narra una serie de mitos y ritos en torno a la complementariedad entre una huaca o diosa principal de los valles costeros, de nombre Chaupi Ñamca, y una huaca o dios masculino de las alturas, Paria Caca. Paria Caca, asociado con las alturas -de hecho estaba concretizado en la montaña de doble pico del mismo nombre- y con el agua, y sus linajes vencen a los linajes asociados con Chaupi Ñamca, habitantes de los valles y poseedores de la tierra y los cocales. Sin embargo, especialmente las mujeres de los valles, mediante la manipulación sexual, vencen también a los linajes serranos, logrando así un sistema de convivencia biétnica (entre Yauyos serranos y Yuncas costeros) capaz

de controlar tanto las diferentes islas de esta especie de “archipiélago vertical”¹⁶ cuanto las manifestaciones culturales y simbólicas procedentes de diferentes pueblos (Salomon *Huarochirí* 1). En el texto encontramos una gran cantidad de personajes actantes. Para dar un resumen “socio-literario” de la trama proponemos el siguiente esquema inicial de agrupamiento de actantes principales siguiendo el modelo de Greimás (Garrido 50):

Destinador	Objeto	Destinatario
Paria Caca	agua	Chaupi Ñamca
Chaupi Ñamca	tierra	Paria Caca

Ayudante	Sujeto	Oponente
Huacas	linajes	Huacas

En una relación de reciprocidad andina habrá dos destinadores (emisarios) y dos destinatarios según sea el punto de partida que tomemos. Tradicionalmente se ha tomado a Paria Caca como el destinador y a Chaupi Ñamca como la destinataria. Enfoques feministas sin embargo, tomarán como destinador a Chaupi Ñamca. Los linajes son el sujeto colectivo de la historia, simbolizados por sus huacas respectivas y ubicados entre los ayudantes y los oponentes en lo que podríamos llamar las peleas rituales por el control de los recursos y el prestigio.

De acuerdo a Salomon parece erróneo atribuir el texto a Avila, aunque para entender el contenido hay que aceptar definitivamente el papel central suyo en la orientación del manuscrito (*Huarochirí* 24). La persona que escribió el texto parece un cristiano convencido. No por ello, sin

embargo, deja de presentarnos un sistema religioso que, según ahora podemos leer, puede equipararse a cualquier otro sistema religioso. Entre líneas podemos adivinar un conflicto de lealtades: a los invasores cristianos y a su fe en el poder, extirpadores de las creencias andinas; y a su mismo pueblo, heredero de una tradición milenaria, suficientemente sólida hasta esos días. Así lo cree también Salomon (*Huarochiri* 1): “*The process of capturing their culture as text in the alphabet of the padres and bureaucrats was inextricably bound up with forced conversion and persecution , even when the actual authors were themselves Andean and the actual narrators at least part faithful to the old huacas*”. (El proceso de entender su cultura como texto en el alfabeto de los padres y burócratas estaba inextricablemente ligado a la conversión forzada y a la persecución, aún cuando los autores reales fueron ellos mismos andinos, y los narradores, al menos en parte, fieles a las antiguas huacas).

Además del autor o autores, tenemos al narrador. No podemos confundir al autor con el narrador. Para evitar esta confusión contamos con la noción de autor implícito (Garrido 115-117). El autor implícito se distingue tanto del autor real como del narrador. Es la imagen que el autor real proyecta de sí mismo dentro del texto. Es una realidad intratextual que como lectores podemos elaborar a través del proceso de lectura. Esta noción nos elimina, por ahora, la discusión sobre el verdadero autor del manuscrito. Como lectores podemos descubrir, por ejemplo, al autor implícito -no extirpador de idolatrías- que trata de presentarnos una visión positiva de su sistema de creencias.

La noción de autor implícito, además, nos ayuda a entender las normas de carácter moral que rigen el relato y su interpretación. En esta tarea nos ayuda también el narrador. El narrador es un papel que asume el autor para convertirse en locutor, responsable del mensaje narrativo (Garrido 117), en este caso, del manuscrito. Este mensaje está dirigido a un narratario o destinatario del mensaje narrativo. En nuestro caso descubrimos más de un narratario. Por una parte está la autoridad eclesiástica de la época, a quien se quería convencer de algo. Por otra parte, está el mismo Avila, que supuestamente habría pedido escribir el texto para sus fines. Están los intelectuales indígenas que podían leer en su lengua; y, por fin, estamos nosotros, los actuales narratarios que como lectores implícitos recibimos y contribuimos a la construcción del mensaje sobre la base de lo escrito.

El relato está escrito en lo que se conocía como el Quechua general (Salomon *Huarochirí* 30). Esta variedad, una de las muchas del idioma de los Andes (Torero), era ampliamente utilizada hacia 1600 por los clérigos españoles y los jefes indígenas. Sin embargo, el mismo texto nos habla de la presencia de otras lenguas. Según la mayoría de las investigaciones es posible que en la zona no hablasen el quechua solamente sino otras lenguas nativas (Aymara y otras), además del castellano (Salomon *Huarochirí* 31). Toda esta variedad de lenguas y dialectos, presentes en el manuscrito, refuerzan nuestra hipótesis de tomarlo literalmente como un verdadero palimpsesto. Está escrito en una lengua y refleja la cultura de un pueblo, pero están también las huellas inequívocas

cas de otras lenguas y de otras culturas en una muestra de verdadera intertextualidad.

En una nueva aproximación al manuscrito tendremos ocasión de profundizar sobre el texto quechua y de convenir o disentir de lo propuesto por otros autores en cuanto a las traducciones y a las interpretaciones dadas. Lo más rico de un texto como éste es que es el único que está escrito en una lengua nativa de los Andes y sobre un pueblo andino lejano al Cuzco. Con reverencia nos acercamos a este verdadero testamento andino, no precisamente como un ejercicio de erudición sino para encontrar en él nuestra fuente de inspiración en cuanto prueba de la riqueza múltiple que hasta ahora nuestros pueblos tienen.

El rostro cambiante y múltiple de la divinidad

Ah Uirancochanticcicapac
Cay Caricachon
Cay huarmicachon.

Oh Viracocha, Hacedor del Universo.
Sea hombre, sea mujer.
(Salcamayhua 148).

El manuscrito se presta para estudiar muchísimos temas desde una perspectiva de palimpsesto y con una metodología que intente descubrir la confluencia de textos o intertextualidad. No sería muy difícil, por ejemplo, encontrar las relaciones entre estas tradiciones y las incásicas; o entre estos mitos y los de otras regiones andinas, en el pasado. Frank Salomon ya lo plantea con mucha razón: *“while it is mistaken to take the Huarochirí myths as expressions of a pan-Andean*

religion, one may take them as representative of broader Andean cultural premises and tendencies that are manifest even in apical Inca cults" (Huarochirí 5). (Mientras es erróneo tomar a los mitos de Huarochirí como expresiones de una religión panandina, uno puede tomarlos como representativos de premisas y tendencias culturales más amplias que se manifiestan aún en los cultos incaicos más importantes).

Tampoco sería imposible determinar las relaciones entre estas tradiciones y otras del mundo andino en el presente. De ser así, estaríamos frente a un texto antiguo capaz de darnos muchas luces sobre algunos de los problemas y realidades que ahora vivimos en el mundo andino. "*The sharing of underlying concepts makes possible ethnic comparisons with societies beyond the bounds of Huarochirí province, both as seen in past times... and as witnessed by modern ethnographers...*" nos dice Salomon (Huarochirí 5). (La similitud de los conceptos subyacentes posibilitan comparaciones étnicas con sociedades que están fuera de los límites de la provincia de Huarochirí, no solamente en los tiempos pasados sino también ahora, según lo observado por los etnógrafos modernos).

Para los efectos de este trabajo, solamente presentamos un esbozo de un concepto que consideramos crucial en el mundo andino: el de la divinidad con rostros múltiples. En primer lugar hagamos un deslinde con lo que Salomon afirma de que la mayoría de las naciones del Tahuantinsuyo "*had little to do with abstract or universalizing expressions... worship focused on sacred beings peculiar to particular kin groups, villages, mountains, canals, and so forth*" (Huarochirí 40).

([La mayoría de naciones del Tahuantinsuyo] tenían poco que ver con las expresiones abstractas o universalizantes... el culto se centraba en los seres sagrados peculiares a grupos de parentesco particulares, pueblos, montañas, canales, etc.). No estamos de acuerdo con este enfoque demasiado unilineal. Tampoco estamos interesados realmente en demostrar el grado de conciencia sobre una divinidad superior a las otras. Si leemos el texto vemos que la presencia de Cuni-Raya Viracocha empieza pronto en el capítulo 2. Esta presencia es una prueba de la concepción buscada por Salomón y debida a la influencia incaica y a la concepción cristiana de Dios, hacedor de todo. El texto reúne en sí los tres puntos de vista presentes en aquel momento en la población de Huarochirí. Como hemos dicho, no parece muy relevante querer descubrir con absoluta exactitud lo que corresponde a cada fuente de cultura y pensamiento. El pueblo de Huarochirí, en su realidad diaria probablemente vivía bajo el prisma de esta multiplicidad. Aunque Salomón (*Huarochirí* 4) insista en que las invocaciones a un Dios invisible, fuente de orden y de belleza, citadas por Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (148) no pueden aplicarse a la región de Huarochirí, nosotros creemos que ésto sí es posible dadas las relaciones de los huarochiranos, establecidas por más de cien años con los Incas, y por más de cincuenta años, con los cristianos. Estos tres rostros de Dios, el huarochirano, el incaico y el cristiano estaban presentes por efectos de conquistas y expansiones.

Aparte de eso, la concepción de la divinidad era también múltiple por la vivencia misma de los huarochiranos, ubicados en varios niveles di-

ferentes del archipiélago vertical y necesitados de dar a su convivencia interétnica y al uso de los distintos recursos una explicación adecuada. Los dos principales protagonistas del relato, Paria Caca y Chaupi Ñamca, son también dos nuevos rostros de Dios, uno masculino y otro femenino. Los dos rostros son el origen de dos linajes diferentes pero interdependientes que necesitan probar su diferencia a la vez que sus derechos al uso de los recursos y la cultura en una relación de mutua dependencia. Entre los autores que han tratado el tema de la multiplicidad sexual del rostro divino está Regina Harrison. Ella hace un extenso análisis del texto de Salcamayhua. Para esta autora, no hay duda que “debemos dirigirnos a Viracocha [y a Cuni Raya Viracocha podríamos añadir nosotros] como un andrógino... una deidad macho y hembra” (124). Esta constación no solamente es importante para entender la concepción andina de la divinidad sino también para explicar que “en contraste con el cristianismo, el hombre y la mujer son creados iguales en el mismo momento, aunque gratuitamente el hombre es mencionado primero” (Harrison 125).

Sobre este sentido de preeminencia “gratuita” del hombre sobre la mujer es interesante anotar los cuestionamientos hechos por Billie Jean Isbell a algunas de las afirmaciones de Salomon y Urioste (*Huarochiri*). Isbell trata de resaltar - a diferencia de lo que la mayoría de autores hombres, según ella, ha hecho - la simbólica femenina en el esquema de género en los Andes. Concretamente cuestiona la afirmación de que sean los invasores Yauyos, hijos de Paria Caca y relacionados con el agua los que dominen a los Yunca, hijos de Chau- pi Ñamca, relacionados con la tierra. A diferencia

de una lectura freudiana de los mitos en que los hombres tienen que controlar el deseo sexual de las mujeres, Isbell propone una lectura diferente. Son las mujeres las que deben controlar los deseos sexuales de los hombres, expresados en la posibilidad de inundaciones. Una manera de control del hombre por la mujer aparece ejemplificada en el mito de Cuni Raya y Caui Llaca, el primero de los cuales insemina a Caui Llaca, sin que ésta se dé cuenta (con su semen en una lúcumo). Cuando nace el niño la madre quiere saber quien es el padre. Al enterarse de que es Cuni Raya, presentado en andrajos, lo rechaza y no le hace más caso por más que él la busca. Para Isbell *“this is not a straight forward symbolic structure involving female/land and male/water huacas in these tales, but rather one of dynamic transformation from the world of the huacas into the world of the living with female actors playing a major role in animating these transformations, actualized generally through symbolic sex”* (20). (Esta no es una estructura simbólica rígida que involucre a las huacas femeninas en relación a la tierra y las huacas masculinas en relación al agua. Es más bien una transformación dinámica que va del mundo de las huacas al mundo de los seres vivos en donde las huacas femeninas juegan el rol principal en la animación de estas transformaciones, actualizadas generalmente a través del sexo simbólico).

Otro tema interesante lo presenta Salomon (*Huacas*) al tratar de determinar *“the being and substance and transformation of beings as we know them from the one and only available text that presents an Andean belief system in an Andean language, namely the anonymous Quechua manuscript of Huarochirí... (7)*. (El ser, la sustan-

cia y la transformación de los seres según los conocemos a partir del único texto disponible que presenta un sistema andino de creencias en una lengua andina, éste es el manuscrito anónimo quechua de Huarochirí). Mediante un minucioso análisis de los verbos quechuas *cana*, *tiana* y *tucuna* intenta probar las diferencias manifestadas por los personajes del manuscrito entre la sustancia, el evento y la transformación.

Aunque parecen muy útiles la aproximación feminista de Isbell y el estudio sobre el ser de Salomon me queda la sensación de que aún prima en estos estudios un esquema oposicional (femenino vs masculino; ser vs estar, etc.) que precisamente estamos tratando de evitar en nuestro trabajo. Como dijo Franklin Pease, al ser preguntado sobre los conceptos hanan (arriba) y urin (abajo), “no debemos tomar ni estos ni otros conceptos andinos como algo fijo y territorial. Lo que ahora es urin mañana puede ser hanan y viceversa”. Probablemente una concepción del manuscrito y de todo el mundo andino, antiguo y actual, como algo siempre cambiante y como un palimpsesto de muchos significados pueda ayudarnos a entender mejor nuestro propio pasado y presente. El principio ordenador andino, el nuevo Incarrí que buscamos, puede ser precisamente aquel que nos dé las pistas para aceptar la realidad múltiple, presente desde siempre en nuestro mundo.

Notas

- 1 El historiador peruano Franklin Pease habla de las pugnas rituales entre hermanos en el Incario. Este

sería el caso del enfrentamiento entre Huáscar y Atahualpa, que en ningún caso quería decir luchas por la sucesión territorial, sino una manera no europea -en mitades complementarias y móviles- de entender la organización social y política de los Andes.

- 2 El padre Juan de Velasco contribuyó, tal vez a su pesar, a la consolidación del estado nacional criollo ecuatoriano. A este propósito, Espinosa Tamayo anota lo siguiente: “La leyenda del Reino de Quito, sobre la que el mismo Juan de Velasco advirtiera que se trata 'más de una leyenda que de historia ya que ésta última se inaugura propiamente con Huayna Capac en el año de 1478' (1978, t II:34) se utiliza en función de dos propósitos: explícitamente sirve para evidenciar y demostrar el pasado remoto del estado ecuatoriano, así como el inmemorial carácter expansionista peruano y la capacidad de resistencia y resurgimiento ecuatoriano; y 2) implícitamente se utiliza para evidenciar un supuesto divorcio etnocultural entre ecuatorianos y peruanos“ (223).
- 3 El mismo Frank Salomon (*Native Lords*) escribe todo un tratado sobre los señoríos étnicos de Quito al tiempo de los Incas para demostrar el tipo de organización social y política en lo que se conoce como los Andes de páramo. Según Alba Moya (29 y ss) "hay muchas diferencias entre los Andes de páramo y los Andes de puna, pero las más importantes son: 1. La simetría del paisaje de páramo frente a la asimetría del paisaje de los Andes de puna; 2. La humedad y la frecuencia de lluvias; 3. Los cambios de temperatura y de irradiación solar, y 4. Las distancias que separan a un piso ecológico de otro". Sobre el tema de sociedades más avanzadas o menos avanzadas, Franklin Pease cree que no se puede hablar de sociedades centrales y periféricas en

los Andes y que más bien habría que entender el avance de la organización incaica como una expansión sobre la base de un patrón poblacional: la expansión se detuvo donde bajaba la densidad de la población.

- 4 Espinosa Tamayo plantea que los mestizos ecuatorianos “viven un doble sistema de normas de comportamiento: en el ámbito privado se expresa la vigencia de una cultura de rasgos indígenas que, incluso en algunas ocasiones es reconocida de forma explícita; mientras que en el ámbito público los mestizos asumen formas culturales occidentales dando lugar a un simulacro...” (19).
- 5 Es muy interesante reflexionar sobre el origen de este binarismo desde una perspectiva postcolonial. Ashcroft, Griffiths y Tiffin (23) hacen una definición del binarismo en el sentido de Saussure y demuestran cómo esta posición ideológica solamente perpetúa una violenta jerarquía donde el un lado de la oposición es siempre el dominante.
- 6 A este respecto es sumamente interesante el estudio de Doris Sommer en que una por una va analizando las principales novelas fundacionales de América Latina como justificadoras ideológicas de los proyectos nacionales criollos.
- 7 En un estudio sobre la relación entre el código icónico y el código lingüístico en la obra de Guamán Poma de Ayala, la investigadora Mercedes López-Bralt (471) asegura que el lamento quechua que aparece junto a la figura 26 es “la primera expresión del dolor ante la decapitación del inca que se conserva por escrito y que constituye la fase germinal del mito del Incarrí”.

- 8 En la investigación aparece con bastante claridad que la memoria de los autodenominados “blancos” no coincide con la de los indígenas. Mientras para los primeros el énfasis está puesto en la huida de los incas y sus grandes tesoros escondidos, para los indígenas su recuerdo se refiere a la valentía y organización social incaicas.
- 9 La narrativa incaica tal como ha llegado a nuestros días, recién empieza a manifestar su carácter múltiple. Un ejemplo de esta multiplicidad son las diferentes versiones sobre el origen de los Incas, dadas por Garcilazo de la Vega y Guamán Poma de Ayala. Más que discutir sobre la versión más pura, es necesario aceptar el hecho de la existencia de varias versiones sobre el mismo tema.
- 10 La historia oficial de nuestros países ha enfatizado tanto en el enfrentamiento entre españoles y patriotas en la época de la independencia que no ha dado prácticamente ninguna cabida al papel jugado por los indígenas en los proyectos nacionales que se iniciaban. No creemos que baste saber que Bolívar firmó decretos de devolución de la tierras a los “naturales”, para decir que el sector indígena tuvo un papel protagónico en el proceso.
- 11 El planteamiento central de Vargas Llosa es de que la utopía planteada por Arguedas, basada en una vuelta culturalista a la sociedad andina, no es viable porque va totalmente contra el avance de la modernidad por la que el Perú ha venido luchando desde hace décadas. Más discutible que este mismo planteamiento nos parece la idea de Vargas de que lo indio descrito en Arguedas sea “arcaico” y “bárbaro” o simplemente lo “metabolizado y tradicional de la cultura occidental” (31). Vargas Llosa, tal vez más que el mismo Arguedas, cae en el maniqueísmo peligroso del que hemos hablado antes.

- 12 El poeta Alurista en 1960 escribió el “ Manifiesto de Aztlán” como una forma de dar coherencia a los diferentes sectores del pueblo chicano en plena época de la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos. En resumen el manifiesto dice que la tierra de Aztlán, que actualmente corresponde a los estados del suroeste que antiguamente pertenecían a México y que pasaron a poder de los Estados Unidos luego de la guerra de 1948, es la tierra de la cual partieron los antepasados del pueblo chicano hacia el año 1.200 hacia el centro de México, donde fundaron la ciudad de Tenochtitlán. Por este motivo esta tierra pertenece al pueblo chicano desde antes de la invasión europea y desde antes de la dominación anglosajona. (Yáñez del Pozo Aztlán).
- 13 De acuerdo al Diccionario de la Lengua Española, el palimpsesto es “un manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior borrada artificialmente“ (1.069).
- 14 Según se cree (Salomon *Huarochirí* 31), el padre Avila mandó escribir el texto para probar la existencia de las idolatrías en esta región en una época en que era duramente cuestionado por un sector de sus feligreses. Para mantener sus privilegios sociales, religiosos y económicos y para ascender en su posición eclesiástica debía probar a las autoridades de que había sido capaz de extirpar las idolatrías extensamente detalladas en el manuscrito.
- 15 John Murra fue el primero que propuso el modelo del control de varios pisos ecológicos por parte de una o más etnias en el mundo andino. Salomon lo aplica al caso de Huarochirí.

Bibliografía

ALARCÓN, Daniel

“The Aztec Palimpsest: Toward a new Understanding of Aztlán, Cultural Identity and History”. *Aztlán*. Volume 19, no.2. 33-67, 1988-1990.

ARANÍBAR, Carlos

“El principio de la dominación (1531-1580)”. Lumbrales, L.G. et al. *Nueva Visión del Perú*. Lima: Tarea, 1988.

ARGUEDAS, José María

Formación de una cultura nacional indoamericana. México: Siglo XXI Editores, 1981.

ASHCROFT, Bill, et al.(Editores)

Key concepts in post-colonial studies. London and New York, Routledge, 1998.

BETANZOS, Juan de

Narrative of the Incas. Austin: University of Texas Press, ([1576]), 1996

CAIZA, José, et al.

Huiñai causai 3. Quito: Ministerio de Educación y Cultura. Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, 1994.

CÁRDENAS, Victor Hugo

Los pueblos indígenas, el desarrollo y la democracia en América Latina, Conferencia. Banco Interamericano de Desarrollo. Washington, D. C. 4 de Febrero de 1997.

CARRIÓN, Elena

“Nuevos mitos” (*El Comercio*. Octubre, 24 1998, D1).

COBO, Bernabé

History of the Inca Empire. [1653] Tr. Ronald Hamilton. Austin: University of Texas Press, 1979.

ESPINOZA FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, Carlos

"La mascarada del Inca: Una investigación del teatro político de la colonia". *Miscelánea histórica ecuatoriana* 2. 1990:8-39.

ESPINOZA TAMAYO, Manuel

Los mestizos ecuatorianos. Quito: Trama Social Editorial, 1995.

FAIRLAMB, Orace

Critical Conditions, Postmodernity and the Question of Foundations. Cambridge: University Press, 1994.

FLORES GALINDO, Alberto

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

GANGOTENA, Raúl

"Reescribamos la historia". *El Comercio*. Noviembre, 13 1998 D2).

GARCÍA CANCLINI, Néstor

"Los estudios culturales de los 80 y los 90: Perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina". Hermann Herlinghaus y Monika Walter (Editores). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. S/r.

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca

Primera Parte de los Comentarios Reales de los Incas [1609]. Buenos Aires: Angel Rosenblat, 1943.

GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio

El texto narrativo. Madrid: Editorial Síntesis, 1996.

GIBALDI, Joseph

MLA Handbook For Writers Of Research Papers. New York: The Modern Language Association of America, 1995.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe

Nueva Corónica y Buen Gobierno. [1615] 2 vols, Lima: Editorial Cultura, 1956.

HARRISON, Regina

Signos, cantos y memoria en los Andes. Cayambe: Biblioteca Abya-Yala, 1994.

HARTMANN, Roswith

“El texto quechua de Huarochiri: una evaluación crítica de las ediciones a disposición.” *Histórica* [Lima] 5(2):239-251, 1979.

ISBELL, Billie Jean

“From Unripe to Petrified: The Feminine Symbolic In Andean Gender Schema”. (Unpublished). Ithaca: Cornell University, 1992.

KRUPAT, Arnold.

Ethno-Criticism: Ethnography History Literature. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992.

LAS CASAS, Bartolomé de

Historia de las Indias. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1958.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes

“La crónica de Indias como texto cultural: Articulación de los códigos iónico y lingüístico en los dibujos de la ‘Nueva Corónica’” de Guamán Poma de Ayala. *Revista Iberoamericana*. Vol. LXI. Enero-Junio. Nos. 170-171: 27-40.

- LÓPEZ Enrique y MOYA Ruth (Editores)
Pueblos indios, estados y nación. Puno: Proyecto EBI, MEC-GTZ, 1989.
- MALPASS, Michael
The Inca Empire. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.
- MIGNOLO, Walter
"Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales" *Revista Iberoamericana*. Vol. LXI. Enero-Junio. Nos. 170-171: 27-40, 1994.
- MOYA, Alba
Atlas de historia andina. De la época prehispánica a los albores del siglo XIX. Cuenca: Universidad de Cuenca, 1995.
- MURRA, John
Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- PEASE, Franklin
Conferencia. Dumbarton Oaks, Washington D.C. 22 de noviembre de 1998.
- RENÁN, Ernest
"What is a nation". Homi K. Bhabha (Editor). *Nation and Narration*. London and New York: Routledge, 1990.
- ROSTWOROWSKY, María
"Historia del Tahuantinsuyo". Lumbreras, L. et al. *Nueva Visión del Perú I*. Lima: Tarea, 1998
- ROWE, John
"Inca Policies and Institutions relating to the Cultural Unification of the Empire". in *The Inca and Aztec*

States 1400-1800 (Edited by Collier George A., Renato I Rosaldo, John D. Wirth), 1946.

SALCAMAYGUA, Pachacuti Yamqui Joan de Santa Cruz.
Relación de las Antigüedades de este Reyno del Piru
[1613] eds. Carlos Romero and Horacio Urteaga.
Colección de Libros y Documentos referentes a la
Historia del Perú. Second Series. No. 9 Lima, 1927.

SALOMON, Frank

Native Lords of Quito in the age of the Incas. The political economy of north Andean chiefdoms. Cambridge: University Press, 1986.

SALOMON, Frank and George L. URIOSTE (Translation and Transcription).

The Huarochiri Manuscript: A testament of Ancient and Colonial Andean Religion. University of Texas Press, 1989.

SALOMON, Frank, et al.

Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX. 2 vols. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1989.

SALOMON, Frank

"How the huacas were: the language of substance and transformation in the Huarochirí Quechua manuscript" s/r.

SKIRIUS, Jhon (Comp.)

El ensayo hispanoamericano del siglo XX. México: Fondo de Cultura Económica. Colección Tierra Firme. Cuarta Edición, 1997

SOMMER, Doris

"Irresistible romance: The foundational fictions of Latin America". Homi K. Bhabha (Editor). *Nation*

and Narration. London and New York: Routledge, 1990.

TAMAYO, Eduardo

Movimientos sociales: La riqueza de la diversidad. Quito: ALAI, 1996.

TORERO, Alfredo

El quechua y la historia social andina. Lima: Universidad Ricardo Palma, 1974.

URIOSTE, George

Hijos de Pariya Qaca: La tradición oral de Waru Chiri (mitología, ritual y costumbres). 2 vols. Foreign and Comparative Studies, Latin American Series, no.6. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1983.

VARGAS LLOSA, Mario

La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

WACHTEL, Nathan

The Vision of the Vanquished: the Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes 1530-1570. Harper and Rowe, New York, 1977.

YÁÑEZ DEL POZO, José

Yo declaro con franqueza. Cashami causashcanchic. Memoria Oral de Pesillo-Cayambe. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1985.

“Shinchi runami cani/Soy un hombre fuerte”. Nagy-Zekmi, s. (Edit.). *Identidades en transformación. El discurso neoindigenista de los países andinos.* Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994.

“Aztán: Una identidad de memorias, hechos y textos”. Breaking Barriers. International Conference. Crossing Borders and Boundaries of Identity, Gender, Modernism, and Postmodernism, Pedagogy, Technology, and Politics. Princess Anne, MD: University of Maryland Eastern Shore, 1998.

ZUBRITSKY, Yuri.

“Los estereotipos etno-socio-psicológicos y su papel en las relaciones interétnicas en el área Otavalo-Cotacachi”, en: *Ecuador Indígena, Antropología y relaciones innterétnicas*. Otavalo: IOA, Abya-Yala, 1990 73-92.

Títulos publicados en esta colección

- **Para entender el concepto de género**

Martha Lamas, Vania Salles, Rodolfo Tuirán, Fernando Flores

- **Desde su propia palabra**

Giulio Girardi

- **Las fronteras del cuerpo**

Arturo Rico Bovio

- **Postmodernidad**

José E. Juncosa (Editor)

- **Mujeres, poder e identidad**

Soledad Dueñas, Carmen Gangotena, Mónica Garcés

- **Contextos y balances de la teología de la liberación**

E. Dussel, J. L. Martínez, R. Flores, E. Lara, J. Tonello, P. Morales, L. Rodríguez

- **Teología feminista latinoamericana**

Ma. Pilar Aquino y Elsa Támez

- **Una minga por la vida**

M. Chiriboga, M. Lluco, L. Martínez, R. Flores, E. Lara, J. Tonello, P. Morales, L. Rodríguez

- **Apuntes sobre fútbol**

Kintto Lucas

- **Semiótica para principiantes**

Daniel Chandler

- **Es un monstruo grande y pisa fuerte. La minería en el Ecuador y el mundo. Defensa y conservación ecológica de Intag (DECOIN)**

Mary Ellen Fieweger

- **El pentecostalismo en América Latina**

Angelina Pollak-Eltz y Yolanda Salas

- **Códigos subterráneos**

Leonela Cucurella (Compiladora)

- **El Chamanismo a revisión**

Josep Ma. Fericgla

- **Buscando raíces. Don Quijote y Simón Bolívar**

José Yáñez del Pozo

- **Análisis del discurso social y político**

Teun A. Van Dijk e Iván Rodrigo M.

- **El hilo del discurso. Ensayos de análisis conversacional**

Ana María Vígara Tauste

- **Conectores contextuales en el discurso**

Joaquín Garrido

- **El placer de la representación**

María Angela Cifuentes

- **Género y desarrollo sostenible**

Ana María Brasileiro (Editora)

- **Desarrollo rural y pueblos indígenas amazónicos**

Jürg Gasche

- **Mujeres e imaginarios. Quito en los inicios de la modernidad**

Ana María Goetschel

- **El otro saber. Psicología social, psicoanálisis y cultura**

Leonela Cucurella (Compiladora)

- **Comunicación educativa**

Leonela Cucurella (Editora)

- **De cisnes dolientes a mujeres ilustradas**

Lucía Moscoso Cordero

- **Literatura oral. O la literatura de tradición oral**

Gonzalo Espino Relucé

- **Desarrollo sustentable. ¿Realidad o retórica?**

Dossier de la revista de la Universidad de Guadalajara

- **Antropología del ciberespacio**

Leonela Cucurella (Compiladora)

- **Pensar lo cotidiano**

Leonela Cucurella (Compiladora)

- **Crítica de la razón globalizada**

Leonela Cucurella (Editora)

- **Aztlán y El Incarrí. Dos mitos sobre nuestra América**

José Yáñez del Pozo

- **Laberintos urbanos en América Latina**

David Jiménez (Compilador)