
This is the **published version** of the bachelor thesis:

Falconí Trávez, Diego; Martín Alegre, Sara, dir.; Torras, Meri, dir. Subversión de las identidades narrativas mestizas y queers en la literatura de los Andes contemporáneos. 2009.

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/47979>

under the terms of the  license

Departamento de Filología Española
Programa de Doctorado en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada

**SUBVERSIÓN DE LAS IDENTIDADES NARRATIVAS
MESTIZAS Y *QUEERS* EN LA LITERATURA DE LOS
ANDES CONTEMPORÁNEOS**

TRABAJO DE INVESTIGACIÓN

PRESENTADO POR: Diego Falconí Trávez
CODIRECCIÓN: Meri Torras Francés y Sara Martín

Bellaterra, abril de 2009

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I. LAS IDENTIDADES Y EL SUJETO: LA SUBVERSIÓN LITERARIA	9
I.1. Identidad individual, identidad social y procesos de identificación.....	10
I.1.A. Identidad personal.....	13
I.1.B. La identidad social.....	15
I.1.C. Los procesos identitarios: identificación, autoeficacia y autoverificación en la cuestión del rol y la performatividad.....	17
I.2. La identidad y ética del sujeto: construcción, fijación y cuerpo.....	23
I.3. El sujeto subversivo.....	34
I.4. La identificación textual: entre las identidades y la subversión.....	46
I.5. Las identidades literarias subversivas: contextualización metodológica para un acercamiento andino, mestizo y <i>queer</i>	52
I.5.A. Análisis de la narratividad.....	53
I.5.B. Análisis textual.....	55
I.5.C. Análisis de la interacción.....	57
CAPÍTULO II. TRES DILEMAS: LO ANDINO, LO MESTIZO, LO <i>QUEER</i> UN BREVE ESTADO DE LA CUESTIÓN	59
II. 1 De cuando no existía lo andino: mestizajes fortuitos y masculinidades.....	63
II.2 De cuando se crearon los Andes: viajes, nacionalismo y cientificidad en el cuerpo mestizo y <i>queer</i>	97
II.3 De cuando los Andes y el mestizaje andino se buscaron extinguir: horizontes contemporáneos y definiciones metodológicas hacia una teoría <i>queer</i>	130

CAPÍTULO III. PABLO PALACIO: EL PROTO <i>QUEER</i> DE LOS ANDES Y LOS ESCONDRIJOS DEL MESTIZAJE.....	140
III.1 Análisis de la narratividad: la historización narrativa de la deshistorización.....	141
III.2 Análisis textual: el escondite andino, mestizo y <i>queer</i> , y las trampas de la representación en la monstruosidad.....	153
III.3 Análisis de la interacción: la construcción de autor monstruoso y la implicación social con el lector.....	175
IV. CONCLUSIONES.....	180
V. MAPAS ANEXOS.....	184
VI. AGRADECIMIENTOS.....	185
VII. BIBLIOGRAFÍA.....	186

SUBVERSIÓN DE LAS IDENTIDADES NARRATIVAS MESTIZAS Y *QUEERS*¹ EN LA LITERATURA DE LOS ANDES CONTEMPORÁNEOS

Introducción

Teorizar la identidad ha sido una acción fundamental para el proyecto denominado postmodernidad. Dicha postmodernidad, nacida y bautizada en Europa y Estados Unidos, ha permitido sin embargo, cuestionar el modelo ‘universal’, dando a regiones como la latinoamericana “una nueva discursividad con atrevidos modelos” (Ingenschay 2006: 8) que ponen en entredicho la jerarquización tradicional en torno a la creatividad, dejando de lado aquel discurso moderno de ‘retraso’ o ‘imitación’ en relación a Occidente. Esta *emergencia identitaria*, tanto en el sentido de aparición como en el de urgencia, con nuevos actores que buscan posicionarse en el debate público mundial y académico viene de la inequívoca necesidad, si duda reivindicatoria, de ocupar dignamente un lugar en el mundo y evitar caer en el olvido por parte de uno mismo y de los otros.

Que algunas identidades sociales hayan emergido bajo el paradigma de la diversidad, sin embargo, no puede llevarnos a la conclusión de que en la práctica cotidiana la coexistencia de las mismas, como etiquetas que diferencian a la persona como individuo del resto, sea pacífica y en algunos casos siquiera posible. Por el contrario, los cuerpos humanos, aquellos artífices de las gestas identitarias, tienen que aguantar arduamente los encontronazos causados por la *diversidad desbocada* de etnias, nacionalidades, sexualidades, creencias, territorios o lenguajes que al batallar o amarse, se mezclan y se confunden en los rincones del cerebro, del corazón o de los genitales de las personas, los destinatarios finales de la identidad. Así, para buscar la supervivencia, el sujeto acompañado de su cuerpo como recinto vital, continuamente negocia sus propias identidades. Ya sea ignorando, rescatando, escondiendo o exponiendo dichas etiquetas vivir la existencia de uno mismo a través de una sola identidad corporal que es, quizás hoy más que nunca varias a la vez, es la continua misión del sujeto.

¹ Utilizo el plural “*queers*”, inexistente en el inglés, el idioma de procedencia del término, no tanto por adecuación a la frase de mi trabajo de investigación, sino como apropiación del término en una búsqueda de sentido más cercano y *plural* de dicha palabra.

La Literatura, como creación estética y discursiva, es una manifestación representativa de las identidades, una suerte de espejo donde se refleja –y se vuelve a crear– el cuerpo, permitiéndonos vislumbrar –de manera detallada pero también de manera amplia– al sujeto con su vestuario y con su realidad, con su historia de bellezas e imperfecciones, con sus atributos que pueden cambiarse o mantenerse invariablemente, pero sobre todo, con el deseo narcisista de sobrevivir en la marea eterna de la existencia, reinventando a través de la ficción su propia y compleja realidad. La Literatura, así pues, puede ser potencialmente un retrato elaborado de análisis y construcción de la identidad.

La región de los Andes es una región compleja donde el mestizaje así como la orientación y el deseo sexual, han sido realidades ineludibles en su proceso de formación como imaginario constructor de identidades. Tanto los Andes como el mestizaje han sido estudiados con cierta profundidad, siendo los estudios de género acaso los últimos que han mostrado interés por parte de la academia. Los estudios *queer*, tan importantes en el cambio paradigmático de la identidad en los últimos años, sin embargo, han estado casi del todo ausentes en la exploración de la zona, y por ende, en la exploración identitaria de sus habitantes. Y es que como ya nos lo han dicho acertadamente los teóricos y activistas postcoloniales, las etiquetas *gay* y *queer*, como etiquetas provenientes de realidades de Occidente no son suficientes para que el subalterno tenga verdadera representación, más aún en una zona donde esas voces, parecería, resultan prescindibles.

Uno de los textos fundacionales de la crítica literaria *queer* en castellano, *Entiendes: Queer readings/Hispanic Writings* editado por Emilie L. Bergmann and Paul Julian Smith en el año 1995, que se propone recopilar ensayos sobre teoría *queer* en España, América Latina y el mundo latino en Estados Unidos, buscando explorar la Literatura como retrato identitario de nuevas masculinidades, ignora completamente la realidad andina, tratando, sin embargo, casi todas las identidades del complejo universo ‘hispano’.² Este tratamiento que denuncia una suerte de exclusión de una de las zonas más densamente pobladas y que, por sus registros históricos, es indispensable para la construcción del imaginario hispanoamericano, aunque pudiese sorprender, tiene una justificación importante. En efecto, en el imaginario popular, los Andes es una de aquellas zonas que puede nutrir a la

² El texto incluye trabajos sobre autores y realidades del Caribe, del Cono Sur, de Norte América, de España, de Cataluña, entre otras.

región latinoamericana de ciertos referentes, como el indígena por ejemplo, pero cuando se habla de identidades *queers*, el atractivo Caribe o las seductoras zonas del sur presentan realidades más plausibles, coherentes y vendibles de aquella identidad no heterosexual. Otros estudios, como los de Horswell del 2006 con su texto *Decolonizing the Sodomite*, han rescatado los tropos *queer* de la antigüedad andina, dejando de lado grandes poblaciones como la mestiza o la mulata y tomando en consideración, básicamente, lo único que pareciese interesar a los investigadores de los Andes: el mundo indígena antiguo lleno de reminiscencias y purezas que con dificultad los propios *indígenas*³ pueden reconocer pero que agregan el rasgo identitario más ‘propio’ de los Andes. Trabajos más conscientes de la diversidad como la recopilación *Desde aceras opuestas* de Dieter Ingenschay del 2006 si bien recogen estudios sobre autores andinos, de ningún modo enuncian lo andino como creación discursiva, cosa que sí se hace con lo caribeño o lo chicano. Por ello, este desconocimiento patente incluso en una de las áreas del saber que en teoría debería ser más incluyente, debe de algún modo ser subsanado. Así, es importante cuestionar las ausencias y proponer las presencias pensando que la Teoría Literaria desde los estudios de género, analiza al texto no sólo como mecanismo de representación estética sino como retórica de las distintas identidades que buscan posicionarse e interrogar los designios de pureza, simpleza y supuesta naturalidad.

Tomando como base la Teoría Literaria, y usando como herramientas los Estudios de la Postcolonialidad, los Estudios de Género y las Ciencias Sociales mi objeto de análisis serán los textos literarios que propongan la *emergencia identitaria* de aquellas identidades complejas, identidades que desde los Andes hablen de las realidades mestizas y *queer* que, *desbocadas* por su diversidad y su exclusión, buscan un espacio en la Academia, pero sobre todo en la transgresión de su propia realidad. El trabajo de investigación que propongo a continuación, que es el inicio de la tesis que continuaré enseguida, busca probar dos cosas: en primer lugar, que la literatura *queer* de los Andes existe, y que es parte importante de su realidad; y en segundo lugar, que esta literatura es subversiva a varios niveles, expresando rasgos identitarios diferentes a otras identidades tanto del modelo anglo-americano, como

³ Al utilizar esta etiqueta, “indígenas” recurro de manera intencionada a la generalización de este absolutamente diverso grupo identitario solamente para señalar el propio sinsentido de creer que los Andes puede ser una suerte de cantera, de donde un recurso inagotable de “lo indio”, como inmutable y definido, sigue siendo explotado por ciertos, y no especialmente pocos, sectores como única fuente identitaria de la zona.

de lo que llamo hispánico-subalterno, como es el caso de otras regiones o países de América Latina. Previamente a esta comprobación, objeto de mi trabajo de investigación, hay otra comprobación menor que consiste en que la Literatura puede, en efecto, reflejar las identidades ‘de carne y hueso’ es decir, las identidades materiales que subvierten sus realidades.

Estas tres identidades, andina, mestiza y *queer* que a veces parecerían irreconciliables unas con otras, tienen una similitud fundamental y es que la definición conceptual que acarrea cada una de ellas es difusa, controvertida y no ha alcanzado de ninguna manera consenso. Esto, desde luego, presenta una gran dificultad pues me arriesgo, al tomar ciertas teorías y desechar otras, a no complacer a todo el mundo, a andar por terrenos movedizos, a anudar nudos críticos en vez de desatarlos y a descartar por completo la opción de la certeza. No obstante, la ventaja de andar por los caminos de la incertidumbre radica en el hecho de que al no haber beneplácito común, éstas se constituyen como identidades diversas y en construcción, que son precisamente las identidades que me interesa analizar desde mi posición académica. El otro riesgo es que al proponerme este trabajo estoy entrando en un nuevo campo de interacción identitaria del que hay muy reducida información por lo que todo lo que se escriba al respecto se vuelve, de una u otra forma, un precedente. Con ese riesgo, el de asumir la construcción siempre que se investiga sobre algo relativamente nuevo, creo que es importante que este trabajo de teorización y aplicación literaria sea visto también como un estudio político de la reivindicación de aquellas identidades paradójicas siguiendo la línea de la teoría *queer* y de los estudios postcoloniales, en un intento de que la teoría no se desentienda de lo político.

Con conciencia de que la división y clasificación aristotélica de las identidades dentro del sujeto, del cuerpo y del texto es prácticamente imposible y sabiendo que la mezcla hace que dichas identidades interactúen disfrazándose unas con otras, sin embargo, por temas metodológicos, propongo la siguiente división para el análisis de las identidades andinas mestizas y *queer* en tres capítulos.

- a. El capítulo primero contiene el marco teórico usado como brújula conceptual para el análisis literario. Este trabajo de investigación, al ser multidisciplinario, utiliza las Ciencias Sociales -el Derecho, la Sociología, la Antropología, la Psicología- y las

Humanidades -la Filosofía y la Historia- como fundamentos para que exista un diálogo coherente que sea capaz de modular mis hipótesis. A pesar de ello, el eje principal de mi análisis es el literario. Escojo esta matriz por ser mi centro de estudio vital pero también porque me parece que es la que me permite articular de manera más adecuada mi propuesta teórica. En este primer capítulo abordaré la conceptualización de las identidades, su subjetivación y, en especial, su proceso de subversión. A continuación me propongo analizar cómo la Literatura permite dicha subjetivación y, sobre todo, la subversión identitaria. Al final de este primer capítulo, además de comprobar este supuesto siguiendo el quehacer de la Teoría de la Literatura, propondré una metodología que agrupe todos los conceptos en el análisis textual.

- b. El segundo capítulo contiene un estado de la cuestión de los Andes, el mestizaje y lo que llamo la *corporalidad queer*. Allí intento trazar una genealogía que permita comprender los discursos contemporáneos, utilizando la Historia como herramienta principal y las distintas disciplinas que me ayudan a esbozar mi discurso. En este capítulo me propongo esbozar particularidades de las tres identidades intentando demostrar que existe un carácter especial en las mismas, presente también en la Literatura de la zona, que se convierte en una herramienta fundamental para la construcción de los tres conceptos: lo andino, lo mestizo y lo *queer*. Me interesa en primer lugar delimitar el espacio andino para luego contextualizar el mestizaje, a nivel filosófico e histórico, así como las identidades *queers*, como realidades normativizadas y oprimidas en la zona que de modo subversivo increpan a sus contextos. Al final del capítulo intentaré demostrar que el mestizaje y al *corporalidad queer* en los Andes, son realidades que coexisten y dan una particularidad a las literaturas de la zona.
- c. El último capítulo, en cambio, contiene el análisis literario de un autor, Pablo Palacio, que permite aplicar aspectos de los dos primeros capítulos en conjunto, a sabiendas que otros autores que serán incluidos en mi tesis doctoral, elaborarán otros puntos importantes que no se encuentran en Palacio. El análisis de los textos de Palacio es importante pues en la genealogía contemporánea puede considerarse como uno de los precursores de textos *queer* y mestizos en los Andes donde varias

temáticas del discurso sobre la construcción de lo andino, pueden evidenciarse. A la par, el análisis intentará ver las estrategias discursivas que el autor y su texto tienen para subvertir la realidad opresora de las identidades que, en su conjunto, conforman una corporalidad y una subjetividad inquietantes. En definitiva, esta parte es la que me servirá para comprobar que mis postulados sobre la identificación textual, la existencia de una literatura andina, mestiza y *queer*, y la subversión que plantea en su contexto, de hecho existen y son aplicables a la lectura no sólo de Palacio sino también de otros autores que trataría en la tesis doctoral como Bayly y Vallejo, entre otros, y que darán una panorámica completa a mi investigación.

Las razones para la realización de este trabajo de investigación, antesala directa de mi tesis, desde luego tienen que ver con la investigación, con la voracidad de estructurar mi propio conocimiento, con la interacción lúdica de mis áreas de interés, pero creo que, por sobre todas las otras razones, está la de mi reivindicación personal. Como gay, mestizo, andino la marea de la existencia me ha hecho recurrir siempre a la ficción para poder imaginarme. Este trabajo sirve para que yo y quienes comparten esta emergencia identitaria ya no tengamos que hacerlo.

Este derecho a hacer oír mi voz y a la vez prestarla es solamente una enunciación de una realidad que existe y que ha sido ignorada. Como dice Barthes: “Cuántos escritores no han escrito sólo por haber leído? ¿Cuántos críticos no han leído sólo por escribir?” (Barthes 1972: 82) Estoy convencido de que la Literatura es un juego infinito de espejos donde yo me puedo ver en el texto, donde yo me puedo convertir en los otros, donde yo me puedo convertir en el texto de los otros y donde el texto me puede ver a mí junto a los otros. Esta capacidad de *reflejo* identitario que sirve para que realidades invisibilizadas (tanto por los discursos que las componen como por la academia progresista que aún no las contempla) y textos que no han tenido lecturas más contextualizadas permitirá en este trabajo de investigación las varias voces diversas que con la particularidad de un contexto buscan subvertir la realidad teniendo en cuenta sus mestizajes y sus diversas orientaciones, deseos y opciones sexuales que se vislumbran en la cotidianidad y en la escritura.

CAPÍTULO I

Las identidades y el sujeto: la subversión literaria

Podría parecer que en la actualidad existe una obsesión respecto a la identidad. Las miles de publicaciones académicas respecto al tema, la democratización de la palabra, que va desde la identidad indígena hasta la virtual, los *reality shows* que se centran en ella como eje central de sus temáticas⁴ e incluso la mercantilización a través de medios tecnológicos de la misma,⁵ han hecho que sea el tema de temas. La identidad se ha convertido así en un *vox populi* -por llamarlo de alguna manera- del conocimiento en nuestra época pues, como explica Bauman, “se puede decir que la ‘identidad’ se ha convertido ahora en un prisma a través del cual se descubren, comprenden y examinan todos los demás aspectos de interés de la vida contemporánea”. (Bauman 2001a: 161) Jugando un poco con las palabras del filósofo polaco, examinar todos los aspectos de la vida contemporánea (que en gran medida son los aspectos de todas las vidas de todos los tiempos) es verdaderamente comprender, descubrir y examinar una identidad particular. La identidad, de este modo, se convierte en la piedra angular sobre la cual se construyen todos los imaginarios posibles, los cuales a su vez, a través de interacciones con la cotidianidad, logran construir una identidad particular también.

Por esta posibilidad de depositaria y contenedora y de ser teoría y práctica, la identidad es necesariamente el punto inicial de mi problematización literaria que intenta probar la existencia de una literatura particular, pero también de una realidad histórica, con conceptos complejos y aparentemente ‘irreconciliables’.⁶ La identidad como entrada previa a la investigación es, de este modo, una suerte de zona franca donde dichos conceptos dialogan, se enfrentan y se construyen. A través de las identidades se pueden comprender a

⁴ El show *Identity*, estrenado en 2006 por la NBC buscaba que un concursante averiguara la “identidad” (entendida como un rasgo identitarios característico tal como nacionalidad, ocupación, idioma, etc) de 12 extraños en base a su físico, con la ayuda adicional de profesionales como psicólogos, expertos en lenguaje corporal o agentes del FBI. Fue replicado en países como Alemania, Israel, México y Brasil, siendo emitida la versión española por TV1.

⁵ Me refiero a la venta por parte de Nicael Holt en *eBay* por 5.500 USD de su propia identidad en enero de 2007 que el mismo enunció como *vida*, aunque jurídicamente la venta de una vida es imposible pues no es un bien definible, cosa que si sucede con la identidad y todos los derechos que acarrea.

⁶ Muchas personas que se enteran del tema de mi trabajo de investigación me han preguntado: “¿se puede?”, “¿existe?”, lo cual me lleva a buscar fórmulas más plausibles para académicamente fomentar la existencia de estas realidades que se han venido dando por siglos.

nivel personal y a nivel colectivo las realidades que pretendo desentrañar en la literatura de manera más efectiva.

Desgraciadamente, al usar la identidad como base de mi trabajo, estoy abriendo una caja de Pandora repleta de teorías y visiones respecto al tema. Por ello, es clave definir cuáles son las directrices que manejaré a lo largo de mi trabajo, recordando siempre que ésta es una búsqueda interdisciplinaria que persigue que la literatura se contamine de otros saberes, y así, se puedan analizar textos desde otras perspectivas distintas a las tradicionales.

Reconociendo con modestia las limitaciones de esta parte inicial, hay cinco conceptos principales que quiero desarrollar: primero, la división entre identidad grupal e individual centrándome en los conceptos de individuo, grupo y los procesos de identificación y performatividad mirando a la cultura como esencial para tal efecto; segundo, la construcción de la identidad a través del cuerpo, haciendo una brevísim genealogía que concluye con las postura filosófica contemporánea que adopto; tercero, el sujeto como agente subversivo, proponiendo parámetros para comprender el alcance de la acción subjetiva transgresora; cuarto, las identidades literarias subversivas y; quinto, una metodología de análisis que sirva para que este estudio sobre las identidades tenga asidero dentro de la Teoría de la Literatura.

I.1. Identidad individual, identidad social y proceso de identificación

La Modernidad⁷ intentó delimitar un individuo racional, unitario y universal a través de filósofos como Descartes y Kant, que propusieron “un alma razonable”, un “espíritu de entendimiento” y una “identidad completa”. (Descartes 2002a: 116, Descartes 2002b: 156, Kant 1970: 91) La conciencia racional del ‘yo’ y del ‘no yo’ que todo ser humano tiene según Hegel, en la misma línea moderna, es la que permite mantener la impermeabilidad del individuo con el resto. (Hegel 1977: 562) La duda parece no caber en estos filósofos

⁷ Definida, desde la Filosofía, como la tradición, el modo de vida y el pensamiento Occidental que desde Descartes funcionó intentando dar primacía a la razón, la universalidad y el orden al ser humano y todo lo que lo rodea. La Modernidad, desde Nietzsche empieza a ser cuestionada y con los filósofos postmodernos intenta ser desmontada y deconstruida.

respecto a la compleja pregunta de quién es el sujeto, el yo. Locke, en cambio, propone a través del concepto de *propiedad* la única limitación a la autonomía que los pensadores racionales consideraron intrínsecamente humana. (Locke, 1960: 100-101) Rousseau, ya sin hablar de la composición física de la persona, y preocupado en sus textos más de la igualdad y el orden político entre los seres humanos,⁸ al escribir su autobiografía, sin embargo, se define a sí mismo y, de paso, al sujeto como “yo solo” o “al menos, distinto de todos” (Rousseau 1983: 13) afirmando tácitamente que el acto creativo es propiedad individual e intrínseca de cada persona. Los filósofos modernos, así pues, mantuvieron la idea persistente de la individualización de la identidad que se traduce en un proyecto emancipatorio del contexto social. Esta tarea histórica encargada a estos sujetos modernos tenía el objetivo de ‘ser venciendo’, es decir de existir con el único fin de luchar contra el entorno que los rodeaba. Como Bauman explica, la Modernidad transformó la identidad que pasó de ser una cuestión de adscripción a ser una conquista de uno mismo convirtiéndose, por lo tanto, en una tarea individual y en responsabilidad de todo individuo. (Bauman 2001b: 30)

Kierkegaard desde su teoría del devenir incierto del sujeto, Nietzsche desde la irracionalidad y la construcción de la identidad ‘transvalorando los valores’, Marx al proponer el materialismo y desplazar al individuo moderno por el ‘ser social’ y Freud planteando a través del psicoanálisis un ‘yo’ inconsciente, construido y engañoso, consiguen cambiar la noción de individuo y plantear “un sujeto descentrado [...], un punto de encuentro de fuerzas psíquicas y sociales más bien que señor de ellas, el escenario de una cadena de conflictos, más que el autor de un drama o el autor de una historia”. (Wellmer 1988: s.n.) Sin embargo es en el siglo XX, a través del desarrollo de la Lingüística y de las ciencias sociales como la Sociología y la Antropología, cuando la corriente estructuralista, consigue, de manera más efectiva, fijar la importancia de ‘los otros’ para explicar el ‘yo’ y contrarrestar así la filosofía moderna/liberal. Saussure propondrá que el sujeto está inmerso en el lenguaje (Saussure 1971: 57) y que es sólo un signo de éste. El discurso, por lo tanto, es el que se impone sobre el individuo y lo crea sin posibilidad de que este último pueda decidir nada personalmente. La unidad, la individualidad sólo tiene

⁸ Refiriéndome a obras como *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos* o *El Contrato Social*.

un valor en la totalidad. (Saussure 1971: 214) Lacan plantea así mismo que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, dando paso a la discursividad por encima de la *naturalidad* individual. El individuo moderno, por consiguiente, empieza a sucumbir ante la estructura pues su valor de trasgresión y creación es minimizado frente a la maquinaria contextual que lo invisibiliza de manera utilitaria. Althusser, y su teoría del ‘sujeto absoluto’ será una de las cumbres de negación individual del sujeto, cuando escriba que “there are no subjects except by and for their subjection”. (Althusser 1971: 121)⁹ Levi Strauss, el que mejor ilustra esta dialéctica, en cambio, propondrá que el individuo no existe como entidad individual o colectiva sino como una realidad en donde los fenómenos se agrupan entre sí. (Lévi-Strauss 1968: 221) Los individuos, en suma, pierden su subjetividad no sólo como seres individuales sino también dentro del propio grupo, que en definitiva no existe sino como denominador de fuerzas que controlan al ser humano.

De esta forma, si los filósofos modernos tuvieron como tarea histórica reivindicar la identidad del individuo a través del contexto, el proyecto histórico de los estructuralistas del siglo XX fue, en cambio, el de reivindicar la identidad como un resultado de las fuerzas del contexto en cada ser humano, anulando la posibilidad de cambio y el proyecto personal. De ahí que críticas postestructuralistas como De Lauretis digan:

La lengua de Saussure y la estructura de Levi-Strauss, sistemas de reglas a las que no se puede obedecer si uno quiere comunicarse, hablar o participar en el intercambio social simbólico [...] *precisamente*, por esta razón, sus teorías han sido consideradas perniciosas o al menos de poco valor por quienes deseaban dismantelar todos los sistemas (de poder, opresión o filosófico) y teorizar sobre las ideas de libertad individual, de clase de raza, de sexo o de grupo. (De Lauretis 1992: 12)

En el mayo del 68, escrita en una pizarra de la Sorbona, un estudiante anónimo escribió que “las estructuras no bajan a la calle”, como intentando cuestionar la anulación personal por parte del contexto y, al mismo tiempo, denunciando la teorización universitaria que, aunque importante en sus causas políticas, lo anulaban como ser humano. Sin duda, en esa frase escrita en la pizarra también se expresaba una queja que exigía que

⁹ Las citas de autores francés van en castellano o inglés por el uso de ambos idiomas en este ensayo y por mi desconocimiento del francés.

no se deshistoricize a la persona y que la estructura más bien sea vista como parte de un proceso en la constitución humana y no como mecanismo de sujeción de la misma.

Ante este encuentro entre Modernidad individual y estructuralismo se elaboraron tres conceptos desde la Filosofía, la Sociología, la Antropología y la Psicología que han permitido la delimitación de la identidad. Estos tres conceptos que explicaré brevemente son identidad personal, identidad social y proceso de identificación.

I.1.A La identidad personal

Ricoeur, desde la teoría postestructuralista francesa,¹⁰ con su formación desde la Antropología y la Lingüística, aclara el panorama teórico respecto a la identidad personal al afirmar que la identidad tiene dos sentidos “que corresponden respectivamente a los términos latinos *idem* e *ipse*. Según el primer sentido (*idem*), idéntico quiere decir sumamente parecido y, por tanto, inmutable, que no cambia en el tiempo. Según el segundo sentido, (*ipse*) idéntico quiere decir propio y su opuesto no es *diferente* sino *otro, extraño*”. (Ricoeur 1999: 215) La primera identidad (*idem*) es una identidad más formal y sustancial, mientras que la segunda (*ipse*) es una identidad más histórica. De cualquier modo, Ricoeur parte de la persona, y no de la estructura o el grupo, para hablar de la identidad y, sin embargo, asume que el sujeto no puede hablar de sí mismo sin referirse a los demás y a la estructura que lo construye. Quizás el punto desequilibrante de la teoría de Ricoeur es que el sentido de la identidad que debe recabar más atención es la identidad *ipse* pues “la ipseidad del *sí mismo* implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra”. (Ricoeur 1996: XIV) Ricoeur, a pesar de darle importancia al grupo, bajo la figura del otro, no cede ante la trampa estructuralista de anulación de la persona ni ante la trampa idealista de libertad autodeterminista. Esta postura es interesante porque su alcance ético permite, por ejemplo, el anclaje ético de la teoría de

¹⁰ ‘Post’ en el sentido de que supera algunas visiones *naive* y en exceso racionales y eurocentristas del estructuralismo tradicional y cuestiona las metanarrativas tradicionales, siguiendo la línea de Lyotard. Sin embargo, me parece importante señalar lo que dice Auzias respecto a la importancia del estructuralismo en el postestructuralismo como parte de su propio andamiaje: “It is the discourse that keeps ethnology in touch with linguistics, medicine in touch with the archeology of knowledge. It is a reading of history and of Freudian analysis. It is a reading of Marx. Each time the author of the discourse is something other than a writer, a thinker, a sociologist”. (Auzias 1980: 228)

los derechos humanos.¹¹ Así, por ejemplo, el *principio de integralidad* que es propuesto por primera vez en el año de 1948 en la *Declaración Universal de Derechos humanos* defiende que toda persona tiene todos los derechos incorporados y por ende debe, para satisfacer su calidad humana, gozar de ellos en todo momento, de manera integral, sin que sean excluyentes o contradictorios. Es decir, reconoce los derechos individuales y sociales, dentro de una misma categoría, por lo menos en la teoría, superando las visiones pasadas que veían los derechos sólo como individuales a la luz de la Modernidad y la tradición liberal. Esto es interesante porque denota como el sistema jurídico internacional, acaso el que mayor legitimidad tiene en el mundo, acoge estas propuestas contemporáneas identitarias. La teoría de derechos humanos,¹² como discurso de poder que busca enfrentarse al símbolo del poder contractual,¹³ de este modo se ha reconfigurado gracias a los debates sociales y académicos dotando de un carácter ético y más generalizado a la concepción moral humana en el mundo.

Finalmente, es importante mencionar que Ricoeur propone una identidad histórica a través del concepto de *carácter* entendido como “el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo [...] el carácter es verdaderamente el ‘qué’ del ‘quién’ [...] Aquí se trata, pues, del recubrimiento del quién por el qué, el cual hace deslizar la pregunta ¿quién soy? a la pregunta ‘qué soy?’” (Ricoeur 1996: 113, 117) Esta ubicación espacial de la identidad personal es fundamental pues logra negociar exitosamente con la estructura como conformadora histórica del individuo, y sin caer en la naturalización y totalización moderna, logra dar una identidad que perdura en el tiempo por su característica discursiva.

¹¹ Considero como línea ética la de los Derechos humanos por dos motivos. En primer lugar por la capacidad de conjugar el *ser* y el *deber ser* desde la base de que todas las personas somos iguales en dignidad y derechos, y los resultados positivos tanto en impartir justicia, en concienciar a varios actores sociales, en tener una movilidad respecto a su aplicación y en ser un componente histórico contra el poder del Estado. En segundo lugar porque son instrumentos de conducta que han sido consensuados (de manera relativa, desde luego, por las desigualdades de poder fundantes en el Derecho Internacional) por los sujetos internacionales como estados y pueblos de diferentes culturas y procedencias.

¹² Entiendo los Derechos humanos como retórica de subversión de la injusticia histórica que gana su legitimidad al emanar de mínimos básicos para la convivencia humana estipulados por los distintos gobiernos y sus culturas. También reconozco como “Derechos humanos” al conjunto de instituciones y herramientas jurídicas que buscan su protección, aunque de manera crítica, señalando que el entramado político internacional a menudo desvirtúa su propósito.

¹³ Me refiero al Estado como aquel que tiene el monopolio legítimo de la fuerza. Los Derechos humanos buscan limitar el poder que ejerce el Estado sobre el ser humano. Una suerte de cláusula adicional que rompe el contrato social entre el Estado y un individuo.

I.1.B La identidad social

En cuanto a la identidad social que Tajfel definió como: “the individual’s knowledge that he belongs to certain social group together with some emotional and value significance to him of his group membership”, (Tajfel 1972: 32) es importante distinguir entre “the *collective self*, which is associated with group membership, group processes, and intergroup behavior, and the *individual self*, which is associated with close personal relationships and idiosyncratic attributes of self”. (Hogg 1999: 463) Esta división, se diferencia de aquella propuesta por Ricoeur, de identidades *ipse* e *idem*, entre otras cosas, en que analiza al sujeto desde los procesos sociales más que desde la Filosofía. El *yo colectivo* y el *yo individual*, son dos conceptos importantes para el estudio de la identidad social como pertenencia del individuo a un grupo o grupos, parte fundamental de la construcción identitaria individual. Mi propósito con esta división es hacer, también, que la identidad personal dialogue con las ciencias sociales y las humanidades evitando la autoreflexión en torno a la identidad como único acercamiento a ella.

Es fundamental en la exploración de la identidad social, la definición de Hallowell y Cross de *modelos culturales*, (Cross 1999: 538) que consiste en la agrupación de cinco aspectos (individualidad, sociabilidad, historicidad, normatividad y metafísica) que individualmente y en conjunto resumen de manera clara el impacto social que tienen las instituciones sobre el individuo. Los modelos culturales funcionan como instituciones de poder que delinear la identidad social de los individuos que la componen, pero también como un diferenciador de otros grupos. Los modelos culturales son las instituciones que definen al ser humano como ser histórico y social.

Precisamente, el modelo cultural nos dirige a otro de los conceptos claves para entender la interacción individuo-sociedad, que es el del *otro generalizado* propuesto por Mead. (Mead 1934: 14) El otro generalizado es una idealización grupal, una legitimación de existencia del grupo que intenta buscar una representación ideal de los valores e historia del colectivo social. El otro generalizado es, en definitiva, el ‘representante ideal’ de un modelo cultural determinado. Este ser imaginario permite concebir la negociación real entre la identidad individual y la colectiva. El otro generalizado es el espejo social del yo y, como

tal, la contraparte colectiva más ‘visible’ de la persona. Su aproximación es desde el grupo y por ende es más adecuado hablar de una negociación entre el yo colectivo y el yo personal que desde la identidad *ipse e idem*.

Con todo, los modelos culturales que componen los otros generalizados, como nos dice la crítica contemporánea, tampoco son conceptos estables e inmutables. Iris Young dice que no podemos hablar de identidad social sino de “identidades sociales” (Young 1990: 123) dentro de grupos, que son más inestables, pues, de hecho, los grupos pueden desaparecer. Esta visión pluralista denota lo complejo del análisis social y propone un concepto de “lo público heterogéneo” (Young 1990: 121) como básico para comprender que existen una serie de cambios en las identidades sociales y, desde luego, en el individuo.

Finalmente, dentro del estudio de la identidad social es básico el análisis transcultural de las diferentes identidades que denote las diferencias entre Occidente y otras regiones para desvirtuar algunos supuestos ‘naturales’ en cuanto al tema de la identidad individual y el proceso de despersonalización. En el caso particular de este trabajo, las diferencias entre el modelo cultural europeo y el modelo cultural andino son fundamentales para definir el yo colectivo y el yo individual. Comprender ambos modelos culturales y sus idealizaciones permite comprender los mestizajes entre dos culturas que conviven en las identidades personales y las identidades colectivas. Reconociendo que vivimos en un mundo más global que impone un nuevo modelo cultural, la comparación de modelos culturales locales o regionales permite analizar la diversa interacción en lo político de negociación de modelos culturales.¹⁴ Como se verá en el próximo capítulo, las construcciones de las identidades colectivas de los Andes y del mestizaje, son construcciones mediadas siempre por el poder colonial. Por ello, la teorización de los modelos culturales del Occidente ‘tradicional’ -aquel que provee los conceptos- en

¹⁴ Al respecto creo que es interesante el caso de ciertos colectivos indígenas americanos. El sistema jurídico occidental, asumiendo su poder como conformador de conductas de ‘yos’ y ‘otros’, ha reconocido derechos especiales a los diferentes grupos indígenas a través de organismos como la OIT. En el caso del Ecuador, por ejemplo las constituciones del 98 y del 2008 no sólo reconocen las costumbres de los pueblos indígenas del territorio sino que se impone al derecho occidental (asumido por el gobierno del Ecuador) un mandato de no intervenir en las actuaciones judiciales instaurando así dos sistemas jurídicos que conviven entre sí y desvinculando la constitución occidental del sujeto individual al otorgarle al colectivo indígena una serie de derechos especiales propios de su diferencia histórica y cultural pero dentro del marco de los Derechos humanos. Este caso sin duda es un ejemplo de cómo los modelos culturales local, nacional y mundial, interactúan negociando y marcando diferencias identitarias.

contraste con aquellos del Occidente ‘periférico’ -que está en un espacio liminar, como es el caso del mundo andino- es básico para un análisis adecuado de la identidad social.

En resumen, es fundamental dada la naturaleza interdisciplinaria de este trabajo de investigación la utilización de los conceptos de *modelo cultural*, *otro generalizado*, *yo individual* y *yo colectivo* como parte del análisis que realizaré de los textos literarios.

I.1.C. Los procesos identitarios: identificación, autoeficacia y autoverificación en la cuestión del rol y la performatividad

Una vez explicados los alcances de la identidad personal y la identidad social, es importante mencionar cómo se enfrentan las dos nociones, es decir, qué procesos son los que ponen en movimiento a la persona respecto al grupo.

El primero de estos es la *identificación*, que es un proceso de aprendizaje, una construcción personal. “Identificar algo”, nos decía Ricoeur, “es poder dar a conocer a los demás, dentro de una gama de cosas particulares del mismo tipo aquella *de la que* tenemos intención de hablar”. (Ricoeur 1996: 1) Esta definición saca a la luz el tema fundamental de la identificación: la singularización. El proceso de identificación, en efecto, busca crear una singularidad, es decir, forjar la mismidad, pero siempre desde la ipseidad. El psicoanálisis ha sido la disciplina que más ha trabajado el tema de la identificación personal, definida tradicionalmente como “un proceso psicológico por el cual el sujeto asimila un aspecto, propiedad o atributo del otro y se transforma total o parcialmente según el modelo que ofrece el otro. Es por medio de una serie de identificaciones cómo se constituye y se particulariza la personalidad”. (Laplanche 1976: 205 y 206) La identificación, noción ampliamente divulgada en nuestra época, gracias al auge pasado del psicoanálisis, pues, no debe confundirse con otros procesos importantes de interacción humana como el de imitación y el de aprendizaje pues “los procesos identificatorios producen cambios estructurales internos más profundos [...] la línea demarcatoria que distingue a ambos tipos de procesos es la que pasa por la naturaleza y grado de internalización en uno y otro caso”. (Grinberg 1985: 9) La identificación como proceso complejo cobra sentido porque junta a ipseidad y mismidad. Las diferentes identificaciones son los ‘qué’ del ‘quién’. Esta interacción se logra a través del proceso complementario, la *internalización* que consiste en

“transformar una experiencia externa, sea en su totalidad o tomando algunos de sus elementos constitutivos parciales, en una experiencia interna”. (Grinberg 1985: 41) Esta explicación automática de observación-incorporación de la identificación, es útil, pero sin embargo, ha sido criticada por varias teorías que han visto cierta ingenuidad en ella.

Las corrientes contemporáneas de la Psicología Social y la Filosofía, feminista en especial, han criticado este proceso de identificación psicoanalítico como un proceso dado y mecánico. Por el contrario, éste es un proceso cotidiano que se recicla constantemente en la dinámica de ‘cómo me ven y cómo me veo’. Esta mutua identificación constante ha hecho que teóricos como Jenkins hablen de “moments of identification”, (Jenkins 1996: 27) más que de identificaciones, especialmente en un mundo contemporáneo con tantos modelos como el nuestro. De Lauretis con su concepto de *des-identificación*, propone que ciertos sujetos que no han podido acoplarse a los modelos tradicionales deban encontrar identificaciones estratégicas que les permitan sobrevivir en la diversidad de actuaciones en lo público y lo privado. (De Lauretis 1993: 13) Por ende, la identificación y sus procesos identificatorios no son monolíticos ni eternos, sino, bastante a menudo, una incertidumbre que además requiere posicionamientos políticos y estrategias para exteriorizar lo internalizado dependiendo de los contextos.

El proceso de identificación, además, no termina en la mera experiencia, sino que se convierte en un indicador del lugar que cada individuo ocupa en la sociedad. La identificación es, por consiguiente, “the character and the role that an individual devises for himself as an occupant of a particular social position”. (McCall 1978: 65) De este modo la identificación conlleva que cada persona tenga diferentes ‘lugares’ y ‘actuaciones’ en la sociedad, es decir, a que la identidad sea múltiple. A menudo los diferentes roles identitarios han sido definidos como *identidades* intentando mostrar la diversidad de identificaciones y de momentos identificatorios que tiene cada persona, aunque a veces estas etiquetas hayan sido utilizadas como externalizaciones monolíticas de una identidad internalizada. Esto es fundamental para mi trabajo de investigación pues, de hecho, lo andino, lo mestizo y lo *queer* son tres *identidades*, tres roles identitarios incorporados por individuos y puestos en escena en distintos lugares de la sociedad, de manera estratégica y con claras posiciones de poder.

En este punto es importante el aporte de Stryker, que trabaja la identidad desde la espacialidad, desde los diferentes roles identitarios que no son casuales, en lo que él ha denominado “internalized positional designation”. (Stryker 1980: s.n.) Esta posición, internalizada como propiedad personal de cada individuo es también una designación del contexto que nos lleva a ocupar un lugar en la sociedad de acuerdo con los diferentes roles identitarios que tengamos. La sospecha de Stryker, de que la identificación no es un proceso automático y natural es clave en la Psicología Social, para resignificar el proceso que permite el diálogo entre identidad individual y social. Butler, siguiendo el método genealógico y de sospecha de Foucault y desde la crítica *queer* -o postfeminista, aunque ella se distancie del término- propone que la pregunta central no sea “cómo se interiorizó esa identidad (como si la interiorización fuese un proceso o un mecanismo que pudiese reconstruirse con una descripción). Más bien cabe preguntar, ¿desde qué posición estratégica en el discurso público y por qué motivos se ha afianzado el tropo de la interioridad y la disyuntiva binaria de interno/externo?” (Butler 1999: 165) Butler al proponer esta pregunta vuelve, nuevamente, a la pregunta sobre el carácter, el ‘qué’ del ‘quién’ pero con una perspectiva en la que existen jerarquías impuestas por el poder que delimitan y delimitan lo que somos y que definen no solo a la persona (como ente externo e interno) sino también su lugar dentro de la sociedad, bajo la mirada dicotómica de lo que ‘está dentro’ versus lo que ‘está fuera’. Butler agregará que finalmente las repeticiones de actos de nuestra identidad “son modalidades del discurso autoritario: la mayoría de ellos, por ejemplo, son afirmaciones que, al enunciarse, también encarnan una acción y ejercen un poder vinculante”. (Butler 2002: 56) Es decir, que la identificación no sólo tiene que ver con una imitación o con una serie de imitaciones y multiplicidades identitarias que internalizamos constantemente, sino que estas imitaciones vienen dadas históricamente como ‘reales’ para que sean repetidas por nosotros desde una jerarquía mediada por los discursos de poder instalando así, complejidades entre el individuo y el grupo que solamente pueden ser resueltas con la conciencia del poder y la estructura como centrales en las relaciones humanas.

Para terminar con el proceso de identificación es importante hablar de la externalización como “un proceso inverso al de la internalización, por el cual se tiene a ubicar en el mundo externo los propios impulsos, ideas, conflictos, estados de ánimo.

Consiste en la transformación de todas las interacciones regulatorias internas en interacciones regulatorias externas”. (Grinberg 1985: 51) La externalización es un fenómeno diverso y también complejo que se manifiesta de diversas maneras. Sin embargo, me interesa en especial centrarme en la externalización performativa. Cuando habla de la presentación de uno mismo, Goffman, entre otras cosas, habla de la puesta en escena de los roles, de las identidades internalizadas que buscan exteriorizarse. El sociólogo de la ‘microsociología’, intenta advertirnos que la construcción de la identidad en este proceso de identificación, internalización y externalización inevitablemente requiere de estrategias que vienen mediadas por el cuerpo. La *performance* se constituye como el mecanismo fundamental para mostrar los diferentes roles identitarios que componen nuestra identidad:

I have been using the term "performance" to refer to all the activity of an individual which occurs during a period marked by his continuous presence before a particular set of observers and which has some influence on the observers. [...] Front, then, is the expressive equipment of a standard kind intentionally or unwittingly employed by the individual during his performance. [...] As part of personal front we may include: insignia of office or rank; clothing; sex, age, and racial characteristics; size and looks; posture; speech patterns; facial expressions; bodily gestures; and the like. (Goffman 1956: 110)

De esta manera, la famosísima frase de la transgresora *Como gustéis* de Shakespeare de que “all the world's a stage, and all the men and women merely players” se define en términos de la identificación y la presentación ante los otros del rol protagónico o periférico que se internaliza y luego se externaliza es la sociedad. Así, todos somos personajes públicos. Sin embargo, Butler, nuevamente, nos anuncia que “es un error reducir la performatividad a la *performance*”. (Butler 2002: 69) Precisamente, lo importante de la performatividad radica en que es un discurso repetido, “que tiene una historia” (59) y que nos constituye y condiciona como personas. La *performance*, en cambio, es un “acto limitado”, (69) es decir una puesta en escena personal en el espacio público. Sin duda, dentro de la teoría de las identificaciones y los roles, la performatividad butleriana, como proceso que se internaliza y se externaliza, me parece una explicación más acertada frente a la *performance* de Goffman que se desentiende de las relaciones de poder. Si, en efecto, la performatividad como elemento final en el camino del largo proceso de la identificación es histórica y no un proceso natural e inmutable, las implicaciones éticas del

discurso butleriano cobran un giro importante pues el poder se inserta en el cuerpo como veremos en el apartado I.3.

Para concluir con la identificación, las diferentes *identidades* que una persona posea (niño, clase media, indígena, estudiante, homosexual, mestizo, andino) tendrán que ser presentadas como estrategias corporales dependiendo de los distintos modelos culturales y su respectiva relación de poder.

Los otros dos procesos, que están conectados y de los que me interesa hablar, nuevamente ponen en juego la interacción entre persona y grupo, pero lo hacen desde la acera de las ciencias sociales centrándose en la identidad social. Estos dos modos que ponen en funcionamiento el yo individual y el yo colectivo a través del otro generalizado son los procesos de *autoeficacia* y de *autoverificación*. Para ello se debe partir de una premisa: los individuos tienen una idea más clara de cómo los grupos los ven que de cómo otros individuos los ven. (Burke 1999: 130) Esta aseveración debe, como mínimo, dejarnos entrever que precisamente las relaciones del yo individual se definen a partir de las del yo colectivo. Bandura habla del término “self-efficacy” (Bandura 1982: 123) o *autoeficacia*, como aquel que permite que el individuo sea el agente causal en su propia vida. Aquí, en este momento de revisión de la autonomía, se materializa el conflicto idealista-estructuralista. La mismidad y la ipseidad al ponerse en acción relacional en el yo, toman nuevas dimensiones y mutan para convertirse en yo colectivo y yo individual que se vuelve el otro generalizado. Dicho proceso de mezcla y revisión está ligado al proceso de autoverificación que sucede “when the meanings of the self in the situation (based in part of the feedbacks from others and in part on direct perception of the environment) are congruent with the meanings held in the identity standard”. (Burke 1999: 134) La autoverificación, para entendernos, es en suma, el momento donde el yo personal se juega sus cartas en la sociedad, el lapso cuando el individuo se enfrenta a la cultura y comprueba su autoeficacia, su control sobre su propia vida, respecto al otro generalizado y al modelo cultural. Por ello, si hablamos de momentos de identificación, también hablamos de momentos de autoverificación y de momentos donde medimos nuestra eficacia sobre la sociedad que son continuos, fragmentados y eternos.

La autoverificación es un proceso complejo, pues mientras por un lado yo me verifico frente a la sociedad, la sociedad continuamente (a través de las leyes, usos y

costumbres) me verifica como miembro de su conglomerado. En este trabajo utilizo estos conceptos para descifrar los momentos de autoverificación y autoeficacia que desentrañan la identidad social como modelo cultural a seguirse por los individuos, tanto como proceso humano, así como un fenómeno de poder. Estos procesos permiten comprender mejor fenómenos como la discriminación o la militancia, tan importantes para el trabajo que estoy desarrollando, y, sobre todo, permiten conceptualizar la subversión como modelo determinado.

Volviendo a Ricoeur y su definición de carácter, la pregunta fundamental desde la identidad del grupo no es pues ‘¿quiénes son ellos?’ sino ‘¿qué son ellos?’ Para, desde luego, volver finalmente al ‘¿qué soy yo?’ La autoverificación, que nunca se extingue a lo largo de nuestra vida, nos permite ver la continuidad de nuestra identidad y la perenne conformación identitaria grupal. Jenkins afirma que “societies and cultures are made up of multiple institutions and systems of social practices which often develop contradictory understandings of the person”. (Stevens 1996: 234) Precisamente la autoverificación cobra sentido en la contradicción, en la demostración de que el individuo debe reconfigurarse constantemente en la búsqueda personal de estar en lo colectivo.

En definitiva, cuando hable de proceso de identificación nunca será desde una perspectiva maniquea ni mecanicista sino respondiendo a una serie de internalizaciones, mediadas por los momentos históricos del ser humano que demuestran los momentos identificatorios y la multiplicidad identitaria humana en una jerarquía. La exteriorización, a través de la performance siempre será corporal, haciendo que seamos siempre personas y personajes públicos. Finalmente, dichas exteriorizaciones, están mediadas por el poder y la internalización de un rol, por lo que nuestras identidades son irremediamente performativas. Todo esto, permitirá que dos procesos, el de autoverificación y autoeficacia, se lleven a cabo y hagan del proceso de identificación en el ser humano, complejo e infinito.

Para concluir con esta primera parte, es importante mencionar que los tres conceptos, identidad individual, identidad grupal y los procesos identitarios, son fundamentales para mi análisis ya que éste busca reflejar las diferentes tensiones entre individuos y grupos en la conformación del sujeto. Además de ello, estos tres conceptos proveen de una serie de definiciones para hacer un estudio literario, que no sea análisis

desde la teoría literaria sino desde disciplinas que han estudiado de distintas maneras el comportamiento de los seres humanos. Dichas definiciones aterrizarán, en la última parte de este capítulo, en lo literario, para que pueda producir un análisis narrativo, social y político de los textos. La negociación o conflicto de estos tres términos en sus infinitas combinaciones es finalmente lo que interesa a este trabajo de investigación.

I.2 La identidad y ética del sujeto: construcción, fijación y cuerpo

El sujeto es el segundo concepto que me interesa en el planteamiento teórico sobre la identidad. Para el derecho romano, de acuerdo con Mauss (Mauss 1965: 369) existía una diferenciación básica en las categorías de los seres humanos, mediante la metáfora del teatro. Persona, del latín *per-sonare*, era la máscara griega, usada en la representación teatral, que al ponerse sobre el rostro, permitía que la voz fluyera y que el rol asignado pudiese ser interpretado. La personería jurídica era precisamente la que permitía que el ser humano se convirtiese en un sujeto jurídico, es decir, era el requisito habilitante para ejercer derechos y obligaciones. La *personería jurídica* es un artefacto cultural que se añade al cuerpo humano, al rostro, para que pueda accionar. Había seres humanos que no podían ser personas, es decir, no podían usar la máscara que permitía su subjetivación y debían quedarse en su condición de objetos o de semi-sujetos. La categoría de sujeto, en el derecho romano, se puede decir que dependía de ciertas características venidas del azar humano que se configuraban por el poder de manera abstracta.¹⁵ La subjetividad, en suma, pasa por agregar al cuerpo (la cara) una serie de atributos (la máscara) que terminan siendo parte de nuestro propio rostro.

Empezar por el Derecho para la concepción de sujeto es fundamental porque es el configurador por excelencia del modelo cultural en Occidente. Los procesos de codificación desde el célebre código de Hamurabi, pasando por el Corpus Iuris Civilis romano o llegando a la difusa Carta Magna, han sido recurrentes y demuestran como la ley

¹⁵ Para ser persona se necesitaba además de la condición humana ser libre, ciudadano y *sui juris* excluyendo así a esclavos, todos aquellos que no eran pater familias (mujeres no emancipadas, niños, etc) y las personas que no pertenecían al Imperio. Estas características identitarias corresponden a condiciones humanas y por ende no dependían del esfuerzo sino del azar.

escrita fue parte de la interacción entre sujeto y comunidad en varios sitios del mundo occidental sin que hayan sido el único medio normativo de los diferentes pueblos. Sin embargo, en la Modernidad, Kant al hablar de la ley como imperativo categórico, Rousseau al proponer su teoría del contrato social, que establece la legitimidad del Estado en la construcción del sujeto moderno, (Rousseau 2001: 38) Hegel al exacerbar la importancia normativa cuando afirma que “donde no rige la ley no puede haber tampoco ni sujeto ni el tipo de acontecimiento que se pliega a la representación narrativa” (Hegel 1970: 60) y Kelsen al proponer, como boca del positivismo jurídico y de la teoría pura del Derecho, que la única ley es la emanada por el Estado, (Kelsen 1919: 1209) consiguen dar, desde la Modernidad, un marco jurídico envolvente y nacional al mercado naciente de las burguesías europeas que individualizaban al sujeto. Así, el otro generalizado en Occidente es prácticamente un sinónimo de este sujeto jurídico individual. Los cinco puntos del modelo cultural en Occidente, de este modo, con la fuerza de la Modernidad, se han englobado por este proceso económico jurídico en la normatividad.

La subjetividad, en definitiva, ha sido un artefacto mediado por el Derecho y la Filosofía que, gracias al mercado, en Occidente se define desde lo individual y lo jurídico. Precisamente, la incorporealidad del sujeto está íntimamente relacionada con la normativa. La filosofía platónica es uno de los tempranos referentes de esta pérdida de importancia a través de la teoría dualista (cuerpo y alma) donde “[the] soul, it is imprisoned in and clinging to the body, and that it is forced to examine other things through it as through a cage and not by itself”. (Platón 1997: 82) En la Edad Media la visión teocéntrica y descarnada de San Agustín se pone en manifiesto cuando el teólogo asegura que: “yo, el alma, sola y única, realizo todas estas diferentes funciones por medio de los sentidos [...] hasta que llegue la hora en que destruyas los alimentos y el vientre. Hora en que matarás la necesidad con una hartura maravillosa y vestirás a este cuerpo corruptible de eterna incorrupción”. (San Agustín 1990: 267, 291) Descartes, como personaje epónimo de la Modernidad, es quien plantea la subjetividad racional y abstracta de la siguiente forma: “por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy sólo algo que piensa [...] y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual, éste es una cosa extensa, que no piensa [...] mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo pudiendo ser y existir sin el cuerpo”. (Descartes

2002b: 206) Kelsen, y la corriente positivista que él representa, se refiere a la persona natural como “una ficción, [...] una construcción mental, destinada a aprehender por medio del pensamiento el objeto de la ciencia del Derecho, el orden jurídico”. (Kelsen 1919: 1218, 1219) De este modo, atravesamos un largo trayecto en la descorporalización del sujeto en Occidente. De hecho, en el derecho romano, a finales de la República, con notable influencia platónica se instaura la noción de *sujeto de derecho no humano*, respecto a los municipios romanos, de algún modo, capitalizando la descorporalización platoniana de siglos atrás. Así, otros entes distintos al ser humano pero controlado por seres humanos (como las modernas empresas y los antiguos municipios romanos, por ejemplo) pueden acceder a la categoría de sujetos jurídicos cambiando el panorama de la subjetivación para siempre. El término *persona jurídica* empieza a utilizarse desde la baja Edad Media y se extiende hasta el siglo XIX, cuando bajo el rótulo de ‘teorías de la ficción’, Savigny niegue que existan otras personas que no sean las humanas pero acepte la existencia de sujetos jurídicos. Todo este proceso alcanzará su cúspide, como ya he mencionado, a finales del siglo cuando con el positivismo totalizante de Kelsen se niegue el requisito de persona humana para ser sujeto equiparando a personas naturales y jurídicas como entes ficcionales reconocidos por la ley. El problema central de la teorización de la identidad moderna en Occidente tomando las raíces del derecho romano, de San Agustín, de Descartes y llegando a Kelsen puede, así, resumirse brevísimamente en dos aspectos: incorporeidad y acabamiento.

Resulta pues, que el imaginario circundante que definía al sujeto insistía en que las personas eran racionales, conscientes, con identidades completas, inmóviles, fijas y de no serlo, debían completarse, inmovilizarse, fijarse en un cuerpo que, como requisito para la personería jurídica, como sucio recipiente del alma o como contenedor de la razón inmóvil, no era parte fundamental de la creación básica de la subjetividad.

En el siglo XX, especialmente, se cuestionan estos supuestos fraguados durante tanto tiempo que convertían al sujeto jurídico en una abstracción incorpórea y fija. El primer aspecto, el de la incorporeidad, ha sido desmontado eficazmente por varios autores. Merleau-Ponty es probablemente el que abate de manera más clara este espectro cuando propone que el ser humano debe “restablecer las raíces de la mente en su cuerpo y en su mundo, en contra de las doctrinas que consideran la percepción como un simple resultado

de la acción de las cosas externas sobre nuestro cuerpo, así como contra aquellos que insisten en la autonomía de la conciencia [...] el cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo”. (Merleau-Ponty 1965: 102, 160) Mauss, desde la Sociología, clarifica el tema de la importancia corporal hablando de la conciencia cartesiana pero no como alma racional sino como cuerpo. De este modo, al hacer un análisis más global, rechazando el humanismo como universal y reconociéndolo como ideología, Mauss asume que el cuerpo es el único territorio de la subjetivización. Ricoeur, desde la Filosofía, reivindicará al cuerpo contundentemente al decir: “Poseer un cuerpo es lo que hacen o, más bien lo que son las personas”. (Ricoeur 1996: 9) Mary Douglas, desde la Antropología, rescatará con fuerza la figura del cuerpo dentro de la cultura como indisoluble de la misma: “Just as it is true that everything symbolizes the body, so it is equally true that the body symbolizes everything else”. (Douglas 1996: 122) Jenkins, hablando del proceso de identificación más específicamente, expondrá la imposibilidad de una identificación idealista dándole importancia al cuerpo en dicho proceso: “the primary identifications of selfhood, humanness and gender are definitely embodied”. (Jenkins 1996: 21) Giddens, hablando del proceso de autoverificación infinito en la identidad personal, dirá lo siguiente: “La identidad del yo se ha de crear y reordenar más o menos de continuo sobre el trasfondo de las experiencias cambiantes de la vida diaria y de las tendencias fragmentadoras de las instituciones modernas. Además, el mantenimiento de dicha crónica afecta directamente al cuerpo y al yo y en cierta medida ayuda a construirlos”. (Giddens 1997: 236) De este modo, el proceso de autoverificación, no solo es un constructo mental sino que se inscribe como un relato corporal con arrugas, cicatrices y cambios sobre nuestros tejidos, órganos, sistemas.

A la par, en esta reivindicación del cuerpo habrá un descrédito a la conciencia y la racionalidad pura. Ricoeur dirá que conciencia y cuerpo son “dos puntos de vista sobre el mismo cuerpo, considerando alternativamente como cuerpo propio, inherente a su Cogito y como cuerpo-objeto, ofrecido entre los otros objetos. [...] La relación de la conciencia con el cuerpo es operada y vivida ya en el seno de mi subjetividad”. (Citado por Peñalver 1978: 27) Bourdieu le quitará el control, la autoconciencia y la racionalidad al cuerpo cuando señale que el cuerpo “no representa lo que juega, no memoriza el pasado, él *actúa* el pasado [...] lo que se aprende por el cuerpo no es algo que se posee como un saber que se domina. Es lo que se es”. (Bourdieu, 1992: 123) Butler, y su teoría de la identidad performativa,

como ya expliqué, se añade a esta teorización pues para ella es el cuerpo el vehículo de discursos pasados, pero a la vez la evidencia del fracaso de regímenes que intentaban inmovilizar la identidad. Finalmente, es interesante la propuesta antropológica de Mary Douglas de que existen dos cuerpos, uno social y uno físico, que interactúan y en donde “the social body constrains the way the physical body is perceived”. (Douglas 1973: 93) La idea de que el cuerpo también es social y lo social también es un cuerpo, como ente extrínseco al cuerpo biológico y como parte fundante de él, refuerza la posición compleja del sujeto y compleja de la sociedad. Así, si el individuo, el grupo, y el proceso de identificación son inestables, complejos y evidentemente corporales, el sujeto y las comunidades de sujetos también lo serán. Esta visión de una ‘comunidad inestable de sujetos’ o bien de una ‘comunidad de sujetos inestables’ permite el cambio eficaz de paradigma y nos permite hablar de identidades sociales más profundas y libres. Si las comunidades son figuradas, como bien ha dicho Anderson (en *Comunidades Imaginadas* de 1983) es también porque pertenecen al imperio del descontrol y la creación continua, pero que al mismo tiempo obedecen inevitablemente a discursos modernos constructores de lo que hoy son. La subjetividad, en todo caso, es una significación que se hace entre la identidad personal y la identidad social y entre el cuerpo humano y el cuerpo social.

Esto me lleva al segundo punto, el del ‘acabamiento’ de la identidad, en donde las refutaciones también han venido desde diferentes áreas y, a menudo, en relación al cuerpo. El psicoanálisis se refiere al proceso de identificación, siguiendo la teoría del estadio del espejo de Lacan, como una “noción objetiva del inacabamiento anatómico [...] el sujeto presa de la ilusión, de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo”. (Lacan 1996: 15) Esta percepción de la identidad como inconclusa, como fragmentada, considerando al cuerpo como parte misma de ese proceso elabora una crítica importante a la visión ‘dada’ de la identidad. La Filosofía contemporánea, siguiendo esta línea, asume que la división del cuerpo también divide la identidad del sujeto. Lugones expondrá que la identidad del sujeto moderno se basa en el encubrimiento de su complejidad: “El sujeto moderno tiene que vestirse, disfrazarse, ocultarse para poder aparecer como alguien capaz de ejercer esta reducción de la heterogeneidad a la homogeneidad, de la multiplicidad a la unidad”. (Lugones 1994: 463) Zizek, dirá que “No hay ningún Sujeto Absoluto; el Sujeto *como tal*, es relativo, está

atrapado en su autodivisión y *como tal* es inherente a la sustancia”. (Zizek 2001: 100) La identidad, por tanto, pierde su requisito de ‘construida’ por el atributo de ‘construible’. Foucault se suma a esta propuesta del *ser siendo*, dándole un propósito a la vida humana al decir que “the main interest in life is to become someone else that you were not at the beginning”. (Foucault 1988: ii) Helene Cixous menciona que el yo “is always more than one, diverse capable of being all those it will at one time be, a group acting together” (Cixous 1979: 387) y de este modo cuestionará la interacción entre identidades *ipse e idem* a través de los roles adquiridos y performativizados. Al igual que Lugones, Cixous intenta hablar de la identidad como múltiple. Braidotti se referirá en cambio a una *identidad nómada*, que sea “una identidad (sexual, racional, social) pero no una identidad fijada, válida para todos los tiempos. Necesitamos puntos parciales de anclaje”. (Braidotti 2004: 67)

Me interesan en particular las posiciones encontradas entre Giddens y Bauman a través del concepto de *crisis*. El proceso de autoverificación que contrapone al otro generalizado con el yo individual, puede traer como consecuencia la archiconocida *crisis de identidad*. Giddens sostiene que: “la crisis se convierte en un componente ‘normal’ de la vida pero, por definición, no puede transformarse en rutina”. (Giddens 1997: 235) Bauman, en cambio, propone que la identidad está en una crisis perpetua y por ello habla de una *identidad líquida*, donde “vivir perpetuamente con el ‘problema de la identidad’ sin resolver, constituye la condición general de los hombres y mujeres contemporáneos en nuestro tipo de sociedad”. (Bauman 2001b: 37) De todas maneras, Bauman y Giddens, coinciden en el hecho de que la crisis identitaria, como evaluación infinita de uno mismo y del resto, es un rasgo contemporáneo *sine qua non* de la identidad personal y colectiva. El *ipse* y el *idem* de esta forma se construyen eternamente, destruyendo la noción de acabamiento.¹⁶

Foucault observa que el sujeto no sólo permanece inacabado sino que se construye desde los discursos del poder: “Cuando pienso en la mecánica del poder pienso en su forma capilar de existencia, en el punto en el que el poder encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana”. (Foucault 1995: 144) El cuerpo, de este modo, es el que

¹⁶ Desde luego la identidad *idem* se construye bajo la premisa histórica en donde *lo que fui* nunca deja de ser parte de *lo que soy* manteniendo así el requisito de *unidad*.

subjetiva el rol social y el que desenmascara los discursos que genealógicamente nos componen, en especial el médico y el jurídico. El cuerpo como elemento ineludible de la subjetivación lleva a la conclusión de que es inestable porque es un lienzo donde los poderes, como si fuesen pinceles, dibujan sobre él, negando cualquier tipo de esencialidad y fijación. La visión del cuerpo, sin embargo, no puede contemplar al cuerpo como un lienzo en blanco, pues el cuerpo es inevitablemente discursivo¹⁷ y jamás puede estar en blanco pues sobre él siempre se escriben rasgos y caracteres antes y después.

García Canclini se adscribe también a esta propuesta y propone al cuerpo como *portador cultural* de “posiciones y actitudes, vestimentas y formas”. (García Canclini 2007: 64) Haraway es otra de las autoras que cuestionan la validez de los discursos corporales en la actualidad. A través de su propuesta el cuerpo humano se cruza con otros cuerpos como “un híbrido entre máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción [...] una ironía final de las crecientes dominaciones occidentales de la abstracta construcción de individuos”. (Haraway 1991: 253, 257) Sin llegar a considerar esta posición como vital para mi trabajo,¹⁸ resulta interesante por su propuesta que, al igual que Kelsen, pero sin proponer un mecanismo de alcance universal de ordenación, llega al límite de subjetivación abstracta. Haraway y otras autoras contemporáneas a través de la inestabilidad corporal y usando metáforas, proponen el desmontaje de los discursos que buscaban identidades sólidas y sin cuerpos, devolviéndole significación a los mismos.

Aquí llego a la pregunta esencial. Si en efecto, el cuerpo no posee carácter sustantivo, sino que es esencialmente un proceso de significación y copia, ¿cuál es la verdadera ruptura entre la tradición Occidental que defiende la inmaterialidad del cuerpo y aquella de los filósofos contemporáneos? ¿No son Haraway o Butler versiones *reloaded* de Kelsen? Y creo que la respuesta es que Butler y las filósofas postfeministas y *queer* no niegan el cuerpo como parte fundamental del sujeto, sino que niegan que el cuerpo sea natural, y le otorgan, al igual que Mauss y Douglas, el carácter de categoría de significación que se construye por distintos discursos de poder. Eve K. Sedgwick plantea que este uso de

¹⁷ El concepto de identidad discursiva se verá más desarrollado en la última parte de este capítulo.

¹⁸ Entre otras razones porque plantea como matriz subjetiva un producto eminentemente del Occidente más desarrollado para acoplarlo a todos los demás. Aunque pareciese que el ejercicio deconstructivo de Haraway al usar al cyborg para desmontar las construcciones tecnológicas en Occidente, al no incorporar efectivamente otras voces, termina siendo un texto efectivo, pero que se queda corto ante la diversidad. En la siguiente parte incluyo una reflexión al respecto.

la identidad como corporal natural es parte de una estrategia: “el hecho de basar una identidad en la biología o la ‘naturaleza esencial’ sea una forma de protegerla de la interferencia social”. (Sedgwick 2007: 59) Por esta negación discursiva del sujeto, precisamente provocada por ciertas áreas del saber que el ordenamiento jurídico capitalizó de manera efectiva, el cuerpo debe rescatarse desde su sociabilidad, desde su *moralität* que le da conciencia de las estructuras que lo conforman. Esta ‘contracúspide’ se contraponen a la genealogía de la tradición del sujeto abstracto incorpóreo que Platón y el derecho romano inauguraban en Occidente sin negar el cuerpo sino reivindicándolo desde su libertad de significación. Es decir, que si el sujeto y el sujeto jurídico son ficciones éticas el cuerpo también lo es como ‘objeto natural’, reducible a los mandatos del modelo cultural individual y jurídico Occidental.

De este modo, al descentrar el sujeto y resignificar su cuerpo se busca hacer una crítica a la noción tradicional en torno a la subjetividad que pueda abrir puertas para otras construcciones desde el cuerpo: “Los sujetos jurídicos se producen invariablemente mediante ciertas prácticas excluyentes que, una vez establecida la estructura jurídica de la política, no ‘se notan’ [...] De hecho, la ley produce y luego oculta la noción de un ‘un sujeto anterior a la ley’”. (Butler 1999: 34) El sujeto propuesto, luego, busca liberarse del poder que lo unifica, que lo excluye sutilmente, que moldea su cuerpo en base al cuerpo social pero que intenta que su cuerpo biológico no esté presente en su propia construcción. Resulta entonces, que, como propone Foucault, en el tema del sujeto en verdad hablamos de un tema de “condiciones bajo las cuales es posible que un individuo cumpla la función de sujeto”, y agrega, “Y aún habría que precisar en qué campo el sujeto es sujeto, y de qué (del discurso, del deseo, del proceso económico, etc.). No existe sujeto absoluto”. (Foucault 1999a: 358) Las condiciones que conforman este sujeto son las que la filosofía contemporánea revisa, y de allí su legitimidad.

Los derechos humanos probablemente ejemplifican la paradoja del sujeto mejor que ninguna otra área del saber por su negociación entre ser y deber ser. Una de las propuestas principales de los derechos humanos consiste en que todas las personas nacemos con todos nuestros derechos incorporados. Es decir, que somos sujetos ya al momento de nacer sin necesidad de la abstracción estatal. Sin embargo hay una trampa de carácter funcional. A pesar de que todos los seres humanos somos sujetos sólo por haber nacido, necesitamos del

ordenamiento jurídico nacional para que en la práctica permita que se realicen nuestros derechos. De este modo, la subjetividad se vuelve un lugar inalcanzable en su totalidad, un sitio que, incluso contando con nuestro contrato social bajo el brazo, está lleno de vacíos y búsquedas. La teoría del sujeto contemporáneo, por tanto, al elaborar su propuesta alrededor del mismo, demuestra la inestabilidad identitaria, el necesario diálogo entre el grupo y el individuo para la subjetivización, la paradoja inevitable de la identidad y la imperiosa necesidad de un *corpus* legal que reconozca un mínimo de dignidad en los seres humanos sin otorgar *máscaras* a quienes han ostentado el poder tradicionalmente.

Por todo lo expuesto anteriormente, debo decir que no asumo la desidentidad ni la destrucción del sujeto como parte de este trabajo. Asumir la inestabilidad absoluta sería negar que existen identidades *idem* del ser humano, lo que impediría una continuidad histórica en el sujeto. Asumir que no existe un sujeto sería desconocer nuestra composición compleja e histórica de varios discursos y nuestro carácter paradójico. Por ello, ante ciertas interpretaciones en exceso idealistas y teóricas de ciertos autores, tanto como la propia cartesiana o platónica, conviene ser crítico, y recordar a Jenkins y su advertencia de que hay identidades más difíciles de cambiar en el tiempo que otras, a Giddens y su incredulidad sobre la imposibilidad de que la crisis se vuelva rutina y a Braidotti y su propuesta de puntos de anclaje parciales, para desarrollar modelos de análisis más fructíferos y que rompan las abstracciones cartesianas-occidentales que impiden que ‘las estructuras bajen a la calle’. La identidad descentrada y como aspiración filosófica no es lo mismo que la negación de la misma que conlleve la destrucción de la subjetividad. Para ello la resignificación del cuerpo desde lo político se vuelve fundamental, para encontrar el propósito personal y social de las identidades. García Canclini al respecto dice que “la negación del sujeto fue cómplice de la subestimación de la historia: si no hay sujeto se evapora la posibilidad de que haya una acción que transforme el orden vigente y dé sentido responsable al devenir”. (García Canclini 2004: 29)

El discurso de los derechos humanos se ha hecho presente en este proceso de afirmación de la complejidad de la identidad y de corporalización del sujeto jurídico, cambiando una tradición de indiferencia corporal y abstracción total del sujeto jurídico. Si bien las teorías de ficcionalización son parte del entramado de los Derechos humanos (por ejemplo, el Estado es reconocido como sujeto de derechos y los pueblos también) por toda

la tradición que acarrear, no es menos cierto que hay una intención de devolverle al ser humano, como ente material y no sólo como asimilación estatal de ciudadanía, la centralidad de sujeto jurídico, distanciándolo de la tradición Occidental cristiana y racional de la que viene. Precisamente, los derechos humanos intentan limitar el poder al ordenamiento jurídico nacional y reconocer así como sujetos de derecho a los seres humanos *a priori*. De este modo, la teoría de Kelsen, por ejemplo, queda desmontada pues los humanos no dependemos del ordenamiento jurídico para ser sujetos, sino solamente de nuestra corporalidad que nos convierte en personas completas, independientemente de nuestras obligaciones estatales. Aquí resulta importante mencionar el derecho a la integridad personal –que se traduce en la prohibición de tratos crueles e inhumanos, en el repudio a la tortura- para constatar la importancia del cuerpo en la teoría de derechos humanos. El derecho a la integridad personal es el derecho *erga omnes* por naturaleza, es decir, aquel derecho que se aplica a todos *los hombres*,¹⁹ es decir a todas las personas, y en todos los tiempos y que bajo ninguna circunstancia puede suspenderse.²⁰ El derecho a la integridad personal es un derecho humano particularmente protegido pues para su cumplimiento existen ciertas obligaciones que, “como lo señala la Corte [*interamericana de D.D.H.H.*], se imponen no sólo en relación con el poder del Estado sino también en relación con actuaciones de terceros particulares”. (Cançado Trindade 2003: s.n.) Así, la integridad personal es quizá el derecho humano más protegido pues no sólo limita al Estado (que es por definición a quien se le imputan las violaciones de derechos humanos) sino también, y de manera muy atípica, a los particulares. Ahora bien, la tortura se refiere a todo acto por el cual se inflija intencionadamente a una persona dolores o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales.²¹

Aunque en esta definición se hace una separación de sufrimientos mentales o físicos –que denota el binarismo cuerpo y alma racional y cristiano- el cuerpo es el único lugar donde se percibe lo mental y lo físico de manera soberana. Sea como sea, el derecho a la integridad personal es probablemente el derecho de derechos, el que protege al cuerpo humano

¹⁹ Y mujeres, y otros cuerpos inquietos, desde luego.

²⁰ Por definición, todos los derechos pueden suspenderse (la vida, a través del aborto [si se asume como vida el feto], eutanasia o legítima defensa; la libertad, a través de la cárcel; la circulación, a través de declaratorias de emergencia nacional). El derecho a la integridad personal, según todas las cortes de Derechos humanos, no se suspende bajo ninguna circunstancia.

²¹ Artículo 1. *Convención contra la tortura*. http://www.unhcr.ch/spanish/html/menu3/b/h_cat39_sp.htm

porque ve en él la única consecución posible de esta persona como sujeto. Si la teoría de derechos humanos considera que este derecho es el *erga omnes* por excelencia es también porque el sujeto jurídico contemporáneo ha asimilado los cambios paradigmáticos sobre la corporalidad como central. Ergo, el derecho a la integridad personal denota que sólo somos sujetos en tanto somos cuerpos con una complejidad simbólica que se garantiza a través de derechos.

Precisamente, y ya para terminar, me parece que para concebir un nuevo modelo de subjetivización corporal que amplíe las posibilidades es importante partir, nuevamente, de la diversidad cultural y la complejidad para definir lo que es una persona. Grupos humanos no occidentales poseen concepciones grupales de lo que en Occidente podrían pensarse esenciales en la persona. Los Maori en Aotearoa, por ejemplo, definen experiencias cotidianas tan elementales como el origen de las emociones de manera diferente: “Strong emotions were frequently conceptualized as visitations from outside, rather than individually generated from the inside, governed instead by an unseen world of magical and supernatural powers and forces”. (Stevens 1996: 236) Así, el yo individual en los Maori es tan colectivo que no puede tener soberanía ni privacidad en el momento de gestar la emoción corporal.

La exploración intercultural y el rescate de la identidad social son, de esta manera, indispensables para desmontar la visión ideológica del sujeto y evitar análisis que no sean eternamente autocontemplativos y que reciclen la subjetividad. Jenkins dice: “The human body is simultaneously a referent of individual continuity, an index of collective similarity and differentiation, and a canvas upon which identification can play. Social identification in isolation from embodiment is unimaginable”. (Jenkins 1996: 21) El cuerpo se convierte en el contenido cultural que permite el entendimiento del individuo y la sociedad.

En conclusión, el cuerpo es el lienzo, nunca en blanco, que permite la subjetivación, que está en constante transformación y que, como proceso de significación, ha tenido que cargar consigo las ideologías y discursos predominantes en Occidente. La persona jurídica humana no puede, así, sobrevivir sin la persona humana que es un sujeto cambiante e inestable, desde su propia composición hasta la construcción social que se hace en él. El cuerpo es el requisito inicial y final para la interiorización y la exteriorización; es el depositario del *ipse* y del *idem*; el mandatario del *yo individual* y el *yo colectivo*. El cuerpo

es la identidad, un devenir y una fragmentación que se ubica dentro de otro cuerpo que lo modifica y condiciona, que es el cuerpo social. El cuerpo *es* fragmentado y con identidades múltiples: ya sea por los procesos de identificación, por su doble naturaleza *ipse-idem*/interna/externa, por la filosofía contemporánea que rechaza la ideología totalizadora y por su propia anatomía. Además el cuerpo, depositario del poder y aquel que moldea el rol social, está en constante identificación con otros cuerpos para performativizar la identidad del sujeto y pone en evidencia el fracaso de los discursos que intentan totalizarlo. Y, finalmente, si se busca descentrar e *incompletar* al sujeto, es más posible que la solución venga del estudio de las identidades sociales diversas que del estudio del propio sujeto aislado, teniendo a los derechos humanos como brújula moral para, de algún modo, garantizar la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad.

Hay sin embargo un escollo final que librar en la construcción del sujeto. La subjetividad, entendida como facultad de actuación desde el derecho romano no puede empeorarse como mera posibilidad ni en la enunciación de la ley. Para ello el cuerpo no puede ser sólo un lienzo donde pintan otros sino donde uno mismo pinte e intente garabatear sus circunstancias, lejos del determinismo liberal. Es importante analizar la acción que realiza el sujeto, y en términos de este trabajo, analizar el poder subversivo ante los discursos dominantes, elementos fundamentales de este trabajo de investigación.

I.3 El sujeto subversivo

La legalidad ha sido el factor que en Occidente ha sido determinante al momento de subjetivar a las personas. Sin embargo, la legalidad como discurso construido dentro de un modelo cultural responde a una ideología determinada. Es precisamente la ideología el punto de partida de la subversión por su carácter primigenio que puede crear la realidad. En efecto, las ideologías son los *demiurgos* en la creación de modelos culturales incluso anteriores que el contrato social, pues éste es también un constructo ideológico que responde a una mirada del mundo. De este modo, la estructura de la que hablaba Levi-Strauss no es *natural* sino siempre mediada por los cambios históricos que suscitan que una ideología asuma el poder y modifique dicha estructura. Geertz profundiza respecto al poder en la ideología y comenta que “la función de la ideología consiste en hacer posible una

entidad política autónoma al proveer conceptos llenos de autoridad que le den sentido a suministrar imágenes persuasivas por medio de las cuales pueda captársela sensatamente”. (Citado en Ricoeur 1989: 289) La ideología, de este modo, es el motor que permite construir la mayoría de imaginarios sobre los que se asienta la identidad social y se cimienta el modelo cultural dándoles coherencia. En esta construcción de nuevo se ve la relación entre individuo y grupo, precisamente porque la ideología sustenta la integración de un grupo no sólo en el espacio sino también en el tiempo de las personas.

Althusser, aclara que esta relación entre ideología y sujeto es más bien desigual: “la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero al mismo tiempo e inmediatamente agrego que la categoría de sujeto es sólo constitutiva de toda ideología en la medida en que toda ideología tiene la función (que la define) de ‘construir’ individuos concretos como sujetos”. (Althusser 1989: 171) La ideología, de este modo, lleva ‘ventaja’ pues ella construye a los individuos en sujetos y no viceversa, aunque, claro, la interacción entre sujeto e ideología es inseparable.

Erich Fromm, hablando de la ideología que construye al sujeto, se refiere al poder al hablar de la conformidad autoritaria diciendo: “El individuo deja de ser el mismo y adopta enteramente el tipo de personalidad que le proponen las pautas culturales; se convierte, por tanto, en una réplica exacta de lo que son los otros y de lo que éstos esperan que sea”. (Fromm 1960: 160) Sin embargo, nuevamente, con esta posición se polarizan las identidades *ipse e idem*, como si no fuesen ambas parte de una construcción conjunta y por ende se aleja de mi propuesta.

La articulación de la subversión que me interesa presentar parte de una premisa de cambio que -desde la postmodernidad y buscando cuestionar los *metarelatos*, el eurocentrismo y el modelo patriarcal- piensa en la relación individuo-grupo como fundamental. Es decir, que el sujeto *interpele*, siguiendo la terminología de Althusser, tanto su identidad *ipse e idem* como productos de la ideología. La subversión, vista así, puede ser pensada no sólo como discurso individual emancipatorio o como una destrucción de la identidad sino como un proceso de articulación política grupal en razón de las diferencias a partir de un canon dado:

Las historias afiliativas incluyen la formación de voces en rebeldía que muestran la interrelación de la raza, el género, la cultura, la clase y demás

diferencias que afectan y constituyen la identidad de los miembros del grupo. Esta es una diferencia muy significativa respecto a la sugerida por la literatura postmoderna que va contra una política de la identidad y se posiciona en favor de una minimización de la significación política de los grupos. (Lugones 1994, 468)

Otra muestra de estas rupturas con la ideología dominante, de estas historias afiliativas que se rescatan en la contemporaneidad son las subculturas y las contraculturas:

La idea de subcultura no sólo designa a los grupos étnicos o lingüísticos que hay en la sociedad. También afecta a sectores de la población que se distinguen del resto de la sociedad por sus pautas culturales [...] las contraculturas son grupos que en gran medida rechazan los valores y normas sociales preponderantes, que pueden propugnar ideas alternativas a valores dominantes. (Giddens 1999: 55)

Las subculturas y contraculturas son agujeros dentro de la ideología, falencias que delatan lo imaginario del pacto social que no garantiza felicidad para algunos y que operan gracias al principio de autoverificación en donde la identidad personal se enfrenta a la social y su ideología. Es aquí también donde se cuece la subversión, en este caso del yo individual y el yo social.

Por ello el sujeto subversivo, el que encuentra falencias en la ideología, es un depositario de libertades y opresiones, aquel que no le teme al poder sino que ve en él una oportunidad. En palabras de Foucault: “The subject is constituted through practices of subjection, or [...] through practices of liberation, of freedom [...] starting of course from a certain number of rules, styles, and conventions that are found in the culture”. (Foucault 1995b: 288) Erikson también reconoce esta dualidad y al mismo tiempo propone una alternativa al afirmar que “while it is easy to adopt a ready-made existing ideology, such a philosophy is often less flexible and less effective than a personally developed one”. (Erikson 1968: 35) De este modo, ante la existencia de una ideología dominante siempre habrá cabida, aunque con un trayecto más tortuoso, para una subjetivación desde otras ideologías que se internalicen y externalicen, partiendo de la corporalidad y el inacabamiento.

Sin embargo, una vez identificadas las falencias de la ideología aparece un nudo crítico tanto para los sujetos como para las comunidades, y es el tema del agrupamiento, de

la coherencia, del orden. Para resolver este problema de la ordenación es importante partir de Santo Tomás a través de su visión del agente: “Si todo ente se ordena al fin por su propia acción, es menester que la misma acción o el fin de la misma sea también el fin del agente”. (Tomás de Aquino 1998: 74) La identidad que Santo Tomás propone es unitaria, distinta a la visión fragmentaria y compleja que ve la identidad como un fin más que como un proceso. Sin embargo, la acción entendida como ejercicio de autoeficacia, de modificación ante la estructura es probablemente, dentro del mundo fragmentado en el que vivimos, la única ordenación posible que permite el anclaje parcial, del que habla Giddens, y la subjetivación que intento retratar.

Touraine explica de manera adecuada este reclamo posterior al principio de autoeficacia denominado como *sociología de la acción*: “Not a sociology of values, but a study of the creation of values considered as normative orientations of actions whose *raison d’être* can only be found in the acting itself, which means in the double movement by which the subject poses an object outside itself and affirms his authority over that object, thereby manifesting his capacity to act”. (Touraine s.d: 7) De este modo, al organizar la dispersa identidad en torno a la acción –y no sólo a una categoría jurídica- que me ubica en el espacio de derechos y me convierte en sujeto y no en objeto del derecho, se puede burlar al idealismo liberal y al objetivismo funcional.

De Lauretis continúa con esta idea de que el sujeto debe ordenarse “no mediante ideas o valores externos y causas materiales, sino mediante el compromiso personal, subjetivo en las actividades, discursos e instituciones que dotan de importancia a los acontecimientos del mundo”. (De Lauretis 1992: 253) Zizek define este ordenamiento de acciones como compromiso moral: “la oposición entre la inmersión del Sujeto en su mundo vital social concreto, y su oposición moral individualista/universal abstracta a ese universo concreto heredado; ante esa opción hay que escoger la *Moralität*, es decir, el acto del individuo que en nombre de una universalidad más amplia, socava el orden positivo”. (Zizek 2001; 106) La universalidad más grande a la que se refiere el autor, eso que me une a la humanidad y me separa de ella, es precisamente lo que yo proclamo a través de la teoría de los derechos humanos, que defienden la particularidad del individuo y la libertad en su diferencia para cuestionar la ideología como identidad individual y colectiva. De esta manera el sujeto contemporáneo, incompleto, inestable, corpóreo, complejo, histórico y

discursivo solamente puede ordenarse a través de una moral personal basada en la acción que le permita autoverificarse con la ideología dominante y ante ello plantear una autoeficacia basada en su compromiso moral. García Canclini define el cuerpo como “la parte de cada uno que concentra descubrimientos y emancipaciones”. (García Canclini 2007: 62) Precisamente, esta visión sugerente de Canclini concentra la capacidad subjetiva de accionar, de encontrar una moral personal y universal, y de poner en marcha las identidades *idem* e *ipse* a través de cuestionamientos a la ideología.

En el tema de la ordenación de grupos sucede algo similar pues, como dice Schelesinger, las identidades colectivas se entienden no como identidades dadas, sino como “un proceso continuo de recomposición más que como una presuposición y como un aspecto dinámico y emergente de la acción colectiva” y que, como completa Gamson, construyen una visión politizada desde “la construcción de fronteras, el desarrollo de una conciencia y la negociación”. (Gamson, 2007: 145, 146) La construcción del carácter de la organización a través de la acción ordenadora permite la subjetivación del yo colectivo de sus sujetos desde las estrategias identificatorias y políticas que mencionaba Teresa de Lauretis páginas atrás.

Para terminar con esta breve explicación de la subversión, es importante ver su alcance, es decir, los límites que se plantean al sujeto para cambiar su estructura. Mannheim dirá respecto a la utopía como efecto de subversión que busca “destruir ya parcialmente, ya enteramente, el orden establecido en un momento dado”. (Citado por Ricoeur 1989: 203) Destruir totalmente el orden establecido resulta utópico, pues la subversión no puede destruir por completo la ideología ni la historia ni los discursos, sino desmontarlos, es decir, agregarlos a la construcción realizada con parámetros nuevos por su propio concepto. Ni siquiera el terrorismo, símbolo de la subversión más absoluta en la contemporaneidad occidental, puede ser planteado como destructor total del orden dado:

El atentado terrorista constituye por lo tanto una subversión radical de la norma a partir de su respeto aparente: se trata en todos los casos de hacer surgir el terror desde un lugar neutro (el espacio común) y en un elemento que *a priori* da confianza (lo cotidiano), convirtiendo de repente en inciertos tanto el comportamiento como el uso de los objetos más comunes (el automóvil explota cuando se aplica la llave de arranque, el metro se descarrila, el agua se envenena). Esta estrategia es necesaria para volver tanto imprevisible la sobrevenida del acto como incalculables sus efectos. (Foessel 2006: s.n.)

La acción subversiva, por tanto, debe plantearse más bien como “la discontinuidad – el hecho de que en unos cuantos años quizá una cultura deje de pensar como lo había hecho hasta entonces– se abre sin duda sobre una erosión del exterior, sobre este espacio que, para el pensamiento, está del otro lado, pero sobre el cual no ha dejado de pensar desde su origen”. (Foucault 1999b: 57)

La organización del desorganizado sujeto depende, como nos dice Butler, de la negociación de su discursividad, es decir de la subversión siempre enmarcada en una estructura. Según argumenta:

[...] la capacidad de acción no puede responderse recurriendo a un “yo” que exista antes de la significación [...] en cierto sentido, toda significación se da dentro de la órbita de la obligación de repetir; la “capacidad de acción”, pues, es estar situado dentro de la posibilidad de variar esa repetición [...] sólo puede ser posible una subversión de la identidad *en el seno* de la práctica de significación repetitiva. (Butler 1999: 174, 176)

La utopía desordenadora, en definitiva, es imposible por la eminencia del discurso. Sin embargo, el sujeto puede y debe ordenarse a través de la acción para cambiar su historia y recomponer la ideología. La deconstrucción derridiana es la clave para subvertir el orden sin mutilar las nociones de identidad social e individual.

Por el carácter de mi tesis son fundamentales las propuestas venidas de las teorías feminista, *queer* y postcolonial que son las que nutren con más fuerza el tema de la subversión. De hecho, en gran parte de este capítulo inicial he citado a autores y autoras que trabajan bajo estas categorías de análisis.

Las teorías de género han detectado que ha sido perjudicial para las aspiraciones de ciertos colectivos el binarismo hombre-mujer con deseo heterosexual. En palabras de Benhabib: “el sistema sexo-género es el modo esencial, que no contingente, en que la realidad social se organiza, se divide simbólicamente y se vive experimentalmente. Entiendo por sistema de ‘género-sexo’ la constitución simbólica e interpretación socio-histórica de las diferencias anatómicas entre los sexos”. (Benhabib 1990: 125) De este modo, para sustituir las categorías tradicionales que permiten la emancipación de las mujeres, las personas GLBTT/*queer* y otros cuerpos que han estado fuera del patriarcado,

debe cuestionarse desde dentro del sistema al propio sistema. Este reclamo, debe, sin embargo, atender a las desigualdades que encarnándose en el género, demuestran imperativos raciales, nacionales y económicos que diferencian al sistema sexo-género. Las propuestas del feminismo negro o del feminismo del tercer mundo, han enriquecido el debate. Nombres como Rubin, Spivak, Bhavnani, Coulson, Moraga, Smith, Braidotti, Lugones o Anzaldúa son fundamentales para ello. Spivak, precisamente, mencionaba que el sujeto postcolonial es una categoría atravesada definitivamente por el género, y por ende doblemente colonizada, (Spivak 1999: 24) demostrando así que el género es complejo y debe atender a otras identidades sociales y a otros momentos identitarios. Escritoras como Wittig además han clarificado que todo aquello considerado como actividad femenina es en realidad una cadena de producción social de un contrato social heterosexual “opresivo y universalizante” (Wittig 2006: 51) que debe reformularse utilizando el Derecho como herramienta y atendiendo la articulación política y ciudadana como parte de las prácticas liberatorias.

Rubin, en una reformulación feminista de la subversión, rescata el planteamiento de Marcelin Pleynet, en la célebre revista *Tel Quel*,²² que enunciaba que “in our time, no more transgression, no more subversión, no more rupture, only a parody of transgression, a parody of subversión, a simulacrum, repetition of rupture”, (Citado en Rubin 1990: XVI) intentando poner de manifiesto cómo la performatividad identitaria ha influenciado la definición de transgresión haciendo que incluso ésta deje su carácter metafísico y se plantee como realidad discursiva, “no matter how edifying or ideologically correct it may be”. (Rubin 1990: XVI) De esta manera, la subversión vista como recurso dentro del discurso gracias a la perspectiva feminista, desestabiliza los discursos ideológicos no tanto porque los destruya sino porque los reformula como proceso necesario de revisión en el propio lenguaje.

En cuanto a la teoría *queer*, propuestas como la de Eve Kosofsky Sedgwick de que las relaciones de género deben ser entendidas desde el binomio homo-hetero, han ampliado aún más el debate y la concepción de la subversión contra el sistema heteronormativo que fomenta prácticas como el *pánico homosexual*. (Sedgwick 2007: 19, 33) Lo fundamental de

²² Esta revista literaria, el icono avant-garde francés, cuya última publicación fue en el 82 contó con contribuciones de Barthes, Derrida, Pleynet, Eco, Genette, entre otras figuras importantes. En este caso la autora se refiere a la *Tel Quel* 25 de 1966.

esta concepción, radica en que permite “llevar a cabo un estudio antihomofóbico” (2007: 25) y que “podría dramatizar, hacer visible e incluso escandaloso el propio espacio de superposición” (2007: 34) que la división hombre y mujer plantean de manera sesgada y totalizante. Solamente a partir de esta evidenciación que supera el binarismo hombre y mujer y que incluye deseos y prácticas identitarias que no corresponden ‘naturalmente’ a unos cuerpos sexuados, se puede subvertir, bajo los presupuestos presentados anteriormente, la realidad que enfrentan algunas identidades, como las GLBTT.

Así mismo, la teoría *queer* ha puesto en entredicho (a través de Butler, Haraway, Braidotti o Anzaldúa, citadas largamente en este ensayo) el tema de la formulación identitaria, pues ha sido a menudo interrogada y cuestionada, creando un espacio liminar en la epistemología tradicional y proponiendo, como enuncia Preciado, una “multitud de cuerpos” (Preciado 2003:1) que retan los paradigmas tradicionales de la identidad. La teoría *queer*, adicionalmente, se ha presentado como un término “contingente”, (Butler 1993: 213, Halberstam 2002: 76) y “never fully own” (Butler 1993: 216) que puede desestabilizar la solidez de la identidad del mundo monolítico occidental y la arrogancia de la academia. Finalmente, como explica David Halperin, “La política gay y lesbiana en el apogeo de su momento *queer* había dejado de aferrarse a la especificidad del deseo homosexual y se había anclado a una relación con todo lo que tenían en común aquellos que la sociedad mayoritaria consideraba como ‘anormales’ es decir como *queers*”. (Halperin 2007: 13) Esta inclusividad, que nos habla de una teoría de voces diversas, no deja entonces de ser atractiva y coherente para la subjetivación a través de la acción política identitaria.

A pesar de esto, las críticas hacia la teoría *queer* han sido intensas y válidas pues han contribuido al debate, precisamente desde el territorio de la subversión. De Lauretis que en un inicio apoyó la existencia del término, y sobre todo, de una retórica institucional que lo respalde, tiempo después se distanció de él por los esencialismos que esta teoría ha atribuido a sus antecesores, los estudios gays y lesbianos, y porque “has very quickly become a conceptually vacuous creature of the publishing industry.” (De Lauretis 1994: 301) Otros autores como Altman que creen en el fortalecimiento de los movimientos de diversa orientación sexual pero que es escéptico respecto al “global *queering*” critica a la teoría *queer* pues “appears remarkably unaware of the history and writings of gay

liberation”, realizando “an emphasis on representation as an aesthetic rather than a political problema”. (Altman 2001: s.n.)

El escepticismo de estas voces disidentes, proveniente tanto por la inserción en el mercado de la academia cuanto por la aparente deshistorización de los teóricos *queer*, sin embargo, es importante dentro de la construcción de una teoría contingente como esta que debe, ineludiblemente, nutrirse de la crítica. Sin embargo, el punto crucial para la aplicación del término, especialmente en contextos lejanos al *gay* en clave anglosajona, parece ser cómo vislumbrar la totalización que el término puede alcanzar respecto a las identidades que son construidas bajo su manto sospechosamente globalizador y nada subversivo, sino por el contrario opresor. En pocas palabras el dilema se resume en cuán efectivo puede resultar el término *queer* si se descontextualiza de su mercado anglosajón deshistorizante y deshistorizador, y hasta que niveles de opresión puede llegar respecto a las *emergencias identitarias* diferentes a este modelo.

Para ello, y para explicar mi posición, me parece interesante contrastar de dos posturas diferentes, la de Monique Wittig y la de Cindy Patton en cuanto al tema de la nación, como unidad política que provee de un modelo cultural y de identidades individuales y sociales a los sujetos GLBTT, opuesta a la noción de los ciudadanos universales *queer* que intentan desestabilizar el modelo nacional. Wittig, define al pensamiento heterosexual como “opresivo y universalizante” (Wittig 2006: 51) y añade respecto el contrato social que es una institución heterosexual fundante de la heteronormatividad. Sin embargo, ella niega una posición anárquica y por el contrario plantea que: “la cuestión de los sexos es en sí un delineador muy preciso del bosquejo general de la sociedad; si la analizamos desde un punto de vista filosófico. Hay, pues, razones históricas para resucitar la noción de contrato social”. (2006: 61) Cindy Patton, en cambio, propone que “to be an effective new form of politics, *queer* must break from the legacy of nation that social movements have inherited” (1997: 346) y agrega que el Estado tiene una lógica que “cannot imagine a body without a nation, and, unlike its Spartan precursor the nation refuses to acknowledge that love of men over country might mean that the citizen is willing to die in war not for nation, but as lover”. (1997: 336)

Estas visiones encontradas, la de rehacer un estado que incluya a los *gays* y la de ruptura del mismo por parte de los *queers*, en el fondo buscan algo similar: liberar a los

sujetos GLBTT de ideologías opresoras que han promovido la formación de un *yo colectivo* excluyente. Dichas posturas resuelven posibles consecuencias prácticas para el sujeto *queer*. El sujeto *queer/gay* que confronta estas posiciones de Wittig y Patton es bastante análogo al sujeto identitario que planteo, es decir, que transita terrenos dobles, impuros, deliciosa y descabelladamente dicotómicos que sólo pueden ser traspasados a través de una caminata en zigzag. Como expliqué anteriormente, los derechos humanos tienen la paradoja de necesitar del Estado para su aplicación (tanto a la hora de firmar tratados como a la hora de las exigencias vía internacional). Sin embargo eso no niega la capacidad, e incapacidad, de los estados y el sistema internacional de derechos humanos para proteger derechos subjetivos. Y más aún, no niega a la persona la capacidad de usar la jurisdicción nacional, la internacional, o en último caso, pretender ingenuamente que prescinde de la jurisdicción para su constitución como sujeto. Es decir, que las prácticas liberatorias del sujeto no pasan por dejar de tener estado o por firmar nuevos contratos sociales con nuestro viejo estado o con alguno nuevo, sino en la capacidad de interpelar a ambos sistemas, al nacional y al internacional, y al mismo tiempo, usufructuar de ellos en beneficio de nuestros propios derechos. Las posiciones de Wittig y Patton deben servir para rescatar la subversión entendida como autoverificación, autoeficacia y parodia dentro de la identidad de los sujetos.

De este modo, si bien la teorización académica, una institución con fondo y metodología occidental de apropiación del conocimiento, propone el término *queer* y este término se globaliza, la opción identitaria de revisión no pasa por negar su articulación sino por negociarla en virtud de interpelaciones que son permitidas por el propio término. Esta capacidad y apertura que lo *queer* potencia es útil para la desestabilización de los discursos opresores del cuerpo y permite, jugando con la dualidad del sistema, plantear identidades que siendo estatales e internacionales, éticas y estéticas, académicas y comerciales, líquidas y con puntos de anclaje, puedan servir para la subversión identitaria convirtiendo, a diferencia de lo que propone Altman, lo estético en un problema ético, un problema de *moralität* que viabilice que la cuestión política en la que el sujeto jurídico es consciente de que es un tropo del ordenamiento jurídico nacional e internacional, así como una metáfora de las identidades social e individual. De este modo, la etiqueta *queer* pasa necesariamente por la estrategia como recurso liberador.

La teoría *queer*, en definitiva, por su carácter subversivo, descentrador, contingente y estratégico contra los discursos tradicionales de poder en torno al género, así como su incorporación de nuevas identidades sociales a nivel nacional e internacional, es básica para entender la diversidad identitaria, la destrucción eurocentrista, la necesidad de una constante crítica a su propio concepto y el diálogo entre teoría y realidad para su construcción.

Precisamente, para garantizar que el término *queer* -como etiqueta que crea identificaciones, otros generalizados y mecanismos de subversión tales como las contraculturas- no sea una silla de pata coja que totalice los procesos identitarios, es fundamental que los estudios postcoloniales sean parte fundante de este trabajo de investigación y demuestren modelos culturales, que al ser revisados desde una subjetividad correspondiente a esa comunidad imaginada, permitan articular discursos de diversidad y de legítima subversión hacia las ideologías y discursos opresores a nivel nacional e incluso hacia el propio término *queer* internacionalizado. Para tal articulación, la del sujeto postcolonial, es fundamental la aproximación de Spivak y el poder que le otorga al subalterno para hablar. Spivak, dirá que el sujeto colonizado, enunciado por el sujeto que coloniza, no puede hablar pues existe un ‘deseo’ teórico que imposibilita su enunciación. Así, “the subject-effect that surreptitiously emerges is much like the generalized ideological subject of the theorist”. (Spivak 1993: 273) El sujeto postcolonial, sin embargo, debe negociar su existencia desde dentro del sistema colonial, usando la deconstrucción como una de sus herramientas principales. García Canclini añade al respecto que la visión del subalterno busca cambiar la realidad desde una estrategia identitaria de espacios intermedios:

Ni los subalternos, ni las naciones periféricas pueden por sí solos entregar la clave de lo social. No es cuestión de recaer en las interpretaciones sesgadas de las élites o de los países del Primer mundo invirtiendo la autoafirmación excluyente de un sujeto. Más bien se trata de colocarse en las intersecciones, en los lugares donde los sujetos pueden hablar y actuar, y transformarse y ser transformados. (García Canclini 2004: 166)

Así mismo, además de hablar desde espacios fronterizos, y además de articular la subversión contra las ideologías coloniales, patriarcales y estatales, es importante que el propio campo de estudio sea visto como contingente pues éste es también producto del sistema pernicioso que pertenece a la tradición moderna, eurocentrista, ordenadora y

patriarcal. Spivak menciona que “*Post-coloniality* –and I don’t think the word is completely useless- is like agency, a word that can be persistently critiqued”. (Spivak 1993: 295) Del mismo modo, se plantea el término *queer* como provisional y abierto a la crítica hasta que aparezca otro mejor, pero aclarando que su carácter nominal periférico puede agrupar a esos *otros* individuales y sociales desplazados por los discursos de poder. Las identidades sociales como las gay y lesbiana, así como cualquier otra categorización, entran bajo la sospecha de ordenación occidental y patriarcal, demostrando su carácter de revisión. Homi Bhabha dirá que:

La construcción del sujeto colonial en el discurso, y el ejercicio del poder colonial a través del discurso, exige una articulación de formas de diferencia, racial y sexual. Esa articulación se vuelve crucial si se sostiene que el cuerpo está siempre y simultáneamente (aunque conflictivamente) inscripto tanto en la economía del placer y el deseo como en la economía del discurso, dominación y poder”. (Bhabha 2002: 92)

De este modo, la crítica subversiva tanto de los estudios *queer* como los postcoloniales radica en que dentro del sistema, a través de la deconstrucción y la parodia, se puedan transgredir las ideologías que han causado que el sujeto pierda la dignidad humana que le viene intrínsecamente dada a su cuerpo y que pueden ser subvertidas. En palabras de Lugones:

Si las mujeres, los pobres, los no-blancos, los *queer*, las personas con culturas (negadas e invisibilizadas en tanto que contempladas como marcas nuestras) son considerados impropios de lo público, es porque estamos manchados por la necesidad, la emoción, el cuerpo. Esta mancha está relacionada con la necesidad del sujeto moderno por controlar a través de la unidad, la producción y el mantenimiento de sí mismo como unificado. Dado que él es ficticio, la mancha es ficticia. (Lugones 1993: 466)

El sujeto, así pues, que me interesa plantear en los textos que exploraré no es aquel que existe antes o después de la ley, aquel que explica causalmente la interacción entre la identidad social y la individual ni aquel que se define como ciudadano de un estado o ciudadano del mundo, sino más bien aquel que está en la frontera de su propia negociación, aquel que esquivo desde su cotidianeidad tanto al sujeto absoluto como a la negación del mismo y que, a pesar de saberse poseedor de ciertos mínimos básicos, sabe también que depende de una estructura; el sujeto que me interesa es aquel que plantea cortocircuitos a la ley y a la ideología y, al mismo tiempo, cortocircuitos en su propia identidad; aquel sujeto

que ante la facilidad de la ideología dominante se decanta por aquella otra que subvierte su propia realidad; aquel sujeto incompleto, carnal, que no busca completarse sino transformarse a través de la transformación de las ideologías dominantes que legislan en su cuerpo. Aquel que, como todo sujeto, vive en una constante autoverificación, pero que, a diferencia de la mayoría, basa su autoeficacia en una agencia articulada desde la estrategia. Ante ello, es importante ver cómo el sujeto, incompleto, construido por diversas fuerzas y dotado de un cuerpo, cuando realiza el proceso de autoverificación también construye una subjetividad propia, una voz que en contra del patriarcado, la heteronormatividad y el poder colonial, le permite no sólo negociar con las cartas que están sobre la mesa, sino con otras adicionales que quizás no estaban o con algunas que aún están por aparecer. Y finalmente, me interesa ese sujeto subversivo que a pesar de todo este marco teórico escapa de las generalizaciones, que, por la realidad incontrolable de los cuerpos humanos, no es predecible sino sólo analizable pues como una vez más menciona Butler, “la subversión es un tipo de repercusión que se resiste a los cálculos”. (Butler 1993: 77)

I.4. La identificación textual: entre las identidades y la subversión

Lacan a través del psicoanálisis nos habla de cómo el sujeto debe introducirse necesariamente en el lenguaje para que se “restituya en lo universal su función de sujeto”. (Lacan 1972: 19) Derrida en una cita *vox populi* dentro de la Academia nos decía que estar fuera del texto es imposible, anunciándonos que toda identidad es discursiva y nuestra existencia inescapable al proceso lingüístico. Tanto Lacan, como Derrida, así como muchos autores y autoras contemporáneos (Kristeva, Barthes, Lyotard, Butler, Baudrillard, entre otros) construyen esta idea de que nuestras identidades son todas históricas y pertenecientes a una complicada red de discursos que nos atraviesan. La subjetividad, como ya expliqué, radica en varios puntos, pero en Occidente ha sido posible porque la categoría de sujeto es un imaginario donde se inscriben discursos que hablan de nuestro trajinar en el mundo. Termino esta parte sobre las identidades con tres preguntas: ¿Puede una compleja teoría de las identidades, las identificaciones y la subjetividad ser reducida a un texto a través de una narración literaria? ¿Pueden los textos narrativos ser subversivos con su tradición literaria y con la ideología? ¿Cómo puede el texto literario poner en marcha los procesos

identificatorios y la subversión? Estas dudas parten de una base principal, los textos narrativos que me interesan son, especialmente, aquellos que están dentro de la institución literaria sin que ello reste la posibilidad de análisis de aquellos textos narrativos que no pertenecen a la misma. Así, para intentar responder la primera pregunta, es necesario empezar por considerar el texto narrativo como mecanismo de configuración de identidades y de subversión, y no sólo como representación. El texto literario debe partir, desde luego, del placer y del deseo. Ya decía Teresa de Lauretis que “el deseo es la pregunta que genera la narración y la narratividad”. (De Lauretis 1992: 212) Sin embargo, el texto literario, bajo la perspectiva de este trabajo, si bien debe ser siempre un objeto de goce, no puede agotarse finalmente allí, en el propio texto bajo la mirada literaria. El placer viene del misterio que ofrece el texto, pero también de su comprensión. Es por ello que el texto literario debe salir –lo cual es una expresión retórica pues el texto ya ha salido– de la esfera tradicional de análisis literario e infectarse del resto del mundo, y de este modo, poder comprenderlo desde distintas áreas y saberes. La comprensión del texto literario para producir placer, tiene que venir de puntos diversos que permitan su entendimiento de manera tangencial.

Las Ciencias Sociales y las Humanidades desde el siglo pasado, se han decantado con fuerza por buscar en el texto literario y la narración de historias una fuente creativa de configuración y reconfiguración de realidades. La psicología social ya decía que “stories can play a powerful role in socialization” (Stevens 1996: 256) y que “language and discourse construct the world and the self”, (229) anticipando desde su área del conocimiento la necesidad de la narración no como ejemplificador anecdótico, sino como base para la construcción identitaria del individuo y el grupo. Laclau en la misma línea mencionaba que “we constantly make sense of the world through the narratives and stories”. (Laclau 1996: 229) Importante también es el aporte de Ricoeur, que presenta la narración no desde la perspectiva burguesa del arte como medio elevado sino desde un espectro más amplio al afirmar que la narración es fundamental, pues “el arte de narrar es el arte de intercambiar *experiencias*”. (Ricoeur 1996: 166)

El texto resulta en suma “una actividad significativa, un trabajo de semiosis; un trabajo que produce efectos de significado y percepción, auto-imágenes y posiciones subjetivas para todos los implicados, realizadores y receptores; y por tanto, un proceso semiótico en el que el sujeto se ve continuamente envuelto, representado e inscrito en la

ideología”. (De Lauretis 1992: 12) Barthes, rescata la narración poniendo énfasis en que “es internacional, transhistórica, transcultural: sencillamente está allí, como la vida misma”. (Barthes 1992: 166) Foucault, a través del texto como mecanismo de representación menciona que las personas “no manifiestan ya su identidad, sino la relación exterior que establecen con el ser humano”. (Foucault 1999b: 302)

Toda esta legitimidad adquirida por la narración y el texto narrativo, ya no desde la Literatura y las Artes sino desde otras áreas del saber como la Sociología y la Psicología, permite abrir las perspectivas del texto como instrumento placentero y autoreflexivo, y como una realidad creadora y recreadora que se expande al análisis social y a la reconfiguración personal.

Seyla Benhabib a través de su frase emblemática, nos dirá que “actions are identified narratively”. (Benhabib 1992: 127) Si, en efecto, la ordenación del sujeto ocurre por sus acciones, y las acciones se ordenan de manera narrativa para la representación de la persona que coexiste y se construye con el grupo, que tiene una identidad inacabada y corporal y que transita eternamente por la construcción de la subjetividad, la narración es una de las maneras de explicitar las identidades mundanas que pueblan este planeta. La Literatura, de este modo, es más que un tropo, una metáfora o un espejo de la realidad. Es de hecho una de las maneras en que las identidades se reconfiguran; es, retomando a De Lauretis, una de las estrategias de identificación que tenemos los seres humanos. De este modo se producen y reproducen identidades. Por esta apertura y por la capacidad de ordenación, la respuesta a la primera pregunta es afirmativa: es, de hecho, posible analizar las identidades y los procesos de subjetivación a través de los textos literarios.

Para responder la segunda pregunta, la de la subversión literaria, hago un doble análisis. Por un lado, desde la concepción general de la misma cómo ámbito del saber y, por otro, desde el poder de la escritura y el texto.

Mencionaba Bajtin que el *lenguaje oficial* escondía una “palabra autoritaria [...] *[que]* viene dada en una esfera elevada, no en la esfera del contacto familiar”. (Bajtín 1991: 159) La novela, para Bajtín, es la ruptura, la subversión con el lenguaje oficial por su imperfección respecto a la Épica, tan lejana y perfecta. La novela es un proceso “vivo con la contemporaneidad no acabada, en proceso de formación”. (1991: 241) Esta visión acerca de la Literatura, como mínimo, debe recordarnos la contraposición entre la identidad

moderna y contemporánea, siendo la primera acabada y la segunda siempre un proceso de construcción, además, es una manera de comprobar cómo ciertos géneros literarios y cómo ciertos textos buscan reformular una concepción ideológica de la Literatura como área del conocimiento. Kristeva decía que la Literatura y la revolución política ocurridas en el Siglo XX “demuestran la imposibilidad de realizar la una sin la otra”. (Kristeva 1984: 74) Said menciona a las personas y los movimientos sociales como parte de la dinámica de la subversión: “the realities of power and authority –as well as the resistance offered by men, women, and social movement and institutions, authorities, and orthodoxies- are the realities that make texts possible, that deliver them to their readers”. (Said 1983: 5) Esta premisa, fundamental para comprender la organización ética y política de los individuos y contraculturas en determinadas épocas, permite hablar del poder subversivo de la Literatura, teniendo cuidado de no caer en idealismos, pues la Literatura es también reproductora social de inequidades y repetidora de cánones tradicionales. De Lauretis precisamente menciona que el texto, como representación “participa de forma decisiva en la producción social de la identidad y la subjetividad”. (De Lauretis 1992: 89) Sin embargo, aunque el texto es un producto social no se agota en sí mismo, sino que, por el contrario, se nutre, se desgasta y se enfrenta a la sociedad. Esta dinámica de mimesis y diégesis es entonces parte fundamental para considerar la subversión textual. Por ello, es importante aclarar que no todos los textos literarios, sólo por ser literarios, son subversivos. Para que lo sean deben cuestionar tanto el canon literario al que pertenecen así como a la sociedad a la que inscriben y, siguiendo a Said y Kristeva, nutrirse de las resistencias que ocurren en el mundo desplazando el saber en esta dinámica de mimesis/diégesis de la representación. Los textos subversivos permiten que la Literatura, como área del conocimiento, deje de ser *neutra*, que pierda el carácter de objeto placentero y, así, cuestione una ideología y un canon estético. Esto no significa que se vuelvan tendenciosos o fácilmente identificables sino que son fronterizos. Derrida menciona: “The greatest force is that of writing which, in the most audacious transgression, continues to maintain and recognize the necessity of the system of prohibitions (knowledge, science, philosophy, work, history, etc.). Writing is always traced between these two sides of the limit”. (Derrida 1978: 404) De este modo, la segunda pregunta, acerca de si los textos pueden ser subversivos con su tradición y con la ideología, tiene como respuesta una ratificación afirmativa bajo el modelo propuesto.

Respecto a la tercera pregunta, la instrumental, de cómo se hace una configuración subjetiva y subversiva es importante ver como se configuran y reconfiguran las identidades del autor, los personajes y el lector. Empezaré por los dos primeros y luego continuaré con el tercero.

Ricoeur define de manera magistral, a través de una pregunta, cómo el autor y los personajes, a quienes denomina *sujetos de acción*, se reconfiguran a través de un texto literario: “¿Cómo, en efecto, un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería no si no en forma de relato?”. (Ricoeur 1996: 160) Esta ordenación textual del *carácter*, el qué del quién, tanto desde la acción, como ejercicio ideológico, así como desde la narración personal que necesariamente se ve influida por lo social, permite que las identidades literarias planteen una subjetividad particular, que identifique no sólo al autor sino al universo textual, representado por el personaje, que crea desde una perspectiva historia y política. Los *sujetos de acción* son entonces identidades doblemente discursivas pues toda identidad es discursiva, y adicionalmente, se enmarcan dentro del universo literario. Barthes mencionaba que “perdido en medio del texto está siempre el otro, el autor. Como institución el autor está muerto: su persona civil pasional, biográfica ha desaparecido”. (Barthes 2004: 46) Derrida, en la misma línea, planteaba que “la escritura deja huellas que acaban por borrarse”. (1999a: 335) La muerte del autor y la anulación del sujeto en el texto no son posturas que yo vaya a tomar en este trabajo pues ignoran al autor como parte fundamental del proceso identificatorio, despedazan la noción de la narración como proceso de producción y difuminan la posibilidad subversiva y exacerbaban la visión estructuralista. Foucault reconoce en la escritura del autor el poder de creación de subjetividad y agencia. La escritura, dirá:

[...] se identifica con su propia exterioridad desplegada [...] siempre está en proceso de transgresión y de inversión de esta regularidad que acepta y con la que juega; la escritura se despliega como un juego que va infaliblemente más allá de sus reglas, y de este modo pasa al afuera. En la escritura no hay manifestación o exaltación del gesto de escribir; no se trata de la sujeción de un sujeto en un lenguaje; se trata de la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no deja de desaparecer. (Foucault 1999a: 333)

El autor “está situado en la ruptura que instaura un cierto grupo de discursos y su modo de ser singular”. (Foucault 1999a: 338) La subversión literaria, ubicada nuevamente entre el individuo y el grupo, y sobre todo, el discurso dado y la voz propia, nos recuerda su carácter fronterizo y contingente, igual que el de la identidad.

En este sentido es interesante, por ejemplo, ver cómo los autores se posicionan y buscan estrategias para desmontar la palabra primigenia y el poder establecido plasmando voces subversiva desde el propio discurso. El aporte de Josefina Ludmer, y su definición a partir de la Literatura de *las tretas del débil* conceptualizadas como “el gesto ficticio de dar la palabra al definido por alguna carencia (sin tierra, sin escritura), de sacar a luz su lenguaje particular” es importante. Ese gesto proviene de la cultura superior y está a cargo del letrado, que disfraza y muda su voz en la ficción de la transcripción, para proponer al débil y subalterno una alianza contra el enemigo común”. (Ludmer 1985: s.n.) Esta práctica astuta, supera la dialéctica y la práctica terrorista y propone deconstruir el discurso a partir de reconfigurar el lenguaje sin dejar de usarlo. La representación subversiva no puede ser dialéctica solamente, sino estratégica.

De este modo, me adscribo a la posición de Ricoeur y de Foucault de que tanto autor como personajes son *sujetos* (entendidos como agentes discursivos que están oprimidos por el texto y buscan liberarse a través de él y solamente son *en* y *por* el texto) que a través de las acciones explicitan su *carácter* y sus procesos de subjetivación y subversión. El autor a través de la escritura y el personaje a través de la acción que desarrolla son, de esta forma y en determinados textos, las maneras en que se pone en marcha la identidad, la subjetivación y la subversión.

Respecto al lector y su posible subjetivación y subversión en el proceso de lectura del texto, Ingenschay, en su estudio de las literaturas gays en América Latina, propone que la subversión del lector consiste en un ejercicio consigo mismo. El texto literario subversivo tiene una misión que consiste en “poner al lector en estado de pérdida, el desacomodarlo y el poner en crisis su relación con el lenguaje”. (Ingenschay 2006: 44)

Como ya mencionaba Eco, el texto es un mecanismo perezoso, que necesita ser interpretado y actualizado por los lectores. (Eco 1981: 43) De esta manera, el texto subversivo también opera hacia el lector, a través de un relato que explicita acciones que van en contra de la ideología y que necesariamente hacen que él, como institución y como

persona real, se autoverifique con el texto y con la sociedad en la que habita a través de la interpretación.

De este modo, autor, personaje y lector -y todos los elementos que componen el texto narrativo- se configuran literariamente y denotan identidades, procesos de identificación y estrategias discursivas a través de la acción. La última pregunta, por tanto, se contesta afirmativamente, necesitándose, solamente, una metodología que explique como la teoría de las identidades, las identificaciones, la subjetividad y la subversión puedan ser entendidas en el texto literario. En la siguiente sub-sección al final de este capítulo procederé con dicha metodología.

En definitiva, las identidades, los procesos identitarios, la subjetivación y la agentividad pueden ser comprendidos a través de la Literatura, del texto como mediador de relaciones. Dentro de ciertos textos la subversión literaria se manifiesta a través de la subjetivación discursiva de la acción de tres componentes: del autor como entidad que articula una voz, del lector como intérprete del texto que se rearticula en la lectura y del texto en sí mismo, como representación del mundo dentro de otro mundo. Así mismo, la subversión se plantea como un descentramiento de la Literatura como tradición, y un cuestionamiento a la ideología. Adicionalmente, la escritura es un proceso de transgresión, por ser un espacio liminar, una búsqueda de estrategias para deconstruir las dinámicas de poder a través del lenguaje.

Una vez visto esto, solamente queda un escollo para terminar con esta parte teórica que es la metodología que utilizaré para analizar los textos literarios aplicando los conceptos explicados en esta parte y que me permitirá proponer la tesis que intentará defender en este trabajo.

I.5 Las identidades literarias subversivas: contextualización metodológica para un acercamiento andino, mestizo y *queer*

He querido hacer toda la sistematización teórica precedente buscando que el análisis de los textos que contienen las identidades andinas, mestizas y *queer*, tenga una coherencia a la luz del tema de temas en la contemporaneidad.

La selección de textos que he realizado para este trabajo de investigación ponen en consideración precisamente estos supuestos de la subversión literaria, es decir, una ruptura con el canon literario y la tradición social del otro generalizado a la que sus autores pertenecen, así como un ejercicio de escritura donde autor, lector y texto literario explicitan los dilemas identitarios y demuestran, por consiguiente, una estrategia identitaria diferente en este mundo aparentemente ‘globalizado’.

Ricoeur proponía tres momentos textuales importantes para el análisis: “1] la estrategia en cuanto fomentada por el autor y dirigida hacia el lector; 2] la inscripción de esta estrategia en la configuración literaria; 3] la respuesta del lector considerado, a su vez, ya como sujeto que lee, ya como público receptor”. (Ricoeur 1995: 867) A partir de mis cambios personales en su esquema, y con base en la Teoría de la Literatura me propongo hacer un análisis de cada texto seleccionado considerando el texto, el lector, el autor, la narratividad y el proceso de comunicación en el que todos ellos accionan mecanismo de identificación con el lector. A continuación detallo en mayor profundidad los tres puntos y además propongo los dos criterios básicos para la selección de textos.

I.5.A. Análisis de la narratividad

Ricoeur afirma que el primer momento es el de la estrategia del autor en el momento de construir su relato. Si bien esto es en parte importante, es insuficiente. Más interesante me parece encontrar en los textos seleccionados historias (entendidas como las tramas ordenadas cronológicamente del relato) comunes de las Historias (entendidas como procesos regionales desde la oficialidad) escritas en los supuestos identitarios que manejo. En cada texto, entonces, es importante encontrar un factor común, es decir, no describir a los autores ni restituir lo que han dicho o querían decir sino las reglas narrativas con que habían formado conjuntos conceptuales que se encuentran en sus textos. Es por ello, que la base de este análisis es la teoría de la narración y la búsqueda de la narratividad, entendida como “the inmanent story structure”, (Rimmon-Kennan 1994: 7) bajo la conceptualización de Propp. Este factor común en las narraciones andinas, mestizas, *queer*, provenientes de la Historia de la región, es fundamental. Sin embargo, a pesar de esta abstracción que busca

una universalidad textual es importante también un cuestionamiento partiendo del poder. Teresa de Lauretis redefinía el objeto de la teoría narrativa desde “su funcionamiento y sus efectos [...] lo que se pretende es entender la naturaleza de los procesos estructuradores y desestructuradores, incluso destructivos, en curso de la producción textual y semiótica”. (De Lauretis 1992: 168) Es decir, que para explicar las Historias y las historias no sólo se deben describir éstas, sino que es fundamental analizar los procesos que han hecho que sean lo que son. Estas dos visiones generales, la del finito número de conceptos en base del poder aplicados para un número infinito de textos que lo reproducen, es el que será aplicado en mi análisis.

Por ello en este análisis lo más importante será, por un lado, y siguiendo lo propuesto por Propp y la Narratología de Genette, el análisis de la historia (y de la trama), no tanto interesándose en el *quién* lo hace, sino más bien en el *qué* se hace (similar a la línea planteada inicialmente en esta parte por Ricoeur). Este uso de la escuela narratológica no viene entonces como parte de un búsqueda de *universalidad* sino más bien como una caja de herramientas que me permiten analizar un compendio de narraciones en un contexto identitario determinado. Las identidades dentro del texto, aquí no son tan importantes (personajes, lugares, narradores) tanto como la continuidad de los sucesos y la categorización de los mismos. Este funcionalismo, que mira el objeto de la Historia y las historias anteriores incluso a la escritura del texto, permite hacer un análisis global desde la abstracción. En esta abstracción es donde entra la visión de de Lauretis. La historia del texto narrativo debe mirar el proceso por el cual se construye, es decir, cómo esa historia cobra sentido y refleja un contexto determinado. Para ello, el análisis no del texto sino de los textos y de las condiciones que hicieron posible su escritura en la época es fundamental. Este análisis nos permite no sólo analizar las historias *universales* que van cambiando de tramas, sino que nos permite analizar los discursos de las *ipseidades*, de los yo colectivos, de los otros generalizados, en definitiva de los procesos que forman la identidad social con la estrategia narrativa del autor, que sin embargo, estará escondido detrás de su propia obra. Como dice Ricoeur:

No son ilusorias las amenazas que atestiguan la fragilidad de la identidad personal o colectiva; es digno de destacar que las ideologías de poder se proponen, con un éxito inquietante, manipular estas identidades a través de

mediaciones simbólicas de acción y, principalmente, mediante los recursos de variación que ofrece el trabajo de configuración narrativa. (Ricoeur 1005: 114)

Dentro de este análisis también entra el autor como entidad histórica que, por un lado, posibilita la subversión a través del texto y por otro, refleja la realidad contextual que vivió al momento de la escritura previa a su recepción.

A través de este análisis, en definitiva, lo que buscaré es encontrar dos cosas: una coherencia entre la Historia y la historia, y las maneras en que la segunda transgrede a la primera; y un *mínimo común* a las narraciones de textos andinos que contengan las diferentes identificaciones y subversiones en el espacio andino tomando especial atención en la conformación identitaria grupal. Aquí, nuevamente, la Historia, la Filosofía, la Antropología y las Ciencias Sociales, se vuelven una herramienta fundamental para la aplicación de conceptos en los textos. Cobra importancia el Derecho, por todas las razones expuestas en esta primera parte y, como parte de la abstracción, propongo el uso de la enunciación de ciertos derechos humanos y sus vulneraciones como motor del análisis interdisciplinario y requisito de la mismidad compartida. La subversión que plantea esta parte es la de los escritores, en el proceso de escritura en contra de la sociedad que los ampara.

I.5.B. Análisis textual

Ricoeur en su segundo momento nos habla de la configuración textual que realiza el autor. El segundo análisis, casi sin alteración a la visión de Ricoeur, busca adentrarse en el universo textual que, a diferencia del análisis de la narratividad, intenta hacer énfasis en el proceso de autoverificación y en el texto como realidad ‘viva’. El primer elemento central de análisis, serán los personajes.²³

Los personajes y sus identidades revelan la dialéctica de la ipseidad y la mismidad, es decir, el punto de partida de la identidad personal. El personaje es el que nos muestra la

²³ La narratología hace una diferenciación entre personajes y caracteres. Los caracteres son abstracciones generales y los personajes creaciones discursivas más cercanas a los seres humanos. Sin embargo, para mi análisis englobaré personajes y caracteres bajo la primera categoría.

concordancia de la trama y al mismo tiempo, citando a Ricoeur, “la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, ponen en peligro esta identidad”. (Ricoeur 1996: 138, 139) Así, el personaje -los personajes- se vuelve la mismidad; la trama en cambio, como ya había mencionado, se vuelve la *ipseidad*, haciendo la dialéctica entre individuo y grupo inseparable, como en la propia identidad. A través de los personajes me propongo hacer un análisis filosófico de esta composición dual del sujeto.

Ciertos personajes, los redondos según definición de E.M. Forster, por ejemplo, permiten comprender la complejización del sujeto pues “in a given narrative a character may perform more than one role”. (Rimmon-Kennan 1994: 34) A través de los personajes busco hacer un análisis de la naturaleza dinámica de las identidades andinas, *queer* y mestizas que se conjugan en infinitas posibilidades y de la subversión que estas plantean al otro generalizado en el texto.

Por otro lado, “la noción de *persona* que confirma la de *personaje* consiste en que éste también es, en cierto modo, un cuerpo, en la medida en que mediante su acción interviene en el curso de las cosas, produciendo cambios en el mismo”. (Ricoeur 1999: 224) A través de los personajes, busco proponer tretas a través de las cuales la Literatura se vuelva corporal y se evidencie la subjetivación que inalienablemente pasa por el cuerpo, intentando subvertir el canon incorpóreo de antaño.

Ricoeur ya nos mencionaba que “el paso decisivo hacia una concepción narrativa de la identidad personal se realiza cuando pasamos de la acción al personaje. Así, es el personaje el *que* hace la acción del relato. Por tanto, también la categoría del personaje es una categoría narrativa y su función en el relato concierne a la misma inteligencia narrativa de la propia trama”. (Ricoeur 1996: 141) Como depositarios de la acción ordenadora de su complejidad y discordancia, igual que los sujetos que sólo pueden ordenarse a partir de la acción a través de los personajes, busco analizar su proyecto personal y político reflejo de la existencia de realidades complejas en sus sociedades. Las acciones en las que me centraré serán precisamente aquellas que planteen transgresiones textuales y que permitan analizar de manera adecuada cómo estos personajes construyen una subjetividad perturbadora para la sociedad.

En definitiva, los personajes y otras identidades textuales, bajo mi análisis buscan desentrañar la representación del sujeto subversivo en los procesos de identificación

textual. Me interesará ver los momentos de autoverificación y autoeficacia, las estrategias discursivas corporales y las discontinuidades en la historia y la Historia.

Desde luego, dentro del análisis de esta parte también están elementos como el espacio, el tiempo y el narrador, elementos que dan coherencia a los personajes y que permiten la visualización de la identidad personal y la subjetivación que desde el texto intenta cuestionar y autoverificar a la sociedad a través del mismo. La subversión aquí buscada es la del personaje respecto al contexto, dentro del universo literario. Cobran importancia también las estrategias estéticas que utilice el escritor para recrear un ambiente que permita la visión de una estética subversiva y la focalización, es decir, la mirada a través de la cual presente el texto.

I.5.C Análisis de la interacción

El último momento en el análisis de Ricoeur, que tampoco recibe mayor alteración de mi parte, es la recepción por parte del lector. El tercer análisis, así, retrata la interacción entre texto y lector, pero teniendo presente la figura del autor. Habermas ya proponía que la identidad del sujeto se funda en la reciprocidad intersubjetiva: “Identity is shaped within communicative encounters in which actors mutually exchange the roles of speaker and listener. Communicative action foregrounds the internalization of social roles and the acquisition of higher-order competencies for rational argumentation requisite for reflexive forms of learning”. (Citado por Ingram 1994: 225) En este caso, esta reciprocidad, se ve ejemplarizada a través de las figuras de autor y lector.

Para ello me alejo de posturas como la muerte barthesiana del autor, interesándome en su lugar por el mecanismo que se activa cuando el texto es leído e interpretado por los lectores; lo que Jausserot llamó la *estética de la recepción*. Más cercana es la posición de Foucault que dice con crudeza que “el anonimato literario no nos es soportable; sólo lo aceptamos en tanto que enigma”. (Foucault 1999a: 333, 340) De este modo, retomando a Giddens, “aquí no se trata de sugerir necesariamente un estilo de vida al que se debe aspirar; en vez de ello, se exponen crónicas por cuyas características consiguen crear una coherencia narrativa con la que el lector o espectador puede identificarse”. (Giddens 1997: 252) El lector y el autor se mezclan en una red comunicacional en donde la interpretación

cobra sentido. Para ello, es fundamental conocer la crítica en torno al autor y su obra y como ésta funciona respecto al autor como ser humano real y como ente *implicito* [siguiendo el esquema de Chatman (Chatman 1979:46)]. En esta parte intentaré, ante el esquema más o menos rígido que me auto-impongo, encontrar diversidad de interpretaciones adicionales al texto literario. De este modo, la subversión que planteo aquí es la de los lectores que ante el texto planteado responden en una dialéctica infinita.

Para la selección de textos es fundamental el contenido y la mirada. Dentro del contenido desde luego me refiero a textos escritos por personas andinas o que traten del universo andino con conocimiento experimental,²⁴ y que a través de los personajes muestren identidades individuales mestizas y *queer* que se contrapongan al poder establecido. La mirada, en cambio parte siempre de una premisa que es la subalternidad, es decir, dar voz a realidades, textos y autores que siendo incluso recibidos dentro de la crítica, no dejen de presentar identidades (carnales o textuales, pero siempre discursivas) que estén en la frontera, que incomoden y que busquen de algún modo, reclamar una autoeficacia perdida.

La selección de textos de este trabajo de investigación incluye solamente a un autor, Pablo Palacio, pero que será ampliado a más autores que permitan desarrollar la emergencia identitaria *queer*, mestiza y andina de manera más adecuada.

²⁴ De otro modo sería una reinención del colonialismo que imaginó la región de los Andes y la escribió sin base de conocimiento.

CAPÍTULO II

TRES DILEMAS: LO ANDINO, LO MESTIZO, LO QUEER

UN BREVE ESTADO DE LA CUESTIÓN

En el capítulo anterior, me propuse sentar una base para definir las identidades individual y social, los procesos de identificación y la subjetividad mediada por el cuerpo, todo esto para plantear la subversión del sujeto a través de sus acciones y para, finalmente, aterrizar en la Literatura como mecanismo vislumbrador del juego subversivo dentro de las distintas identidades. El siguiente paso, y de lo que se encarga este capítulo, es de formular un estado de la cuestión, que, al mismo tiempo permitirá configurar una de las dos hipótesis de mi trabajo de investigación: que la realidad andina que abarca las identidades mestizas y *queer* tiene un devenir particular que se refleja a través de literaturas que configuran procesos y estrategias identitarias diferentes del resto de regiones. Este carácter no necesariamente desde lo obvio, sino desde acontecimientos históricos que han potenciado exaltaciones y silencios, me permite responder la cuestión de por qué a pesar de la existencia de estos fenómenos, la literatura contemporánea ha obviado esa cuestión. En este capítulo no analizaré aún los textos literarios con la metodología propuesta el segmento I.5 del capítulo anterior, pero sí consideraré a la Literatura como fundamental para la reconstrucción histórica y social.

La definición de ‘lo andino’ es sin duda problemática. A pesar de ello, pareciese claro que los Andes y todo lo que pertenece a ellos tiene una construcción definible y bastante diferenciada del resto de América y, desde luego, del resto del mundo. Desde las postales de niños con poncho que al fondo muestran un nevado y que circulan por las tiendas étnicas de todo Occidente, pasando por la violencia crónica y la pobreza ‘natural’ de la región retratada en noticieros de todas partes,²⁵ siguiendo con los innumerables grupos musicales que tocan instrumentos de viento en calles y plazas europeas, hasta los gobiernos de izquierda que se han ubicado en la región interrumpiendo algunas prácticas del protocolo primermundista en el concierto de naciones, es bastante posible afirmar que la gran mayoría de gente podría distinguir ‘lo andino’ de otras construcciones territoriales.

²⁵ Por ejemplo, hoy 12 de noviembre de 2008 se ha hablado en los noticieros de la tarde del linchamiento de 2 personas en Bolivia en una comunidad indígena.

Varios autores contemporáneos han definido la extensión de los Andes desde diferentes esferas del conocimiento. Desde los estudios artísticos y de la representación, Rebeca Stone-Miller ha dicho que los Andes abarcan “the related cultures existing in the area between Quito and Santiago, the territorial span of roughly 3,400 miles (5,400 km) ultimately ruled by the Inca Empire in the early sixteenth century”. (Stone-Miller 2002: 9) John Verano, desde la Antropología y para sus estudios de inmunología ha dicho que “The Andean area is generally defined as the portion of South America that formed the Inca Empire stretched nearly 5,000 kilometers north to south from the present day Ecuador-Colombia border to the Maule River in Chile”. (Verano 1992: 15) John Hyslop, en su genealogía de la arquitectura, dirá que los Andes comprenden una “distribución de asentamientos planificados inka desde Santiago de Chile hasta la frontera ecuatoriano-colombiana”. (Hyslop 1990: 398) Demélas desde la ciencia política ha argumentado que dentro de esta *corporalidad del territorio andino* bastante definible, Ecuador, Perú y Bolivia son lo que denomina “el laboratorio andino” y donde se encuentra “el corazón de los Andes”. (Demélas 2003: 26)

Dicha definición, la del alcance geográfico de los Andes, es fundamental en mi planteamiento pues, precisamente, es la primera identidad social, el primer otro generalizado, de las tres que, de manera caótica, se entrecruzan y conforman las identidades individuales y textuales que busco analizar. Dichas identidades, las de los textos y las de la vida cotidiana, tendrán que acoplarse, enfrentarse y retar en el infinito trayecto de la autoconstrucción que plantea la identificación como proceso discursivo, a la etiqueta de ‘lo andino’. Adicionalmente a ser una identidad social, la etiqueta andina es el territorio donde se asientan las otras dos identidades, la que, en teoría, permite que el mestizaje y, en especial, las identidades *queers* sean diferentes. Es por ello que me propongo analizar esta identidad social como una genealogía de discursos que la componen para poner una suerte de estado de la cuestión del concepto andino e incorporar los conceptos de mestizaje y corporalidad *queer*.²⁶ Hago esta maniobra, siguiendo el planteamiento sugerido en el capítulo anterior en el que el sujeto postcolonial, según Spivak, es necesariamente

²⁶ Entiendo como corporalidad *queer* a todos aquellos cuerpos que negando ya el paradigma dualista hombre/mujer, o ya cuestionando el deseo heterosexual, habitaron y habitan el espacio referido, sin clasificación o ya habiendo sido clasificados por los discursos heteronormativos (como sodomitas, homosexuales, etc.).

atravesado por el género. Anzaldúa, en la misma línea agregará que la dualidad género-mestizaje es parte fundamental de la construcción del sujeto postcolonial. (Anzaldúa 1987: 79-80) De esta manera, partiendo de la identidad espacial de lo andino, busco analizar, a través de las construcciones discursivas, las otras dos identidades sociales que conforman mi trabajo de investigación.

Para tal fin, el de la definición andina, creo que es importante partir desde la aproximación canónica, la territorial dada por la Geografía, que es el área que por excelencia se ha encargado de la delimitación de la circunscripción andina y que, como las definiciones citadas líneas atrás demuestran, las otras áreas del saber como el Arte o la Ciencia Política han asumido. La Geografía, como ciencia natural/social, es la que en los diferentes textos ha intentado establecer de manera más concreta, qué pertenece a los Andes y qué no. De hecho, la Cordillera de los Andes, a menudo, ha sido tomada como un sinónimo de definición de los Andes y de todos los imaginarios regionales que construyen esta identidad social. La etimología de *Andes*, nace del quechua *anti*, que significa *elevación* o *cresta elevada*. Esta hermandad, entre la etimología y el objeto de estudio de la tierra, parece haber logrado una indivisibilidad entre la definición de la palabra y el estudio del espacio 'natural'. La cordillera de los Andes, sin embargo, es escabrosa, no tanto por sus montañas gigantescas con picos elevados y amenazadores, su diversidad climática (de las más heterogéneas del mundo) o la incertidumbre de su siempre activo suelo, que no deja de temblar, sino más bien por la cantidad de imaginarios que demuestran las históricas luchas de poder en un territorio de difícil delimitación que, a pesar de ello, constantemente se busca delimitar.

Si bien la Geografía contemporánea se ha diversificado (en diferentes clasificaciones como física, cronológica, ecológica, espacial, entre otras) y subsecuentemente ha propuesto análisis diferentes al del espacio físico *per se*, como fenómeno aislado a la interacción humana, es innegable que otros saberes como la Antropología y sobre todo la Historia, han contaminado y potenciado el concepto de los Andes desde otras discursividades. La Geografía, así, puede tomar la bandera de lo andino por una necesidad de ordenación académica y por la incuestionable relación entre el ser humano y el suelo, objeto de su estudio, pero de ninguna manera es la única que pone los límites al discurso de los Andes, incluso con la soberanía etimológica que la secunda. Desde lo geográfico precisamente se

plantea la primera duda, ¿de qué punto a qué punto van los Andes? La respuesta de que la Geografía natural esboza es que los Andes es la masa montañosa que bordea la costa del Pacífico, recorre 7.500 kilómetros y se ubica en los 11° de latitud Norte y los 56° de latitud Sur y que por los múltiples movimientos sísmicos ha creado zonas que sin ser montañas se acoplan al ecosistema andino. Sin embargo, lo andino, no puede solo comprenderse en virtud del *graphos* de una cordillera o de los movimientos del suelo alrededor de ella pues, como explicaré, lo andino ha sido siempre un concepto, que como todos los conceptos tiene un alcance funcional, y que de ninguna manera representa pacíficamente a la tierra o quienes la habitan como objeto de estudio y observación, sino, en especial, a las aspiraciones múltiples que se tienen sobre todos los habitantes e imaginarios que la pueblan. Sin embargo, y a pesar de la diversidad territorial y humana, la delimitación objetiva ha parecido necesaria. De ahí la incapacidad geográfica, o de cualquier otro área del saber, de definir el fenómeno andino en su totalidad y de ahí también la crítica inicial a la propia definición de lo andino.

Ante este panorama de indefinición y crítica, de saber y no saber con certeza los alcances conceptuales, sin embargo, la Literatura, que pareciese tan ajena es la que –al igual que Funes el memorioso,²⁷ que sin saber que se acuerda de hecho se está acordando– da en mi opinión muchas claves del fenómeno andino en el pasado y también en el presente, y se constituye, quizá, en el espacio de la más plausible delimitación del fenómeno de los Andes por su protagonismo marginal en la historia andina. Considero que la Literatura a menudo ha sido usada como tropo de las ciencias sociales en la definición de los Andes, pero pocas veces se le ha otorgado un ámbito de verdadera importancia en el momento de construcción discursiva de dicho concepto. Por ello intentaré hacer un esbozo de la construcción histórica, geográfica y antropológica de los Andes, pero siempre teniendo a las literaturas como elemento básico de la creación conceptual de la misma y explicitando, dentro de esta construcción discursiva, cómo han aparecido fenómenos como el mestizaje y la corporalidad *queer*, que también han construido otro generalizado en la zona andina.

²⁷ Del cuento “Funes el memorioso” de Jorge Luis Borges en *Ficciones*.

II.1 De cuando no existía lo andino: mestizajes fortuitos y masculinidades

La Historia de los Andes se remonta a unos 20.000 años cuando llegaron los primeros habitantes, emigrados de Asia o América a tierras Andinas. (Lumbreras: 34) Un vacío histórico lleno de teorías y aproximaciones, desde la acera arqueológica, devela la existencia de tribus pequeñas, que van relatando ese camino a la ‘civilización’ que bordea las mismas trincheras ‘universales’: el fuego, la domesticación de plantas y animales, el arte, el comercio y la organización política.²⁸ Disgregados por el gran espacio de la cordillera de los Andes, el pasado andino nos deja dudas y certezas, pero sobre todo un sentimiento enigmático, que habla de pueblos ‘pre-civilizados’ que poco a poco se asentaban en el territorio, realizando impávidamente el proceso de adaptación al medio, dejando rastros, o no, de su paso por el mundo. Por ejemplo, en lo que ahora es Bolivia, Perú y Chile, cercano a la región del lago Titicaca, vivía ya en el 1500 a.C. una población desarrollada que recibió el nombre de Tihuanaco, aunque no se saben las condiciones de cómo floreció o se desmoronó, solamente que en el siglo XX suscitó un verdadero interés como referente cultural.

Sin embargo, en toda esta incertidumbre (que muy poco a poco disminuye por los estudios de esos pueblos que se vienen realizando en la actualidad), hay un momento de inflexión en que la zona de los Andes, por lo menos para la Historia, deja de tener un carácter fortuito reemplazado por una identidad social más sólida y ‘real’. Es en la formación del Tahuantinsuyo, el gran proyecto político-geográfico de expansión de los Incas que se inicia, aproximadamente, en el año de 1400 con el Inca Yupanqui, también llamado Pachacutec, que marca un antes y un después en la zona andina. Pachacutec trazó la organización interna de un Estado en gestación, y si bien esto trajo cambios políticos y sociales en la realidad interna en los Andes, el momento fundacional de la identidad andina ocurre en esta época pues para la definición de Historia, según los parámetros europeos, empieza un proceso de expansión y civilización. Por este fenómeno, tan importante para estudiar a las sociedades precolombinas y desentrañar su importancia en la creación de la

²⁸ Para referencias detalladas las obras de Bennet y Collier (1949), así como las de Murra (1977), son fundamentales. Dichas obras se encuentran citadas en la bibliografía al final de este capítulo.

discursividad andina, es básico hacer una aproximación al punto de definición que 92 años después de Pachacutec se dio con la llegada de Colón a América.

Colón, como es sabido, venía del sur de Europa, una región que había mantenido vínculos con Asia y África, que se intensificaron en el siglo XV por el intercambio comercial y el desarrollo en las técnicas de navegación. En la búsqueda de una nueva ruta para llegar a la preciada India que permitiría obtener las especias que alargaban la vida de la carne para los crudos inviernos, así como “seda y algodón fino, ambos textiles muy codiciados por las clases pudientes europeas”, (Terán Najas 1993: 34) el destino deseado se transmutó por otro, el continente americano. Sin la conciencia de que se trataba de un ‘Nuevo mundo’, Colón no llegó solo sino que, acompañado de su pasado corporal de enfermedades y rasgos distintivos, así como de su pasado tecnológico (en el sentido foucaultiano) de hierros, corazas y, sobre todo, discursos normativos, se asentó en las costas cubanas junto con los hombres encargados para la misión, que al igual que el Almirante, compartían una historia de largos y continuos intercambios con otros continentes.

Colón, además de portar todo ello, cargaba su escritura consigo, sus textos que al escribirse, como si fuesen los pergaminos de Melquíades,²⁹ ya estaban escritos desde hace mucho tiempo bajo un paradigma ideológico, un modelo cultural, el llamado *exotismo*. Colón pertenecía a una generación de navegantes audaces, que con rudimentarios aparatos, cartas marítimas, astrolabios y cuadrantes, se lanzaron a explorar ese otro mundo exótico que se había nutrido con las literaturas europeas circundantes en la época. De hecho, el Atlántico que une América con Europa era visto como un *mar tenebrosus* más allá de las columnas de Hércules que, como contaba Dante, hizo perecer a Ulises en ese océano temible.³⁰ Esa imaginación de lo *exótico* versus lo *natural*, nutrida desde los relatos de Marco Polo en su *Milione* que constituían la “identidad cultural de las ciudades marinas del norte [*de Europa*] en la Edad Media” (Amodio 1993: 36) así como otros documentos literarios, como la *Divina Comedia* de Dante, ya mencionada, o la propia Biblia, son un legado que llegaron a América, fundamentales para comprender cualquier proceso postcolonial después de atravesar finalmente aquel demarcatorio mar del miedo. Lo exótico

²⁹ En *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez.

³⁰ En la *Divina Comedia*, Infierno Canto XXVI.

y el *otro* exótico, de este modo, ya tenían una construcción rudimentaria, nacida de Oriente y África, que nutrieron este ideal europeo. No es de extrañar que los templos de culto indígena fuesen llamados ‘mezquitas andinas’ y la selva africana fuera tomada en cuenta para la definición de la selva americana. Sin embargo, como ya nos previenen Said y Amodio, el referente oriental y el africano son también referentes imaginados y no solamente ejercicios de interpretación metafórica donde a falta de una palabra se recurre a otra por un principio de economía del lenguaje.³¹ De este modo, la ‘creación’ americana se basa en una copia imaginada de otra copia imaginada que quería conformar ese otro generalizado salvaje que se oponía al ideal europeo, el otro generalizado racional. Así, más que el ‘descubrimiento’ de diversas identidades en América por parte de los europeos, podría decirse que existió un ‘recubrimiento’ de las mismas.

La Literatura, como se ha dicho constantemente, es creadora de realidades, y este momento inicial de la conquista, probablemente un ejemplo célebre de dicha elaboración demiúrgica de identidades sociales, usando un paradigma, el europeo, y dos referentes reales aunque también imaginados, el asiático y el africano. Los intertextos para catalogar lo exótico en Asia y África, se utilizan en la descripción de Colón y los conquistadores en América y en los Andes con una valoración que busca otorgar roles identitarios a los habitantes americanos. Es por ello que O’Gorman indicaba con cierta amargura que Cristóbal Colón tuvo una suerte de monopolio en el momento de imaginar al otro antes de su llegada al continente americano. (O’Gorman 1984: 17) Así por ejemplo, cuando Colón llega al Orinoco, en la actual Venezuela, la cantidad de agua que bajaba hacia el mar lo lleva a deducir que ése es el lugar del que hablan las escrituras y el propio Dante y que es de hecho el paraíso cristiano. (Colón 1984: 82) Cuando Colón llega al Caribe, en cambio, sabe que hay territorios inhóspitos, llenos de oro y otras tentaciones, habitados por caníbales, que vienen ‘nutridos’: “desde San Gerónimo con sus ‘Manducones magni’, a los guerreros ‘Antropophagi’ de Marco Polo, ‘el hombre que come hombre’ que fue una imagen moralizadora utilizada por la iglesia y bien profunda en la cultura Occidental”. (Amodio 1993: 60) De esta manera, los dos discursos dicotómicos que se inauguran en torno a América y que también serán parte de los Andes, son de extrema idealización. La

³¹ Said menciona: “el orientalismo se puede describir como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él”. (Said 1990: 20). Postura similar es la de Amodio. (1993: 148)

pureza a través de los idearios paradisíacos colombinos se contraponen a la demonización de ciertas regiones. En cualquier caso, ambas idealizaciones, siempre mediadas por la Literatura, esconden un proyecto civilizador y paternalista que permitía a los conquistadores, a través de sus propios referentes, comprender el universo que se empezaba a ‘descubrir’ al otro lado del Océano y al mismo tiempo, legitimar su intervención sobre él.

Respecto al mestizaje, es fundamental analizar el discurso organizador que traían los conquistadores, previa su llegada a América. El siglo XVI para España fue el siglo en que entró en el discurso general de las civilizaciones mediterráneas, gracias al éxito de la reconquista española. (Esteve-Fabregat: 111) Esta época fue fundamental para el mestizaje. En España existían muchas etnias provenientes de diferentes grupos: celtas, fenicios, cartagineses, griegos, romanos visigodos y árabes. Sin embargo “a racial mixed Spain is constitutive of an ethnic mestizaje was practically homogenized in the process of Christianization and Europeanization [...] the religious fervor and nationalist ideals with which Spaniards fought created a new society that grew out of the conquered while erasing the ‘color line’”. (Arrizón 2006: 123) De esta manera, la naciente España, diversa y mezclada por siglos sucumbió al paradigma blanco, unificador como su única señal de identificación social, que veía a árabes y asiáticos como otros generalizados que debían evitarse.³² De hecho, España había sido vista como “a unique cultural space historically characterized as excessive, marginal, and dangerous to the rest of Europe”. (Arrizón 2006: 35) Por ello se realizó un marco teórico ideal de integración postfeudal, utilizando como sujetos a los descendientes de ‘cristianos viejos’, personas que practicaron alguna vez el cristianismo. Esto, considerando la unicidad de los conceptos de ortodoxia religiosa y pureza racial, resulta interesante. En Europa, y subsecuentemente en América, hubo una psicosis colectiva que provocó “la proliferación de encuestas, con testimonios y probanzas, destinadas a establecer jurídicamente unas genealogías insospechables”, (Caillavet, 314) logrando así que el afán por ser blanco en razón del antepasado, sea el ideal que deba perseguirse a toda costa. Este cambio paradigmático en el tema racial potenciaba una doble

³² Esta unificación además de la recuperación de Granada, coincide con otros dos acontecimientos históricos importantes la expulsión de los judíos de los reinos de la Corona de Castilla—Aragón y el intento de conquista del Reino de Navarra, que ratifican la búsqueda de un territorio común con una identidad étnica y cultural homogénea.

unificación: la nacional en los reinos españoles y, de modo parcial, aquella regional que integraba a España con el resto de Europa³³ creando así un referente en la zona.

Con esta unificación racial venían también incorporadas -nunca mejor dicho- una serie de normativas que constrúan la masculinidad ibérica. El otro generalizado masculino adquiere un carácter ricoeuriano, pues a un significante, el cuerpo del hombre, se le da un nuevo significado acorde a la época de conquista. Mark Jordan, en su estudio sobre la sodomía, nos dice que este término fue un “artefacto medieval” que basado en los ideales de la austeridad sexual unificaba deseos, actuaciones y disposiciones que habiendo estado separados ahora se juntaban en un término con reminiscencias bíblicas, y por ende normativas. (Jordan 1997: 1-3) El sodomita, asociado con la lujuria gracias a los escritos de Santo Tomás en su *Summa Teológica*, en España también tuvo implicaciones desde lo racial. En efecto, la imagen del “effeminate, lascivious Moor, grounded in popular belief that Islamic people routinely and openly practiced sodomy or other-wise engaged lascivious behavior”, (Horswell 2005: 36) como un otro generalizado negativo, como identidad social amenazadora, será determinante para construir una masculinidad que, basada en el carácter guerrero en contra del *infidel*, acompañará a los recién llegados conquistadores en sus expediciones a América.

La Literatura, nuevamente juega un papel importante en la construcción de los ideales de la masculinidad ‘nacional’ española antes de la llegada a América. Michael Horswell argumenta que *El poema del Mio Cid* es un fantasmagórico origen del proceso en que las categorías normativas de lo sexual se establecen en la Península. El autor hace esta afirmación basándose en las normativas corporales, que a través de las 19 referencias que se hacen de la barba del Campeador, articulan principalmente dos cosas: el honor masculino en la batalla³⁴ y la separación de roles que celebran los valores austeros de moderación y fidelidad. La barba como símbolo de la masculinidad anti-sodomita y diferenciador corporal de la raza *española*, será fundamental para construir al hombre, y a la mujer por defecto, en esta nueva España expansionista.

³³ Como ya explicaré, los réditos de la colonización demostrarán que España todavía no estaba en la dinámica económica, e identitaria, de Europa.

³⁴ De hecho, en el Primer Cantar, después de que el Conde de Barcelona es vencido “gañó a Colada, que más vale de mill marcos de plata, í bençió esta batalla, por o ondró su barba”. (Cid, Canto 1ero. 59)

Los expedicionarios españoles después de la conquista del Caribe, autorizados por el *ius peregrinandi* de Francisco de Vitoria que legitimaba la conquista de América, ya sin Colón –si se puede estar sin él en la historia colonial- más experimentados, y con un mayor aval y acceso a recursos otorgados por la Corona -originados de los 14.218 kilos de oro llegados a Sevilla entre 1492 y 1520, y la Iglesia, que mediante el Tratado de Tordesillas en 1494, donde el Papa Alejandro VI, no tanto para evitar la competencia sino mas bien para incentivarla y especializarla, dividió el control ultramarino de los nuevos mundos descubiertos entre España y Portugal- se dirigieron al sur, hacia la conquista del Tahuantinsuyo, o del Perú, llamado así por ser similar a Birú, nombre nativo de un río en la costa pacífica, al norte de la actual Colombia, que en “la década de 1520 se constituía en una especie de frontera entre la avanzada conquistadora establecida en Panamá y lo que quedaba por explorar hacia el sur”. (Terán Najas 1993: 38)

En este punto previo al encuentro de ‘dos mundos’, es importante volver entonces al Tahuantinsuyo y el ‘imperio’ de los incas. De ellos, los incas, sabemos, a brevísimos rasgos (gracias a las crónicas y a los estudios arqueológicos y etnohistóricos) que se levantaron en el valle del Cuzco, al norte del lago Titicaca, donde estuvo el asentamiento original que compartían con otros *ayllus* (comunidades familiares extensas) hacia el siglo XII. (Regalado 1993: 27) La complejización de su sociedad, en especial su organización política, les dotó de poder, lo que permitió la imposición sobre sus vecinos, y en última instancia el sometimiento al señorío de los chancas, que permitió que se convirtiera en la población más influyente de la región. (Rowstworosky 2002: 114) Uno de sus mitos fundamentales, el del dios Viracocha -la deidad principal de los incas y base de su aristocracia- transmitido oralmente y recogido por el Inca Garcilaso de la Vega, de hecho habla de la defensa del reino incaico, pero también de una justificación para la expansión del mismo. En palabras de Garcilaso de la Vega:

Llámome Viracocha Inca; vengo de parte del Sol, Nuestro Padre, a darte aviso para que se lo des al Inca, mi hermano, cómo toda la mayor parte de las provincias de Chinchasuyu sujetas a su imperio, y otras de las no sujetas, están rebeladas y juntan mucha gente para venir con poderoso ejército a derribarle de su trono y destruir nuestra imperial ciudad del Cuzco. Por tanto vé al Inca, mi hermano, y dile de mi parte que se aperciba y prevenga y mire por lo que le conviene acerca de este caso. (Garcilaso de la Vega 1976: 208)

Aproximadamente desde 1450 y con la investidura de saberse un pueblo elegido, el reinado inca empezó una etapa de florecimiento, que se plasmó en una intrépida conquista por medio de la cual, expandió su poder llegando al llamado Reino de Quito (Ecuador y sur de Colombia) por el norte, y por el sur a los territorios de lo que hoy es Chile y Argentina. Los avances incaicos en el tema de agricultura, ganadería, organización política y escritura (poseían un sistema de contabilidad a través de nudos, los *quipus* o *kipujamayac*) permitieron a los incas que dichas imposiciones a otras poblaciones más allá del valle del Cuzco se realizaran con relativa facilidad. Esta etapa, usualmente referida como imperial, que como explicaré más adelante no deja de ser una denominación controvertida, es fundamental para comprender la civilización incaica. En cualquier caso, la expansión terminó cuando después del gobierno de 3 incas Cápac Yupanqui, Túpac Yupanqui, y Huayna Cápac, los hijos de este último, Huáscar y Atahualpa, se enfrentaron en una guerra civil por el trono que terminó con el triunfo del segundo en 1532. (Rowstorowski 2002: 175) Huáscar era el heredero legítimo del trono y vivía en el Cuzco, pero Atahualpa, cuyo nacimiento es objeto de polémica,³⁵ se quedó en las regiones cercanas a Quito, logrando crear alianzas importantes con señoríos del norte andino y venciendo a su hermano y su ejército, para proclamarse como nuevo Inca. Este período de guerra civil coincidió con la llegada de los conquistadores, que empezaron su cruzada bajando a la zona del Perú en el año de 1524. Los conquistadores Francisco Pizarro y Diego de Almagro caminaron con dirección al sur, durante 6 años, entre las costas colombiana, ecuatoriana y peruana obteniendo botines y exterminando poblaciones (en la isla Puná, por ejemplo el exterminio fue total). Pizarro se adentró entonces a la cordillera andina, en Tumbes, y al enterarse de “la crisis política que desgarraba al imperio inca” (Terán Najas 1993: 39) marchó al encuentro del inca, sabiendo de su experiencia en México que el ataque al líder era fundamental para hacerse con el poder.

El momento del encuentro, en la ciudad de Cajamarca, en el actual Perú, entre ambos vencedores, Atahualpa y Pizarro, en efecto fue el principio del fin del Tahuantinsuyo. Justin Diamond, define el encuentro en Cajamarca como “the most dramatic moment in

³⁵ Los cronistas de indias tienen versiones muy diferentes acerca del lugar de nacimiento de Atahualpa. Pedro Cieza de León, Juan de Betanzos, Sarmiento de Gamboa y Juan de Santa Cruz Pachacuti aseguran que Atahualpa nació en Cuzco. Solamente el Inca Garcilaso de la Vega dice que Atahualpa nació en Quito. En todo caso, no hay certidumbre del lugar de nacimiento del último inca, detalle importante que, como explicaré más adelante, es fundamental dentro de la construcción de las naciones andinas de Ecuador y Perú.

subsequent European-Native American relations”. (Diamond 1998: 68) El ejército inca fue diezmado. Atahualpa fue tomado prisionero y pocos meses después fue degollado, en el año de 1533. Los conquistadores reclaman la soberanía de la organización política más poderosa de América del Sur, y con ello cambian las estructuras del territorio de la cordillera de los Andes para siempre.

Aquí, nuevamente es fundamental la consideración del mestizaje y la corporalidad *queer*. En los Andes, la conquista fue legitimada en gran parte por dos nociones ideológicas del salvaje, mediadas una vez más por la raza y el género. El canibalismo y la sodomía fueron fundamentales para justificar la conquista y, al mismo tiempo, para normativizar la historia de los Andes y los cuerpos que la poblaban. Ambos instrumentos retóricos fueron además fundamentales en la posterioridad para la conversión de los sujetos indígenas. El canibalismo, la noción de que el uno que se come al otro, fue una de las justificaciones fundamentales para descalificar a los indígenas de los Andes, nos dice Vich, bajo el pretexto de que eran pueblos “salvajes”, “impuros” e “inmorales”. (Vich 2002) El canibalismo además se asocia directamente con la impureza sanguínea, y con las razas más inferiores. Amodio nos dice que los primeros informes respecto del canibalismo en América se dieron en el Caribe, a tal punto que se cree que *caribe* es una palabra que es una derivación de caníbal, y que esta ‘realidad’, que en inicio horrorizó, luego sirvió de justificación para la conquista, en base a los documentos normativos de carácter religioso en la época que, curiosamente, se nutrían del imaginario que Marco Polo trató en sus textos; sin embargo, el canibalismo también sirvió para alimentar un mito colonial: el de que el oro abundaba en los territorios en donde la gente se comía a otra gente. (Amodio 1993: 66) Por tanto, el canibalismo se convirtió en la forma de normativizar, conquistar y explotar en la época. En los Andes, sobre todo al norte del Tahuantinsuyo, se reportaron casos de canibalismo, que según Murra fueron “mal interpretados” pues la práctica de cargar con huesos humanos que portaba la gente consigo como ritual ceremonial (que permitía al muerto estar dentro de la comunidad y ser parte *viva* de la cosmovisión de la época) fue considerada por los conquistadores como la prueba fehaciente de la aberración caníbal. (Amodio 1993: 66) Sin embargo, más importante que el hecho de que el canibalismo haya existido o no como ritual cultural en la zona, es que su enunciación

preconcebida sirvió como retórica relacionada con la impureza sanguínea y la inferioridad racial para legitimar la conquista e imponer el régimen colonial del saqueo.

La deslegitimización de la sodomía también encuentra su justificación en los discursos normativos de España. Un documento fascinante al respecto, es el siguiente que recopila la ‘ley’ por medio del cual los reyes Católicos en 1497, en Medina del Campo: “Establecemos y mandamos que cualquier persona, *de cualquier estado*, condición, preeminencia ó dignidad que sea, que cometiere el delito nefando contra naturam, seyendo en él convencido por aquella manera de prueba, que segun Derecho es bastante para probar el delito de heregía ó crimen lease Majestis. Que sea quemado en llamas de fuego en el lugar”. (Boletín oficial: 428, *el énfasis es mío*) Esta normativa, que alcanza límites territoriales fuera del mundo conocido, definitivamente pareciese que tiene una segunda intención, una dedicatoria. A sabiendas de la llegada a tierras lejanas por parte de los colonizadores, representantes legítimos de la Corona, el alcance de esta legislación como estrategia de coloniaje y sometimiento es básica para construir al otro generalizado y para armar una retórica coherente de conquista, que además controle a los conquistadores y las posibles relaciones homoeróticas que pudiesen tener en altamar. Esta legislación se nutrió de otros documentos como la *Summa Teológica* de Santo Tomás, anteriormente mencionada, que fue “the guiding document in the late sixteenth century evangelization of the Andes”. (Horswell 2005: 33) En efecto, la *Summa Teológica* deniega el placer corporal y propone que todo uso no procreativo de los órganos sexuales es antinatural y por ende una ofensa a Dios, convirtiendo a la sodomía en un pecado contra natura. (Freccero 1994: 82)

En la zona de los Andes, se consigue entonces legitimar la conquista a través de un ejercicio de redención por el cual los conquistadores desterraban de la faz de la tierra esta doble amenaza a la humanidad que ofendía profundamente a Dios. En adición al rechazo a la sodomía, aparece un miedo a la performatividad corporal de los indígenas. Por ejemplo, un grupo que juega con los límites de la masculinidad es precisamente el de los otavaleños en el norte del antiguo Tahuantisuyo. Estos hombre indígenas lucen trenzas largas que son peinadas, trenzadas y amarradas por las mujeres indígenas estableciendo relaciones amorosas o sexuales, como parte de un ritual que podría denominarse *caballeresco*. La cabellera larga fue un símbolo sexual que fue prohibido en la Colonia. En palabras de

Caillavet la trenza “era una metáfora de lo impúdico que generó mucho rechazo y que hizo que se prohiba [...] y que sea considerado como un rasgo indígena de masculinidad que se contrapone a la barba blanca, símbolo del pensamiento y la diferenciación con la mujer, que, en cambio para los indígenas, es objeto de denigración”. (Caillavet 2001: 346) Para los españoles el atentado cometido por estos indígenas viene de una doble raíz: la raza y la femineidad. Por la falta de escritura, el cuerpo, para los indígenas, era un territorio de performativización de la identidad que también fue prohibido y reemplazado por representaciones como la escritura y, como ya se verá posteriormente, la pintura. Según Horsewell, “The public use of the body, outside the context of the vestiges of medieval Christian religiosity, was viewed by the Spanish as a debased, effeminate activity and therefore idolatrous or sinful”. (Horswell 2005: 3) De este modo, la performatividad corporal indígena se convierte en sospechosa, en una puesta en escena del yo individual y el yo colectivo que refleja debilidad, feminización y transgresión de roles. Si la sodomía era el castigo al deseo, la femineidad corporal se convierte en el castigo al cuerpo. La construcción de las nociones de hombre y mujer que se construyen en los Andes, de este modo, no pueden explicarse sino a través de un aparataje de conquista y de las tecnologías de poder foucaultianas donde los discursos de poder se insertan de manera determinante en el cuerpo.

Antropofagia, sodomía y afeminamiento corporal, se convierten, así, en características que construyen al otro salvaje andino y su “deseo bestial” (Jordan 1997: 150) y que elaboran un discurso étnico y de deseo sexual desde la represión. Por ello, con la llegada de los conquistadores a la debilitada y cambiante zona Inca, los tres discursos fueron básicos para la construcción de las identidades sociales a través de los cuerpos como espacios de significación, que Caillavet señala, venían en una especie de ‘paquete’, es decir, que sodomía, lujuria, bestialismo, canibalismo e incesto conformaban un sujeto exótico. (Caillavet 2001: 190) Brading señala que para un teólogo los llamados crímenes contra natura, como la sodomía o el canibalismo, no eran más graves que el asesinato común. (Brading 1991:104) Sin embargo, sancionar los delitos y usarlos como mecanismo de conquista, así como agruparlos en un otro generalizado resultaba mucho más rentable.

Contrapuesta a esta construcción, pero no por ella ajena al respecto, viene un discurso que interpela estas concepciones pero que lo hace a través del prisma de la pureza,

patrocinado por un cronista especial que es, hasta el día de hoy, considerado como el padre del indigenismo y defensor de los americanos, Fray Bartolomé de las Casas. Sin embargo, es importante contextualizar el escenario donde este sacerdote presentará sus teorías. Aristóteles decía en su *Política* que algunos hombres por falta del juicio eran tan bárbaros que podían ser clasificados como naturalmente esclavos. (Aristóteles 1846: 21) Siglos después Juan López de Palacio Rubios en 1512, convocado por el rey Fernando como experto jurista, utilizaría a Aristóteles como su fuente general y a John Mair, el filósofo escolástico de la Sorbona, como fuente específica, para asegurar que los naturales del Nuevo Mundo eran tan bárbaros que podían ser reducidos a objetos aprehensibles por parte de los sujetos europeos. El dominico Francisco de Vitoria, teólogo de la Universidad de Salamanca, en 1534 se opondrá a la teoría de que los indios americanos sean naturalmente esclavos, haciendo hincapié en sus propiedades, leyes y monarcas. Sin embargo, sería el debate entre Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas, conocido como la ‘Controversia de Valladolid’ el que mayores efectos discursivos tendría en la construcción del indígena que desde el otro lado del continente se gestaba. Juan Ginés de Sepúlveda, humanista educado en Bolonia, justificó plenamente la conquista y, a la par, definió a los indígenas asegurando que “en prudencia, ingenio, virtud, humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones”. (Sepúlveda 1971: 101) Uno de los argumentos más importantes que utilizó este hombre fue el clima, aduciendo un determinismo climático. Bartolomé de las Casas un obispo y teólogo sevillano dirá de los indios en cambio que:

Son de tanta capacidad y tan dóciles para cualquiera ciencia moral o especulativa doctrina, y tan ordenados, por la mayor parte, proveídos y razonables en su policía, reuniendo muchas leyes justísimas, y tanto han aprovechado en las cosas de la fe y religión cristiana, y en las buenas costumbres y corrección de los vicios [...] y aprovechan cada día cuanto nación en el mundo se halló después de subidos los Apóstoles al cielo. (Las Casas 1985: 238)

Así mismo, las Casas negará que exista sodomía en los indios americanos:

Cerca del pecado nefando, lo que hay que con verdad decir es que nunca se vido entre aquellas gentes, antes se tuvo por grande y abominable pecado, hasta que les apareció un demonio en figura de indio llamado Cu, y en otra lengua

Chin, y en otras Cavil y Maran, que los indujo a que lo cometiesen, como él lo cometió con otro demonio, y de aquí vino a que no lo tuvieron algunos dellos por pecado”. (Las Casas 1967: 358)

De esta manera Las Casas, cuyo mérito en defensa de los indios es innegable, crea, a través de sus escritos, un indígena casto y puro, lejos de las estigmatizaciones europeas, que será el germen del buen salvaje y que, sin saberlo, marcará pautas de comportamiento y diezmará las corporalizaciones *queer* de las zonas mesoamericana y andina. Así mismo, negará otras opciones mestizas polarizando el binarismo blanco/indio cuando defienda a los indígenas pero condene a los negros a la esclavitud. De este modo, mientras la identidad indígena se reivindicaba por las Casas, la corporalidad como espacio de escritura y las prácticas eróticas no heterosexuales conformarán un negativo de la identidad de los Andes, que como mortaja que se va tejiendo en vida, poco a poco sepultará la corporalidad *queer* y el deseo homoerótico en la Colonia.

La conquista continuó en el Tahuantinsuyo y hubo guerras internas por el reparto de tierras entre los conquistadores que, para marcar territorio y sin mucha conciencia de los cambios identitarios que realizaban a la par, iban fundando ciudades, tales como Cuzco y Quito (1534), Lima (1535), Bogotá (1537), Chuquisaca -la actual Sucre- (1539) y Santiago (1540). Pizarro y Almagro, con su séquito de hombres, se repartieron el norte y el sur de la cordillera andina, pero después disputaron durante cuatro años la soberanía sobre el Cuzco, la capital inca, siendo derrotado Almagro y repartiéndose Francisco Pizarro y su hermano Gonzalo, todos los territorios sin que por esto la violencia atroz terminara. Solamente en 1541 estas guerras finalizaron, cuando Cristóbal Vaca de Castro, el primer delegado real llegó a implantar la autoridad de la Corona e intentar poner orden en la etapa más caótica y violenta de la historia colonial andina.

Toda esta historia del territorio de los Andes en la tercera y cuarta década del siglo XVI, llena de enfrentamientos internos y externos, es fundamental para comprender la identidad andina actual, no sólo por el cambio de estructuras sino por la recreación literaria de la misma que se hizo en la época y que se sigue reciclando hasta la actualidad. La literatura oral fue (y sigue siendo en las poblaciones indígenas, sobre todo) fundamental para el desarrollo creativo y el intercambio de conocimiento. La performatividad corporal, aunque prohibida, continuó utilizándose de manera sesgada. Sin embargo, la literatura

escrita, traída por los conquistadores como símbolo de educación, racionalidad, masculinidad y perpetuidad del conocimiento, es básica para comprender el cambio de historias y archivos que conforman la discursividad andina en este momento de inflexión. Ocurre así una simbiosis interesante. Las dos literaturas, la oral y la escrita, empiezan a funcionar en conjunto. Así, los testimonios orales se empiezan a acoplar a los escritos siempre mediados por la perspectiva del que escribe con el rezago colombino del *otro exótico*, del *otro salvaje*.

La etapa inicial de la conquista, por su violencia y exterminio, no fue un período ‘adecuado’ para la creación. En la década de los sesenta del siglo XVI, treinta años después de la conquista, “los quipus eran reemplazados por documentos, escritos en español, de los funcionarios coloniales que constituían la nueva clase gobernante”. (Mac Cormac 1995: 8) La destrucción de los archivos de conocimiento sobre el Tahuantinsuyo, los quipus, y el reemplazo por la escritura que tenía los acontecimientos históricos aún en proceso de cicatrización probablemente provocó que esta década sea una de las épocas mejor documentadas en los Andes. En esa época se discutían “tantas ideas sobre los Andes. Los antiguos señores que eran adultos y activos antes de 1532 estaban muriendo” (Lohmann 1990:46) y por ende, la sistematización escrita de sus relatos era básica para comprender lo sucedido en esos años y no perder estas fuentes primordiales.

Sin embargo, estos relatos, básicos para la creación del imaginario por parte de la Historia, en esta sangrienta etapa inicial de destrucción del Tahuantinsuyo, son relatos que, como la Biblia, están escritos con posterioridad y poseen muchas contradicciones. Las *crónicas de indias*, como se conoce también a estos escritos, son, en mucho, ejercicios justificatorios para avalar y auto-exorcizar el saqueo y la matanza por parte de los conquistadores iniciales, pero también un intento de ordenar ese caos existente provocado por el brutal encuentro de culturas en el territorio andino. Los cronistas de indias, así pues, son fundamentales para comprender esta realidad que se busca ‘recrear’ para ‘crear’ los territorios devastados. Pedro Cieza de León, Juan Díez de Betanzos, Francisco López de Gomarra, Blas Valera, entre otros, fueron conquistadores que escribieron crónicas casi dos décadas después del encuentro entre Atahualpa y Pizarro. El Inca Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala, cronistas mestizos, y Juan de Santa Cruz Pachacuti, otro cronista del que se desconocen muchos aspectos de su vida pero que definitivamente nació en Perú,

fueron cronistas nacidos en América que escribieron sus relatos 80 años después del suceso en Cajamarca. Hay diferencias fundamentales entre los primeros y los segundos, que van desde la posterior fecha de escritura hasta las estructuras gramaticales que utilizan.³⁶ Pero sobre todo, en el caso de los primeros, hay una intención de racionalizar las brutales acciones cometidas y describir bajo referentes plausibles la realidad de los habitantes de los Andes para los intereses de la Corona mientras que para los segundos existe, en cambio, una suerte de búsqueda de legitimidad de los pueblos indígenas que habitaron aquellos territorios, tratando de rastrear una construcción identitaria más compleja que permita el reconocimiento de los nuevos habitantes que se establecían en los Andes.³⁷ Esa escritura de los cronistas andinos, una treta del débil para subvertir el poder, intenta así, desde la legitimidad racional, recomponer una parte de la estructura social indígena que se estaba perdiendo, aunque dicha estructura, para poder llamarse así, tuviese que ser amoldada a los cánones de Europa. La zona de los Andes no tenía una cronología absoluta ni narraciones totalizadoras por la diversidad de sus habitantes y el reciente dominio, no del todo legítimo, incaico. En los conquistadores españoles, antecesores del proyecto racionalista cartesiano, en cambio, la cronología y la ordenación, eran requisitos básicos para la comprensión de cualquier dimensión humana. En todo caso, ambos cronistas con intereses diferentes, utilizaban un modelo histórico europeo para explicar la realidad histórica de los Andes. Así, lo que unifica a todos los cronistas es el sentido utilitario de la escritura, la visión temporal cronológica de la Historia de los Andes, el recurso ilimitado de la *imaginación imaginada* en sus textos que jamás será revelado como ficticio. De hecho, a menudo se toma la precaución por parte de los cronistas de prevenirnos, como lo hace Cieza de León en el fragmento siguiente, acerca de la objetividad y veracidad de los hechos contados:

Muy grandes cosas cuentan los orejones [pakuchos] deste Inca Yupanqui (y otros...). Los que fueren leyendo sus acontecimientos, crean que yo quito antes de lo que supe, que no añadir nada, y que, para afirmarlo por cierto, fuera menester lo que es causa que yo no afirme más de lo que escribo por relación destes indios; y para mí creo esto y más por los rastros y señales que dejaron de sus pisadas estos reyes y por el su mucho poder, que da muestra de no ser nada

³⁶ Por ejemplo Juan de Santa Cruz Pachacuti mantiene estructuras gramaticales quechuas y una consecución de dibujos geométricos, menos figurativos.

³⁷ El cronista fray Bartolomé de las Casas, puede decirse, se encuentra en medio de estos dos grupos y por eso no figura en la lista. Como ya explicaré en breve, Las Casas es un cronista particular en su función relatora y básico para la creación del mestizaje.

esto que yo escribo para lo que pasó; la cual memoria durará en el Perú mientras hubiese hombres de los naturales. (Cieza de León 1985: 323)

Esta ‘objetividad’, que se mezcla con mitologías y búsquedas políticas, nos habla de un anhelo de volver a insertar al Tahuantinsuyo en un circuito del poder. Es por este deseo de entrar en la Historia que Juan de Betanzos en sus crónicas, al analizar la narración de Viracocha -es decir, el mito de origen y legitimización de los incas para ser considerados hijos del dios sol y justificar su defensa y expansión, que ya mencioné anteriormente- utiliza versiones “indistintamente recordadas del Génesis”. (MacCormic 1995: 20) En la misma línea, nos menciona Gary Urton que fue solamente en el siglo XVI bajo el impacto de la cosmovisión occidental española, que el mito de origen de los incas se elaboró tal como lo conocemos hoy por parte de los nobles de Pacaritambo que intentaron levantar su estatus genealógico a través de los incas, ajenos a ellos, y que fueron recogidos por los cronistas. (Urton 1990) Los cronistas, también, entendieron la historia Inca, predecesora del mundo andino, como la existencia de una dinastía de doce reyes incas, desde Manco Cápac hasta Huáscar y Atahualpa siguiendo la tradición monárquica europea. El mismo Guamán Poma, que fue una de las fuentes narrativas mas ‘auténticamente incas’, “consideraba al Perú como un territorio coherente que compartía el mismo destino histórico. Tal visión hubiera sido inconcebible en la época de los incas”. (MacCormic 1995: 26) Finalmente, esta reescritura de la historia preincaica utiliza el registro de los libros de la época, con dedicatorias al Papa y al rey de España, como una estrategia de enunciación por parte de los cronistas americanos. En esa sociedad golpeada que buscaba encontrar un *sur* (evidentemente no necesitaban buscar un norte, que estaba ya allí) los cronistas americanos, provenientes de un estatus privilegiado, intentaban una construcción social que les permitiese estructurar un discurso propio que sin subvertir el orden ‘oficial’ de la realidad española, pudiese hablar desde otras plataformas importantes, para lograr así la reconstrucción identitaria de la región.

El mestizaje entonces, empieza a aparecer, no solamente como la mezcla racial entre europeos y nativos (en realidad ‘nativas’, considerando que el mestizaje nace de la violación), creando una nueva etnia, sino también como un ejercicio cultural. Precisamente, los cronistas mestizos empiezan a elaborar una nueva cultura, que en gran parte se

construye a través de la literatura. Sin embargo, el mestizaje no sólo es una realidad cultural sino también corporal, que conlleva una serie de discursos opresivos.

El mestizaje fue considerado una impureza que denigraba el cuerpo. Guillermo de Teodorico decía en la Edad Media que “si el cuerpo constara de un único elemento nunca adolecería, la mezcla lleva en sí el mal”.³⁸ (Teodorico 1962: 696) Precisamente, algunos personajes de la época recogen este discurso. El Virrey García Hurtado de Mendoza en 1593 mencionaba que los mestizos eran "gente pobre y de poca consideración". (Citado por Porras Barrenechea 1999: 98) Así mismo Guamán Poma, el cronista racista y aristócrata (Porras Barrenechea: 99) que siendo mestizo desdeña el mestizaje agrega: “Porque del todo es yndio fino, que no se a de entender de la casta de prencipal de título, que el cholo ya no tiene cosa de español. Y en esto tiene la culpa y pecado su padre, maldición de Dios, hijo en el mundo de mala fama, mestizo y cholo, mulato, zambahigo.” (Guamán Poma 1615: 540) Algunos cronistas mestizos, sin embargo, celebraron el mestizaje, como fue el caso de Garcilaso de la Vega: “A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman *mestizos*, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él”. (Garcilaso de la Vega 1976: 143) De cualquier modo, en los cronistas mestizos existe una contradicción que será intermitente en la historia de los Andes y que proviene de esta adaptación a discursos de pureza de una realidad diversa como la de los Andes. Pesa a todo esa fue la estrategia que tuvieron que utilizar para de algún modo legitimar su existencia y la del suelo que pisaban.

El mestizaje es entonces básico para la concepción andina. La palabra *mestizo*, derivada del latín *mixticius*, aparece tardíamente en el Castellano, como menciona Caillavet. Según la autora este uso de la palabra denota que:

El cruce entre Blancos e Indígenas se perfila tan contra natura como aquel ejemplo sin lugar a dudas familiar —el cruce de burros y caballos [...] su empleo muy circunscrito en la metrópoli lo reserva para el vástago de razas animales diferentes. Y es en tierras americanas donde va a conocer su expansión definitiva al extenderse su empleo al género humano. (Caillavet 2001: 312)

³⁸ “Si corpus animale ex uno constaret elemento, nunquam doleret...”

El estudio histórico de Caillavet demuestra dos cosas fundamentales para mi trabajo: por un lado, la asociación con el pecado, la impureza y la sexualidad incorrecta, y, por otro, que el mestizaje en América no es solamente un tropo, sino una realidad corporal fundamental para entender la zona y los discursos en torno a ella. De esta manera, los cronistas mestizos desvelan el mestizaje de la zona, tanto en sus textos como en los cuerpos que la habitaban, y empiezan a crear un discurso que de sentido en su historia, personal y comunitaria, siendo siempre contradictorio y mediado por la sexualidad.

Las narraciones de los cronistas respecto a los nativos, en cambio, crearon un desfase al momento de encajar los elementos míticos e históricos recogidos en una crónica temporal y secuencial. Esta denominación que prescindía de los referentes reales y diversos de las poblaciones indígenas llevó a que, por ejemplo, el idioma de los incas sea denominado por los europeos hasta el presente como *quechua* (derivado de la palabra *qhishwa* que significa valle) aunque la denominación propia “utilizada hasta hoy día por los que hablan la lengua nativa es *runa simi* la ‘lengua del pueblo’; esto no se ha captado en los cultos tratados europeos”. (Fontana 1990: 63) Esta entrada en la Historia, que buscaba la adecuación a las formas europeas prescindiendo del pasado indígena, es unificadora y tergiversará la visión regional en la zona. En los mestizos, que empezaban a aparecer no solo como realidad corporal sino como cultura, esta visión de la Historia estará siempre en la contradicción. Si consideramos que la mayoría de los cronistas americanos fueron mestizos, no podemos sino hablar de una Historia paradójica, que a pesar de la diversidad tuvo siempre que articularse, remendarse quizá, a partir de dictámenes de pureza.

De este modo, si los conquistadores iniciales se basaron en los textos medievales europeos reciclados por Colón, los cronistas, de ambos *tipos*, empezaron a imaginar un territorio que usando parámetros europeos permitiesen difuminar el imaginario territorial anterior y construir uno nuevo, usando las narraciones orales antiguas como una ‘materia prima’ de su creatividad y mestizando la cultura bajo los parámetros de la pureza. Estas crónicas, siempre elementos discursivos intencionados, como ya decía Gabriel García Márquez en su discurso de entrega del premio Nobel, son productos literarios donde: “ya se vislumbran los gérmenes de nuestras novelas de hoy”. (García Márquez 1982: 1) Son pues estos documentos de muy débil rigor histórico, pero sin embargo irrefutablemente históricos en el sentido de que construyen realidades que perduran incluso hoy y, por tanto,

son elementos ineludibles de la representación andina. Son además documentos literarios importantes, considerados durante algún tiempo poco trascendentes. Pese a todo, como nos recuerda Spivak algunas “literatures were somehow defined as under-development because they had not followed the Hegel-Lockasian line of form and content. This is by now well established, even internalized, that it seems hopeless to speculate about a counter-factual history. (Spivak 1993: 20) Por ello, para mi trabajo, la reconsideración de estos documentos históricos y literarios es fundamental en la búsqueda de un sujeto postcolonial que pueda enunciarse y hablar, y que de algún modo rastreen las identidades sociales que se conformaban y aquellas otras que se intentaban evadir, esconder e incluso exterminar.

Un tema recurrente que me interesa señalar a lo largo de este capítulo, no sólo por la fascinación de quienes lo relatan, por las consecuencias serias que traerá en el futuro dentro de la zona y de los cuerpos que la habitan y la dejan de habitar, por su continua representatividad, sino también porque es un ejemplo que contempla práctica corporal continua en la Historia andina fundamental para este trabajo, es el del uso de la hoja de coca. La hoja de coca, de esta manera, me permite ejemplificar las narraciones literarias que se hacen en torno al cuerpo y que construyen imaginarios poderosos en los Andes. Garcilaso de la Vega, precisamente, relata el diálogo entre un señor español y un peón, español también, respecto al uso de la misma:

Como entonces abominaban los españoles todo cuanto los indios comían y bebían, como si fueran idolatrías, particularmente el comer la coca, por parecerles cosa vil y baja, le dijo: “Puesto que sea así la que decís de vuestra necesidad ¿por qué coméis *cuca*, como hacen los indios, cosa tan asquerosa y aborrecida de los españoles?” Respondió el soldado: “En verdad, señor, que no la abominaba yo menos que todos ellos, mas la necesidad me forzó a imitar los indios y traerla en la boca; porque os hago saber que si no la llevara, no pudiera llevar la carga; que mediante ella siento tanta fuerza y vigor que puedo vencer este trabajo que llevo”. (Garcilaso de la Vega 1976: 182)

Como se puede ver en este fragmento, la hoja de coca aparece como mediadora de conceptos tales como los de raza, clase, cuerpo y terreno, y que, al mismo tiempo, habla de realidades corporales en el espacio específico de los Andes, como siempre, con la dualidad realidad/ficción que implícitamente estos textos contienen. Garcilaso de la Vega como cronista mestizo busca reivindicar de algún modo el uso de la hoja de coca e intenta reflejar

la irracionalidad de la nobleza española. En cambio, un discurso normativo y etnocéntrico, de extrañeza y de destrucción corporal, se realiza por parte de los cronistas/conquistadores: “A los quince años, cuando comienzan a levantar la cresta, toman estas yerbas en la boca y tráenlas hasta ennegrecer los dientes como el carbón. Dura después la negrura toda la vida”. (López de Gomarra 1991: 120) Juan de Matienzo como presidente de la audiencia de Chacras, en Bolivia, valoró la hoja de coca negativamente diciendo que “les debe el demonio tener hecho en creyente que trayéndola en la boca no pueden tener hambre, ni sed, ni cansancio”. (Matienzo 1982: 620) Relatos como este fueron influencia para que en 1567 el Segundo Concilio de Lima condenara la coca por no tener utilidad y ser cercana al abuso y la superstición, demostrando así la importancia de las crónicas como elemento normativo de las prácticas del disfrute, el consumo y la experimentación del cuerpo. De este modo, “el esfuerzo por erradicar el cultivo de la coca es antiguo. Empieza en la temprana colonia, cuando los misioneros trataron de prohibir su uso porque le reconocieron a la hoja parte indispensable de la vida ritual”. (Murra 1992: 359) El cuerpo social, siguiendo la idea de Mary Douglas enunciada en el primer capítulo, se convierte entonces en el cuerpo que deberá limitar los cuerpos humanos a través de la figura del cuerpo del delito que se instaure contra las ideologías racionales y católicas que controlaban todos los cuerpos.

Respecto al discurso de normativización sexual, que adicional al mestizaje plantea una impureza más grave e insubsanable, surge en las crónicas, de conquistadores y mestizos, el discurso anti-sodomita que es verdaderamente el de descontrol del cuerpo y el que definitivamente debía castigarse. Ruiz de Arce, que participó en la captura de Atahualpa, informa que en pueblos de la costa del Ecuador la mujer era la líder y el hombre menos masculino; en esta población con inversión de roles aparece una descripción adicional relacionada a la sodomía: “Es gente muy bellaca; todos son sométicos. No hay principal que no traiga cuatro o cinco pajes muy galanes. Estos tienen por mancebos”. (Ruiz de Arce 1933: 32) En la misma línea, Garcilaso de la Vega, en Túmbez, cerca de Guayaquil, menciona: “Ay fama de que antiguamente está enterrado en ella gran summa de oro y plata en sus adioratorios [...] los indios que oy son biuos que isa los moradores de esta isla grandes religiones [...] y que eran muy viciosos, y aunque sobre todo muchos dellos usauan el pecado abominable de sodomía dormían con sus hermanas carnales y hazían otros grandes pecados”. (Cieza de León 1947: 34) En otro capítulo, Cieza de León, en

Puerto Viejo, cerca de Guayaquil, mencionará la existencia de gigantes sodomitas: “como les faltasen mugeres: y las naturales no les quadrassen por su grandeza, o porque sería vicio vsado entre ellos por consejo y induizimiento del maldito demonio, usauan unos con otros el pecado nefando de la sodomía, tan gravísimo y horrendo [,,] sin temor de Dios y poca verguenca de sí mismos”. (Cieza de León 1947: 167) La historia de la sodomía de los gigantes termina con el relato de otro cronista mestizo, Pedro Gutiérrez de Santa Clara de la siguiente manera: “estando un día estos gigantes en ciertos sacrificios pésimos y usando el pecado nephando, vino un mancebo muy hermoso, volando del cielo, con gran resplandor, y que derramó tanto fuego sobre ellos que los quemó a todos vivos”, (Gutierrez de Santa Clara 1963: 259) que nuevamente ‘mestiza’ la narración cristiana de San Pelayo Mártir luchando contra los ‘moros’ sodomitas, en una región andina, en este punto, ya triplemente imaginada.

Como se puede apreciar, los discursos normativos dentro de las crónicas reproducen muchos de aquellos mencionados anteriormente. El oro, la sodomía, el canibalismo, el pecado, la monstruosidad, el salvajismo o la cristiandad redentora son un *cocktail* de otredad. Como ya mencioné, mestizaje y corporalidad *queer* iban de la mano en el imaginario del otro generalizado andino. Sin embargo, a diferencia del mestizaje, el discurso de la sodomía, tuvo como común denominador el rechazo de todos los cronistas y, por ende, la búsqueda de la destrucción del mismo, en un intento de ingresar a lo que quedaba de las poblaciones dentro de parámetros de respeto mínimo para los ojos de la Corona. De este modo, el mestizaje como categoría de impureza podía ser tolerado y hasta celebrado, pero el de la sodomía debía ser extirpado para poder legitimar la existencia de los nacientes grupos humanos y el destino de aquellos que estaban extinguiéndose poco a poco. De ahí que el rastreo de la identidad *queer* sea complejo en la zona. Por la extirpación y destrucción de la misma.

Esto me lleva a formular un tema fundamental. Las crónicas además tuvieron una consecuencia esencial que definió, probablemente, una de las más profundas características de la región andina en esa época y que ha sido heredada para la posteridad. Me refiero al *cuzcocentrismo*. Pedro Cieza de León es probablemente quien mejor representa en la literatura escrita la larga tradición cuzcocentrista.

Cieza de León, como cronista mestizo con una identidad social diferente a la de los cronistas-conquistadores llegados de Europa, registra la importancia y grandeza del incario, contrapuesta con el salvajismo y debilidad de los pueblos que rebasan sus fronteras, sobre todo los del norte del Tahuantinsuyo. No es casual que sean los territorios del norte los que preocupen al cronista pues precisamente eran las regiones que se conquistaron de manera más tardía por los incas, las que menos adaptación al sistema incaico tenían, las que más resistencia mostraron al proyecto integracionista y las que en los relatos colombinos más aparecieron como zonas no civilizadas. La antropofagia y la sodomía, sinónimos de salvajismo, se ven en los escritos de Cieza como un delimitante cultural entre los incas y los demás grupos indígenas tales como los del sur de Colombia y Venezuela, y el Norte de Ecuador, que se alejaban completamente del proyecto ‘civilizatorio’ incaico: “Los del Perú siruen bien y son domables: porque tienen más razón que éstos: y porque todos fueron sujetados por los reyes Ingas”. (Cieza de León 1989: 59) Cieza de León, así pues, en su crónica legitima a los Incas y de paso, lo que busca es construir los Andes como proyecto salvador y de avanzada. Murra nos comenta que “en el sistema incaico todos los varones útiles estaban obligados a tributar energía al Estado”, (Murra 1975: 53) que las mujeres escogidas para el Estado y el servicio del Sol, algunas de las cuales se enviaban a Huáncopampa y otras al Cuzco “habían de ser hermosas y que de estas daba el ynga por mujeres a los indios que a él le parecía que no las tenía” (Murra: 279) y que “en los Andes , el derecho a los recursos se adquiría generalmente con el matrimonio”. (Murra 1975d :313) El sistema incaico patriarcal en el que, como sugería Levi-Strauss las mujeres se intercambiaban como parte de la economía y salvaguarda del orden, se constituye, así, también en un modelo de orden patriarcal que construye la identidad de los Andes.

El cuzcocentrismo se conforma entonces como un culto de quienes relataban la historia de los incas, por ser ésta la población más poderosa y que se asimilaba de mejor manera a la organización española. Se dejan de lado, de esta forma, las miles de culturas indígenas que habitaban en la zona andina y se toma un siglo de conquista inca como la historia que debía dirigir la región. Caillavet menciona al respecto que “los testimonios (los de los cronistas pero también aquellos que contiene la documentación de la administración colonial) omiten a menudo distinguir entre culturas autóctonas e imposiciones incaicas,

pues para ellos la división significativa es la que separa el pasado prehispánico global, de la colonización española”. (Caillavet 2001: 213)

Los Mochica fueron considerados como la primera sociedad de los Andes que conformó un Estado. Su presencia se remonta al siglo I d.C. hasta el siglo VI d.C en la zona norte del Perú pero esto no tuvo interés mayor para la construcción cronológica de la región. Los Tihuanaco, otra sociedad avanzada, que mencioné al inicio del capítulo, desapareció en la zona de Bolivia 500 años antes de la llegada de los conquistadores y tampoco generaron verdadera atención histórica. Esto se entiende porque estas sociedades desaparecidas no reportaban ninguna certeza “visual” para construir un imaginario social adecuado en la etapa inicial de la conquista. Sin embargo, sociedades avanzadas como los Lupaca, herederos de la civilización Tihuanaco, en las orillas del Titicaca, en la actual Bolivia, que sobrevivieron a la conquista incaica y colonial, con una cultura compleja tampoco fueron considerados para la creación de referentes. Tampoco lo fue el señorío Otavalo, al norte, en el Ecuador, que hasta la actualidad es un pueblo con una identidad y prácticas culturales y políticas cuanto menos interesantes.³⁹ Eso sólo por mencionar un par de ejemplos. El único centro equiparable de civilización para Europa fueron los incas, y ese gancho, que condensaba los discursos de pureza racial, anti-sodomía y, por ende, racionalidad, hizo que todas las otras culturas desaparecieran para la Historia. De este modo, un componente fundamental es el de expansión regional donde se toma la parte por el todo, es decir el Cuzco (corazón del imperio de los incas, asentado sobre las montañas) como representante de todas las regiones que interactuaban conjuntamente en esa época. Murra ya nos decía que en la época de la conquista los cambios fueron drásticos en todos los Andes “y peores en la costa donde casi toda la población desapareció”, (Murra 1975b: 116) dejando sin voz a cientos de culturas que tuvieron que perderse entre los avatares incas y renunciar a la diversidad cultural y a la corporalidad *queer* distintiva, tan predominante en las zonas de la costa de Colombia, Ecuador y Venezuela.⁴⁰

³⁹ Llamados el sweat shop de América y conocidos como los comerciantes en Europa y Estados Unidos. La mayoría de tejidos andinos que se venden proceden de allí. En Barcelona desde hace 10 años poseen la red otavalosonline.com que aglutina a este grupo que desde la época colonial suministraba de tejidos a gran parte de la región y que ya viajaba, con su indumentaria tradicional, fácilmente reconocible, y con sus instrumentos de viento por todo el mundo.

⁴⁰ Así, en los territorios sobrevivientes los cronistas que *relataban con fidelidad* los acontecimientos llegaban a lugares semi-devastados en la época y en los territorios completamente devastados se perdía toda opción de narración basada en un ente real.

Los habitantes de la selva sufrirían un destino similar a los de la costa. El *otro salvaje*, la identidad social creada por las imaginaciones europeas alrededor de los indígenas americanos, encontraba su más cercana realidad en “el habitante de las selvas [que] encarna a la perfección al “Otro” idealizado y temible”. (Caillavet 2001: 18) De este modo, se separa a los incas también de los habitantes selváticos, y por ende se alejaba el proyecto regional del *oriente* (como se llama a la selva, hasta la actualidad) de la composición ‘verdaderamente andina’. Autores contemporáneos como Caillavet, Almeida y Stone-Miller han desmentido que de hecho hubiese existido esa separación. En realidad, “las sociedades originarias de los valles interandinos mantenían un vínculo constante de complementariedad y comercio con los pueblos localizados en las vertientes orientales de los ríos andinos y, a través de estos, con el conjunto del mundo amazónico” (Almeida 1994: 207) y “The Amazon functioned as an important source of highly prized and inaccessible aesthetic products, such as feathers, dyes, and plant fibers”. (Stone-Miller 2002: 14) Sin embargo, la separación de la selva como territorio salvaje e impenetrable, ajeno al panorama andino, es una construcción tan poderosa que dura hasta nuestros días incluso en los estudios etnográficos. Caillavet menciona que los estudios “han llegado a justificar la idea inicial de una separación absoluta entre tierras bajas, cuando nos podemos preguntar si no es justamente aquel planteamiento preconcebido el que ha reforzado (y hasta quizás creado) la dicotomía sierra/selva patente en los trabajos etnológicos y etnohistóricos sobre el campo americano”. (Caillavet 2001: 43)

Así la conquista española, como nos previenen los autores contemporáneos, es sólo la segunda conquista que muchos pueblos de la zona de los Andes sufrieron por parte de los incas, y su habilidad para hacer guerra. (MacCormack 1995: 6, Caillavet 2001: 19) Marcos define este proceso como incanización: “Incanización es la palabra, y ese fue el concepto bajo el que los incas conquistaban”. (Marcos 1984: 19) De hecho, “en los quince o veinte años en que cayeron los incas, mientras los españoles preparaban la colonización definitiva, varias poblaciones volvieron a sus culturas preincaicas” (Caillavet 2001: 234) demostrando que la identidad incaica era otro *recubrimiento* no deseado por varias sociedades. En palabras de Murra, el gran andinista del siglo pasado, “el dominio Inka sería considerado como un hecho reciente y un elemento foráneo por la mayoría de los súbditos”. (Murra

1961: 402)⁴¹ Así mismo, la tradición oral dinástica informa que después de que los aymaras del lago Titicaca fueron incorporados al Tawantinsuyu, el Inka tuvo problemas en el este de los Andes. (Murra 1986: 61) En un expediente de 1611, precisamente en lo que hoy es Bolivia, el Derecho recoge también esta realidad que demuestra el carácter de la doble conquista: “Care indyo muy biejo y gouernador desta provincia y llego al pueblo de Millerea y les dijo a los indios mitimaes que allí estauan ‘hermanos ya no es tiempo del ynga ahora y os podeis boluer a vuestra tierra cada uno’”. (Condori 1611: sn) El pueblo inca para su conquista combinó de manera inteligente los elementos disuasivos de represión y privilegios, como lo demuestran las poblaciones del norte. Pero el poco tiempo de dominio en estas tierras se demuestra en la falta de arraigo en la cultura y por añadidura en el sistema cultural. De ahí el rápido derrumbe a la llegada de los conquistadores pues, como indican varias fuentes, algunas tribus de indígenas preincaicas, de hecho, ayudaron a los conquistadores a terminar con el Tahuantinsuyu. (Caillavet 2001: 31, Murra 1986: 63, Diamond 1998: 66) El tamaño de los estados andinos variaba de unos cientos de familias hasta unas 25.000 o 30.000 unidades domésticas que fueron asimiladas por el imaginario inca. El proceso de imposición identitaria inca se demuestra, también, en el idioma. Muchas lenguas mayoritarias (aymara, kauki, entre otros varios) fueron asimiladas por el quechua por ser la lengua de administración inca. Las lenguas diferentes al Quechua se hablaban incluso “cuando llegaron los españoles [...] En el siglo XVI, bajo la dominación colonial, ni el castellano ni el quechua son comprendidos por la población”. (Caillavet 2001: 330) Este desfase identitario, que hace que ciertas poblaciones se sometan a cambios tan rápidos de superposición discursiva, será solucionado con una identidad social que, mirando siempre al Cuzco, pueda otorgar un pasado dorado para afianzar, fijar y delimitar una identidad. Los Andes como proyecto de integración que dota de otro generalizado a su territorio tiene en el cuzcocentrismo a su primer referente verdaderamente determinante. Por ello, más que

⁴¹ A pesar de ello, existen historiadores que, en un afán de cohesión del espacio andino siguen hablando de un Tahuantinsuyu monolítico. Espinoza Soriano señala por ejemplo que "Los Incas [...] no crearon instituciones nuevas, no agregaron en realidad nada a lo que ya venía funcionando y conocían las sociedades andinas desde centenares y milenios antes de la aparición de la etnia Inca en el valle del Cuzco. La acción de ésta se circunscribió a consolidar y a afianzar la subordinación de los pueblos vecinos y a extender su imperio mediante la anexión de etnias o nacionalidades extranjeras. [...] La aparición y crecimiento cuantitativo del Estado del Tahuantinsuyu, asimismo, no provocó ninguna transformación cualitativa o estructural respecto a las sociedades anteriores sobre cuyas bases se impuso. Constituye simplemente una faceta más de un vasto proceso histórico". (Espinoza Soriano 1990: 23) Otro caso es el de Udo Oberem (1984).

hablar de un encuentro de ‘dos mundos’ es mejor hablar de esta época -que empieza con Pachacutec en 1450, continúa con la invasión inca y se extiende por más de un siglo encajada ya en el proceso de historización europea que invisibiliza la corporalidad *queer* y desprestigia en varios frentes el mestizaje- como un ‘cataclismo entre planetas’ que permitió una emergencia identitaria, en plural, como pocas veces se había visto en la zona.

El método para recabar información sobre el incario a partir de 1540 consistió en que “varios historiadores españoles interrogaron a estos nobles incas acerca del pasado andino y de las hazañas de sus antepasados”. (MacCormic 1995: 16) Murra, en la misma línea, agrega que “la mayoría de los entrevistados eran miembros de la dinastía real incaica, quienes proporcionaron a los cronistas una mitología oficial, cuando no la de linajes específicos”. (Murra 1968: 184) Más aún, las narraciones históricas incas se producían para el consumo del rey Inca y versaban acerca de su propia vida. Los incas así, fueron estudiados a partir de su nobleza, como si ese fuese el modo de encontrar lo que desentrañaban los Andes. Así la nobleza inca, para asegurarse una cuota de poder, fue una de las principales fuentes de información que permitió construir una cronología andina llevando el cuzcocentrismo a las crónicas, que como vimos defendían constantemente su verosimilitud y su pasado de orden y sofisticación respecto a los otros pueblos andinos.

En este momento de uniformación cuzcocéntrica Pedro Cieza de León propone el ‘camino real’ en la *Crónica del Perú* y define a través de esta construcción el territorio que comprendía el Tahuantinsuyo y los límites que, durante tres siglos, tendrán los Andes, hasta que puedan oficialmente llamarse así:

Salían cuatro caminos reales: en el que llamaban Chinchasuyu se camina a las tierras de los llanos con toda la serranía, hasta las provincias de Quito y Pasto. Por el segundo camino, que nombran Condensuyo, entran las provincias que son sujetas a esta ciudad y la de Arequipa. Por el terecero camino real, que tiene por nombre Andesuyo, se va a las provincias, que caen en las faldas de los Andes y a algunos pueblos que están pasada la cordillera. En el último camino destos que dicen Collasuyo, entran las provincias que llegan hasta Chile. (Cieza de León 1947: 399)

El Tahuantinsuyo (etimológicamente, cuatro estados) irá desde el sur de Colombia hasta el norte de Chile y el noroeste de Argentina, pasando por Ecuador, Bolivia y Perú, pero dándole siempre a las zonas montañosas, aquellas donde cruzaba el camino que se

originaba desde el Cuzco (que significa el ombligo del mundo) un valor de ‘auténticamente andino’ y dejando a las zonas costera y selvática una significación ambigua e inferior.⁴² De este modo, las definiciones contemporáneas citadas en el inicio de este capítulo corresponden a esta visión cuzcocéntrica, llena de *imaginaciones imaginadas* nacidas primordialmente de la Literatura. Esta visión fronteriza, con límites que circunscriben identidades sociales estáticas a territorios supuestamente geográficos y que se implanta bajo la óptica occidental, es considerablemente distinta a la visión fronteriza de los Andes precolombinos pues las fronteras entre pueblos “que según el análisis europeo, les oponen actúan más bien como una articulación dinámica que como una separación tajante”. (Caillavet 2001: 206) De esta forma, la integración andina como proyecto identitario que devuelva dignidad y ética a los pueblos sometidos por la colonización española, encuentra en la Geografía, en el *cuerpo* territorial, un *alma* basada en la imaginación imaginada de una cultura cuzcocéntrica.

El mestizaje como discurso contradictorio, se irá desarrollando desde diferentes maneras con un espíritu paradójico. La corporalidad *queer*, bajo la figura de la sodomía y el afeminamiento, en cambio tendrá que buscar estrategias mucho más camufladas para poder aflorar como realidad en los Andes.

De cualquier modo, a partir de esta delimitación de Cieza de León ya ubicados en la Historia Universal, nuevamente la Literatura será fundamental en la construcción de la región andina, que, siguiendo la lógica de Colón, iba a transitar entre los dos límites dicotómicos de la idealización. A partir de la conquista, y mientras una serie de divisiones e implementaciones empiezan a crearse respecto a los Andes y los andinos, surge en Europa un nuevo imaginario, ya no con los referentes medievales sino con los renacentistas. Así pues, por ejemplo, algunos autores señalan que la *Utopía* de Tomas Moro, se nutre de los imaginarios incaicos: “Corría la voz de que treinta años antes de Pizarro el caballero Thomas More había utilizado las descripciones de la organización inca como un modelo de su utopía”. (Murra 1999: 25) De este modo, se sigue aumentando la visión idílica y paradisíaca andina.

⁴² No deja de ser irónico pensar que fue en la costa del Perú donde se ha encontrado la más detallada evidencia de la transición de cazadores-recolectores nómadas que se volvieron poblaciones sedentarias en 6000 antes de Cristo. (Benfer 1984: 531 a 539) Los Andes, entran en el paradigma de la civilización europea, entonces, no en la montaña sino en la costa.

Por otro lado, se continúa la construcción un ideario de irracionalidad. Se utilizarán en algunos cronistas, como Juan de Betanzos, por primera vez términos como ‘pobreza’, provenientes de la economía capitalista para definir a una categoría filiativa que correspondía a las viudas y los huérfanos sin padre ni madre en una sociedad donde al parecer todos los bienes funcionaban bajo la mecánica de la reciprocidad con base en la tierra. (Murra 1999: 25; 1975c: 210) Este interés en los Andes y su gente, que también es fundamental en su construcción como concepto, sin embargo no vino de los países conquistadores. En efecto, ni en Portugal ni en España hubo interés público o popular por las Américas. En el resto de Europa, especialmente Italia y Alemania, el interés fue, en cambio, casi inmediato, lo que se constata no sólo a través de la primera publicación americana en Europa, la *Carta* de Colón en 1493/94 en un formato de lectura popular y en alemán, sino también con las publicaciones realizadas casi de manera contemporánea y masiva (900 ejemplares) desde 1492 hasta 1600 de varios textos. En lo pictórico se evidencia el alto interés por la realidad americana a través de Lazzaro Tavarone, por ejemplo, uno de los grandes pintores renacentistas, que recreó la realidad americana en sus obras artísticas. En España habrá que esperar hasta 1573, casi 80 años después de la llegada de Colón, para que surja un interés en la gente y su cultura y no sólo los cultivos y el oro.

En España, en la segunda mitad del siglo XVI, se despierta una curiosidad mediana, a nivel oficial principalmente, que será solventada a través de cuestionarios que debían ser respondidos por funcionarios coloniales. Amodio comenta que el único texto americano que circulaba en España fue en torno al viaje de Colón con el nombre de *Década* y fue publicado clandestinamente en 1511, en Sevilla; el texto se imprimió oficialmente en 1530 pero tuvo que esperar hasta 1892, en el cuarto centenario del ‘descubrimiento’, para ser para finalmente publicado y traducido enteramente al castellano. (Amodio 1993: 150) Así mismo, las dos partes siguientes de la *Crónica del Perú* escritas por Cieza de León, fueron publicadas sólo en 1871 y 1909, teniendo que esperar 318 y 356 años, respectivamente, para cerrar su punto de vista sobre los otros andinos. Diamond comenta que el primer reporte de Pizarro fue impreso en Sevilla en abril de 1534, sólo 9 meses después de la ejecución de Atahualpa y que “was rapidly translated into other European languages, and sent a further stream of Spanish colonists to tighten grip on Peru”, (Diamond 1998: 79) demostrando que el interés español era no tanto de información sobre la cultura sino más

bien sobre como conquistarla. Las imágenes que existen de la época en España son parte de la *Crónica del Perú* del mestizo americano Pedro Cieza de León; las demás imágenes de los cronistas españoles son mínimas y sólo a finales de ese siglo XVI se pueden plasmar en pinturas importantes.

Este fenómeno de ignorancia e indiferencia por parte de España constatable a través de los textos tiene varias explicaciones, tales como la potencia económica italiana en el Renacimiento, la fuerza editorial Alemana basada en la tipografía con caracteres móviles, la ya entonces importante feria de libros de Frankfurt y “la menor familiarización con la escritura” de los colonos ibéricos, (Amodio 1993: 133); se debe también a un proyecto expansionista católico e inquisidor español que devastaba y consumía a los otros sin interés en interesarse por la cultura americana o fomentar la suya propia. El teórico de izquierda Eduardo Galeano, precisamente analiza que mientras España y Portugal seguían aferrados al sistema medieval, a diferencia de sus contrapartes europeas, se produce una dinámica colonial en donde “España tenía la vaca pero Europa tomaba la leche”. (Galeano 1983: 134) Este imaginario literario recogido por Galeano, denunciado por el desinterés editorial y pictórico, es también parte fundamental de los Andes y su construcción. Los estados andinos desde su formación hasta la actualidad verán al blanco español como el peor europeo que los pudo colonizar, con la paradoja de que otros imperios como el británico destruyeron toda la población indígena en las tierras que conquistaron. Quizá por ello, el blanco, el modelo a imitar no dejará de ser contradictorio y lleno de negatividad como se menciona a continuación: “El conquistador, aunque sumamente individualista, nunca estaba solo. Pertenecía a un grupo bajo el mando de un caudillo, un jefe, cuya capacidad de supervivencia se pondría a prueba, en primera instancia, por su capacidad para movilizar hombres y recursos, y después por su éxito en conducir a sus hombres a la victoria”. (León Portilla 2003: 113) En la misma línea, Durand menciona que “hasta el más vil y desventurado de todos los españoles quieren ser señores y vivir por sí, y no servir a nadie sino ser servidos”. (Durand 1953: 45) El estereotipo del andaluz y el castellano se consolida como el del español (a menudo desde la negatividad), a pesar de que aragoneses, catalanes y valencianos también fueron a las Américas a beneficiarse de sus recursos. (León Portilla 2003: 147) Así, indiferencia a nivel social e individualismo fueron las tónicas que formaron la imagen del otro generalizado blanco y crearon la relación colonial tradicional. Resulta

curioso que este consumo hacia el otro, no es más que la consecuencia de imaginar al otro como un canibal, que se come al otro. En un encuentro de varios grupos, la visión purista del cuerpo, de la identidad del otro es una de las razones principales, fuera de las materiales, para esa destrucción y esa indiferencia que creó y sigue creando identificaciones estereotípicas respecto a unos y otros.

Una de las excepciones literarias, que evade esta indiferencia hispana, es la del soldado-poeta español Alonso de Ercilla, autor del poema épico *La Araucana*, cuya primera parte fue publicada en 1569 y cuyas dos siguientes partes fueron publicadas en 1578 y 1589. De *La Araucana* la epopeya más famosa del renacimiento español y el primer poema épico americano, hay poco que decir que no se haya dicho. Este es un texto nacionalista, que habla de las proezas de los conquistadores, pero también de sus debilidades, como las disputas internas. Así mismo, es un texto fundamental porque nos habla del pueblo mapuche, bautizado araucano por el autor, y en donde se habla de la bravura de sus habitantes que tienen una fiereza que no permitió que fuesen conquistados por los “nobles Ingas valerosos” (De Ercilla 1886: 54) salvándolos, como hasta la actualidad sucede, del cuzcocentrismo. Sin embargo, este texto me interesa también por su descripción territorial del espacio de los andes chilenos, explicada en ciertos versos como el siguiente: “una sierra, que el mismo rumbo mil leguas camina” (De Ercilla 1886: 56) en los que el autor describe situaciones de complejidad, en las que “viose en el largo y áspero camino por el hambre, sed y frío en gran estrecho”. (De Ercilla 1886: 59) Esta caracterización de los Andes como espacio de dificultad, de fatiga y de retos corporales es fundamental para la comprensión en el imaginario que se iba construyendo sobre la región. A la par se construía la noción del sur andino como inhóspito y alejado, lejos del centro ‘verdaderamente andino’ que es el Cuzco. Lavallé precisamente dirá que habrá un sentimiento generalizado, “un temor de ir a Chile, por la guerra araucana”. (Lavallé 1999: 31)

La sociedad andina después de la conquista inicial cambió radicalmente. La población indígena se redujo brutalmente. Collier nos menciona que “a finales del siglo XVI, la población de amerindios en Chile había disminuido en alrededor de 80%”. (Collier 1998: 20) David Cook, en su extenso análisis de cambio demográfico habla de que “los casi veinte millones de personas que habitaban en el mundo andino en 1492 se vieron reducidos en un 90 por ciento por término medio hacia 1600”. (Cook 1999: 263) Diamond, de manera

mucho más general pero más tajante nos dice que este fue “the largest population replacement in the last 13.000 years”. (Diamond 1998: 67)

No sólo se perdieron vidas y culturas. Como mencionan Fontana y Pontón, muchos cultivos y productos tradicionales poco tiempo después de 1532 ya se habían “perdido y otros tardaron poco en extinguirse”. (Fontana 1990: 51) La colonización impuso una agricultura de finalidades, con técnicas importadas de España sin reconocer los métodos agrarios autóctonos. Menciona Caillavet: “Los nuevos colonos han emprendido en el siglo XVI una serie de transformaciones del paisaje agrícola de los Andes septentrionales como si se hubieran encontrado con un territorio virgen y desprovisto de un anterior trabajo humano y no sujeto a condiciones ecológicas limitativas”. (Caillavet 2001: 136-137) Después de 1570, con la muerte de los últimos señores de los andes que vivieron en la zona inca, también desaparecieron andinólogos como Polo de Ondegardo, un observador privilegiado que desde 1543, cuando rondaba los 20 años, aprendió mucho sobre los Andes y es uno de los primeros en mirar las ‘complementariedades’ de la zona andina (de las que hablaré hacia el final de este capítulo). A De Ondegardo se le atribuye, además, una de las bases del comunitarismo inca por sus observaciones en el pago de impuestos. En esa época también murieron andinófilos como Domingo de Santo Tomás, el obispo enviado a La Plata que elaboró una gramática y un diccionario en quechua y que intentó convencer a Felipe II de que los Andes debían ser entregados a sus señores naturales para su supervivencia.

Con la muerte de todas estas fuentes invaluables, que de cierto modo permitieron el florecimiento de una literatura fundacional, apareció otra figura mítica pero que causó un efecto completamente diferente. El virrey Toledo, el quinto virrey en el Perú, describió a los señores étnicos⁴³ como *tiranos* “para desacreditarlos como jefes no naturales”, (Fontana 1990: 65) asesinó al último heredero de los incas Túpac Amaru en 1572 e impuso un orden en donde los indígenas y sus autoridades perderían todo poder de incidencia y serían enviados, a través de instituciones esclavizantes como la mita, la encomienda y sobre todo las reducciones,⁴⁴ al campo, lejos de la vida política y social de las nuevas colonias, cambiando para siempre el modo de vida andino y territorializando ‘lo salvaje’. El discurso

⁴³ Jefes de las confederaciones andinas

⁴⁴ La mita es el trabajo en la mina; la encomienda es una institución de servidumbre del indígena al conquistador a cambio de evangelización; las reducciones eran núcleos de reasentamiento de los indígenas de las que hablaré en breve.

de la pureza indígena, acompañado de la castidad sexual, iniciado por Las Casas, aún tendría supervivencia por esta *ghettoización* de los indígenas aunque con un costo muy elevado: el de la explotación y aniquilación de gran parte de la población. Todo esto convirtió a Toledo en “la figura más sobresaliente del proceso de consolidación del sistema colonial”. (Terán 1993: 44) Bajo la sanguinaria figura de Toledo, este éxito era sólo cuestión de tiempo, pues “la clase de sociedad que los conquistadores y emigrantes decidieron crear instintivamente, era la que más se parecía a la que habían dejado en Europa. Por consiguiente, el destino de los pueblos sometidos estaba ya pre-ordenado. Serían transformados, tanto como fuera posible, en campesinos y vasallos de tipo español”. (León Portilla 2003: 150)

Sin embargo, como Golten menciona, estos cambios no se afianzan sino hasta el siglo XVIII: “La eliminación física de un gran porcentaje de la población andina [...] no resultó tan visible hasta bien entrado el siglo XVIII. Es recién a partir de entonces que se estabiliza la situación, habiéndose reducido el ámbito de la organización andina al nivel aldeano”. (Golten 1981: 119) Finalmente, para 1774 según el Consejo de Indias, había 3 millones de personas en el Perú, Chile y Ecuador, las ciudades habían empezado a crecer y el régimen colonial se había impuesto en la zona de los Andes. Ya en el siglo XVII, continuando con el cuzcocentrismo, se había basado todo en la figura del Virreinato del Perú (que estaba compuesto por seis audiencias: Panamá, Lima, Santa Fe de Bogotá, la Plata de Chacras, Quito y Chile). De este modo se construyó un espacio cohesionado donde el intercambio comercial fue fundamental pero donde también se empieza a esbozar un modelo de coexistencia regional dependiente de las ciudades. Hubiese sido inconcebible un gobierno central en el Perú sin un Potosí lleno de plata e indígenas que realizaran su extracción, sin una Nueva Granada que abasteciese gran cantidad de materia prima, o un Quito que no fuese el que proveyera el insumo textil. Las ciudades abarcaban entonces la población, aparentemente depurada de lo indígena, que buscaba construir una nueva sociedad y que era subestimada con una mirada condescendiente Europa. De hecho, hasta ahora mismo las ciudades grandes de los Andes son la cuna de la nacionalidad y el centro político de la sociedad blanco-mestiza, mientras que “las áreas rurales periféricas a las grandes ciudades, por el contrario, son vistas como zonas pobres e incultas, pobladas por indios, cholos y negros que viven en la barbarie”. (Almeida 2002: 15) Francisco López de Gómara decía

“quién no poblare, no hará buena conquista y no conquistando la tierra no se convertirá la gente: así que la máxima del conquistador ha de ser poblar” (López de Gomarra 1852: 181)

En Europa, las amenazas contra la corporalidad propia habían sido constantes en el siglo XVI. Los estragos de la peste negra aún se sentían y por ello, repoblar lo que se había destruido era una necesidad idiosincrática y colonial. Esta creación de una nueva cultura urbana devastadora y excluyente, para muchos historiadores y pensadores indigenistas conllevó a la destrucción (o por lo menos un serio intento) de la ‘cultura andina’. Como denuncia Mendoza, “de acuerdo a los puntos de vista indigenistas el auténtico indio, el verdadero rebelde, la cultura andina ‘real’ está siempre un poquito más lejos, en la siguiente provincia, a lo largo de la frontera”. (Mendoza 2001: s.n.) Sin embargo, los Andes siguieron construyéndose, sin que por esto, exista una suerte de *copy/paste* a la europea aunque si se dé una influencia insoslayable que es la base colonialista que perdura hasta hoy. De este modo, “Europe did not by itself create colonial society nor the moral hegemony necessary to its existence. Conquest absorbed the power of the colonized and was in a crucial sense constantly dependent on that power, as the attribution of magical prowess to the ‘savage’ curiously testifies to the present day”. (Taussig 1980: 233) Por tanto, lo andino y la cultura andina no desaparecieron con el genocidio americano sino que, gracias a las poblaciones que sobrevivieron y se mezclaron, adquirieron nuevas discursividades que se sumaban a las anteriores a través de una identidad distinta que “se deriva por un lado, de la cultura andina, en algunos aspectos de la criolla-urbana y masivamente de otras formas derivadas del sistema cultural elaborado originalmente en Europa”. (Golten 1981: 126)

Esta nueva mezcla, después de la destrucción de un conglomerado diverso de pueblos y el sometimiento de otros tantos, crea nuevos actores y procesos sociales que articulan nuevas subjetividades pero que tienen que enfrentar continuas y nuevas imposiciones. Precisamente, la teorización sobre la identidad adquiere importancia aquí como constructo. El proceso de identificación mestizo no es automático mirar-internalizar-externalizar respecto a España; es una serie de negociaciones estratégicas para lidiar con esta realidad colonial, de raza y de género, marcadas por una historicidad contradictoria y basada en paradigmas de pureza.

Uno de los capítulos más curiosos de esta mezcla sincrética que se ubica dentro de los discursos normativos y los circuitos de poder, se da en 1628 cuando Juan de Mañosca denuncia en la Inquisición quiteña el consumo de coca en los conventos agustino y dominico: “toman, Señor, en estas dos religiones, con grande disolución, la coca, yerba en que el demonio tiene librado lo más esencial de sus embustes diabólicos la cual les embriagaba y saca de juicio, de manera que enajenados totalmente hacen y dicen cosas indignas de cristianos cuánto más de religiosos”. (Muñoz García 2006: 10) Los sacerdotes, de esta manera, revelan la fragilidad y el carácter ilusorio de los discursos de pureza aplicados al cuerpo y al mestizaje, no como tropo, sino como realidad corporal que, de algún modo, se mimetiza en el territorio.

En cuanto al mestizaje hay un hilo conductor, un predominio de una dicotomía socioracial entre blanco/indio, creando un modelo de mestizaje tradicional y binario que se relaciona directamente con la filiación. El mestizaje es una herramienta funcional siempre y cuando se demuestre la mezcla como equilibrada. Así pues, el padre blanco con madre indígena es parte del imaginario tradicional y patriarcal respecto al mestizaje, dejando de lado otras mezclas diversas que serán consideradas como impurezas. Por estas dos razones, en los Andes, a partir del siglo XVI, cambia la connotación del mestizaje pues la mezcla variada de etnias que no corresponden sólo al binomio blanco/indio, ni que consiguen esta paridad, desaparece, no de la realidad sino de los registros.⁴⁵ Esta invisibilización del fenómeno del mestizaje es la base de una situación paradójica, pues siendo la realidad del cuerpo humano y el cuerpo social (siguiendo la terminología de Douglas del primer capítulo) compleja y diversa, se limita a dos ficciones normativas. Esto hará que se intensifiquen las reducciones, es decir, que a los indígenas se los confíne a un espacio determinado separado de los blancos y mestizos. Esto sin embargo causará que los mestizos tengan que intentar acoplarse a los blancos, asumiendo un camuflaje lo más logrado-posible para entrar en la sociedad blanca. De esta forma, el mestizaje cambia de significado. Se vuelve un proyecto *blancocentrista*, que intenta desterrar al indio como parte corporal y cultural.

⁴⁵ Caillavet hace un estudio de los bautismos en Guápulo, la parroquia central de Quito y descubre que los niños nacidos desde 1560 eran reconocidos como mestizos, pero para el siglo XVI se utiliza sólo la etiqueta de negro o blanco, a discreción del sacerdote (Caillavet: 313).

La sodomía, por otra parte, empieza a sucumbir. Uno de los ejemplos más decisivos se da en Quito, en una sociedad que necesitaba ser adoctrinada a través de las imágenes. A través del celebrado cuadro *El infierno*, del jesuita Hernando de la Cruz, considerada una de las obras cumbres del barroco americano se tipifican los delitos⁴⁶ que querían extirparse en la época. La sodomía aparece en este cuadro tenebroso, donde se recrean los imaginarios de Dante acerca del averno, buscando disciplinar corporalmente a los contraventores. El cuadro, un documento gráfico con colores rojos que se entremezclan con múltiples sombras y colores grises, y donde los cuerpos sufren torturas inimaginables, desconociendo el derecho *erga omnes*, y por ende, restándole toda dignidad humana, aún cuelga de la Iglesia de la Compañía, el templo barroco jesuita de esta ciudad. De esta manera, los pocos indios que vivían en la ciudad, como los mestizos que ya la habitaban con sus *pares* peninsulares, caían bajo prohibiciones reales y visuales respecto al *pecado nefando*.

Es esta nueva cultura, que mezcla y separa lo indio y lo blanco, lo citadino y lo rural, lo católico y lo profano, lo masculino y lo femenino, la que tiene el doble recubrimiento literario tanto de las crónicas precolombinas que definieron el otro generalizado exótico, como de las literaturas coloniales que basaron su accionar en el cuzcocentrismo; invisibilizando la gran diversidad anterior, ambas generarán la creación de una nueva discursividad andina con un carácter diferente. Esta nueva cultura, mestiza, depurada de aquellas corporalidades *queer*, es la que permitirá el análisis del siguiente proceso, que es la apropiación de la ciencia y la instauración del nacionalismo como parte fundamental del contenido que adquirirá lo andino.

En resumen, la construcción de lo andino, que se circunscribe a un territorio es inevitablemente un producto de colonizaciones, que mediadas por la literatura europea de la época, evidencian un otro generalizado previamente conocido desde el canibalismo, la impureza, sodomía y, en donde, la masculinidad del conquistador se oponía al *afeminamiento* y a la debilidad del conquistado; esto sumado a los recubrimientos identitarios del cuzcocentrismo, de la mano de los cronistas de indias, crearon un espacio delimitado andino, poseedor de una cultura *elevada*, la cuzcocéntrica, que desconoció la diversidad del territorio y volvió al proyecto del Tahuantinsuyo como modelo cultural a

⁴⁶ Utilizo la terminología asumiendo que los delitos son las ofensas de carácter más graves que ofenden a la sociedad en su conjunto.

seguirse en un mundo *civilizado*. El proceso de mestizaje, que en los Andes nunca puede ser visto como un tropo solamente, a pesar de ser siempre contradictorio encontró en los discursos de pureza su mayor enemigo pero al mismo tiempo una fuente inagotable de construcción cultural. El indio y el blanco fueron los otros generalizados binarios a los que siempre se recurrió a pesar de la complejidad, ya sea para atacar o reivindicar el mestizaje. El ataque al cuerpo y a la cultura *impura* por parte de los discursos étnicos, religiosos y morales se evidencia a través de la performatividad corporal y la literatura que ataca al mestizo, el sincretismo y prácticas culturales como el uso de la hoja de coca, que junto a la realidad histórica como las reducciones por parte de la Corona deslegitimaron a los indígenas y blanquearon el mestizaje destruyendo la diversidad étnica y cultural, mirando a menudo al espacio andino como difícil, agreste y de difícil acceso. La indiferencia española respecto al conocimiento del otro, el miedo a la mezcla, y el menosprecio por la cultura indígena provocará que el blanco español, a pesar de ser el modelo cultural a seguirse en los Andes esté revestido siempre de características negativas. Finalmente, la corporalidad *queer*, existente de acuerdo a las crónicas y acentuada por la falta de escritura que hacía que el cuerpo será portador y performante de discursos, fue suprimida por los discursos normativos que siempre la asoció al canibalismo y el pecado. Esta supresión, más que por la teología del momento, que prohibía el sexo no reproductivo, se debió a que la sodomía era una práctica perfecta para la justificación colonizadora que asociaba al canibalismo con el oro. Desterrada del territorio andino y de sus culturas, la sodomía tendrá que buscar nuevas estrategias de aparición o esperar el momento adecuado para volver a aparecer como cuerpo, sin delito en la zona andina.

II.2 De cuando se crearon los Andes: viajes, nacionalismo y científicidad en el cuerpo mestizo y *queer*

En los siglos XVIII y XVII acontecen varios sucesos importantes: “Para el imperio americano la imposición del bloqueo inglés ofreció una humillante prueba de la incapacidad de España para proteger los intereses de sus súbditos coloniales”. (León Portilla 2003: 306) A finales del siglo XVIII las obras de Suárez o Vitoria ya no eran

recurrentes ni importantes. El mundo hispánico “buscaba su inspiración ahora en la Francia de Bossuet y Port Royal como en la de Montesquieu y Raynal”, (León Portilla 2003: 309) demostrando la debilidad nacional en lo intelectual que sufría España por entonces. El régimen colonial se había impuesto aunque las discordias no habían terminado. Era una sociedad que parecía ir “de discordia en discordia. Los laicos se oponían a los curas, el cabildo eclesiástico al obispo, el presidente a los magistrados de Audiencia, los criollos a los peninsulares, los mestizos a los criollos, el campo a la ciudad”. (Demélas 2003: 54) El sistema de castas había creado una serie de relaciones complejas y disímiles. En México la clasificación de los distintos mestizajes es mucho más rigurosa como lo demuestran los cuadros de mestizaje, pero en los Andes, en general y a sabiendas de que la zona ya es diversos per se, la clasificación es más bien binaria y sin criterio de diversidad, respondiendo a ideales de pureza y viendo al mestizaje como contradictorio. Guamán Poma de Ayala, por ejemplo, realizó una división corporal de los indígenas del imperio inca, en sus dibujos y escritos que, curiosamente, responde a los ideales clasificatorios raciales y a las simpatías o antipatías del cronista con determinadas etnias que fue determinante en los siglos venideros. En *Las declaraciones de Mestizo* se observan interesantes clasificaciones que denotan la fuerza del binomio clasificatorio. Los mestizos montañeses son presentados como los blancos de la montaña, por analogía con el cantábrico español que nunca sucumbió a los moros y por ende tenía mayor nobleza; los mestizos bastardos son presentados como blancos; mientras que los llapangos o ‘descalzos’ son los indígenas que abandonan sus comunidades por cambiar de grupo social sin éxito. Estas clasificaciones nos demuestran el poder de la dicotomía racial, en la cual los mestizos ‘están sin estar’, pues no se establece una categoría propia para ellos a pesar de que eran los que empezaban a crear una nueva cultura en los Andes.

En cuanto a la división política de la zona, se utilizó un modelo de productividad. Las regiones agrupadas en virreinos, capitanías, reales audiencias y demás, estaban más delimitadas, no sólo en lo geográfico y topográfico, sino también en sus construcciones comunitarias. Adicionalmente, inspirados por la Revolución Francesa y la independencia estadounidense, así como por sus propias revoluciones indígenas, aparece un afán de independencia respecto a la Corona. No es casual que justamente en la zona andina se den las primeras sublevaciones: la Junta de la Paz y de Quito, ambas en 1809, son el germen

inicial de las independencias americanas que buscaban desprenderse del dominio español con ese sentimiento de indiferencia, equivocación y frustración que ha caracterizado la conquista americana para los americanos. En palabras de Spivak:

The received idea is that the Hispanic imperial text failed partly because, again oversimplifying, the conjuncture between conquest and mode of production was not yet right. Britain which its industrial revolution was the one that could launch full-fledged capitalist imperialism. The Spanish example [...] had a different fate and created the peculiar phenomenon in Latin America. (Spivak 1993: 23)

Sin embargo, es nuevamente en Europa donde quiero empezar con el análisis sobre la construcción andina de esta segunda parte. Riviale comenta que “los viajes de circunnavegación y las exploraciones por tierra del siglo XVIII y del inicio del siglo XIX habían revelado la existencia de unos seres extraños (en África, en el interior del continente americano y las islas del océano Pacífico) que no se sabía dónde ubicarlos en las clasificaciones tradicionales y que provocaron muchas preguntas entre los sabios europeos”. (Riviale 2003: 541) Esta duda sobre la clasificación humana, base fundamental del positivismo decimonónico, juntamente con el nacionalismo antiespañol, es la que probablemente fundamente la creación discursiva de los Andes.

Europa, como dije antes, siempre había estado ‘al tanto’ de la existencia de los otros americanos. Sin embargo, fue la Literatura la que nutrió sus saberes e imaginarios en torno a la zona de los Andes. Uno de los casos más significativos es en mi opinión el de Montaigne, desde el pensamiento humanista y desde la creación del género literario del ensayo. Respecto a las naciones americanas, Montaigne dice lo siguiente:

Estas naciones me parecen, pues, tan bárbaras porque han sido muy poco modeladas por el espíritu humano y porque están aún muy próximas a su naturaleza original. Las leyes naturales aún mandan sobre ellas, muy poco corrompidas por las nuestras [...] habitan a lo largo de la costa, y encerrados por el interior por grandes montañas, en un área de cien leguas de anchura. (Montaigne 2007: 280, 281)

Es curioso, sin embargo, que el autor francés en este ensayo, que aborda el canibalismo como imagen persistente de lo abyecto, confunde la narración del paisaje de Brasil con el de las crónicas andinas de López de Gomarra, donde resaltan las altas

montañas y los páramos típicamente andinos. Montaigne jamás pisó suelo americano pero hizo algunos viajes literarios hacia allí, nutriendo las imaginaciones de la época que empezaba a apropiarse del cuerpo del salvaje, ignorando al mestizo como construcción de la zona. Esto nos hace ver que, en realidad, la gran mayoría de los territorios europeos habían estado pendientes de los otros -generalizados- americanos desde el exotismo aunque aislados de la zona, pues España guardó celosamente su posesión de las Indias. Sin embargo, el poder creciente de Francia y Prusia, especialmente, hizo que esto cambiara radicalmente.

Una misión francesa, enviada en el año de 1735 para medir el arco del meridiano en las proximidades de Quito, fue, quizá, el detonante de esta nueva creación discursiva en los Andes. La *Misión Geodésica*, organizada por la Academia Francesa de París y con limitada contribución española, es importante porque posicionó las miradas sobre los Andes por parte de las naciones europeas. La misión Geodésica fue liderada por Charles Marie de La Condamine, junto a Luis Godin y Pierre Bouguer. Los científicos franceses iban acompañados por dos jóvenes españoles dedicados a la ciencia y a la milicia, Antonio de Ulloa y Jorge Juan. Por parte de los mestizos andinos se encontraba Pedro Vicente Maldonado como colaborador cercano y muestra de que los ciudadanos mestizos iban ganando terreno en el control social. La Condamine ratificó con su viaje la teoría propuesta años antes por Newton, el ‘genio europeo’, de que la Tierra era achatada en los polos y ensanchada en la línea del ecuador. Pero además de ello, tanto él como sus acompañantes realizaron varios viajes de exploración en la zona (Colombia y Perú, principalmente) que trajeron como resultado inmediato estudios y descubrimientos, simplificados en sus publicaciones. Las acciones de La Condamine y sus colegas franceses tuvieron réditos muy importantes. A La Condamine se lo considera como el descubridor del caucho, producto que revolucionó la industria y dio una nueva materia prima a las Américas que podía ser comercializada con éxito gracias a la técnica europea; fue él también quien determinó la especie de la quinina que serviría para la cura de la malaria; además, fue quien implantaría las bases del sistema métrico decimal. Para los jóvenes españoles los resultados también fueron importantes. De Ulloa fue el fundador del Museo de Ciencias Naturales de Madrid, del Observatorio Astronómico de Cádiz y del primer laboratorio de metalurgia del país; en reconocimiento fue nombrado parte de las Academias sueca, berlinesa y francesa de

Ciencias. Jorge Juan, aunque más modesto, fue el fundador del Real Observatorio Astronómico de Madrid, pero a cambio, y quizá de manera metafórica, fue immortalizado en el imaginario español durante mucho tiempo al estar en los billetes de 10.000 pesetas.

De este modo, los científicos, liderados por Francia, se acercarían con la misma mirada exótica de los cronistas peninsulares a la zona de los Andes, pero con métodos más pacíficos y civilizados, observando cautelosamente y tomando muestras, como si la zona fuese un ‘laboratorio del mundo’ y un lugar a ‘redescubrir’, catalogar y utilizar en beneficio de la ciencia natural. Marie Louise Pratt denomina a estos nuevos acercamientos, sin prescindir de la ironía, como prácticas de *anti-conquista*, es decir, “estrategias de representación a través de las cuales los sujetos burgueses europeos buscan asegurar su inocencia en el mismo momento en el que ellos afirman la hegemonía europea”. (Pratt 1997: 9)

Y es que como señala Norbert Elias, el proceso de civilización toma forma en la corte francesa, donde se buscaba hacer desaparecer la violencia física por su salvajismo. Sin embargo, se creó otra representación de la violencia, más sistemática y más estratégica, que castigaba socialmente la debilidad, las pasiones y el salvajismo mismo. La civilización entonces adquiere una teorización sólida que servirá como base para que se juzgue también a otros pueblos no europeos como incivilizados, por ser más salvajes, más ‘naturales’, más débiles, sepultando las emociones y mostrando fortaleza como mecanismo ordenador. El proceso civilizatorio forma de este modo nuevas identidades individuales y sociales: “El motor de esta transformación civilizatoria, de comportamiento como el de los miedos, está constituido por una modificación completa de las coacciones sociales que operan sobre el individuo, por un cambio específico de toda la red relacional, sobre todo, un cambio de organización de la violencia”. (Elias 1998: 528) De esta manera, los discursos normativos respecto a lo salvaje, se reeditarán bajo una nueva mirada idealista sobre los cuerpos andinos.

Después de la misión geodésica y con el paradigma civilizatorio más afianzado, otros nombres ‘monstruosos’ para la Historia científica europea fueron partícipes de exploraciones posteriores, ya con el naturalismo instaurado en Europa. En el siglo XIX, con la ciencia naturalista en su apogeo, habiendo conseguido las poblaciones andinas la independencia de la Corona española y habiendo marcado los nacionalismos territorios,

simpatías y enemistades, se realizaron expediciones más detalladas y con resultados más específicos en la zona. Alexander Von Humboldt, el padre de la Geografía contemporánea, en 1799 y el propio Charles Darwin, cuya evolución es fundamental para la cosmovisión occidental contemporánea, en 1841, recorrieron las costas y los andes peruanos, chilenos, ecuatorianos, colombianos y venezolanos, comprobando o descartando teorías y recabando conocimiento para Occidente a partir de la observación andina. Finalmente, ya una vez perdidas las colonias americanas, a partir de 1861 Marcos Jiménez de la Espada lideró una expedición, la *Comisión Científica del Pacífico*, basada en aquella realizada por Humboldt, gracias a la cual se exploraron los territorios que poco interés habían tenido para la Corona.

Sin embargo, estos observadores, que desde el discurso ‘más verdadero’ de la ciencia anunciaban innovación y nuevos descubrimientos, a manera de palimpsesto, también repetían los discursos que se habían estado macerando en los tres siglos de colonia sumados a aquellos recientes del discurso civilizatorio. En sus diarios, Von Humboldt se referirá a los Andes colombianos, nuevamente, como un espacio hostil y de dificultad corporal pero al mismo tiempo natural, donde la incompreensión al otro y la disgregación se hace latente:

Además el camino seguía sobre un suelo arcilloso, en descenso y tan tortuoso que las mulas quedaban sentadas después de resbalar monte abajo. Nosotros procuramos seguir a pie. Pero caímos tan dolorosa y frecuentemente, que resultaba aconsejable seguir la cordura de las mulas, cuyo juego de orejas todo lo anuncian también, aquello que acontece en su interior. [...] el indígena con el barómetro era tan cuidadoso, que prefería dormir en medio del bosque con el instrumento, porque temía caer a cada instante con el instrumento. Qué indiferencia del indígena; pasar una noche bajo 6-7°R., sin fuego y sin alimentos, sentado sobre piedras húmedas, pacientemente. (Von Humboldt 2001: 132)

Jiménez de la Espada nos comenta en cambio que el poderoso imperio de los incas no había podido someter a los selváticos, a aquellos “indios de guerra”, (Jiménez de la Espada 1965: 125) volviendo a esa separación drástica del territorio en función del cuzcocentrismo que dejó a la selva como un espacio idóneo sólo para las arriesgadas *misiones*. Así mismo, en Bolivia, en la población Uru-chipaya los asentamientos humanos se realizaban sobre el agua pero dicha idea “era incompatible con la noción europea de civilización” (Caillavet 2001: 134) por lo que los discursos de identidades sociales inmaduras e inestables con sujetos de la misma naturaleza continuaron fraguándose.

La sodomía, que había sido extirpada de la zona, sin embargo se vio reemplazada con un tropo utilizado anteriormente, el del afeminamiento y la debilidad, demostrando con esta corporalidad *queer*, una serie de imperativos raciales y coloniales. Humboldt nuevamente menciona en sus *Diarios* que:

Dado lo afeminado de los americanos, el que no quiere caminar a pie se deja cargar, lo cual constituye una vergüenza para [los] hombres blancos (porque pasar los Andes sobre mulas ahora es casi imposible). Se dice montar sobre gente, como sobre caballos; andar en carguero, como andar en bestia. Entre los indios, ya antes de la conquista, era usual que personas distinguidas se dejaran cargar sobre los hombros de varios, en una especie de litera o silla portátil. El sistema actual es descubrimiento español y fruto de la comodidad, así como también de la necesidad en un país donde es imposible montar a caballo. (Von Humboldt 2001: 195)

En este pasaje se trazan los binomios blanco/indio, civilizado/salvaje, masculino/femenino, europeo/americano, demostrando como la ciencia reutiliza los conceptos anteriores, dándoles una categoría de verdad absoluta y jerarquizando posiciones y roles en torno al accidentado camino andino. La masculinidad blanca y anti-colonizadora se construye bajo paradigmas de fortaleza y racionalidad censurando al otro. Humboldt añadirá en otro de sus viajes: “En El Moral encontramos una caravana de caballeros andrajosos y con las piernas desnudas que (como todo pueblo afeminado) se quejaba del camino paramuno casi con lágrimas”, (Von Humboldt 2001: 197) censurando así performativizaciones corporales bajo el paradigma civilizatorio, e instando al mestizo, desde la plácida mirada científica, a optar por un paradigma civilizado. De este modo, la mirada colonial normativizadora más civilizada de *anti-conquista* adquiere una noción de sexualización y catalogación de los cuerpos. De acuerdo a Donna Haraway esta mirada ‘pacífica’ y ‘objetiva’, opuesta radicalmente a los postulados *queer* que busca normar y clasificar científicamente a los sujetos como objetos –al igual que Kelsen que equiparaba a las personas naturales y a las jurídicas- se denomina *testigo modesto*, “este hombre cívico racional” que nos explica la autora *identifica* “hombres y mujeres ‘genéricos’ preconstituidos, seres resultantes de una diferencia sexual biológica o social y haciendo papeles determinados, pero sin otro interés”. (Haraway 2004:14, 17) Los exploradores europeos en los Andes, siendo *testigos modestos* acentúan sus prácticas colonialistas

definiendo cuerpos e identidades que aglutinan a través del género, la etnia, el nivel de civilización, el impacto naturalista del territorio y, desde luego, el desarrollo del modelo cultural. En definitiva, la mirada colonial ‘completa’ que mencionaba Bhabha, citado en el primer capítulo

Otros exploradores circularon por la zona andina explorando el suelo y ordenando los territorios y sin saberlo, o sabiéndolo, los cuerpos. Entre 1822 y 1828 Juan Bautista Boussingault, uno de los fundadores de la moderna química agronómica, viajó especialmente por Ecuador. Entre 1826 y 1833 el naturalista francés Alcides d’Orbigny reunió datos y colecciones para el Museo de Historia Natural de París, especializándose en la zona boliviana a tal punto que Guillermo Sievers dice que fue el “fundador de la Geografía Física de Bolivia”. (Maguúdevich 2005: 341) El naturalista alemán Eduardo Federico Póppig trabajó desde 1827 en Chile. En 1850 el geógrafo y topógrafo italiano Antonio Raimondi llegó al Perú, país que cartografiaría, hasta su muerte en 1890. En las zonas montañosas de Colombia y El Ecuador analizaron el terreno los vulcanólogos y geólogos alemanes Alfonso Stübel y Guillermo Reiss. En Bolivia desde 1825 el naturalista irlandés José Burkeley Pentland trabajó en esa zona montañosa y también en la chilena. Entre 1834 y 1836 los geógrafos ingleses W. Smuth y F. Lowe exploraron los ríos peruanos. Esta masiva llegada de estos nuevos exploradores, guiados de la mano de la ciencia, sin duda trazó el mapa de exploración de la zona. Resulta curioso ver el cambio de discurso respecto a ciertas normativas elaboradas bajo discursos pasados. El historiador británico Sir Clements Markham, otro viajero que exploró la región, no sólo reconoció el valor de la tan vapuleada hoja de coca, sino que la recomendó a todos los turistas que pisaran suelo andino y a los alpinistas europeos. Tanto Von Humboldt como Orbigny fueron también bebedores de infusiones de coca. Probablemente, el espíritu viajero y la venia del discurso científico son los antecesores directos del hecho de que la Coca Cola incorporara dentro de su fórmula secreta, en 1885, el único ingrediente, prohibido pero fundamental, que se nos devela por su propia nomenclatura y que nos alertará del interés en el consumo de la *coca*.

En cualquier caso, los siglos XVIII y XIX nuevamente constituyeron a los Andes como objeto de estudio que originó y recicló imaginaciones, miedos y esperanzas para Europa pero sobre todo, como objeto que generó un discurso normativo universal basado en la

acumulación de la economía capitalista. En palabras de Pratt: “Como el auge de la exploración del interior, el mapeo sistemático de la superficie del globo, es correlativo a la expansión de la búsqueda comercial de recursos explotables, mercados, tierras por colonizar [...] la historia natural concibió al mundo como un caos del cual los científicos produjeron un orden”. (Pratt 1997: 30) Esta visión del discurso científico que etiquetó plantas, regiones y se dedicó a coleccionar especies para introducirlas en museos de Ciencia Natural por toda Europa, se contagiará a la Historia. Además de eso, como nos lo dice claramente Antonello Gerbi, una persona es fundamental en el momento de desprestigiar científicamente al territorio americano y sus habitantes y construir el imaginario de retraso respecto al discurso civilizatorio. El naturalista francés Jorge Luis Buffon dirá que el continente americano era inmaduro y que todos sus habitantes, animales, plantas y seres humanos eran también más débiles, más estériles, más salvajes, más afeminados tomando como argumento la humedad, el calor y la sangre caliente como debilidad respecto a los parámetros europeos de civilización, masculinidad, racionalidad y control. (Gerbi 1946) Esta reedición de Sepúlveda, que veía en el clima la inferioridad del indio y por ende la imposibilidad de que cualquier habitante de esa zona esté en el parámetro blanco, ahora vendrá avalada por la incuestionable etiqueta científica.

Y es que la Ilustración francesa, que es paralela a los viajes de exploración de los viajeros por América precisamente propone, desde diferentes interpretaciones, la situación del ‘salvaje americano’ como débil y como pre-sujeto pre-civilizado. Es Montesquieu el que de mejor manera sintetiza este pensamiento en su texto fundacional, para el pensamiento jurídico y civilizatorio, *El espíritu de las leyes*:

El hombre, en el estado natural, no tendría conocimientos, pero si la facultad de conocer. Es claro que sus primeras ideas no serían especulativas: antes pensaría en la conservación de su ser que en investigar el origen de su ser. Un hombre en tal estado, apreciaría lo primero su debilidad y sería de una extremada timidez; si hiciera falta la experiencia para persuadirse de esto, ahí están los salvajes encontrados en las selvas, que tiemblan por cualquier cosa y todo les hace huir. En ese estado, cualquiera se siente inferior; apenas igual. (Montesquieu 1970: 4-5)

El discurso de la selva como espacio salvaje y débil, lejano del centro político serrano⁴⁷ moldeado en el siglo XVI, define también al sujeto anterior a la ley al que me referí en la primera parte de este trabajo. Con la conformación del Estado moderno, lo que se busca es también conformar un discurso, el de la civilización, que como aún se mantiene en el diccionario de la RAE es un “estadio cultural propio de las sociedades humanas más avanzadas por el nivel de su ciencia, artes, ideas y costumbres”. (RAE) Como bien menciona Osborne, “la Ilustración alentó la ambición de libertad a la vez que proporcionaba una oportunidad a aquellos que querían un orden perfecto”. (Osborne 2007: 352) Esa ordenación moral, que se aplica a través del sujeto moderno jurídico recicla los conceptos sobre la zona de los Andes, conceptos que son usados hasta la actualidad. De este modo, la categoría del ‘buen salvaje’ queda instaurada plenamente en los Andes.

El discurso naturalista, en cambio, buscaba encontrar una relación de causa-efecto inmediata entre territorio y ser humano, y por ello genera teorías acerca del espacio andino como las expuestas por Buffón. De este modo, si la ilustración sentó las bases ideológicas de ordenación civilizatoria, el naturalismo, en cambio, etiquetó desde lo científico, sin perder la visión civilizatoria, el territorio y sus implicaciones sobre los cuerpos americanos. Esta visión doble en la que el territorio de los Andes era *naturalmente* salvaje permitía analizar éticamente la pureza (bondad) y la barbarie (maldad) de los americanos. El romanticismo y el naturalismo europeo se mezclaban en este análisis del espacio, que siendo idílico, explicaba las reacciones corporales de sus habitantes y de paso consolidaba para las nuevas repúblicas americanas una reluciente identidad nacional. Esta imaginación de bondad y maldad del salvaje, sin embargo, no tiene nada de nuevo. Se remonta a la genealogía confusa y dicotómica del imaginario de Colón a su llegada a América pero en este caso, con la modernidad ya impetuosa, se instaura de manera mucho más efectiva una normativa civilizatoria que será asumida por los nacientes estados sudamericanos en su necesidad de ingresar en la comunidad internacional. De este modo, como señala Osborne, la civilización por un lado “ha servido para unir íntimamente a los ciudadanos occidentales y aportarles una historia y un sistema común de creencias” (Osborne 2007: 553) y por otro, para hacer que todo el mundo se mida bajo ese paradigma. De este modo, llegamos al siglo

⁴⁷ Gentilicio de quien vive en la sierra o la montaña.

XIX en donde las sociedades europeas proclaman su misión de ‘civilizar’ al resto del planeta que se debate entre variopintos ‘oscurantismos’.

En el terreno de las ciencias sociales también existió este proceso de ordenación civilizatoria en los Andes. En el siglo XVIII dos escritores intentaron dar un poco de coherencia al panorama histórico de dos regiones de los Andes, el potosino Bartolomé Arzans de Orzúa y Vela con su *Historia de la Villa de Potosí*, concluida por su hijo en 1736, y el jesuita quiteño Juan de Velasco, y su *Historia del Reino de Quito*, de 1789. Sin embargo, sus escritos no fueron valorados de manera muy positiva pues ambos fueron considerados textos que no tenían rigor historiográfico y que “conservan el carácter legendario e imaginativo de las antiguas crónicas”. (Gisbert 1993: 273) A pesar de que, como he tratado de explicar, la historia andina de viajeros, cronistas y burócratas podía ser tan ficcional como estos escritos, la ordenación civilizatoria debía tener una mirada más panóptica que venía desde otras latitudes.

Estos acontecimientos hicieron que el mestizaje en toda la época colonial mantuviera el carácter visible/invisible y contradictorio con el que se inauguró, mediado siempre por la mirada colonial. Los mestizos referidos a menudo como “mancha de color vario” con frecuencia se camuflaban en los discursos de pureza pues la cultura indígena despreciada se oponía a aquella española desinteresada y explotadora que tampoco representaba solución plausible a una población diversa. Los divorcios y nulidades en Lima tenían un bajísimo número de expedientes de personas mestizas por “presentarse como de origen español”. (Lavallé: 1999: 27) En Bolivia, las familias perseguían que las hijas se casaran con una persona de “mejor raza” por un tema de promoción social. A la mestiza María del Rosario, en Ecuador, su familia la casó con un indio que la había forzado en la trastienda de su tía y a quien ella no quería precisamente por ser “indio y desihual. No siendo la persona ygual a su calidad y la dicha Rosa de Espinosa mestiza que no yguala a su sangre no se avia de casar con persona que no fuese igual a la suya”. (N.D. 48-51) En comunidades pequeñas del Perú, como San Jerónimo dejar de ser indio significaba “dejar atrás elementos de la vida rural, incluyendo los estilos de música y danza”. (Mendoza 2001: sn) Gabriel Condorcanqui, comerciante acomodado que se hace llamar Túpac Amaru, el gran revolucionario del siglo XVIII, es “mestizo por su cultura, indio por los ancestros de los que se reclama (en virtud de esos juegos de identidad) [...] y trata de hacerse reconocer a la vez

el título de Inca y luego de Marqués”. (Demélas 2003: 76) De esta manera, el mestizaje se plasma en una suerte de constante contradicción a través de la cual los discursos de la Modernidad de raza, clase y género se articulan de manera distinta. La identidad social mestiza revela el carácter ilusorio de la identidad, que tiene que irse travistiendo de acuerdo a conveniencias. Las oligarquías se “autoidentifican incondicionalmente como blancos” (Norman 1995: 287) y los indígenas, en una extraña ecuación, son quienes proveen de cierta cultura, distinta a la occidental, a través de su pasado. El otro generalizado andino solo puede adquirir un carácter a través de la ambigua posición de un pasado glorioso incaico que muchas veces no existe o que se celebra y censura dependiendo de la ocasión. Sucede así un fenómeno de poder en donde se reduce el mestizaje “understood as progressive whitening; black and indigenous peoples may be classed as so different that they are marginalized or even denied”, (Wade 2000: 15) poniendo por encima suyo el componente de poder y performatividad.

En la época de formaciones de las repúblicas americanas este paradigma racial se junta al cultural. Con el espejo europeo y, ahora estadounidense, de por medio es la Literatura la que orienta de mejor manera la articulación del mestizaje, en su dicotomía y contradicción, con sus variantes en el discurso nacional para crear un modelo cultural. Para el siglo XIX empieza a repoblarse el territorio indígena, lo que necesariamente implica que la construcción del estado nación andino debía resaltar el carácter complejo de las identidades nacionales que, debatiéndose entre dos paradigmas, el occidental y el indígena, buscaban sincretizar un proyecto nacional. Esta dicotomía de purezas, que como el navajazo de Ockham debía decidir por una o por otra, o sincretizarlo de manera esperpéntica, sin duda resaltaré el carácter complejo de la historia de las naciones andinas. El argentino Faustino Sarmiento, a través de su ensayo *Facundo, o Civilización o Barbarie* proponía un quiebre en el mestizaje a través del cual la nación debía elegir si continuar con el paradigma blanco y europeo de progreso o decantarse por el pasado salvaje e indígena, escogiendo, finalmente, a la civilización como modelo a seguir. El boliviano Nataniel Aguirre resume en su libro *Juan de la Rosa* (1885) “la esencia de lo nacional”, (Sanjinés 2005: 41) a través de la imagen de un niño, Juanito, una identidad boliviana mestiza, lejana a los ‘retrasados’ levantamientos subversivos indígenas del siglo XVIII, excluyendo así a los indígenas de la construcción nacional. El ecuatoriano Juan León Mera con sus ensayos y

composiciones mestizas en quichua y castellano tales como la novela *Cumandá* o el ensayo *Ojeada histórico-crítica*, intenta hacer que tales trabajos pasen como parte de la poesía indígena aunque tengan estructura hispana, delatando un proyecto en el que la figura del mestizo debe ser la del símbolo nacional y lo indígena un referente que debe acoplarse a lo español. Precisamente, Juan León Mera, en una de las primeras novelas del Ecuador define el espacio natural selvático, alejado del cuzcocentrismo, como salvaje pero domesticable, intentando así hacer entrar al indio en el discurso nacional pero siempre mirando a la civilización europea. En la dedicatoria que realiza a la RAE el autor menciona:

Creí hallar en ella [*en la selva*] algo nuevo, poético e interesante; refresqué la memoria de los cuadros encantadores de las vírgenes selvas del Oriente de esta República, reuní las reminiscencias de las costumbres de las tribus salvajes que por ella vagan; acudí a las tradiciones de los tiempos en que estas tierras eran de España, y escribí *Cumandá*; nombre de una heroína de aquellas desiertas regiones, muchas veces repetido por un ilustrado viajero inglés, amigo mío, cuando me refería una tierna anécdota de la cual fue, en parte, ocular testigo y cuyos incidentes entran en la urdimbre del presente trabajo. (Mera 1998: 31)

Richard Spruce, un botanista victoriano británico que recolectó especímenes en la selva amazónica, fue quién le otorgó este dato en donde la categoría del género entra, pues también era época de reglar a las mujeres como débiles, igual que a los indígenas y otros cuerpos sexuados extraños. De hecho, esta integración de la región se ve en varios pasajes como el siguiente:

En la parte en que nos ocupamos, agria y salvaje por extremo, parece que los Andes, en violenta lucha con las ondas, se han rendido sólo a más no poder y las han dejado abrirse paso por sus más recónditos senos. A derecha e izquierda la secular vegetación ha llegado a cubrir los estrechos planos, las caprichosas gradas, los bordes de los barrancos, las laderas y hasta las paredes casi perpendiculares de esa estupenda rotura de la cadena andina; y por entre columnatas de cedros y palmeras, y arcadas de lianas, y bóvedas de esmeralda y oro bajan, siempre a saltos y tumbos, y siempre bulliciosos, los infinitos arroyos que engruesan, amén de los ríos secundarios, el venaje del río principal. (Mera 1998: 34)

Esta extraña mezcla entre la selva que se acopla al territorio montañoso, y que por su descripción *feminiza* el espacio y luego propone su apropiación, configura unos nuevos

Andes, que pueden, gracias al proyecto ilustrado y naturalista, incorporarse al nacionalismo de Occidente con ciertos artificios civilizatorios que burlan el mestizaje y que proponen una sociedad rígida de roles de género. Sin embargo, estereotipos como la lentitud e impavidez de los indígenas se reciclan y el mestizo, esta vez recubierto de blanco, anula la diversidad de las otras poblaciones que ya pueblan con mayor diversidad la zona como los negros de Venezuela, Colombia y Ecuador. De cualquier modo, los estados-nación andinos, utilizando vagamente los referentes históricos anteriores y por los acontecimientos históricos externos e internos, buscaron construir su nacionalidad y delimitaron sus territorios arbitrariamente (literariamente, en cualquier caso), asegurando nacionalidades sólidas en espacios imaginados y arrebatados. Siglos después el escritor Ezequiel Martínez dirá que Chile es la nación “peor ubicada y estructurada del planeta”, (Martínez Estrada 1976: 81) demostrando no tanto la división entre países sino, sobre todo, el carácter contingente con que construyeron sus territorios y nacionalismos. Por todo esto, los estados-nación andinos crearon una zona de separación, conflictividad y alta tensión.

Una vez formadas las repúblicas, con el ‘drama’ del mestizaje como parte identitaria, nuevamente se abre un capítulo en la mirada colonial posterior a los viajes naturalistas en la región andina. Con el desarrollo de la Arqueología y la Geología se desentierran vestigios de antes y después de 1532 y se formulan compendios. H.W. Prescott con su libro *The Conquest of Peru* (1847) es de hecho, aún, una de las fuentes más consultadas en Historia Andina, donde se gestan una serie de clasificaciones importantes. Así mismo crece el interés de diferentes investigadores. Murra menciona que tanto el Tahuantinsuyo así como el Tihuanaco maravillaron a arqueólogos y exploradores porque se desarrollaron “a alturas desconocidas en otros continentes”. (Murra 1999: 75) De este modo “ya no se trata de sobrevivir, logro que el ser humano puede alcanzar en condiciones extraordinarias (en el Tibet, El Kalahari , el Ártico o el desierto de Atacama). En los Andes se trata de densas poblaciones, sistemas multi clase, con sus respectivos ejércitos, ciudades, clero y burocracias”. (Murra 1999: 1976) Esta fascinación por el espacio idílico y hostil para el ser humano, similar a la de Colón al llegar al Orinoco, sin embargo empezó a preocuparse por el suelo y los sujetos que habían habitado y habitaban esas regiones, inhóspitas y explorables. La mirada postcolonial buscaba recolectar ya no el oro y la mano de obra de antaño sino piezas de análisis y conocimiento sobre el otro, en esa dinámica ya conocida de

descubrimiento y acumulación. La labor de ordenación de la Historia, empezó a buscar la veracidad absoluta. Pero esa veracidad, como señala Vich, reciclará de nuevo una visión de apropiación y expansión: “mucho más que representar las identidades sociales, los intelectuales letrados *inventaron* sujetos y culturas dotándolas de determinadas características que pudieran justificar todo el aparato de expansión colonial que poco a poco se iba poniendo en marcha”. (Vich 2002: 57)

Las fundaciones y universidades, ya no sólo europeas sino también estadounidenses, a inicios del siglo XX, se dedicaron a recolectar material, analizarlo y comerciar *éticamente* con él. Max Uhle, el llamado padre de la arqueología peruana, y Hiram Bingham, dotaron respectivamente de piezas de excavación y estudio a la Universidad de California en Berkeley (donde aún se encuentran) y a la Universidad de Yale, institución que prometió retornarlas sin que haya sido así a pesar de las protestas del gobierno del Perú. Otras miles de piezas que han ido recorriendo espacios se encuentran en el museo etnográfico de Berlín o en el museo de Filadelfia, sin mencionar aquellas miles que en el siglo XIX fueron transportadas a Francia y que reposan en más de 150 museos e instituciones de ese país. (Huerta 2001: sn) Ese afán coleccionista, que se apropió del pasado histórico de los pueblos andinos, fue una de las formas anti-colonialistas más sutiles del siglo pasado, que desde lejos, como en el caso de los museos, o desde cerca, como sucedió con el ‘descubrimiento’ del ahora turístico Machu Picchu, implantaron miradas de análisis, de ordenación y de disciplinamiento, de ejercicio pleno de prácticas anti-conquista.

De hecho, como señala Lumbreras, bajo el esquema cuzcocéntrico se observó el proceso histórico *no inca* como retrasado bajo la perspectiva civilizatoria por parte de los historiadores de la época: “El pensamiento evolucionista unidireccional observa generalmente que los cambios históricos norteños fueron mucho más lentos que los del centro y que las sociedades nor-andinas eran conservadoras, quedando con sus instituciones económicas y sociales en una situación de largos estancamientos”. (Lumbreras: 42) Así mismo, en el campo del Derecho se desestimó el sistema legal incaico. J.H. Wigmore, uno de los estudiosos del Derecho más importantes de Estados Unidos, excluyó al sistema incaico (desde luego las otras poblaciones andinas ni siquiera fueron consideradas) por no tener escritura, por la inverosimilitud de las crónicas de Indias y por la inexistencia de un sistema *per se*. (Wilmore 1928: 98) De esta manera, se reconoce el caos, la injusticia y el

carácter arbitrario en la región a la vez que se sientan parámetros como la escritura obligada, el discurso jurídico y el primitivismo en la zona.

Todo esto provocó estrategias de resistencia. En la zona andina merece especial atención la figura de Simón Bolívar, educado en Europa, no sólo como precursor de la independencia de las naciones andinas, sino también como propulsor de un nuevo sistema de ordenación en la primera mitad del siglo XIX. Al proponer los estados modernos, Bolívar intenta crear la gran Colombia que comprendía los actuales países de Colombia, Ecuador y Venezuela, además de un proyecto de regionalización sudamericana. Reciclaba la idea, además, de que cada región debía especializarse en alguna actividad, y de ahí la famosa frase *vox pópuli* de Bolívar de que Caracas era un cuartel, Santa Fe (de Bogotá) una universidad y Quito, un convento. Otro venezolano, Andrés Bello, a través del Derecho Civil, el derecho que regula las relaciones entre particulares, instauro un Código Civil, que se inicia en Chile en 1857 como respuesta a las leyes hispanas, pero que genera una suerte de regionalización al extenderse casi en su totalidad a Ecuador, Colombia, El Salvador, Nicaragua u Honduras. En algunos casos, a pesar de las reformas legales, el Código de estos países contiene buena parte de su *espíritu* (siguiendo y evitando la denominación de Montesquieu en *El espíritu de las leyes*). Bello, además, con su *Gramática de la lengua castellana para el uso americano*, de 1838, aludiendo a razones históricas, aunque también amparándose en la gramática formal, intenta dar un lenguaje regional. A través de la ingeniosa frase, recogida en su prólogo, “¿Qué cosa más natural que la concordancia del verbo con el sujeto?”. (Bello 1995: 7) Bello busca hacer un juego de palabras entre la acción política y el uso del lenguaje como parte de la configuración de una identidad social y personal. Un poco más tarde, aparece el término *latinidad* propuesto por primera vez durante la ocupación francesa de México (de 1862 a 1867), inicialmente, como justificación colonialista francesa que buscaba un “Pan-Latinismo” y que el colombiano Torres Caicedo en 1865 apropió con su libro *Unión Latino-Americana*. (Arrizón 2006: 20, 21) La latinidad se convierte así en un movimiento que busca juntar a todas las naciones colonizadas por los países europeos que, con la nueva amenaza estadounidense, intentaban conformar un foco de resistencia. Por ello, todos estos discursos intentan de alguna manera oponerse al poder colonial y subvertir el orden producido por las prácticas coloniales y las anti-coloniales.

Desde luego, esta subversión no es total. Por el contrario, los estados latinoamericanos, a pesar de todos sus intentos para desplazar a Europa, y en especial a España por la indiferencia y la implantación del concepto civilizatorio que traía la noción de *retraso*, alejándolos de los otros estados europeos, todavía veían a Europa y los nacientes Estados Unidos como su referente. De este modo, la subversión buscaba cambiar el poder colonial por uno soberano que garantizara la entrada a la dinámica de poder de los países occidentales en el mundo bajo una retórica civilizada, pero con ideales de dignidad y autonomía. Sin embargo, quizá la mayor subversión sale a la luz, aquella que, como buena treta del débil no aparece evidentemente. La cultura mestiza se sincretiza, se *mancha* silenciosamente, y empieza a tomar conciencia de que a pesar de tener referentes europeos existe un modelo cultural diferente, que necesita estrategias distintas y donde conviven etnias y temporalidades distintas.

En poco tiempo, los proyectos regionales se vinieron abajo. La Gran Colombia se desintegró, la gramática de Bello se convirtió en una propuesta más bien anecdótica y la latinidad se difuminó en un discurso ideológico de la región pero de ninguna manera se extendió de manera firme como base de creaciones políticas reales. El estado nación sería entonces el proyecto que iba a continuar, desde entonces, rigiendo los destinos de los pueblos de los Andes. Las múltiples guerras entre los países de región, demostraron como las construcciones del pasado, uniformizantes y delimitadoras en un espacio con otra percepción limítrofe, fueron fundamentales para la división entre estados y culturas. La guerra del Pacífico, de 1879 a 1884, que enfrentó a Chile contra Perú y Bolivia, y milagrosamente excluyó a Argentina, nombró a los navíos con nombres de líderes indígenas, como buscando demostrar que el legado originario se inscribía perfectamente en los territorios recién conformados. La guerra del Perú contra Ecuador, la última en resolverse en toda América sólo en 1998, se desarrollo en diferentes capítulos en el siglo XIX y XX recurriendo continuamente a figuras como la de los hermanos Huáscar y Atahualpa y las de las santas Santa Rosa de Lima y Santa Mariana de Jesús de Quito. Dichos referentes, más indígenas que otra cosa, serán contradictorios cuando sean comparados con aquellos discursos y referentes de la Modernidad que habían visto lo indígena bajo el telescopio exotista y civilizador. La paradoja mestiza continuará, con el

mando del estado pero sin saber cómo distribuir la nacionalidad de manera equitativa a todos y con el sincretismo impuro abriéndose paso entre las dos realidades.

Probablemente el mejor ejemplo que reúne los discursos formativos de los Andes modernos, pero al mismo tiempo una resistencia contra los mismos, venga de la novela del colombiano José Eustacio Rivera, *La Vorágine*. Dentro de la línea naturalista, nuevamente la novela habla del terreno salvaje de la selva y sus habitantes, pero con un discurso mucho más contestatario que el de Mera, al que me referí en líneas pasadas. El texto de Rivera es una narración que denuncia la explotación humana a través de la búsqueda del caucho. Cuarenta años después que el texto de Mera, en *La Vorágine* el protagonista, Arturo Cova precisamente comenta: “por esa época hubo para mi vida un suceso trascendental: un señor francés, a quien llamábamos el mosiú, llegó a las caucherías como explorador y naturalista. Al principio se susurró en los barracones que venía por cuenta de un gran museo y de no sé qué sociedad geográfica; luego se dijo que los amos de los gomales le costeaban la expedición”. (Rivera 1976: 121) Esa sospecha, nunca aclarada en el texto, hacia la noción de progreso y al discurso científico, que a menudo está de la mano de la explotación y el capital, hará que el protagonista hable del espacio ya no como un lugar natural y pacífico sino como “un temblor de ramas no es rebeldía que me inspire afecto. ¿Por qué no ruge toda la selva y nos aplasta como a reptiles para castigar la explotación vil? ¡Aquí no siento tristeza sino desesperación! ¡Quisiera tener con quién conspirar! ¡Quisiera librar la batalla de las especies, morir en los cataclismos, ver invertidas las fuerzas cósmicas!” (Rivera 1976: 138) Esta mirada, que contesta su inconformidad hacia el discurso colonial y propone una cultura distinta, con lenguajes particulares y un mestizaje que va más allá del tradicional blanco/indio, es también importante para comprender la interpelación que se da al modelo cultural de la época.

En el siglo XX, dos figuras intentan contestar también a los discursos civilizatorios de pureza, continuando con la dicotomía. El peruano Arguedas, que reivindica al mestizo y al indio en su notable obra, ya no persiguiendo ideales europeos como proponía Bolívar, sino viendo la posibilidad americana en el indio y su influencia en el mestizo (entre sus textos resaltan *Canto Kechwa*, *Agua*, *Ríos Profundos*, entre otras.); y el ecuatoriano Jorge Icaza que delata la explotación al indígena y la contradicción constante del mestizo entre dos mundos que son parte fundamental de su vida como mezcla y que miran al mestizo como

un traidor de ambas identidades (sus dos novelas principales son *Huasipungo* y *El Chulla Romero y Flores*). Ambos autores, sin embargo, continúan mirando el mestizaje como irresolución entre el mundo binario indígena y blanco, que en un proceso de idealización de la cultura indígena como estrategia, en ocasiones, y como des-indianización en búsqueda del progreso, en otras, dificulta la articulación de un discurso de resistencia. A pesar de ello, como menciona Soasti, el mestizo y su problemática se desarrollaron a menudo “en la marginalidad social” (Soasti 1965: 23) siendo absorbidos por las categorías de pureza que tampoco pudieron ser interpeladas del todo.

Las teorías de la psicología social, de hecho, vieron el mestizaje desde la perspectiva bicultural:

Bicultural people have internalized two cultures to the extent that both cultures are ‘alive’ inside of them [...] In essence, bicultural people have the ability to reinterpret social and other environmental cues using the cultural framework that fits the best. Although these people acquire more than one cultural meaning system, usually only one system guides cognition at a given time. (Cross 1999: 555)

Estas teorías, aunque interesantes por su carácter dual, niegan la posibilidad sincrética y construyen un ideal binario del mestizaje.

El inicio del siglo XX en lo histórico, a pesar de la mirada colonial y la resistencia, es fundamental para el análisis de aclaraciones, nuevas profundizaciones y confusiones respecto a lo *andino*. Fue Heinrich Cunow quien hace un estudio más serio y antropológico de los incas, pues en 1890 es el primero en ubicarlos no como un sistema nobleza europeo sino como un sistema que se basaba en otras unidades, los ayllu, una unidad de parentesco. Hulle, Tello, Steward son solo algunos de los nombres que en la mitad primera del siglo XX realizan exploraciones más serias, aunque con la mirada coleccionista latente. Means en 1928 hace un primer catálogo de cronistas andinos como para ordenar el pasado colonial y recopilar la información que sin ser veraz era fundamental para la construcción identitaria. La aparición de nuevos historiadores, arqueólogos y antropólogos ya no sólo europeos sino también nacionales, preocupados por dotar de contenido a un pasado andino lleno de fábulas y saqueos, fue una tónica interesante y fundamental para los Andes. Se desentieran documentos interesantes como el libro de Guamán Poma en 1908 de la Biblioteca Nacional de Copenhague. El valor de este escrito radica en su excepcionalidad pues era un

documento “acerca del hombre y del mundo andino que fue escrito desde el interior de ese mundo por un hombre que habitó en él y que además lo ilustró con 400 dibujos”. (Murra 1961: 376) Uno de los objetivos más importantes que tenía Poma con este libro, era demostrarle al Rey, como ya mencioné con las crónicas mestizas, que el Incario era ordenado con indígenas castos que castigaban severamente el adulterio, la sodomía y el canibalismo con la búsqueda de extirpar idolatrías. El libro de Guamán Poma apareció como una nueva fuente literaria e historiográfica que siguió nutriendo los idearios pasados juntos a los nuevos para la construcción de los Andes. Precisamente, en la Biblioteca Real de Dinamarca hay hasta el día de hoy un dibujo de Guamán Poma de Ayala que muestra los métodos de persecución y matanza de indígenas, que hacía la inquisición por el uso de la hoja de coca. En su texto también aparece un gráfico con el castigo a los sodomitas que son devorados por perros. Ahora, revitalizados por el encuentro de este texto y por el desarrollo y democratización de la fotografía, los ‘imaginadores’ retrataron a los ‘salvajes’ indios mapuches, a las ‘misteriosas’ mujeres mestizas limeñas, las tapadas, y a los miles de niños indígenas que con sus llamas y montañas, iban a crear el imaginario visual de los Andes paupérrimos, que aún para los ojos extraños, alguna vez fueron el imperio más poderoso de América. Esto es lo que Deborah Poole ha llamado la *economía visual* que en sus palabras: “sugiere que el campo de la visión está organizado de una manera sistemática. También sugiere claramente que esta organización tiene mucho que hacer con relaciones sociales, desigualdad y poder, así como con significados y comunidad compartida”. (Poole 2000: 16) Los Andes adquirieron así una imagen oficial.

Junto a los estudios serios, aparecieron aquellos en la misma línea idealista que comparaban discursos y utilizaban tropos de unos para imaginar a otros. Baudín, en el año de 1928, tomando en consideración la prohibición de libre circulación en el Imperio así como la intervención en el Derecho de Familia (en especial en el tema matrimonial) denominó al estado del Tahuantinsuyo bajo una de las ideologías imperantes en la época en su célebre obra *El imperio socialista de los inkas*. (Baudín 1973) A pesar de que estudios posteriores demostraron que dicha afirmación no tenía sentido.⁴⁸ Así mismo, Craig Morris, (1972) maravillado con el incario puntualizó que las ciudades incaicas eran comparables a

⁴⁸ La concha spondyllus, por ejemplo en la región del norte se utilizó como una especie de moneda en una zona de altísimo intercambio comercial y negando tal aspiración de la izquierda que buscaba pasados diversos para justificar esta ideología.

las europeas de la época equiparando nuevamente conceptos sin análisis de contextos apropiados. Carl Troll, en el año 1959, midió las temperaturas y lluvias en Bolivia bajo una terminología científica que no consideraba las temperaturas locales, buscando corroborar su teoría del paisaje, como unidad de espacio entre lo interno y externo, y sacando conclusiones negativas y hostiles acerca del terreno boliviano. Frente al animismo, una práctica cultural de la que hablaré posteriormente, Tylor dirá desde un discurso claramente eurocentrista que “es la respuesta que ‘el salvaje’ da a los problemas que le plantea la naturaleza y su propia persona [...] el hombre primitivo en el estadio inicial del pensamiento humano, a fin de explicarse la naturaleza, imagina que no sólo los seres humanos y nos animales, sino también los objetos inanimados están dotados de personalidad y de vida”. (Tylor 1977: 346) Otros estudios serios nutrieron imaginarios pasados. Camino Diez Canseco volverá a hablar de los Andes como “un medioambiente impredecible e inestable” (Camino Diez-Canseco 1980: 29) y Fontana y Pontón dirán en su *Historia de América Latina* que la geografía andina “tiene pocas análogas –si es que las hay- para el hombre de otras altitudes”, (Fontana 1990: 51) ahondando en la visión del terreno como casi de imposible consecución para la vida humana, como si el terreno y la adaptación del ser humano al mismo fuesen parámetros que puedan normalizarse en un mundo diverso y complejo como el nuestro. En definitiva, y en palabras de Murra, la teorización andina todavía venía con “etiquetas procedentes de la historia económica y social europea”. (Murra 1975: 44)

Es en este momento en el que finalmente, después de que todos estos discursos se han venido macerando, transcurriendo impávidamente en el tiempo, cuando la conceptualización, en su máxima expresión, se instaura en la zona de los Andes. Julian Steward, en 1948, en su célebre y gigantesco *Handbook of South American Indians* define cuatro áreas culturales en la región, bajo parámetros ecológicos y, curiosamente, desconociendo la importancia de la cultura para una definición cultural. Las cuatro áreas: andina, sub-andina, del bosque tropical y marginal van en orden jerárquico de mayor a menor, siendo la andina el área más desarrollada y la marginal, la de menor desarrollo, reciclando preceptos pasados. Países como Colombia y Venezuela quedarán con la etiqueta de sub-andinos, definitoria no sólo de un territorio, sino de la pertenencia a una historia jerárquica y excluyente respecto a los Andes pero que les permitiría jugar con mayor

ambigüedad con el término. Por otro lado, Bennett y Bird, en la misma línea, con un enfoque evolucionista en 1949 establecen a través de su libro *Andean Culture History* un área de tradición andina que se circunscribe al territorio. El área de tradición propiamente andina está en el centro de los Andes; el área intermedia está al norte de Cajamarca, el punto donde precisamente inició todo el periplo Andino. Bennett en 1948 también definió la llamada *co-tradición* andina como una serie rasgos culturales comunes a todos los pueblos que habitaron esta región en el área que el mismo delimitará un año después. Luego otros entendidos como Menzel y Rowe establecieron propuestas cronológicas delimitando la historia andina completamente a los cánones civilizatorios. De hecho los grandes arqueólogos e historiadores hicieron una serie de reuniones, las llamadas “mesas de ronda de Lima” (1953, 1938 y 1959), en donde historiadores andinos (peruanos básicamente), europeos y norteamericanos,⁴⁹ bajo la línea evolucionista definieron períodos y territorios, siguiendo el esquema hegeliano de Historia que asciende en una suerte de progreso inevitable y necesario, y en donde, siempre considerando a la civilización incaica como ancla, se “sincronizan conceptos”. (Ramón Joffré 2005: 14) En una época donde se realizaban “grandes síntesis sobre los sistemas económicos-sociales a nivel mundial” (Ramón Joffré 2005: 12) cuzcocentrismo, civilización, Geografía, Historia y Literatura y todos los demás discursos que han existido, se han creado o se han impuesto finalmente se ordenan, delimitando bajo el discurso evolutivo a la región andina.

Otras dos figuras claves aparecen en la década de los setenta. El francés John Murra y el peruano Lumbreras que continuarán con esta línea definitoria pero con una diferencia fundamental, pues reivindicarán al pasado andino, utilizando aquel término, *andino* como un símbolo de subversión contra los discursos que desconocían a los Andes como civilización. Murra y los historiadores, y etnohistoriadores desde entonces,⁵⁰ estudiaron profundamente, ya no desde la mirada viajera autocomplaciente y etnocentrista sino desde una convivencia más profunda, las fuentes anteriores, para proponer la diversidad de los Andes, instituyendo el término con connotaciones distintas a las cuzcocéntricas pero al mismo tiempo reivindicando la inteligencia inca como parte fundamental de la construcción de los Andes por parte de Europa. Así, por ejemplo, se llegó a la conclusión de que los

⁴⁹ Muelle, Hammel, Lanning, Mejía, Strong, Stummer, Shaedel, Soriano, Valcácer, por lanzar algunos nombres.

⁵⁰ Herman Trimbonr de Bonn, Prescott, Cunow, Baudin, Rowe por mencionar algunos.

Incas no es que fueran socialistas, sino que las autoridades recibían ingresos a través de energía humana invertida en obra pública del estado. (Polanyi 1957, Murra 1977) Y aunque su poder se basó principalmente en el prestigio militar, los incas dispusieron de enormes cuotas de autoridad, a través, por un lado, de la práctica de la reciprocidad y por otro lado, de la minga, práctica por la que las comunidades sometidas de común acuerdo se ocupaban de varias tareas. (Regalado 1993: 27) Así mismo, las poblaciones más pequeñas y olvidadas pero con interesantes rasgos culturales como los Lupaqa, por ejemplo, fueron rescatados como una cultura compleja que estuvo en la costa y el altiplano y no sólo en las montañas. Lumbreras, el principal arqueólogo andino explorador de los Andes, quien tuvo que esperar hasta el 1974 para publicar su obra *Pueblos y culturas del Perú antiguo* para estar al mismo nivel que la academia europea, en 1981 establece lo que actualmente se conoce como Área Cultural Andina. Este área cultural limitada por el terreno es “consecuencia de una relación de interdependencia provocada por un régimen de vida de origen agrícola”. (Lumbreras, 1981: 41) Es decir, que con Lumbreras aparece una clasificación diferente a la cuzcocéntrica de Steward, Bennet y Bird. En esta nueva propuesta el medio ambiente, en esa constante territorial de mar, cordillera y bosque tropical, ha configurado culturas similares, integradas con un corte transversal a la cordillera, que comparten rasgos identitarios fundamentales. De este modo, se extiende la noción de lo andino, pero se la limita y se la clasifica entre más andino y menos andino. De la mano de Lumbreras, se reciclan las áreas de clasificación de Steward: un extremo norte, un Área Sub-andina, que comprende parte de Colombia y el oeste venezolano, importante por la cerámica; un área septentrional, con los territorios del sur de Colombia y el Norte del Ecuador, importante por sus culturas costeñas y sus reinos tardíos de Quito y Cañar; un área central andina, que alcanzó el mayor desarrollo cultural; un área centro sur andina que se extiende por el sur peruano, Bolivia y el norte de Chile y Argentina con culturas importantes que no alcanzaron el desarrollo central; y dos áreas más periféricas y mucho menos exploradas, el área meridional, que ocupa la zona chilena central y el noroeste de Argentina, y un extremo sur, la Araucanía, esa de Ercilla también, que está en el sur chileno. Esta clasificación ahora estatal delimitará la zona de los Andes especializándola y creando un corpus más sólido para el estudio de los mismos. Perú, Bolivia y Ecuador serán los más andinos, Chile,

Colombia, Venezuela y Argentina los menos andinos, con jerarquías intermedias entre ellos, en una clasificación que pesa hasta el día de hoy.

En base a estas delimitaciones del territorio se desarrollan principios básicos entorno a los Andes, reivindicando las prácticas culturales como elemento unificador. Se profundiza, de este modo, en dos principios fundamentales en los que brevemente me detendré: el principio de verticalidad y el principio de la reciprocidad.

El ecosistema de verticalidad es una consecuencia de la geografía andina que al estar compuesta por tres regiones (costa, montaña y selva) provee de diferentes tipos de terreno y cultivo a cortas distancias. Salomón hablaba ya en 1978 de un “hábitat disperso” (Salomon 1978: 180) que es parte fundamental de los sistemas verticales y en inicio se atribuyó a los incas solamente, pero luego se fundamentó como característica de todos los Andes.⁵¹ La verticalidad propone así pues que existe una suerte de simbiosis entre zonas, “estructuradas desde la altiplanicie o desde los valles microtérminos con zonas de ocupación situadas a ambos lados de los Andes, es decir: en la costa y la montaña”. (Condraco Morales 1970: 554) Golten explica claramente esta característica de cultivo y espacio en los Andes denominada complementariedad ecológica:

Las sociedades andinas han avanzado en el campo de la domesticación de plantas probablemente más que cualquier otra sociedad, en lo que se refiere a la gran variedad de especies cultivadas. Esto no es consecuencia solamente de la amplitud del potencial genético natural, dada la variación biogeográfica de los Andes, sino también de la productividad relativamente baja de la agricultura andina y la solución particular que los hombres andinos han encontrado para superarla. (Golten 1981: 119)

Dicha solución es la de aprovechar los diferentes ambientes (costa, sierra y selva, puestos de manera general) permite que “casi todos los ambientes naturales de los Andes hayan podido ser utilizados para la reproducción humana [...] la solución andina ha sido un aprovechamiento de la diversidad de ambientes que permitiera, por la conducción paralela de una serie de ciclos de producción agropecuaria, una utilización plena de trabajo disponible”. (Golten 1981: 119) Dicho principio de verticalidad, intuido inicialmente por el *andinólogo* Polo de Ondegardo más de 400 años antes, a través de las complementariedades

⁵¹ Probablemente el artículo que mejor hable de este fenómeno es el de “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos de la economía de las sociedades andinas” de Murra (1975b).

andinas, ha servido a los antropólogos y etnohistoriadores, para explicar la especialización de diferentes zonas antes de la llegada de los conquistadores y desmontar las ideas de frontera como un espacio del todo excluyente. Por ejemplo, en cuanto a la religiosidad Stone Miller nos explica lo siguiente: “hence it was the mountain peoples who generated the large-scale, unifying religious-political movements across ecological zones. These movements to a limited degree incorporated the images and products of the jungle. Highland art reflects an understandable preoccupation with survival and embodies the concept of verticality itself”. (Stone Miller 2002: 13) La verticalidad también explica una manera lógica de apropiación del terreno de manera horizontal, gracias a la cual se compartía cultura en una suerte de itinerancia de territorios de la costa, la sierra y la selva. A la llegada de los españoles, la separación de los pisos climáticos era vista por los recién llegados con mucha desconfianza. Nuevamente, en palabras de Murra: “Tal complementariedad andina y la consecuente dispersión poblacional era percibida por los recién llegados como irracional y amenazadora.” (Murra: 432) Esta explicación, que permite ver el proyecto civilizatorio y cuzcocéntrico de predominancia absoluta de la sierra, se puede desmontar entonces fácilmente para poder mirar a la zona andina como un espacio más diverso. Esta verticalidad también lleva a que la gente haya tenido un alto grado de ritualización en cuanto al dominio de la naturaleza, pues la concepción de apropiación de la tierra es diferente a la europea. Es por ello que el animismo, por ejemplo, es básico para considerar el espacio andino. El animismo es la creencia de que la tierra está viva, no de manera metafórica como la ‘Madre Naturaleza’, sino real. Por ello no es un espacio que deba poseerse sino que se convive con él. El animismo, como explica Vich es una filosofía de vida integradora: “La naturaleza es integrada al mundo social y comparte infinidad de características con los hombres pues ahí el universo es concebido como un ser viviente en el que la separación entre humanos y naturaleza, individuo y comunidad, comunidad y dioses no es modernamente dicotómica”. (Vich 2002: 41)

Probablemente el potencial más grande del animismo, como filosofía de vida de varios pueblos indígenas radica en que “no existe un claro delineamiento de superioridad o de inferioridad en las clases del reino animal, vegetal o mineral. Cada forma de vida tiene su razón de existir”. (Anderson 1992: 21) Esta característica, que desordena el mundo que busca ser ordenador, es probablemente el concepto más escurridizo de la definición andina.

De cualquier modo, la complementariedad ecológica derivada de la verticalidad ha permitido analizar a los Andes a la luz de su propio proceso civilizatorio y desmentir las totalizaciones cuzcocéntricas, aunque no deje de ser otra construcción. En palabras de Murra, la complementariedad andina “sigue siendo un ideal andino, no siempre actualizado. Su realización ha sido amenazada por el Tawantinsuyu, por el régimen colonial europeo, por las repúblicas del siglo XIX y por las leyes de la reforma agraria de nuestra época”. (Murra 1985: 139) Dicho ideal es, empero, de tremenda utilidad por dos razones. En primer lugar, porque permite articular una voz más propia partiendo de algo que pertenecer ‘naturalmente’ a la región. En segundo lugar porque toda una cultura, bajo esta característica, resulta ser un conjunto interdependiente de manera exacerbada de la naturaleza; esta visión permite que casi cualquier fenómeno, desde las relaciones comerciales hasta el consumo de la hoja de coca, pueda ser analizado, justificado y absorbido por este prisma. Es decir, la verticalidad se convierte en la manera más útil de unificar y reivindicar desde las ciencias sociales más elaboradas, lo andino.

La segunda característica, la de la reciprocidad tiene que ver directamente con la característica de la verticalidad. La reciprocidad “is the continuous, normative exchange of services and goods between known persons, in which some time must elapse between an initial prestation and its return. The negotiating process between the parties, instead of being an open discussion, is covered up by ceremonial forms of behavior”. (Gelles 2003: 105) La reciprocidad no es un fenómeno desinteresado y espontáneo como se creyó alguna vez, sino, por el contrario, es un fenómeno obligatorio e interesado, pensado como modo relacional de supervivencia. Lo más cercano en Occidente, como señala Mauss, en su *Ensayo sobre el don* es el intercambio de regalos, aunque esta aproximación no deja de ser una analogía. La reciprocidad, como institución, refleja un significado y una intención que se relaciona directamente con el poder, la especialización y el manejo de recursos. La reciprocidad más que un intercambio de bienes, entonces, es la construcción de una relación a mediano o largo plazo en donde hay un compromiso tácito de dar algo a cambio en igual cantidad en el futuro. Sin embargo, el concepto de ‘igual’ no está mediado por el valor económico como sucede en el Occidente tradicional, sino que conlleva una carga relacional y de poder. Por tanto, más que interesar el bien per se interesa la construcción de una relación de derechos y obligaciones sin un contrato que delimite y ordene las mismas

de manera taxativa. Al asegurar la relación más no los bienes, la forma de interacción es diferente, no es comercial, sino basada en la cordialidad y llena de rituales eufemistas, evitando el conflicto a toda costa. Temas como los impuestos, la redistribución del trabajo comunitario y las relaciones de castas están medidas por la reciprocidad en la antigüedad. Instituciones como el compadrazgo, aún difundida a lo largo de todos los Andes, se justifican, así, plenamente bajo el principio de reciprocidad e incluso las sociedades mestizas la consideran como fundamental para sus rituales identitarios porque además puede extender lo que se considera familia y entorno cercano. De hecho Murra menciona, al respecto, que “la relación entre poder y lazos de parentesco sigue siendo tema primordial para los estudiosos de las civilizaciones andinas”. (Murra 1975e: 340) Es importante señalar, que este rasgo cultural de la reciprocidad se relaciona directamente con el sistema vertical y la complementariedad andina. En palabras de Murra, “las relaciones que existían entre núcleo e isla periférica eran aquellas que, en la antropología económica, se llaman de reciprocidad y redistribución”, (Murra 1999: 128) concepto que comprende “actividades agrícolas, pastoriles y de construcción”. (Murra 1975d: 314) Es decir, que la reciprocidad es la respuesta histórica que la realidad del suelo andino ha generado en sus habitantes y ha construido como modo de relación. Lo interesante de la reciprocidad es que se muestra como el principio que permite regular todas las relaciones humanas que se gestan en los Andes. Es por esta reciprocidad que las sociedades tradicionales andinas se han mostrado como corporativistas, socialistas o comunitarias. De hecho, en el pasado todo hombre andino reclamaba un “mínimo de recursos agrícolas, basándose no en meritos especiales, sino en el hecho de haber nacido miembro de un grupo de parentesco y en tener una existencia socialmente reconocida”. (Murra 1995: 303) Algunos autores hablan de la existencia de un pensamiento corporativo y colectivo, que puede verse reflejado no sólo en el gobierno sino también en aspectos más cotidianos como el arte: “Collective, corporate thinking means that the group takes preference over the individual, the whole over its parts [...] Andean arts tend to focus on a person’s role, explore continuous patterning, and feature supernatural imagery. Individual artists are not known, at least by name, although increasing their particular styles or hands are being distinguished”. (Stone-Miller 2002: 14, 15)

De esta manera, lo que construyen estas nociones, la de verticalidad y la de reciprocidad, es una identidad social andina, que a diferencia de épocas anteriores se basa en experiencias que tienen que ver más con la realidad del terreno y su gente que con la mera imaginación de las mismas. Estos dos principios marcan un antes y un después pues definen características propias de los Andes, separándolas de cualquier otra zona. De este modo, lo andino se diferencia, en efecto, de las otras regiones del mundo. El sincretismo se entiende y el mestizaje se ‘alegra’ pues al fin el estado mestizo blanqueado puede entender sus profundas raíces indígenas. Sin embargo, no deja de haber reminiscencias del pasado; es decir, que este nuevo discurso de las ciencias sociales y la regionalización no deja de ser una identidad histórica construida por los discursos anteriores que difuminan de un plumazo la diversidad. Esta identidad social andina, volviendo a Ricoeur, construye un carácter, un qué del quién, y en este caso son estas dos nociones, verticalidad y reciprocidad, las que siendo valaderas para ciertos contextos pueden ser utilizadas fácilmente para totalizar las identidades individuales y negar la individualidad y la particularidad de ciertos grupos y sujetos. De cualquier manera, bajo estos principios lo andino queda constituido solemnemente como realidad discursiva de la modernidad, como proyecto más universal y local a la vez y puede entrar, con pros y contras, en el debate histórico social del mestizaje cultural.

Todas estas construcciones realizadas en el siglo XX por las ciencias sociales y que buscan sintetizar y dar coherencia a la Historia andina bajo el canon de la Historia Universal, cobran importancia cuando se transforman en las realizaciones políticas que buscan crear una agencia determinada en la zona del espacio. La construcción de un espacio político es probablemente el epítome de ordenación pues creará un sujeto jurídico andino como respuesta a una serie de acontecimientos.

El siglo XX fue devastador para la zona andina. Varios hechos se sucedieron de distinta forma. La implantación de extensos cultivos de alimentos por parte de las grandes corporaciones en Venezuela, Colombia y Ecuador que de repente se convirtieron en *Banana Republics*; el *descubrimiento* de fosos petrolíferos en Ecuador y Venezuela que dotaron de riqueza efímera y devastación de territorios; la promoción de dictaduras sangrientas por parte de Estados Unidos, en Chile y Argentina especialmente; el asistencialismo y corrupción de los gobiernos de turno, con una *ideología* populista; el

desarrollo de una cultura de estupefacientes en el primer mundo que incentivó la producción de droga en la región, nuevamente, acentuada por la serie de imaginarios que se tejieron alrededor de la misma; la aparición de violentos grupos armados, en especial en Colombia y Perú, que atemorizaron a la población; y, desde luego, los discursos ordenadores en tema de raza, etnia y sexualidad, que fijaron la pobreza y la exclusión en la zona, en poblaciones como la indígena especialmente. En 1949, por ejemplo, se realiza una expedición por parte de la ONU para ver la adicción que causa la hoja de coca por Perú y Bolivia, que deviene en la inclusión en 1961 dentro de la Lista Única de Estupefacientes, junto con la cocaína, por sus efectos *negativos*, y que dura hasta la actualidad. Esta normatividad que inicia la lucha contra el narcotráfico y que es la cúspide de la censura del disfrute, la experimentación y el deseo corporal, justificará acciones presentes como el sangriento aunque efectivo *Plan Colombia*.⁵² Toda esta historia dolorosa que tuvo como protagonista externo/interno a Estados Unidos, que desde su *Monroe Policy*, en 1823 dice que el continente americano debe ser para los estadounidenses, y sin duda marcó el destino de la región.

La corporalidad indígena se ve además terriblemente amenazada ahora por los mestizos. El caso más dramático ocurre en Bolivia, cuando se intentan mejorar la raza indígena. En el caso de la homosexualidad, desplazada por la sodomía se instaure como delito en varios países de los Andes⁵³ y en el resto adquiere un carácter de sanción social y estatal aunque no esté tipificada. De hecho, la corporalidad *queer* en la época colonial es casi extirpada y lastimosamente de difícil rastreo respecto al siglo XV y XVI.

Esta historia compleja, que tuvo constantes respuestas por parte de la Literatura en este siglo, es fundamental para comprender todas las creaciones que busquen articular una voz que intente contestar al colonialismo. Icaza y su novela indigenista y mestiza; Valcárcel que buscó resucitar la indianidad, el pasado inca, la cultura andina y el cuzqueñismo; Arguedas que recoge y traduce las leyendas de Huarochirí del siglo XVI hasta los textos; García Márquez y su crítica al intervencionismo estadounidense; Vallejo que critica el uso de la droga, la homofobia y la violencia, y Restrepo con la crítica patriarcal en el Estado y

⁵² Plan concertado entre los gobiernos de Colombia y Estados Unidos, para erradicar los cultivos de droga a través de polémicas fumigaciones y violencia extrema y que ha dividido a la región por las intervenciones estadounidenses y colombianas en otros países vecinos.

⁵³ En Colombia hasta 1980, en Chile hasta 1998, en Ecuador hasta 1997.

las relaciones, son sólo algunos de los ejemplos de esas articulaciones canónicas. Precisamente la voz que intenta hacer realizar esta contestación en la región es el *andinismo*, como filosofía que intenta otorgar una identidad social, ‘verídicamente andina’, reciclando conceptos nacionales y latinoamericanistas y oponiéndose al pasado colonial. Así lo enuncia Guillén Fuentes: “El hombre andino en su resistencia cultural albergó una identidad genuina como sujeto integrador, en armonía con la naturaleza, en su condición ‘latinoamericana’”. (Guillén Fuentes 2006: 1) Sin embargo, esta cosmovisión muestra una composición totalizadora, que si bien alude a la historia común de explotación, busca una ‘naturalidad’ que resulta sospechosa, más aún si se consideran las construcciones coloniales como la geográfica, la cuzcocéntrica, la civilizatoria, la latinoamericana, y todas las demás, que se inscriben en la noción de lo *andino*, restando el valor crítico y subversivo del mismo para su agencia. Nuevamente cito a Guillén Fuentes para ejemplificar el reciclaje de conceptos que intentan explicar una identidad social idílicamente geográfica y cuzcocéntrica:

La identidad cultural en los Andes (considero como parte del territorio andino, en un sentido restringido, también la Amazonía y la costa peruanas, y, en un sentido amplio, los espacios adyacentes a la cordillera que atraviesa desde Cartagena hasta Patagonia, y por el oriente hasta ciertas regiones de Brasil) tiene una relación con la vida social cotidiana, con los sentimientos colectivos, con las raíces históricas, y con el imaginario utópico y crítico de las comunidades y naciones peruanas. (Guillén Fuentes 2006: 2-3)

Por ello esta búsqueda de la agencia andina en el movimiento cuzcocéntrico y latinoamericanista, que prescinden tanto de la diversidad, si bien fueron útiles en su momento, serán en el futuro, también, un punto de debilidad en el momento de agrupación de naciones y culturas para lograr una identidad que interpele los discursos postcoloniales.

La Comunidad Andina de Naciones (CAN) formada en 1969, a la sombra del mayo del 68 y Woodstock, con ideales de izquierda, nace como un intento de buscar alcanzar un desarrollo más equilibrado y autónomo, mediante la integración andina, suramericana y latinoamericana, buscando oponerse, a los poderes coloniales, a través de la cooperación. A través de un documento, el Acuerdo de Cartagena, seis países (Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela) se comprometieron para esta unificación regional, estimulada por el referente europeo y la filosofía andinista. Chile, con el Gobierno de Augusto

Pinochet, se retiró del grupo, y hace casi dos años que Venezuela, a través de Hugo Chávez hizo lo mismo por discrepancias con el presidente colombiano. El pacto andino, inestable como la región que desde un principio se concibió como ‘problemática’ y de un terreno hostil, ha sido el paso final en este proceso de ordenación, en el cual la creación de cronistas, viajeros, historiadores y políticos dotan de una identidad jurídica a los casi 100 millones de personas que viven bajo ese territorio. Al igual que en los discursos pasados de regionalización, a cada territorio, en este caso país, se le otorgó una función; así, la Universidad Andina está en la Paz, la Secretaría General en Lima, el Tribunal de Justicia en Quito, la Corporación Andina de Fomento en Caracas y el Parlamento Andino en Bogotá. El pasaporte andino, de color vino, es probablemente uno de los documentos que garantice una nacionalidad regional que, aunque reglada por los parámetros de la ley internacional, es un sinónimo de ilegalidad en los países que han cobijado a la gente que ha explorado la zona, pero que permite el tránsito por el territorio andino. Esta última construcción jurídica regional, que busca articular una voz anticolonial sin mucho éxito, recicla los discursos del pasado y los engloba bajo una mirada jurídica.⁵⁴ Sin embargo, esta agencia, poco ha podido hacer a nivel regional en el tema *queer* y mestizo.

Dentro de lo académico es importante mencionar la fundación en 1985 de la Universidad Andina, por parte del Parlamento Andino. Esta institución con sede en Bolivia y sedes en Quito y Caracas, ha sido fundamental, sobre todo para dotar un proceso de exploración y conocimientos alejados de las academias europeas y estadounidenses que han sido las que tradicionalmente han escrito y definido los Andes. Además, se han democratizado los textos andinos. Comparando las bibliotecas en los años 1970 respecto al año 1950 Murra, el estudioso andino por antonomasia, nos dice regocijado que “ya no es indispensable estar cerca de una biblioteca de primera clase para estudiar a los *inka*”. (Murra 1975e: 446) Los Andes, de este modo, adquieren una agentividad contra los discursos coloniales. El mestizaje se plantea como irresolución contradictoria que no permite el desarrollo y la corporalidad *queer* continúa sepultada después de la colonización, implícita, acaso, en otros tropos también lejanos como el del canibalismo. Por estas razones, la agentividad andina, pareciese, no termina de despegar del todo siendo aún un

⁵⁴ Es curioso por ejemplo que Venezuela, probablemente el país andino más ambiguo, haya sido el que se haya separado de manera más tajante. Valdría preguntarse si los países del “laboratorio de los Andes”, del “corazón andino”, según la definición de Demélas, podrían haberse separado con la misma facilidad.

discurso complejo de jerarquías e irresolución. A pesar de ello por su inacabamiento y respuesta diversa, a la luz de las teorías contemporáneas es importante analizar su valor identitario en la actualidad.

En resumen, una vez desprestigiada España y con la entrada de Francia y Prusia a la esfera del control del conocimiento, bajo el paradigma civilizatorio, se realizan en toda América y en especial en la zona andina, descubrimientos siempre con la mirada colonizadora. Los diarios de viaje, escritos que nuevamente juegan con la subjetividad y la objetividad de sus autores, recogen esta doble mirada. Por un lado, las prácticas *anti-conquista* de muchos exploradores, que *pacíficamente* dotaban de conocimientos y materias primas a las instituciones, industrias y a sus propios países de origen; y por otro, la mirada del *testigo modesto*, que de manera *objetiva* norma sexualidades y cuerpos, jerarquizándolos y prohibiéndolos, proponiendo así identidades débiles e inferiores en razón de la etnia no blanca, el territorio húmedo y agreste y la falta de racionalidad ya no desde la ‘fábula’ de las crónicas sino desde el discurso científico. De tal modo, a través del reciclamiento de viejas ideas cuzcoentristas la ciencia, en compadrazgo con la Ilustración y el Naturalismo, utiliza discursos tradicionales y técnicas más novedosas, como la fotografía, para crear una economía visual de lo andino y fijar parámetros ‘reales’. Con el desarrollo de ciencias como la Antropología, la Sociología y la Historia ocurre un doble fenómeno: por un lado se realizan estudios serios que desmontan discursos que eran tomados como verdaderos eliminando así miradas eurocentristas y materializando principios importantes como la verticalidad, la complementariedad y la reciprocidad de los Andes, e incluso, a través de Murra y Lumbreras, proponiendo la etiqueta de *andino* como un signifiante reivindicatorio; pero por otro lado, otros estudios siguen recreando los mismos binomios blanco/indio, civilizado/salvaje, masculino/femenino, europeo/americano bajo el discurso de verdad de la ciencia que, nuevamente, nutren a la economía capitalista de materias primas, mercados e incluso patrimonios culturales legitimados por Universidades y centros de estudio. Finalmente, con la depuración de ciertas disciplinas como la Arqueología o la Etnohistoria, se delimita ‘lo andino’ en función al territorio y la cultura y se pone una jerarquía de ‘más andino’ y ‘menos andino’ en base a los escritos de siglos anteriores. Esto, junto a las literaturas orales, nutre a poetas y filósofos para crear una filosofía andina, aun cuzcoentrista y esencialista. Finalmente se llega a una integración

formal pero poco efectiva a través de la CAN que intenta contestar los discursos hegemónicos pero con pocos resultados.

Respecto a lo local, el mestizaje busca colarse a través de proyectos regionales y nacionales para la independencia española, fracasando en algunos casos como Argentina, y teniendo un éxito parcial en Bolivia o Ecuador donde a pesar de que se propone al mestizo como otro generalizado, las oligarquías dominantes se autoidentificaban como blancos usando la cultura indígena de manera casi anecdótica para diferenciarse de España y excluyendo territorios como la selva en razón del cuzcocentrismo. Los proyectos regionales en lo político y lingüístico se vienen abajo por la creación de estados conflictivos con mestizajes camuflados. Sin embargo poco a poco que empiezan a cuestionar los discursos de pureza a través de voces que articulan un discurso de lo mestizo y que sincretizan caóticamente lo blanco e indio en amalgamas más interesantes.

Respecto a la corporalidad *queer*, es invisibilizada de manera dramática, y solamente evidenciada en lo público a través de las pinturas normativas, las prohibiciones legales y los diarios de viajes de los exploradores que poblaron el suelo andino y que, a través de sus relatos, nutrieron el imaginario de que en los Andes ni el pecado nefando ni la homosexualidad existían como parte *natural* del modelo cultural de la zona. Solamente en la contemporaneidad, los discursos opresores del siglo XX en la zona (intervencionismo, sistema de castas, narcotráfico, machismo, homofobia, entre otras) son cuestionados de manera frontal por las literaturas que articulan subjetividades distintas en los Andes construidos por la ciencia, la explotación y la normalización.

Una vez explicada esta construcción de los Andes, mediada por la ciencia, el nacionalismo, la agencia regionalizadora, el sincretismo y todos los discursos normativos a través de los textos, conviene explorar brevemente la última parte de este capítulo, que pretende hacer un breve análisis de las miradas contemporáneas de los Andes, y las directrices que manejaré para el análisis de las identidades narrativas.

II.3 De cuando los Andes y el mestizaje andino se buscaron extinguir: horizontes contemporáneos y definiciones metodológicas hacia una teoría *queer*

Juan Cristóbal Mac Lean es un poeta boliviano que ha escrito que la filosofía andina es un invento. Para justificar este criterio él ha dicho: “Es hasta cierto punto comprensible y natural que se le quiera imprimir, a cualquier intento de pensar, un sello propio en el que quede reflejada, de alguna forma, la circunstancia histórica y geográfica desde la que se procura hacerlo”. (Mac Lean 2008: sn) Esta reacción, que ha sido contestada de manera virulenta por los grupos andinistas, no es sino una muestra de que el discurso de los Andes, como todo discurso, está sujeto a interpelaciones y revisiones.

Otro escritor boliviano, el indigenista Javier Sanjinés cuya claridad y posicionamiento respecto a la realidad discursiva boliviana es evidente, ha dicho respecto al mestizaje:

¿Qué valor tiene hacer del mestizaje el núcleo de la teoría de los procesos de interacción cultural? Si “cultura” se refiere al vasto dominio de prácticas llevadas a cabo por las sociedades heterogéneas en situaciones económicas, sociales y políticas específicas, este paradigma no nos ayuda a estudiar la reproducción contradictoria del mestizaje. (Sanjinés: 201-202)

Estas dudas no son infundadas. Los historiadores contemporáneos, herederos de cronistas, viajeros, escritores, políticos y científicos que han explorado los Andes han visto el poder discursivo que sus propias teorías tienen en la historia andina. Fontana y Pontón han dicho que las fuentes andinas han sido todas iguales y que todos los europeos y norteamericanos que fundaron la noción de lo andino (Herman Trimborn de Bonn, Prescott, Cunow, Baudin, Rowe, Murra) han escrito la Historia Andina “en materia de interpretación e ideología”. (Fontana 1990: 50) Caillavet decía sabiamente en la introducción de *Etnias del norte*, un texto que buscaba escribir la Historia desde perspectivas corporales y fuentes más creativas y cotidianas que las tradicionales, tales como el análisis del tejido o las sentencias de divorcio coloniales, que “resulta siempre apasionante ver cómo se va construyendo una región y cómo, al mismo tiempo, se va escribiendo la Historia de una región”. (Caillavet 2001: 13) Vich, en la misma línea, nos aclara el proceso de escritura en los Andes: “la escritura en los Andes no solamente se encuentra relacionada con la

comunicación y el intercambio de información sino además con la representación del poder, la imposición de una autoridad dominante y, sobre todo, con las diferentes estrategias ideológicas, diseñadas para conseguir una dominación política más efectiva”. (Vich 2001: 23) Así mismo, hay una duda acerca de la posible totalización de los Andes como estructura reducible. La teorización de los Andes es sospechosamente coherente a pesar de la serie de contradicciones que devienen de su diversidad, pues existe una suerte de modelo monolítico, donde “la misma construcción del ordenamiento del mundo es pensada siempre sobre la base de una estructura espacial que organiza todos los otros niveles”. (Lotman 1975: 19) Esta coherencia, esta búsqueda de la ordenación no puede ser ubicada sino en los discursos normativos que desde el contacto, anterior al de Cajamarca, tuvieron indígenas y conquistadores en regiones olvidadas de los Andes, o de territorios que no han tenido la suerte y la desdicha de llamarse así.

Este carácter interpretativo de la realidad, que sospecha de todas las construcciones anteriores y que evidencia la posibilidad de destruir lo andino y lo mestizo, sin embargo también tiene que ser cuestionada. En mi primer capítulo precisamente mencionaba cómo la subversión tiene que ser vista como una recomposición, un ejercicio deconstructivo de negociación –pacífica o no tan pacífica- en donde la realidad se transgrede y se subvierte en distintos niveles pero jamás en su totalidad. Por ello, la negación de lo andino o de lo mestizo no es posible. Hacerlo sería deshistorizar los conceptos, sería olvidarse de los anclajes parciales de los que nos hablaba Braidotti, de la persistencia identitaria de Jenkins y de las estrategias identitarias que con tanta lucidez formulaba De Lauretis. En el tema de la identidad individual sería también olvidar las millones de identidades *ipse*, los millones de cuerpos que responden a esas etiquetas. Por ello es sin duda importante para la deconstrucción de lo andino y de su mestizaje articular otras propuestas tomando en cuenta las disidencias de las mismas. En efecto, lo andino se ha presentado como un espacio puro y en efecto el mestizaje dentro de esta categoría ha servido para invisibilizar realidades y no para conjugarlas. Sin embargo, precisamente en la diversidad y la especialización se puede devolver la voz al subalterno que puede crear alianzas estratégicas y superar discursos coloniales. Para ello es importante realizar las construcciones de lo andino y su mestizaje, para a partir de allí poder proponer el rescate de una corporalidad *queer* en la literatura.

Para la definición de lo andino la crítica al espacio es también fundamental. Spalding con su estudio del grupo étnico Huarochirí es el que negó la existencia de un espacio natural pues éste funciona en tanto y en cuanto es un producto largo e incalculable de interacción con las poblaciones que lo habitan. (Spalding 1984: 296-298) Analizar el paisaje contemporáneo de los Andes actuales respecto a los Andes pasados es ver una reminiscencia, una deformación de la imagen del espacio de los indígenas preincaicos, incaicos, postincaicos, europeos, mestizos y criollos que cambiaron el espacio de acuerdo a sus significados culturales. Las ciencias, que han sido en buena parte quienes han dotado de esta visión universalista, donde el territorio es automático para el proceso identificadorio, no dejan de ser utilitarias ya que manifiestan construcciones ideológicas a partir de discurso de poder. El espacio, por consiguiente, es, al igual que los cuerpos donde se inscriben identidades, una creación cultural. La Geografía bajo este paradigma se vuelve, siguiendo la definición de Hallpike un “espacio topográfico”. (Hallpike 1986: 13) La creación territorial, en este caso de los Andes ha sido, como toda creación sustentada desde la modernidad, una complicada labor intencionada, palimpséstica, que ha mezclado la ficción de los cronistas con la elaborada técnica del carbono 14 en un afán de ordenar, de lograr unión y coherencia en una zona diversa y compleja. El espacio así pues no es un territorio natural, sino un lugar de conflictos y cambios constantes y continuos que se asientan en un territorio inestable, no sólo por los movimientos telúricos y sociales, sino por el carácter de incomodidad ante las normas civilizatorias que buscan regular sin éxito la zona. Sin embargo, la significación que la tierra tiene en los Andes, por su realidad discursiva e histórica, es un punto que debe siempre considerarse y que desde luego es parte de mi trabajo y de cualquier construcción de la zona.⁵⁵

El género, como categoría de análisis, ha entrado también en el análisis de los Andes pues una Historia llena de navegantes, conquistadores, libertadores y científicos ha dejado a las mujeres y otros grupos con normatividades biológicas fuera de la misma. La época colonial, nefasta para las corporalidades *queer*, es una muestra de ello. Ahora figuras como la de la Quilago, la mujer Caranqui que se enfrentó al Inca Tupac Yupanqui, las santas

⁵⁵ Piénsese por ejemplo en la declaración de la FIFA, en su congreso No. 57 reunido en Suiza, donde se decidió que las ciudades a más de 2.500 metros de altura no podían jugar las eliminatorias del mundial de fútbol. Esto fue interpretado como una prohibición *a la medida* impuesta a los países andinos por su realidad geográfica que hace que jugar sea “inhumano para los jugadores” (Cardozo 2007: 1)

coloniales andinas y su escritura conventual, y el estudio de todas aquellas actividades relegadas para las mujeres dentro de la esfera doméstica que fueron olvidadas por los estudios económicos, buscan ser rescatadas del olvido replanteando posturas acríicas del pasado. Historiadoras como María Rowstorowski, en su best seller *La historia del Tahuantinsuyo* (1988) han dado un aporte desde una mirada diferente, negando que los incas hayan sido un Imperio, y afirmado que es nuevamente una etiqueta europea inaplicable al contexto de esta civilización. Al igual que la Historia en general, la Historia de los Andes ha sido descorporalizada. Es entonces importante también devolverle la corporalidad a la misma y el género una de las estrategias más importantes para ello.

Precisamente, de la mano de varias escritoras latinoamericanas y chicanas ha venido una nueva clave para comprender el mestizaje, base para este trabajo de investigación. La noción de *frontera* de Gloria Anzaldúa, se acopla de manera perfecta en gran parte del espacio andino, que, como expliqué, no se veía como división tajante sino como un espacio liminar. La autora chicana al respecto dice:

Las fronteras no son vacíos –en una historia, en una cadena de significantes, en una supuesta continuidad del impulso desde la excitación a la descarga de la excitación- que puedan llenarse, colmarse, y por tanto, negarse. Los límites significan la copresencia, conflictiva en potencia, de culturas, deseos contradicciones diferentes, que articulan o simplemente dibujan. [...] No se puede representar la diferencia radical salvo como experiencia de fronteras (Anzaldúa 1987: 136)

La articulación del mestizaje como frontera precisamente permite una conciencia diferente que abre posibilidades a nuevas epistemologías “by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity”. (Anzaldúa 1987: 179) Así mismo, María Lugones, ataca la personalidad dual pregonada por la psicología como “un intento mortífero y a la vez amoroso por convertir la raza en un conjunto de hermosos zombis: un intento por erradicar la posibilidad de una conciencia mestizo/a, de infundirnos de posibilidades a partir de esta conciencia y de movernos de lo tradicional a formas híbridas de creación”. (Lugones 1994: 468) Lugones no renuncia al mestizaje: “Me aferro a la metáfora y adopto la palabra *mestizaje* como término clave para denominar a la resistencia impura frente a las opresiones engranadas, mezcladas”. (Lugones 1994: 458) De esta manera, discursos de otros subalternos como los indígenas, los negros, las mujeres, y de

especial interés para mi trabajo, los *queers* pueden conformar una voz como identidad social estratégica. El mestizaje, desde la concepción eurocentrista del estado-nación andino, ha blanqueado la realidad pero ahora puede servir para mostrar la ficción de ese proyecto no sólo porque ha absorbido otras realidades sino también, porque como menciona el antropólogo Almeida, “hace falta una adecuada teoría sobre el ‘otro sector:’ el ‘blanco mestizo’. Irónicamente, la Antropología lo ha tratado como un constructo ideológico negativo que como una subjetividad”. (Almeida 2002: 53) Esa reivindicación de todos los cuerpos invisibilizados, incluyendo el blanco-mestizo, se puede lograr a través de este concepto.

El mestizaje, puede ser, en definitiva, un lugar de encuentro y desencuentro de agendas globales, regionales, nacionales e individuales en la teoría y la práctica. Los Andes, desde su impureza, desde su contradicción, que va desde la pasividad a la resistencia, del indio al mestizo, del hombre a la mujer, del homo y del hetero, puede encontrar asidero en el mestizaje ya no como aquella palabreja que definía un salvajismo, una mezcla extraña de animales, un odio, en definitiva, creado y asumido en donde el rechazo/admiración al blanco y el desprecio/utilización del indio termine. El mestizaje entendido como contradicción posibilitadora, alejado del binarismo colonial articula un sujeto con voz desde la diversidad, la fragmentación y la duda. Así, la cultura mestiza “se mantiene en una ‘ambigüedad cultural’, con un identidad latente, subyacente en lo ‘popular’, que busca su oportunidad para expresarse y orientar la transformación y asentar el verdadero carácter de la nación” (Almeida 2002: 25) en la región pudiendo analizar el sincretismo y la imposición de mejor manera.

Gracias a esta permeabilidad y ambigüedad, los Estudios *queer* han podido tomar forma, aunque todavía interesados en el pasado. El trabajo de Horswell, de buscar tropos *queer* en la cultura andina hasta el siglo XVII ha sido muy interesante al respecto y ha permitido desenterrar corporalidades *queer* diversas sepultadas por discursos normativos. El rescate de imágenes sepultadas como Ipa Mama Huaco, la “*queer mother*” que plantea un tercer género y una mezcla sincrética india y blanca, recogida por Santacruz Pachacuti que se entrometió en el que pensamos, era un patriarcal imaginario inca (Horswell 2005: 160) o Chuqui Chinchay, la deidad bigénero que plantea una reconstrucción de los tropos coloniales. Arrizón, después de un interesante análisis de la Latinidad, precisamente, ha

llegado a la conclusión de que la manera de entender las dinámicas de exclusión y control colonial en América Latina, es a través de lo que ella ha llamado “*queering* mestizaje” que consiste en crear una acción basada en la fragmentación de identidades históricas, en las “negotiations of transcultural postcolonial sites [*which*] are implicated within contestatory ‘acts’ of representation”. (Arrizón 2006: 15) A pesar de ello me distancio de comparaciones como aquellas que miran como tropos al mestizaje. En ocasiones, algunas teóricas han equiparado a las mestizas con vampiras o cyborgs,⁵⁶ en la búsqueda de crear similitudes de construcción y lucha y basándose en la teorización de chicanas como Anzaldúa.⁵⁷ Sin embargo, esa postura des-historiza al mestizaje, desconoce su conflicto cotidiano y no permite hablar al subalterno en igualdad de condiciones, equiparándolo a realidades eminentemente del primer mundo que quizás no llegan a comprender su verdadero conflicto. El mestizaje en los Andes es una palabra, que como expliqué, nace allí, como modo peyorativo para hablar de identidades de carne y hueso impuras y no es sólo un tropo que habla de la diversidad. Por ello, el mestizaje que planteo en mi trabajo de investigación, para que sea aliado de lo *queer*, debe reconocer su realidad postcolonial, que junto a otras realidades como el género, la clase o la etnia, ha creado una voz subalterna, particular, distinta a las que sectores de la academia pueden quererle dar a través de sus estrategias identificatorias para unificar acciones.

Junto a los Estudios de Género, los Estudios Culturales han aportado mucho a los estudios andinos, especialmente en lo referido a las fuentes. No sólo se estudia la realidad popular contemporánea buscando rastros del pasado, sino que se han rescatado fuentes no tradicionales para la búsqueda de la construcción genealógica. Correspondencias, diarios, o incluso topónimos del lenguaje popular sirven para reconstruir el discurso teniendo en cuenta a la literatura oral como fundamental por su diálogo continuo con la literatura escrita y por su generalización en las zonas del campo y la ciudad. Precisamente, mi interés de proponer esta tesis no es que la Literatura, como siempre, sea un margen en los estudios andinos, una materia optativa para terminar un postgrado andino o un caso anecdótico de

⁵⁶ Dos ejemplos son Brad Epps y su artículo “Vampires, Mestizas, Rogues, and Others” (2006) o Elena Casado Aparicio “Cyborgs, nómadas, mestizas... Astucias metafóricas de la praxis feminista” (1999)

⁵⁷ Curiosamente es la propia Anzaldúa la que propone el tropo, seguramente como búsqueda estratégica. En su diario escribe: “hasta que empecemos a sentirnos que somos vampiras chupando la sangre de una experiencia demasiado fresca, que estamos chupando la sangre de la vida para darle de comer la pluma. Escribir es la cosa más arriesgada que he hecho y la más peligrosa”. (Anzaldúa 1998: 225)

compresión, sino un campo de conocimiento que construye y destruye, que deconstruye, la realidad de los Andes. Los teóricos literarios como Cornejo Polar, han denunciado el poder de la Literatura en la zona, y han analizado aspectos varios de la realidad en la zona a través de las literaturas diversas.

Respecto a los discursos bélicos sobre la región, debido a la continua intervención extranjera en los Andes con antecedentes como la droga y la inestabilidad ante la autoridad, dos discursos impuestos cíclicamente desde el primer mundo que legitiman la práctica de políticas intervencionistas, siempre me he preguntado si la intervención sería del mismo nivel si los países andinos se hubiesen llamado así y hubiesen decidido agruparse. El Departamento de Estado, bajo el gobierno de George Bush, en mayo del 2001 declaraba la política exterior que la administración iba a seguir respecto a la región andina:

The Andean region represents a significant challenge and opportunity for U.S. foreign policy in the next few years. Important U.S. national interests are at stake in the region. Democracy is under pressure in all of the countries of the Andes. Economic development is slow and progress toward liberalization is inconsistent. The Andes continues to produce virtually all of the world's cocaine and an increasing amount of heroin, thus representing a direct threat to our public health and national security. All of these problems are interrelated. The region's problems need to be addressed comprehensively to advance U.S. foreign policy interests in the region. (U.S Department of State 2001: 2)

Cabe preguntarse si a la luz del conocimiento contemporáneo esta identidad social andina, y una adicional latinoamericana, debe asumirse o descartarse. Personalmente creo que la respuesta, como ya sugerí en el capítulo anterior, radica en la agencia y en la discursividad. En la introducción de la Historia Andina, probablemente el texto más completo que se haya escrito sobre la región, Enrique Ayala Mora, político de izquierda y director de la Universidad Andina en Ecuador, después de definir acertadamente lo andino como un fenómeno multiétnico y pluricultural jerarquizado por su estructura de clase, que trasciende lo nacional, que tiene una diferenciación a nivel interno dentro de cada país y que evidencia colonialismo y resistencia, (Ayala Mora: 15-18) finalmente se decanta por decir que la base de lo andino es lo que él llama un “proyecto de identidad, que no está circunscrito exclusivamente a la arena académica, sino que, por el contrario, es de uso corriente en la opinión pública de nuestros países”. (15) Esta definición, que intentando ser académica termina siendo política y articulando una voz, busca lograr cuotas de poder,

precisamente se suma a todas las otras definiciones con un propósito estratégico: el de elaborar una identidad social para todas las identidades individuales con un pretexto unificador utilizando discursos pasados, legitimados ahora por el uso cotidiano, para su consecución. Blanco mencionaba que “no hay escapatoria posible a la tensión irrenunciable que constituye el sujeto latinoamericano. Su doble filiación de independiente y colonizado le es inherente históricamente, desde el momento mismo de la conquista. Aceptar esa dinámica es permitir la salida de la aporía discursiva de las narraciones sobre la nación”. (Blanco 2006: 71) Por ello, la regionalización como ejercicio unificador de agencia resulta esperanzadora para subvertir ciertos discursos, aunque dichos discursos también deben ser revisados por las identidades personales como parte de su constitución como sujetos. Si los *queers* mestizos -invisibilizados por siglos de historia colonial y cuzcocéntrica y por una filosofía andinista de esencialismos que se niega a reconocer las impurezas de lo blanco y lo mestizo en la zona- deciden asumir la identidad andina como una estrategia, pero al mismo tiempo como parte fundamental de su constitución como sujetos históricos, es porque la etiqueta andina, como cualquier etiqueta, puede interpelarse. De esta manera, los sujetos andinos, mestizos y *queers* deben negociar sus contratos sociales y sus derechos a nivel regional e internacional para tener autoverificaciones eficaces y verdaderamente subversivas contra su invisibilización. De hecho, los textos literarios que me propongo analizar, intentan negociar su autoeficacia constantemente con todos estos actores.

En definitiva, mi respuesta al dilema de lo andino es el de refrendar la existencia del mismo. Por ello acepto su carácter identitario pero en el campo de lo discursivo, no como fenómeno natural sino histórico, que funciona para crear un modelo cultural y un otro generalizado que pueda ser asumido, interpelado o negociado por parte de las identidades de carne y hueso, y por sus contrapartes, las identidades literarias. Lo andino es una realidad inestable y limitada a los discursos (científico, político, literario) que la componen y que inscriben sobre sus habitantes prácticas que son autoverificadas por los mismos; por ende una circunscripción geográfica o de límites territoriales es insuficiente, siendo la verdadera circunscripción regional aquella que está en los cuerpos y no en una filosofía andina, metafísica y purista sino más bien en la historia étnica, social o lingüística que se ha creado en la zona. Por el carácter colonial y postcolonial de los discursos de poder (que a su vez abarcan miradas patriarcales, homofóbicas, racistas, etc.), sin embargo, mi mirada

sobre lo andino estará siempre bajo sospecha. No por ello dejo de lado los principios de reciprocidad o verticalidad como parte fundamental de las identidades andinas, pero tampoco dejo de lado las narraciones de los cronistas, de los viajeros, de los escritores, que al crear mundos literarios condicionaron y se condicionaron en el momento de elaborar una estampa regional. Los ubico a todos, principios indagados por las ciencias sociales y composiciones literarias que crean y recrean la realidad, en la esfera demiúrgica de la genealogía que volviendo a Ricoeur, al ser el *que* de un *quien* siempre histórico, construyen un carácter particular. Por ello, lo andino existe y es válido como una identidad social, en tanto y en cuanto es constantemente evaluado y revisado, y puesto en entredicho por las voces que articulan una identidad individual que se ve siempre reflejada en el modelo cultural.

Usando la terminología de Pratt, lo andino es una *zona de contacto*, un lugar en el que “confluyen o entran en comunicación culturas que han seguido históricamente trayectorias separadas y establecen una sociedad, con frecuencia en el contexto de una relación de colonialismo”. (Pratt 1992: 2) En lo andino, existe entonces, una convivencia agitada de identidades diversas en el mismo espacio, no solamente geográfico, sino discursivo. Aquí se vuelve importante la diferencia entre lugar y espacio que marca la teoría narrativa: “El concepto de lugar se relaciona con la forma física, medible matemáticamente, de las dimensiones espaciales”, mientras que el proceso “donde se vinculan los lugares a ciertos puntos de percepción [...] contemplados en relación con su percepción reciben el nombre de espacio”. (Bal 1987: 101) De este modo, en los textos, más importante que el espacio andino delimitado geográficamente, me interesa verlo como un espacio de interacción, cuyos límites son las construcciones realizadas en torno a su ideario a través de los procesos de mestizaje, colonialismo, creación y recreación literaria que dentro de sus fronteras y fuera de ellas se han producido. Finalmente, al contrario del indigenismo tradicional, asumo lo andino no como un sinónimo de la cultura precolombina de herencia cuzcocéntrica sino como la suma de culturas en el espacio delimitado por imaginarios que esbozan una identidad estratégica que, junto a otras identidades, sirve para crear y destruir frentes de lucha.

Acepto, así mismo, el mestizaje como sitio de encuentro y de desencuentro, de fronteras y de impurezas, que como significante cambia su significado pero no olvida su

trajín histórico en la región y su nacimiento colonial y peyorativo. Así mismo, reconozco que el mestizaje fue uno de los discursos dominantes de la modernidad que normativizó cuerpos, pero que a través de nuevos significados, puede potenciar transgresiones al poder estatal. El mestizaje es una posibilidad de agencia que, nutrido por las teorías postcoloniales y de género que lo han intentado depurar de la pureza que lo ha caracterizado, puede albergar otras posibilidades como la de la corporalidad *queer*, reconociendo siempre un carácter histórico que aunque puede ser flexible no puede ser asumido como tropo únicamente.

Acepto, finalmente la corporalidad *queer* y la teoría nacida de la academia estadounidense –también postcolonial con sus prácticas de anticonquista- como duda de la epistemología occidental, que por su desconfianza y duda permite la elaboración de nuevas teorías que calibren, dentro del sincretismo que se ha formado en esta zona durante estos siglos, el desentierro de los sodomitas, los terceros géneros, los homosexuales, lesbiana, los GLBTT y todos los cuerpos extraños e inquietantes ignorados todos estos siglos de conquistas, pero al mismo tiempo, desconfiando acerca de sus alcances y sabiendo que como teoría es falible.

Al aceptar estas tres realidades, también acepto que la literatura de la zona, que ha acoplado todas sus realidades históricas a través de sus diversos modelos culturales, posee un carácter particular que, a través de algunos de sus escritores, intenta subvertir la compleja realidad de sus cuerpos físicos y sociales.

CAPÍTULO III

PABLO PALACIO: EL PROTO QUEER DE LOS ANDES Y LOS ESCONDRIJOS DEL MESTIZAJE

En la primera parte de este trabajo intenté elaborar un marco teórico y una metodología que permitan delimitar el interés y la forma del análisis textual sin olvidar la realidad que estudian. En la segunda parte del trabajo intenté formular un estado de la cuestión de lo andino, lo mestizo y lo *queer* que, al mismo tiempo, sirva para probar cómo existe una escritura diferente, y que, en lo metodológico, sirva como una carta de navegación, como un espejo, tanto para la comprensión teórica del trabajo como para su aplicación en el mismo. En esta tercera parte, en cambio, intentaré hacer un análisis desde la Teoría de la Literatura, que me permita ‘descubrir’ en el texto, de acuerdo al esquema I.5 del primer capítulo, las identidades diferentes que usando los principios de autoverificación y autoeficacia, subviertan literariamente los discursos des-subjetivizantes. De este modo, entendiendo el espacio andino como una red de discursos, utilizando el antiesencialismo *queer* y potenciando la construcción de un mestizaje fronterizo e impuro, me propongo comprobar que en esa subversión se elabora una literatura diferente que propone identidades mestizas y *queer* en otras latitudes del mundo.

He decidido empezar con Pablo Palacio, escritor ecuatoriano de la década de los 30 del siglo pasado como antecedente literario contemporáneo que plantea las identidades andinas, mestizas y *queer*. Palacio, como sujeto subversivo en su categoría de autor, y sus textos, como discursos que presentan agentividad y subjetivación identitaria, son el objeto inicial de este trabajo de investigación. Sin embargo, Palacio es sólo un inicio cronológico en la contemporaneidad, un síntoma a inicios del siglo XX que demuestra la subversión contra las ideologías que conforman los discursos sobre los Andes, el mestizaje y la corporalidad *queer* debido a los discursos médicos y jurídicos, con una fuerte raíz colonialista. Por su temprano aparecimiento así como por su vanguardia dentro del espacio andino, Palacio y su literatura son el inicio del camino que tendré en cuenta para este trabajo de investigación en aras de continuar con mi tesis doctoral.

III.1 Análisis de la narratividad: la historización narrativa de la deshistorización

Las tres historias que me interesan para el análisis de la subversión narrativa de este primer autor son extraídas del primer libro de cuentos de Palacio, *Un hombre muerto a puntapiés*. Escojo estos cuentos y no otros, no porque los temas que me interesan estén únicamente aquí sino porque parte de la obra más transgresora de Palacio se encuentra en estos tres relatos, que pertenecen a un mismo corpus que, además, es la ópera prima del autor, lo cual permite un análisis interesante respecto al canon literario. Tampoco escojo sus novelas (por ejemplo *Débora* o *El ahorcado*, que tienen referencias a los tres procesos identitarios que me interesan para este trabajo de investigación) por motivos de extensión de mi ensayo, sin que esto implique que en el futuro las reconsidere como esenciales.

La primera historia recibe el mismo nombre que la colección de cuentos, “Un hombre muerto a puntapiés” (en adelante U.H.M.P). La trama trata de un hombre que lee la noticia en un periódico de que otro hombre, agonizante, es recogido por un celador que lo lleva a la policía. La víctima confiesa haber recibido varios puntapiés y muere sin querer decir por qué lo agredieron. El hombre después de leer periódico, se *enamora* del caso y ante el olvido del mismo por parte de los medios de comunicación averigua en la policía los antecedentes del mismo. Ante la incapacidad policial para resolver el caso él, como agente oficioso,⁵⁸ decide investigar. A través de una serie de elucubraciones, como si fuese un Sherlock Holmes criollo, ‘descubre’ que el asesinado era un “vicioso”, es decir, un *pederasta* quien después de acosar sexualmente a un obrero y ser rechazado por él, vuelve a acosar a un joven que resulta ser el hijo del obrero acosado poco antes. El obrero decide tomarse la justicia por su propia mano y destrozarse a patadas al hombre que, ante el interrogatorio de la policía después de la paliza, preferirá morir, desangrándose por la nariz y sin que se castigue a sus agresores, a confesar su *vicio*.

El segundo cuento se llama “El Antropófago” (E.A.) y cuenta la historia de un grupo de estudiantes de criminología que van a la prisión a visitar a un hombre que cometió el delito de antropofagia. Allí, después de observarlo detenidamente y de analizar su aspecto, uno de ellos, el narrador, relata la génesis del caníbal. Este hombre desde su niñez,

⁵⁸ El agente oficioso de acuerdo a la teoría jurídica del Derecho Civil es la persona que sin tener que ver de ningún modo con los actos o hechos jurídicos interviene con el fin de ayudar, el que toma para sí la gestión de un negocio ajeno sin mandato.

a principios del siglo XX, y por su entorno, con un padre carnicero y una madre que lo tuvo en su vientre ‘más de la cuenta’, desarrolló un deseo por la carne humana. Pasaron muchos años no especialmente fáciles y el antropófago se casó y tuvo un hijo. Una noche, después de beber con sus amigos el hombre volvió a su casa, y por un súbito deseo de carne humana ataca a su mujer, empieza a comérsela viva, luego se come a pedazos del rostro de su hijo y lo desfigura completamente antes de que vengan los vecinos a molerlo a palos.

El tercer cuento toma el título de “La doble y única mujer” (L.D.U.M) y relata la historia de una siamesa, o algún cuerpo extraño doble, quien siendo narradora y personaje, cuenta su vida. En esta retrospectiva, la doble y única mujer relata dificultades tales como el uso del habla para referirse a sí/a ellas misma/s, y la complejidad de vivir en un mundo que no está hecho para ella/s, lo cual se evidencia, por ejemplo, en los muebles que utiliza, muy distintos a los muebles tradicionales. A pesar de las dificultades, ella/s conviven con tranquilidad asumiendo roles de *dominante* y *dominada*. Su madre le tiene lástima y su padre la desprecia, suicidándose este último después de que ella le reclamase por sus continuas agresiones. Con una vida doble pero a la vez única, la siamesa se independiza, y una de las dos (o una de la una, como se vea) se enamora de un hombre que luego la ignorará. Desde ahí parece haber un deterioro en la relación entre ella/ellas hasta que un médico diagnostique que una padece una proliferación de células que contamina a la otra - al todo- quedando en suspenso el desenlace en el que la convivencia entre ella/ellas, ya no es lo que era antes.

Es interesante analizar cómo estas tres historias, fascinantes por su rareza, así como los demás textos que componen la ópera prima de Palacio, subvierten la realidad textual e histórica, teniendo la identidad y el cuerpo presentes todo el tiempo, desde tres propuestas: la hermandad textual, la reconstrucción genealógica de la trama y la deconstrucción del canon literario.

La primera propuesta de análisis que hago se basa en la cercanía entre textos porque, en efecto, las tres historias parecen estar estructuradas a manera de un *catálogo* que conecta un cuento con el otro, a pesar de que aparentemente son textos independientes, no sólo en temática sino también en la estructura de sus tramas. La temática de cada cuento aborda una realidad diferente: la pederastia, el canibalismo y una corporalidad extraña. Sin embargo, como expliqué en el capítulo anterior los tres conceptos, a la luz histórica, son

fundamentales dentro de la concepción de la colonización, el mestizaje y la normativización del cuerpo en los Andes. De este modo, el autor logra hacer una suerte de rastreo conjunto de las realidades, ya no como reminiscencias del pasado inca o preincaico solamente, sino como realidades articuladas por los discursos dominantes y palimpsésticos de la época en el espacio andino, juntándolos uno detrás de otro.

En el caso de la pederastia y el canibalismo la construcción conjunta del *queer* andino resulta más evidente por la asociación de las identidades ya relatadas por los cronistas. Sin embargo, en el siamesismo hay más sutileza, al incorporar un cuerpo sexuado, que es diferente y que se sitúa en los límites del deseo y de la realidad. Las tres historias, en todo caso, no son casuales; por el contrario, como texto inicial en la obra de Palacio, intentan hacer una suerte de estado de la cuestión en el Ecuador andino al entremezclar discursos que aparentemente pudieran ser universales, pues de hecho, eran normatividades reprimidas en todo Occidente en esta época, con contextos que aterrizan estos *fenómenos* -nunca mejor dicho- en una realidad concreta. Al agruparlos en un solo texto, parece que hay un indicio oculto, un secreto que busca ser revelado por partes y en conjunto y que busca sacar a la luz la *conquista*, no por parte de exploradores foráneos, sino de un Estado, que apropiado de discursos del pasado y discursos nuevos intenta reglar a las personas desde la violencia de género. Blanco comenta que las sociedades latinoamericanas patriarcales⁵⁹ “imponen una violencia masculina que se sacia en los cuerpos de aquellos que encarnan la fantasía aborrecida del fracaso del proyecto moderno”. (Blanco 2006: 57) De esta manera, este agrupamiento de textos permite hablar de realidades pasadas pero ubicadas en la época del autor que evidencian la rareza y el miedo violento que despiertan en el estado ecuatoriano -heredero y constructor también de los Andes- ciertas identidades que al mismo tiempo denuncian su incapacidad para incorporarlos en el discurso patriótico.⁶⁰ El epígrafe de la obra dice: “Con guantes de operar, hago un pequeño bolo de lodo suburbano. Lo echo a rodar por esas calles: los que se tapen las narices lo habrán encontrado carne de su carne”. (Palacio 1997: 77) Esta sutil mención al discurso médico como originador de la crítica, es sin duda básica para entender a este grupo de cuentos

⁵⁹ Haciendo hincapié en la chilena.

⁶⁰ Esto se comprueba en que los personajes principales de los otros textos de Palacio son una bruja, un maniático, un monotemático, una mujer que alucina, entre otros personajes que intentan construir realidades de otro diferente.

como un compendio crítico a las estructuras de anulación subjetiva en su época y no como una recopilación arbitraria de relatos en donde espacio, ideología y normativa parecen juntarse.

Sumado a esta unicidad y a esta crítica temática que difícilmente puede verse como casual, aparece una complicidad textual en la que los cuentos, como textos separados, son al mismo tiempo, uno solo, similar a aquella extraña ecuación de la Iglesia católica en donde de la santísima trinidad forma un Dios único que provoca un misterio de gozo. En E.A. el narrador dice que “Eso de ser antropófago es como ser fumador, o pederasta, o sabio. Pero los jueces lo van a condenar irremediamente, sin hacerse estas consideraciones”. (Palacio 1997: 92) Ocurre entonces una filiación en razón de la temática, por la rareza y por la condena del discurso jurídico. Así mismo, en el mismo cuento se hace una referencia directa a U.H.M.P. y su personaje Octavio Ramírez: “No quiero que ningún malintencionado diga después que soy yo pariente de mi defendido, como ya me lo dijo un Comisario a propósito de aquel asunto de Octavio Ramírez”. (Palacio 1997: 93) De este modo, el narrador/personaje en los dos cuentos es el mismo. Pareciese, así, que ambos textos están conectados por dos cosas. Primero, como en la colonización andina, por esa cofradía del salvaje en donde canibalismo y sodomía estuvieron hermanadas intencionalmente para crear el sujeto colonial, que en el siglo XX bajo los discursos médico y jurídico serán normados nuevamente como sujetos peligrosos. Segundo, por el uso del mismo narrador-personaje, que denota no sólo familiaridad sino también una misma mirada, que juzga y relata esta realidad, similar a las crónicas de indias que respondían a un solo punto de vista, o más aún al testigo modesto explorador que normaba a los cuerpos, en este caso ya no sólo desde la religión o los relatos sobre el otro exótico, sino con el compadrazgo de los discursos médico y jurídico. En L.D.U.M., en cambio, la corporalidad extraña es vista con terror, como si hubiese que censurarse cualquier performatividad que pudiese ser extraña a la habitual, como pasó en los Andes, confinando al aislamiento a quienes ostentan una corporalidad inquietante. En efecto la doble y única mujer es confinada a un espacio alejado de la sociedad, similar a lo ocurrido con las reducciones en la época colonial. En el cuento ella relata: “Naturalmente, esta organización [*corporal*] distinta, trayéndome usos distintos, me ha obligado a aislarme casi por completo. A fuerza

de costumbre y de soportar esta contrariedad, no siento absolutamente el principio social. Olvidando todas mis inquietudes me he hecho una solitaria”. (Palacio 1997: 132)

Además de esta temática vinculante a canibalismo y sodomía, la ambigüedad del lenguaje que sugiere que lo múltiple puede ser uno y viceversa, permite vislumbrar un interés de *ligue* entre lenguajes, entre textos, entre textos dentro de un texto, que como los cuerpos, pueden acoplarse unos con otros, formando una cofradía de complicidades intencional.

Estas estrategias narrativas y de intersección textual, si bien premeditadas, no creo que sean compilatorias de la cuestión que busco exponer solamente. Es decir, que *Un hombre muerto a puntapiés* no fue planeado como un compendio del mestizaje *queer* andino, sino que los discursos más escondidos por la sociedad son aprovechados por Palacio para crear historias que analizan cuerpos extraños, no tanto por su *inherente* rareza, sino porque precisamente son un extraño alter ego del otro generalizado, una serie de roles peligrosos de los que no se debe discutir sino, por el contrario, analizar silenciosamente y, bajo paradigmas científicos y morales, condenar. Habiendo sido la realidad *queer* indígena sepultada (así como la *queer* blanca) y siendo luego el mestizaje un blanqueamiento homogenizador que ocultaba el verdadero mestizaje sincrético, era casi natural que el mestizo *queer*, por simple ecuación debía ser parte de este compendio de los extraños arrastrados por el olvido. Esta estrategia de buscar una panorámica nacional profunda es lo que Gonzáles Echavarría ha denominado “ficciones de archivo”, es decir, la recurrencia de las novelas y otros géneros literarios latinoamericanos en querer representar un espacio donde, en clave literaria, están guardadas celosamente “los secretos de la cultura, y el secreto de esos secretos”. (González Echeverría 2001: 71) En esta panorámica nacional, el compendio de identidades es estratégico, como nos mencionaban De Lauretis y Lugones, pues estas identidades necesitan mecanismos de legitimización para su existencia. Por ello el carácter, el *qué* del *quién*, de las historias narradas pasa definitivamente por una recopilación de identidades inestables y descentradoras del poder que se hermanan políticamente mediante el texto.

Esto me lleva a la segunda cuestión, la propuesta genealógica en las estructuras de la tramas. En los tres cuentos hay una reconstrucción de las historias siempre desde el pasado. A través de una serie de analepsis homodiegéticas completivas, es decir, de

retrospecciones que intentan completar la narración principal, se logra vislumbrar las historias encubiertas, a manera de relatos sospechosos que buscan salir a la luz por medio de cadenas lógicas donde un hecho sucede al otro. Pareciese así, como si en cada caso, existiese la máxima jurídica, bastante conocida, del principio de inocencia pero *invertida*, o sea, que en cada historia se parte de que cada cuerpo extraño es un sujeto culpable, como si la sospecha debiese caer sobre las identidades individuales inquietantes que, a través de sus cuerpos, siendo motores e hilos conductores de las tres narraciones, tienen que probar a través de hechos sucesivos su inocencia. Por esta razón ‘probatoria’, en los tres casos la historia y la trama no coinciden. De esta forma, la trama no es lineal, sino que empieza en un presente que cuestiona la construcción de la historia y la Historia.

En el caso de U.H.M.P. el uso del género detectivesco, central en el cuento, se utiliza como contraposición; por un lado, se expone la situación normativa en la cual la *pederastia* (que reemplaza en el siglo XIX a la sodomía) se impone como un delito y como una sanción social tan grave que el agredido corporalmente, aquel cuya integridad personal es afectada, prefiere callar y morir a que se sepan sus acciones y se pueda atrapar al culpable; y por otro, a través del método inductivo, el narrador va descubriendo los hechos “de lo menos conocido a lo más conocido” (Palacio 1997: 82) intentando descifrar “el misterio de *por qué* se mataba a un ciudadano de manera tan ridícula”. (Palacio 1997: 81) Así, la reconstrucción detectivesca, desconfiando de los presupuestos montados sobre la *homosexualidad*, palabra innombrable incluso del propio texto (ni la palabra *pederastia*, ni sodomía, ni homosexualidad se mencionan solo se enumera al personaje como “vicioso”) son a menudo revisados aunque también confirmados. El significante homosexual incluso previo al heterosexual, como menciona Halperin (Halperin 1989: 155) nos revela como la creación de la anormalidad crea, como un espejo negativo, las identidades normalizadas. De este modo, al ignorar estos significantes de la anormalidad *homosexual* y resumirlos en la palabra peyorativa *vicio* utilizada por el periódico, nos enfrentamos a una identidad escondida, una identidad que está dentro del armario -del *closet* si usamos la terminología andina contemporánea evidentemente influenciada por Estados Unidos- que busca salir utilizando una terminología que no nazca de la patología médica. Kosofsky precisamente nos dice que esta relación dual y ambigua del armario en donde “las relaciones del armario –las relaciones de lo conocido y lo desconocido, lo explícito y lo implícito en torno a la

definición de la homo/heterosexualidad- pueden ser especialmente reveladoras acerca de los actos discursivos de modo más general”. (Sedgwick 1998: 13) Las referencias a términos jurídicos y médicos tales como ‘medios probatorios’, ‘comisarios’, ‘análisis de los instintos’, ‘formulación de hipótesis’, etcétera, dentro de la trama de U.H.M.P., reconstruyen la historia siempre bajo la mirada vigilante del Derecho y la Medicina y permiten revelar la generalidad a la que K. Sedgwick se refiere.

En el caso de E.A. sucede algo similar, la práctica del canibalismo se reconstruye de manera muy particular en la trama. El autor empieza en tiempo presente del texto pero inmediatamente retrocede a la niñez del antropófago, donde se indaga en presupuestos ‘científicos’ y ‘ambientales’: “El niño era oncemestino, cosa rara y de peligros. De peligros porque quien se nutre por tanto tiempo de sustancias humanas es lógico que sienta más tarde la necesidad de ellas”. (Palacio 1997: 94) Así mismo, hay referencias a la influencia del ambiente en el antropófago. “Nicanor quería que el muchacho fuera carnicero, como él”, mientras que la madre opinaba que “ha de llegar a médico”. (Palacio 1997: 94) De esta manera, los discursos sobre el cuerpo delatan construcciones impositivas tanto desde la biología como desde la filiación. Es curioso que se utilice el término *antropofagia*, como palabra más técnica, diferente al *canibalismo*, que se asocia a la región del Caribe, intentando mostrar la especialización de la palabra que no se utiliza como mito colombino solamente sino como parte de un entramado codificado y científico también.⁶¹ Se puede decir que mediante la enunciación del antropófago se forma otro *otro generalizado* dentro de la misma sociedad. La mirada científica que se entremezcla con la mitología médica del campo, se revisa también a partir de la metáfora de los estudiantes de criminología que teniendo al paciente/delincuente en medio, diagnostican el mal corporal/el delito a la par que se burlan del enfermo/malandro y lo relacionan directamente con la disfunción de la sexualidad pues él huele igual que el pecho de su madre y tiene una apariencia infantil que previenen una mal función que tiene que ser ordenada a través de la ley. Esta revisión médica y jurídica no solamente articula una creación consciente del género sino también de la postcolonialidad, en el sentido que el caníbal, el salvaje que causa extrañeza, se equipara a la disfunción sexual de debilidad, tal como lo hicieran conquistadores, cronistas y

⁶¹ El término “antropofaghi” fue usado en Marco Polo en *Il Millione*, y también es la palabra más técnica para referirse al fenómeno.

exploradores en su época y que ahora se ven representados en los médicos contemporáneos.

En el caso del cuento L.D.U.M. la construcción de la trama es similar. La narradora, la doble y única mujer, retrocede desde el presente, en que su cuerpo se está deteriorando, hasta el pasado, para situarnos en una época marcada por la hospitalización y por el diagnóstico e internamiento de la rareza. La doble y única mujer comenta como su padre la introduce al mundo hospitalario: “‘Tendremos que mandar a esta pobre niña al Hospital; yo desconfío de que esté bien de la cabeza; el doctor me ha manifestado también sus dudas. Caramba, caramba, qué desgracia’. Al oír esto, quedé absorta. No me daba cuenta de lo que podía ser un Hospital; pero por el sentido de la frase comprendí que se trataba de algún lugar donde se recluía a los locos”. (Palacio 1997: 127) Esta desconfianza en la trama por parte de la protagonista acerca de la uniformidad y la correcta corporeidad en un mundo marcado por las diferencias binarias de género, es también una construcción analéptica que busca cuestionar el pasado y el modelo cultural impuesto a través de las divisiones de roles a partir de género y raza.

La construcción de estas historias, entonces, pone en sospecha a la sociedad a través del recurso narrativo de la analepsis, que no aparece a manera de efímero flashback, de recuerdo momentáneo que funciona como relleno de la historia para darle coherencia, sino que la retrospectiva profunda realizada en los relatos es fundamental en la construcción y entendimiento de la historia desde el pasado. Así, se consigue realizar una genealogía que saca del *armario*, del *closet*, los discursos que componen las realidades que aunque aparentemente explícitas, no dejan de estar escondidas en la profundidad de los textos. Palacio vive en una sociedad influenciada por todo el trajín histórico colonial, explicado en el capítulo anterior, pero también por el poder de los discursos del siglo XX. El discurso higienista, impulsado en el Ecuador por Luis Napoleón Dillon logra que los cuerpos que no se adecuan a la dinámica productiva burguesa y victoriana de reproducción hombre-mujer, así como los que no cumplen los parámetros de asepsia, por ejemplo los sujetos que practican el sexo anal, sean patologizados y en ciertos casos penalizados. En los tres casos, los textos de Palacio cumplen presupuestos que quiebran estas normativas y que desde el punto de vista antropológico, son graves pues “son transgresiones de las normas culturales en dos campos muy definidos: la sexualidad y la nutrición”, (Caillavet 2001: 190) campos

importantes en la época colonial así como en el siglo XX, tanto para la ideología católica, como para la ideología higienista/victoriana. Como menciona Foucault, el éxito de la prohibición está en reducir estas prácticas a un metalenguaje que impida que se vuelva a hablar de ellas. El tabú, opera como normalizador de comportamientos.

El discurso jurídico, igualmente, condenará los actos homosexuales hasta 1997 en el Ecuador y, evitando entrar en el tema, por razones de asociación con el salvajismo así por la violación subjetiva *in extremis* que implica, ni siquiera tipificará el canibalismo dentro de su legislación. Caníbales y siameses (por darle un nombre) serán cuerpos tan lejanos al ideario nacional, sepultados en su propio olvido histórico, que no se contemplarán sino en la literatura de Palacio y en las reflexiones de los antropólogos del llamado primer mundo. El autor al crear en sus historias una reflexión acerca del nacimiento de estas realidades corporales desde el absurdo,⁶² propone una revisión conceptual y desenmascara que la ciencia como discurso veraz y metódico no deja de tener componentes mágicos, y en el tema de la sexualidad realiza “una función moral”. (Billing 1998: 91) El Derecho, en cambio, usando la ciencia como bastón, promulgará su impartición de justicia, en base a la objetividad que siempre terminará siendo, en palabras de Borges respecto a la democracia, y como ya mencioné anteriormente, “un abuso de la estadística”. (En Roig 2006: 1) Precisamente, en el análisis de la frecuencia del texto la aparición de elipsis, es decir, momentos donde la velocidad de la historia se detiene por elucubraciones y opiniones del narrador, nos develan críticas sutiles a la ciencia y al Derecho, haciendo que la genealogía sea interpelada. Así, las estrategias narrativas, similares en los tres cuentos, permiten realizar un ejercicio genealógico que pone de manifiesto el sinsentido de las verdades absolutas que irremediamente terminan como posiciones ideológicas a las que Palacio critica, no precisamente desde los Derechos humanos, pues fueron promulgados después, pero sí desde una ética, una *moralität* que más que legitimar a los cuerpos raros, enrarece a todos los cuerpos desde su discursividad.

La tercera cuestión que me interesa analizar respecto a la narratividad es como los textos de *Un hombre muerto a puntapiés* fueron escritos como un espejo respecto al canon literario de la época que, necesariamente condiciona las narraciones de la época. Palacio es

⁶² Como ya explicaré más adelante las razones atribuidas por la razón incluyen: tener una nariz grande y traumas en la niñez para ser homosexual, ser oncemesino, hijo de carnicero y matrona para ser canibal y haber escuchado historias sorprendentes en la maternidad para dar a luz a una doble y única mujer.

contemporáneo a la Generación del 30, una generación literaria cuyos integrantes en una suerte de ventrilocuismo, permitieron hablar a varias identidades y subculturas excluidas en la época, siendo ellos quienes ejercían la vocería como elite intelectual. Así, a través de varios textos, obreros, indígenas, cholos, montubios, vendedoras ambulantes, campesinos y otras identidades excluidas por su rol subalterno tienen por primera vez en el Ecuador la oportunidad de ser narrativizados y por ende historizados. Esta generación, impulsada por el realismo social y alineada desde la izquierda, es, entonces, el canon de la época. Palacio también era militante de izquierdas y, como tal, comprometido con las causas sociales de ese entonces. Sin embargo, su crítica va más allá de lo evidente, de los binomios tradicionales como el blanco e indio, el rico y pobre, o el hombre y la mujer. El yo colectivo que plantea el autor es diferente. Palacio funge de ventrílocuo de las identidades sociales de imposible identificación. Ni el sodomita/pederasta, ni el caníbal/antropófago, ni la siamesa/hermafrodita son identidades que necesiten la reivindicación social de la izquierda tradicional donde ni la inestabilidad identitaria, ni los actos sexuales constituyen posibilidades de identificación. En efecto, como menciona David Foster, para la tradición católica en estos cuerpos:

Lo que enviste a uno con una identidad es una serie de actos, preescritos, específicos y existentes –el ladrón, el fornicador, el adúltero, el homosexual- y renunciar a esos actos y arrepentirse de ellos es despojarse de la identidad que confieren. Dado que incluso el más abyecto pecador puede regresar al camino del bien, las identidades basadas en patrones de pecado son condiciones transitorias. (Foster 2006: 128)

Estos cuerpos raros, de consecución aparentemente imposible (tanto para la religión como para el yo colectivo), son realidades que hablan por primera vez demostrando no sólo la incapacidad social de existir dignamente en una sociedad, sino que dentro del canon literario, son parodias –y autoparodias- a quienes intentaban hablar de los otros excluidos con identidades corporales inimaginables. Palacio no marca distancias *políticas* directas con esta generación literaria; lo que hace es parodiar la propia función social de la Literatura a través de la construcción de la historia como espejo de una realidad determinada y con transgresiones *de moda*, delimitando así sutilmente los territorios entre la Generación del 30 y su proyecto literario personal. Blanco menciona que “el canon literario, aliado subsidiario del proyecto nacional, está sobredeterminado por medio del anclaje de posiciones de sujeto inflexibles, rígidas y nunca compartidas”. (Blanco 2006: 72)

Las identidades sociales –e individuales- sólidas y que buscaban reivindicarse por parte de esta Generación (indio, obrero, exceptuando quizás al cholo) se contraponen a las identidades sociales de Palacio que como identidades performativas, repetidoras de actos y utilizando su cuerpo extraño como herramienta, se oponen en la cotidianeidad a esta categorización. El mismo Palacio dentro de este canon asume esta identidad nómada, casi paródica, al otorgar a sus cuentos un ambiente de sinsentido donde la autoeficacia se difumina. En palabras de Canclini, lo que diferencia a Palacio de sus contemporáneos es que: “su objetivo final no es representar la voz de los silenciados sino entender y nombrar los lugares donde sus demandas o su vida cotidiana entran en conflicto con los otros”. (García Canclini 2004: 166) Las estrategias narrativas de Palacio respecto al canon literario, construyen historias que distorsionan la Historia y que potencian, de manera adecuada, una deconstrucción del canon literario ecuatoriano y andino, lleno de reminiscencias indígenas puristas y cuzcoentristas, donde el imaginario del buen salvaje se extiende a todas las minorías oprimidas que de repente se pintan como angelicales más que humanas.

Las historias de Palacio, de este modo, son una historización de la deshistorización corporal y sexual en los Andes. Es decir, dichas historias forman un catálogo de cuerpos de lo que la Historia ha olvidado en la región de los Andes y específicamente en el Ecuador que, de refilón, critican al discurso médico, a la religión católica y a las prácticas que solidifican la identidad. Por ello Palacio no utiliza en sus tramas la imagen del indio o del blanco como determinantes en espacios como las montañas o las chozas, pues son recursos narrativos inmanentes y utilizados por la Historia de la exclusión, desde Fray Bartolomé de las Casas hasta Mario Vargas Llosa,⁶³ con fines puristas. Por el contrario, las historias narradas son más ‘universales’, ubicadas en el espacio mestizo de la ciudad y cuentan con sutiles referencias a la ubicación andina, (como ya explicaré en el siguiente numeral) pero por sobre todo tienen enterrados en la agrupación de cuentos bajo un título, en las estrategias narrativas y en los personajes inidentificables pero corporizados, las verdaderas claves de su regionalización.

⁶³ En la novela *Lituma en los Andes* de Mario Vargas Llosa una vez más ahonda en el tema recurrente del *salvajismo* indígena.

En definitiva, las historias que Palacio elabora en *Un Hombre Muerto a Puntapiés* conforman una construcción particular que, de modo sutil, integra, y desintegra, los discursos normativos de la región y la nación que desde la colonia, buscan borrar los cuerpos inquietantes e impuros. A la par con esta integración, las historias buscan subvertir la realidad a través de tres estrategias. En primer lugar, se intenta subvertir la Historia, como verdad oficial, a través de alianzas textuales que interpelen desde la Literatura como edificador de relatos. Al camuflar textos que parecen independientes en un compendio que habla al unísono, los textos de Palacio no hablan de realidades individuales, sino de construcciones sociales. De este modo forma y fondo son inseparables y hablan de que individuo y grupo, el yo individual y el yo colectivo, y creaciones autónomas que en verdad pertenecen a un corpus, son fundamentales para concebir la percepción histórica en los Andes. En segundo lugar, en una suerte de *harakiri* narrativo, el autor logra subvertir la historia de cada narración a través de una reconstrucción genealógica. Así, la realidad que se presenta como extraña y repugnante, a través de estrategias narrativas que tienen como base la analepsis, que buscan indagar en el origen de los términos, poniendo de manifiesto que la extrañeza es una etiqueta proveniente desde parámetros ideológicos que basados en la normalidad fijan las prácticas corporales correctas e incorrectas en una suerte de autoverificación de los términos. Los discursos constitutivos en la normatividad de dichos cuerpos se afianzan como respuesta a las totalizaciones en lo sexual, reproductivo y nutritivo que conforman un otro generalizado salvaje, que camuflado en prácticas correctas, sigue siendo colonizado, ahora por el Estado. Existe, por ello, un ejercicio constante y arriesgado de autoverificación. En tercer lugar, los textos de Palacio buscan subvertir un canon nacional y regional, a través de estrategias que sin destruir el realismo social de la Literatura de los años 30, lo reinventan y lo critican desde la periferia que hasta las miradas más progresistas no alcanzan ver utilizando recursos universales, que, con un análisis más profundo, remiten a una inminente contextualización que construye a los otros pero sin construirlos desde la solidez identitaria.

III.2 Análisis textual: el escondite andino, mestizo y *queer*, y las trampas de la representación en la monstruosidad

Probablemente la riqueza mayor en la Literatura de Palacio radique en sus personajes. Precisamente a través de ellos, de sus acciones y de los espacios que transitan, se puede comprender de manera clara -y no tan clara- las diferentes estrategias subversivas que el autor propone en el desarrollo de sus relatos.

Quizás sea importante partir de una premisa, el espacio andino, como fundamental en la concepción de Palacio que cae en la ambivalencia de que, en los tres textos, el lugar donde se desarrollan las acciones pareciera que es neutro. En efecto, en U.H.M.P. la ciudad -caracterizada por calles, por un hospital, por una oficina de policía en donde la violencia y la indiferencia de la gente es un *leit motiv*- pudiera ser cualquier urbe sino del mundo, de Latinoamérica. En E.A. la prisión, la ciudad y el pueblo donde crece en antropófago los espacios principales que sirven como espacios marco de las acciones sin distinción particular. En L.D.U.M. el espacio de la casa de los padres, así como los lugares donde ella/ellas pueden habitar con tranquilidad, con muebles extraños, a su medida, son los que se utilizan. Estos lugares casi indeterminados, sin embargo, a través de sutiles artificios, se dan a conocer como andinos. En el caso de U.H.M.P. existe un epígrafe que genera la acción y que corresponde a *El Comercio*, el diario capitalino principal del Ecuador. Inmediatamente después, aparece la noticia que genera toda la historia, publicada en “el diario de la tarde”. (Palacio 1997: 80) Esta conexión sutil, que une lo real con lo ficticio es interesante. Los estudios no han demostrado que esta noticia sea apócrifa. Si fuese verdadera habría una cercanía con Truman Capote y su *non-fiction novel*. En cualquier caso, esa contextualización es importante para ubicar el lugar así como lo es el uso de calles y espacios remiten a la ciudad de Quito (calles “Escobedo” y “García”, que corresponden a la periferia de la zona), ubicándola de manera que el lector sea quien, si quiere, la descubra. Hay un detalle final que me parece muy importante. En la escena en la que el comisario entrega las fotos al narrador-personaje, el modo en que lo realiza denota uno de los principios andinos fundamentales:

¡Ah!, sí... El asunto ese de un tal Ramírez... Mire que ya nos habíamos desalentado... ¡Estaba tan oscura la cosa! Pero, tome asiento; por qué no se

sienta señor... Como Ud. tal vez sepa ya, lo trajeron a eso de la una y después de unas dos horas falleció... el pobre. Se le hizo tomar dos fotografías, por un caso... algún deudo... ¿Es Ud. pariente del señor Ramírez? Le doy el pésame... mi más sincero... [...] Usted se interesa por el asunto. Llévelas no más caballero... Eso sí, con cargo de devolución -me dijo, moviendo de arriba a abajo la cabeza al pronunciar las últimas palabras y enseñándome gozosamente sus dientes amarillos. (Palacio 1997: 83)

Tanto el lenguaje como el *modus operandi* del comisario pareciese que revela negligencia, indiferencia y corrupción. Sin embargo, a pesar de que esto puede existir, también plantea una exquisita escena sobre el principio de reciprocidad andino. El trato bien intencionado, que busca rescatar la relación a toda costa, sin caer en conflictos, se evidencia de manera sutil aquí. El comisario como poder estatal e icono de la seguridad y la prepotencia es, en este caso, simpático y amigable, utilizando la herramienta social más adecuada para su modelo cultural y ubicando a los Andes, de manera muy estratégica, en el texto.⁶⁴

En E.A. si bien la acción inicial transcurre en la cárcel, “la Penitenciaría”, hay otros dos espacios fundamentales: el primero, “la Capital”, como se conoce coloquialmente a Quito, que representa el centro civilizado pero donde ocurre el acto caníbal, y la segunda, el campo, en referencia al lugar de la niñez del antropófago donde nace la leyenda del monstruo que se come a otra gente pero nunca sucede nada, en un “pueblo del sur”. (Palacio 1997: 93) Esta separación del pueblo periférico, referido como lejano a la civilización, recuerda a las reformas toledanas a través de las que los indios quedaron confinados a los pueblos hasta que los latifundistas volvieron a ganar control sobre ellos, así como a la noción romana de que la barbarie estaba fuera de las fronteras divisorias de Roma. Es interesante que pueblo y ciudad se convierten en los sitios simbióticos donde aparece el caníbal, en una construcción que no nos puede dejar olvidar la impureza indígena/mestiza en los Andes. El ‘ayllu’, la unidad familiar indígena, representada en la familia del antropófago, se introduce en la ciudad, como institución social que regresa después de un largo exilio al espacio que alguna vez fue suyo. Como expliqué en el segundo capítulo, la institución de las *reducciones* impuesta por el virrey Toledo, buscaron

⁶⁴ Vale mencionar que esa reciprocidad casi se rompe en el momento en que el comisario sutilmente sugiere que el narrador-personaje pueda ser pariente del “vicioso”, aunque rápidamente se vuelve a recuperar la ‘armonía’ con un comentario tranquilizador.

que lo indio, se quede en la montaña, en las poblaciones alejadas y lo civilizado debía pertenecer a la ciudad. Este juego con los espacios que repiten pero también invierten la posición del cuerpo extraño son un sutil juego retórico de purificación de ‘lo salvaje’. Pero al mismo tiempo, es un reciclaje astuto de los principios de complementariedad y de verticalidad. De esta forma, las áreas alejadas por la geografía agreste del terreno en E.A. se acercan en una necesidad de compartir el espacio, siempre visto como texto, para destruir la imposición colonial por la cual las fronteras se convierten en barreras divisorias y no espacios liminares de oportunidad, como alguna vez fueron.

Sin embargo, el *quid* del asunto en la caracterización del lugar, de los lugares, viene por el uso del *sur*, una estrategia en extremo interesante que nos lleva al problema del ‘punto de partida’ para verificar la orientación. En efecto, se menciona el sur pero, ¿respecto a dónde? Por un lado, la retórica latinoamericanista siempre ha mirado al Sur, como una posición periférica desde donde se puede hablar como oposición al norte y la literatura se ha hecho eco de ello.⁶⁵ Sin embargo, el sur, respecto a los Andes, ha sido visto como el lado de mayor resistencia, recordando a los indios mapuches, tan temidos en *La araucana* que mantuvieron sus prácticas culturales a través de la pelea salvaje con los civilizados. Respecto al Área Septentrional Andina, hoy Ecuador y Colombia, donde se reportaron la mayor cantidad de sujetos salvajes, caníbales y sodomitas de los Andes, opuestos al buen salvaje inca más apto para entrar en la Historia y la civilización, el sur es una manera de delimitación externa al invasor e impulsor del cuzcocentrismo como nueva invasión identitaria. De este modo, el sur se articula como un lugar/no lugar, es decir un espacio indeterminado que permite ver la realidad desde diferentes ópticas de desplazamiento y que, en los Andes, adquiere atenta consideración.

En el caso de L.D.U.M. los espacios pareciesen mucho menos contextualizables por su indeterminación. La doble y única mujer pertenecía a la alta sociedad, y los lugares parecen esa proliferación masificada del victorianismo. Sin embargo, hay una referencia interesante que contextualiza los viajes exploratorios de la zona cuando la/s narradora/s, recuerda/n al “señor Miller, aquel alemán con quien me encontré en casa de los Sánchez y que explicaba con entusiasmo el paralelogramo de las fuerzas aplicado a los choques de

⁶⁵ Desde escritores más sociales como Galeano, Benedetti, e incluso en escritores canónicos y cosmopolitistas como Borges, “El Sur” -refiriéndome a su cuento- es un sitio de articulación de una voz diferente.

vehículos". (Palacio 1997: 124) Esta leve referencia, que sugiere reuniones de té en contextos aburguesados de algún país hispanoamericano, aunque poco notoria, en el contexto andino no deja de ser interesante por las prácticas de anti-conquista mencionadas por Pratt que poblaron de viajeros casi imperceptibles e inofensivos el espacio de los Andes.

Y es que, Palacio, busca alejarse del facilismo y la coherencia identitaria de la Literatura realista donde la choza era para el indio explotado, las calles marginales para la vendedora ambulante o la plantación de azúcar para el cholo,⁶⁶ en un intento de convertir al espacio como un marco de representación 'fiel' de las diferentes identidades sociales y otros generalizados que existen bajo el modelo cultural ecuatoriano. Palacio camufla de mejor manera estas realidades, dotándolas de menos estabilidad y seguridad. De este modo el lector también se convierte en una especie de investigador privado que desentraña la verdad en el texto. La realidad andina, entonces se mimetiza, se esconde en la inmensidad del texto, en la urbe que empieza a agrupar a todas las personas intentando exorcizarse de su pasado de matanzas y reducciones. Hacer que el pederasta se ubique en una ciudad, que el caníbal esté ambivalentemente en el pueblo del sur y luego en la ciudad -donde regresa a reclamar su lugar protagónico como sujeto de acción- y que la mujer, que es dos a la vez, esté en espacios aburguesados donde comparte la creación de los Andes a través de prácticas anticolonialistas, parece una estrategia para expandir los límites del territorio, que después de varios siglos vuelven a albergar a los cuerpos extraños y olvidados, recreando los ideales anteriores, pero reciclando otros nuevos sin caer en las tretas del realismo social. Adicionalmente, esto permite destruir las jerarquías impuestas por las ciencias sociales en el siglo XX donde existen zonas 'más andinas' y 'menos andinas'. Al representar a los Andes en la sutileza del tropo, se connota el lenguaje y se textualiza el espacio, liberándolo de designios jerárquicos. De este modo aparece una nueva concepción de los Andes, que rompe estereotipos y que propone al espacio más que como un marco de coherencia del relato, como una red de discursos, donde se encuentran pasados y presentes, articulando identidades individuales diferentes. Esta táctica logra camuflar a los Andes -y como explicaré más adelante al mestizaje- detrás de su propia sombra de identidad social.

⁶⁶ Por ejemplo en *Huasipungo* (1934) de Jorge Icaza; en *Las cruces sobre el agua* (1946) de Joaquín Gallegos Lara; en *Cholo que se vengó* (1935); y en *Baldomera* (1938) de Alfredo Pareja Diezcanseco.

A pesar de que los Andes palacianos aparecen no tanto como lugar de las acciones sino como un entramado de discursos que lo componen, hay una especificidad. El espacio se guía con aquella concepción heredera del cuzcocentrismo por medio de la cual la sierra montañosa, que olvida la costa y la selva, se presenta como el espacio propicio para representar estas realidades. En palabras de Sánchez: “el humor, el ambiente, las citas de cuando en cuando son de sierra ecuatoriano-peruana”, (Sánchez 1932: 116) en ese propósito de construir lo andino solamente desde la cordillera.

Una vez analizado el espacio es importante entrar en el terreno de los personajes que, como expliqué en la parte I.5, son los agentes de la subversión textual y en quienes recae la unificación subjetiva. En ellos la corporalidad *queer* es evidente, como reclamo a un modelo identitario sólido y sexuado. Sin embargo el tema del mestizaje, fundamental en mi trabajo de investigación, está encubierto. En los tres textos, la negociación que hace Palacio con sus personajes es la del ocultamiento de la impureza. Tanto en los nombres mestizos, como en las expresiones, tales como “caramba” o “vea”, típicamente de la sierra del Ecuador, como en las contextualizaciones territoriales, se percibe el mestizaje, pero solamente si uno se fija detenidamente en él. Esta herramienta que minimiza, aparentemente, esta identidad fundamental se debe a un deseo de presentar una literatura más universal en los textos del autor, que diste del realismo social, pero también en la construcción de un otro generalizado que realiza el autor. Señala Kimmel, que el privilegio es invisible. (Kimmel 2002) Es decir, que aquello que parece neutral es aquello que se asumido como natural. Esto se explica por la imposición de un modelo cultural hegemónico blanco-europeo adoptado por las élites independentistas y por su incapacidad de negociar espacios con los otros. Así, el mestizo, como realidad blanqueada y natural es un *leit motiv* dentro de los textos de Palacio que los asume como ‘naturales’. El mestizo blanqueado se presenta como el otro generalizado del modelo cultural ecuatoriano. Sin embargo, a pesar de este tratamiento excluyente del mestizaje lo interesante en Palacio es que esa invisibilización permite que lo *queer* y lo andino puedan salir a la luz con más fuerza dejando de lado la inminencia del encuentro de etnias y castas característico en su generación. Similar a la cultura híbrida de Canclini, en donde: “el pensamiento y las prácticas mestizas son recursos para reconocer lo distinto y elaborar las tensiones de las diferencias. La hibridación, como proceso de intersección y transacciones, es lo que hace

posible que la multiculturalidad evite lo que tiene de segregación”. (García Canclini 2000: 7) Esta posición ambivalente, que deshistoriza y privilegia para desprivilegiar, si bien oculta el mestizaje como realidad colonial, lo connota como sitio de negociación de otras impurezas. Así, a través de la interpretación de estas identidades textuales, los personajes, develan los discursos coloniales y contemporáneos haciendo que de manera indirecta el mestizaje, como práctica cultural más que como construcción corporal, quede al descubierto. Es decir, que se sacrifica al mestizo en aras de que otros discursos como el *queer*, puedan aflorar.

Una vez aclarado esto, es importante mencionar que en la construcción de personajes, en todos los casos, existe una oposición de caracteres complementarios, que no pueden sobrevivir uno sin el otro y que articulan, en conjunto, la subversión. Uno de los personajes, el que narra y observa, se contrapone a otro, el que es analizado y meticulosamente observado. Se crea así, una colección variopinta de monstruos, que son analizados por un agente focalizador que, también constituirá un desfase en la narración.

En U.H.M.P. desconocemos el nombre del personaje principal. Este personaje, un narrador intrahomodiegético (que narra y es personaje y que está dentro de la historia con conciencia de narrador) el llamado, *agente oficioso*, el Sherlock Holmes criollo, utiliza una serie de elipsis, de elucubraciones morales y pensamientos vagos, que frenan la acción, para relatarnos la historia del crimen homo/transfóbico. Su narración particular lo convierte en un narrador engañoso, aquel que rompe el pacto de confianza entre lector y autor por su *desequilibrio*. Dicha locura, reflejada al momento de elucubrar teorías, de reírse de la muerte violenta, de celebrar su propio sadismo, de utilizar una narración que pareciese en broma y es en serio, o viceversa, así como los momentos en que pareciese que no se dirige al lector sino a sí mismo, en un conflictivo auto-diálogo, de hecho, permiten que este no sea un personaje *de fiar*, sino un loco del que debemos dudar todo el tiempo: “Reí a satisfacción. ¡Un hombre muerto a puntapiés! Era lo más gracioso, lo más hilarante de cuanto para mí podía suceder”. (Palacio 1997: 80-81) Es tan dudosa la narración de este hombre que en ningún momento en la noticia extraída del diario de la tarde o en los medios probatorios rescatados por la policía, aparece referencia alguna a que el pederasta haya sido asesinado a puntapiés; es ésta la fantasía homofóbica que él elige para decidir la muerte del “vicioso”. Sin embargo, a pesar de este desequilibrio este curioso narrador-personaje es el

único que se interesa por el caso que la ciencia y el Derecho intentan ocultar. De ahí, de la lucidez en la locura, su complejidad y humanidad.

El personaje que completa la complementariedad de caracteres en U.H.M.P. es Octavio Ramírez. Sabemos, por la noticia del diario de la tarde, que Ramírez es el apellido del pederasta. Sin embargo, el narrador es quien le da su nombre. “Se llamaba Octavio Ramírez (un hombre con una nariz así no podía llamarse de otra manera)”. (Palacio 1997: 85) Aquí empieza la construcción monstruosa de la mano del carácter demiúrgico del narrador que retrata la corporalidad y acciones del otro personaje. Surge entonces un primer sinsentido. El narrador no confiable, inevitablemente, debe ser un depositario de confianza para que la historia siga, a sabiendas que seguramente lo que pueda decir del otro personaje sea puesto en duda constantemente. En cualquier caso, la construcción que realiza el narrador-personaje es fundamental para la construcción personal de Ramírez, demostrando, una vez más que las identidades *ipse e idem* son indivisibles y que necesariamente deben aterrizar en un cuerpo. Precisamente el cuerpo tiene una significación especial en las descripciones sobre Ramírez. La nariz es un elemento fundamental en este relato, no sólo por el epígrafe que abre la colección de cuentos, que alude al olfato como búsqueda de la otredad transgresora, sino por su constante aparición en todo el texto. El momento de la agresión a Ramírez la nariz vuelve a aparecer cuando el obrero “consideró que era muy poco castigo un puntapié, y le propinó dos más, espléndidos y maravillosos en el género, sobre la larga nariz que le provocaba como una salchicha. ¡Cómo debieron sonar esos maravillosos puntapiés!”. (Palacio 1997: 88) De hecho, el nombre Octavio, otorgado a Ramírez no parece casual. Puede verse como un paralelismo, por ejemplo, con el episodio legendario entre Octavio Augusto y Cleopatra, cuando ésta en un intento de política de ‘persuasión’ nacional, lo seduce y es rechazada por su larga nariz, a pesar de que Octavio era conocido también por su nariz prominente. Cleopatra se suicida a sabiendas de que si su nariz hubiese sido más corta, quizás la Historia hubiera sido diferente. Esta *culpa nasal*, se evidencia en el texto como un símbolo que engloba, hábilmente, la perversión del cuerpo sexuado y la incontrolable necesidad de silenciarlo, similar, por ejemplo, a los dientes de la inmortal “Berenice”.⁶⁷ La nariz, así, es una efigie corporal, una protuberancia incómoda,

⁶⁷ El cuento de Edgar Allan Poe, *Berenice* habla de la obsesión de Eagus por la dentadura de su prima que ocasiona una violencia irracional en él.

que, en palabras de Hadatty, “inmoviliza lo inanimado” (Hadatty 2000: 396) destruyendo la categoría de sujeto y objetivizando su construcción. La nariz entonces es más que un fetiche, es también el símbolo de una identidad diferente. Nicolás Rosa nos explica: “no se desea un cuerpo, se desea un seno, una pierna, una cabeza, unos pelos, unos labios en el momento de la sonrisa, en el detalle del mohín, en la carnadura de una nalga, en la particularidad de una pose, de un giro, de aquello que marca distintivamente la imaginaria corporalidad de una completud”. (Rosa 2006: 231) La nariz entonces es el símbolo de la identidad fragmentada, de la ilusión de ser cuerpos completos y enteramente definidos que en la época no dejan de ser sino aberraciones o metáforas oníricas. Al mismo tiempo la nariz adquiere un carácter animista, importante factor de la filosofía andina que otorga vida propia a lo que naturalmente está inmóvil, logrando así que la identidad se conciba desde aristas diferentes.

Adicional a la nariz hay otra parte básica para la comprensión de la monstruosidad de Ramírez. A partir de una foto proporcionada por el comisario, el narrador-personaje descubre una anomalía: “Completé el busto, un magnífico busto que de ser de yeso figuraría sin desentono en alguna academia. Busto cuyo pecho tiene algo de mujer”. (Palacio 1997: 84) El cuerpo de Ramírez es un cuerpo feminizado, es una construcción extraña que amenaza al cuerpo *natural* del hombre. Estos *pechos artificiales* construyen una performatividad de género que parodia la masculinidad y hacen terrorífico al monstruo a los ojos del otro generalizado ecuatoriano, en una construcción similar a la de los cronistas andinos. Hay otra descripción fundamental en la concepción corporal del pederasta que se suma a su proceso de conversión monstruosa: “Esa protuberancia fuera de la frente; esa larga y extraña nariz ¡que se parece tanto a un tapón de cristal que cubre la poma de agua de mi fonda!, esos bigotes largos y caídos; esa barbilla en punta; ese cabello lacio y alborotado”. (Palacio 1997: 84) Estos rasgos pueden asimilarse a varias representaciones del demonio europeo-cristiano. En las identidades indígenas de los Andes esta iconografía del diablo tiene un carácter especial, pues el demonio además de representar todos los males enseñados gracias a la evangelización, representa al propio colonizador español. (Faberman 2000: 18) De este modo, si uno de los componentes del demonio es el blanco, como referente mestizo, el demonio es un ligado al mestizaje y a lo abyecto. De hecho K. Sedgwick nos habla de que la homosexualidad era “la expresión más

característica de la antinaturalidad o del propio anticristo”. (Sedgwick 1998: 243) La inscripción ideológica que se suma al cuerpo y que permite cerrar la construcción del monstruo pederasta es su deseo homoerótico. En efecto, la acción que unifica al monstruo como agente, son también su *esencia* monstruosa, que causa miedo en la gente. Dicha acción es la del acoso sexual y lo que suscita es lo que Kosofsky Sedgwick ha denominado desde lo jurídico y sociológico “pánico homosexual”. (Sedgwick 2007: 13) Este miedo irracional que devela una serie de componentes ideológicos a través de instituciones que intentan sepultar ‘lo homosexual’ también está presente en el texto. El ataque al joven y la defensa del padre, puede verse, precisamente, como una defensa no sólo a la institución familiar, sino también a la patria, que ve en ambas instituciones, juventud y familia, las bases de su progreso. El pederasta amenaza, así, directamente a la nación. Aquí también hay un componente anticolonialista que evidencia la homofobia del narrador. El narrador llega a la conclusión, de manera arbitraria, al igual que con el nombre, de que Ramírez era extranjero. El apellido Ramírez que se remonta al siglo VII probablemente corresponde al paterfamilias Ramírez, que defendió Madrid del ataque de los moros. (Sebastián Elían 2001: 202) Este apellido español, como metáfora del otro externo, se asocia directamente con las que, en la época, se consideraban nuevas formas de colonización. Como menciona Montero los jóvenes estados latinoamericanos reafirmaban su nacionalidad en base al criollismo que “suggested that prostitution and homosexuality are European vices that had contaminated [...] the national aspirations”. (Montero 1995: 104) De esta manera, el pederasta, el homosexual innombrable, no podía pertenecer al patrimonio nacional sino que debía ser una exportación para la destrucción las dos instituciones más preciadas para la patria creando un monstruo corporalmente atemorizante y de acciones destructoras contra las bases mismas del modelo cultural ecuatoriano. Como mencioné en la primera parte, el sentimiento anti-español, venido de su cíclica indiferencia e ignorancia de su otro colonizado, parece ser recurrente en los textos andinos. Este mecanismo de diferenciación, no obstante, no puede ser visto solamente como un ejercicio de xenofobia nacionalista sino un análisis de aquella parte ‘española’ que los mestizos, en este caso los *queers* mestizos, intentan desconocer. Julian Pitt Rivers en su célebre estudio sobre las poblaciones mediterráneas, *People of the Sierra*, analiza, en una población andaluza -que como expliqué en el capítulo anterior fue una de las parodizaciones del ‘típico español colonizador’- el

honor como parte fundamental de la masculinidad que es definida como “the conquest of prestige and individual glory, the pursuit of pleasure, a predatory attitude toward the female sex and the challenging one towards the male”. (Pitt Rivers 1971: 118) Este estudio, criticado posteriormente por intentar totalizar el área mediterránea, está todavía vigente en la división que se hace entre poblaciones anglosajonas, que dividen al sujeto gay entre homosexual y heterosexual, y poblaciones mediterráneas que distinguen entre dos categorías diferentes, la de activo y la de pasivo en base al deshonor de la penetración. De cualquier manera, la construcción de la masculinidad mestiza andina pasa por esta división, que Peter Teltscher resume bastante generalmente como “la contingencia de las construcciones sudamericanas de la masculinidad que equiparan la verdadera masculinidad con una constante predisposición a la penetración”. (Teltscher 2006: 262) Si bien en U.H.M.P. no existe una penetración *real* ocurre una metáfora de la misma. El sujeto *queer* extranjero, que es a la vez parte del mestizo en esta unión dualista español/indio, es el que acciona, el que desafía, el que mueve la primera ficha y desde ahí intenta controlar la situación adentrándose en los miedos más profundos de la sociedad y transgrediendo el cuerpo de los demás al tocarlos, al insinuar su deseo de posesión. La figura del pederasta es entonces similar a la del fantasma del antepasado que nos recuerda quienes somos. Y no sólo eso, sino que realiza esta *actividad* que desprende un deseo *salvaje* al padre y al hijo secuencialmente, a través de la palabra con el primero, y a través del tocamiento con el segundo atentando contra las raíces del árbol genealógico del *paterfamilias*. Esta marca corporal a través de la palabra y el tacto con el otro heterosexual genera, lo que José Amícola ha denominado como “marca gestual de lo perverso”. (Amícola 2006: 25) Dicha marca tiene que ser borrada, bajo la perspectiva criollista y mediterránea, a través de la violencia.

Así, toda esta corporalidad, sumada a los discursos que la inscriben, crea un monstruo que como objeto visualizado, pierde humanidad y cae bajo categorizaciones morales y definiciones estatales. Se convierte entonces en el ‘otro degenerado’, el que se opone al otro generalizado en la construcción nacional.

En E.A. nuevamente aparecen dos personajes que se complementan y que viven en simbiosis. El narrador intrahomodiegético, que curiosamente parece ser el mismo narrador-personaje de U.H.M.P. como préstamo –o robo- intertextual es caracterizado, nuevamente,

por el humor negro, el sadismo y el engaño. Muestra de ello es, por ejemplo, el hecho de que al describir al antropófago, empieza haciendo una descripción tenebrosa, mostrando al “come gentes” como un carnívoro insaciable, de aspecto aterrador y locura sin límites. Sin embargo, pocos párrafos más adelante le aclara al lector: “No creáis en la sinceridad de mis disquisiciones. No quiero que nadie se forme de mí un mal concepto de mí, una persona tan inofensiva. Lo del antropófago sí es cierto, inevitablemente cierto. El lunes último estuvimos a verlo los estudiantes de Criminología”. (Palacio 1997: 91-92) Este recurso por medio del cual, el propio personaje se desacredita y también desacredita su narración, se complementa con el interés en sacar a la luz las identidades y esclarecer la verdad, tomando siempre una posición de poder donde él tiene el monopolio de la invención del otro.

El antropófago se llama Nicolás Tiberio y es hijo de una comadrona-abacera y un carnicero. Esta *mezcla* aparentemente es también causa de la antropofagia de Tiberio y parte fundamental de su monstruosidad. Aquella característica abyecta de impureza, sumada a que era oncomesino y el hecho curioso de la doble muerte, primero de su madre que muere “despechada” porque su hijo se convertiría en carnicero y no en médico, y, después, de su padre, que después de emborracharse 7 días seguidos fallece, no se sabe si por el alcohol o por la pena de perder de su mujer, componen una ecuación interesante, por medio de la cual el niño se va volviendo un monstruo. El hecho de que sea oncomesino se puede asociar, por ejemplo con Gargantúa de Rabelais, el gigante glotón que también estuvo once meses en el vientre de su madre, en un ejercicio de construcción intertextual de rareza. La descripción del narrador respecto a Tiberio cuando niño es interesante por su corporalidad que no deja de tener claves naturalistas: “A los diez años. Nico tenía el mismo aspecto de un niño [...] tenía el pobre muchacho una carne tan suave que le daba ternura a su madre; carne de pan mojado en leche, como que había pasado tanto tiempo curtiéndose en las entrañas de Dolores. Pero pasa que el infeliz había tomándole serias aficiones a la carne”. (Palacio 1997: 94-95) Nicanor y Dolores, precisamente peleaban por cual debería ser la profesión de su hijo: “Nicanor quería que el muchacho fuera carnicero, como él. Dolores opinaba que debía seguir una carrera honrosa, la Medicina”. (Palacio 1997: 95) Esta construcción del personaje ambientada con fluidos, carnes, profesiones relacionadas con el cuerpo como ente físico y moral, retratan una corporalidad inquietante y compleja. Sin embargo, la apariencia de este monstruo, es completamente diferente a la de Ramírez:

- “Estábamos admirados [...] su aspecto casi infantil [...]”
- Véanlo, véanlo como parece un niño -dijo uno.
 - Sí, un niño visto con una lente.
 - Ha de tener las piernas llenas de roscas.
 - Y deberán ponerle talco en las axilas para evitar las escaldaduras.
 - Y lo bañarán con jabón de Reuter.
 - Ha de vomitar blanco.
 - Y ha de oler a senos”. (Palacio 1997: 92)

Esta apariencia infantil, nuevamente recuerda a otra de las mitologías ecuatorianas bastante difundidas, la del *guagua shimi*, un diablo que, con figura de bebé, asusta a los caminantes que van por el campo. De esta manera el cuerpo aparentemente inofensivo alberga el poder infernal con elementos que probablemente provienen de la tradición oral muy difundida en los Andes. En esta reconstrucción genealógica de Tiberio, el narrador-personaje muestra como éste ya de mayor formó una familia. Tiberio tenía una esposa y un hijo al que nombra igual que él. La mujer de Tiberio quería que su hijo se convirtiese en abogado, nuevamente mezclando los discursos de poder para la creación normativa, y mostrando los vínculos del monstruo con la institución familiar. La corporalidad de Tiberio, inquietante, tiene nuevamente una acción unificadora monstruosa que define su identidad. La noche en que comete el acto caníbal, va a emborracharse con sus amigos y a hablar de “mujeres y platos sabrosos” y cuando se dirige a su casa “al encontrarse solo, sin saber cómo ni por qué, un penetrante olor a carne fresca empezó a obsesionarlo. El alcohol le calentaba el cuerpo y el recuerdo de la conversación le producía abundante saliveo”. (Palacio 1997: 96) El atentado grave, que comete Tiberio es nuevamente contra la familia y, ahora, la niñez, pero no desde la sexualidad sino desde la nutrición. Al comerse el seno de su mujer, hay una metáfora de la alimentación maternal, pero al mismo tiempo, en un uso intencionado de la palabra, el narrador nos recuerda que Dolores, la madre del caníbal y la matrona del pueblo, muere “despechada” porque su hijo no iba a ser lo que ella quería, desplazando la corporalidad individual al cuerpo familiar que construye también la identidad. Tiberio al devorar la cara de su hijo comete la aberración de comerse su propia creación que quedará deformada, como su legado monstruoso: “Tiberio (hijo), se quedó sin nariz, sin orejas, sin una ceja, sin una mejilla. Así, con su sangriento y desacabado aspecto, parecía llevar en la cara todas las ulceraciones de un Hospital”. (Palacio 1997: 97) De este modo, impureza, mitos sincréticos, corporalidad y atentado social, configurarán un sujeto

monstruoso y decadente que aterrorice pero que también evidencie el otro degenerado, terrible, que atenta contra el modelo cultural e intente subvertirlo.

En L.D.U.M. ocurre probablemente el ejercicio más interesante de dualidad de personajes pues no existen dos caracteres sino un carácter que es dos a la vez. Creo que el auto-retrato que la una dibuja de la otra es pertinente:

Mi espalda, mi atrás, es, si nadie se opone, mi pecho de ella. Mi vientre está contrapuesto a mi vientre de ella. Tengo dos cabezas, cuatro brazos, cuatro senos, cuatro piernas, y me han dicho que mis columnas vertebrales, dos hasta la altura de los omóplatos, se unen allí para seguir –robustecida– hasta la región coxígea. Yo-primerasoy menor que yo-segunda. (Palacio 1997: 120)

Las mujeres unidas por el *ecuador* de sus cuerpos crean un sinsentido discursivo que, a su vez, propone un sinsentido identitario. Sin embargo, dentro de esta caracterización confusa, donde hay dos narradoras (yo-primeras, y yo-segunda) se crea desde la corporalidad, marcada por una división de roles atravesada por la normatividad. Yo-segunda, se describe a sí misma como “más débil, de cara y cuerpos más delgados, por ciertas manifestaciones que no declararé por delicadeza, inherentes al sexo, reveladoras de la afirmación que acabo de hacer”. (Palacio 1997: 121) Al mismo tiempo, yo-primeras, relata cómo cuando ambas quisieron ir hacia adelante, tuvieron problemas que se zanjaron finalmente: “Acabé por vencerla, levantándome fuertemente y arrastrándola, produciéndose entre nosotras, desde mi triunfo, una superioridad inequívoca de mi parte primera sobre mi segunda y formándose la unidad de que he hablado”. (Palacio 1997: 121) Así mismo, “Yo-primeras tal vez soy menos bella. Las mismas facciones son endurecidas por el entrecejo y por la Boca imperiosa”. (Palacio 1997: 131) Esta creación femenina, en donde existen roles de poder, que recuerdan las relaciones hombre-mujer, y que manejan estereotipos como la fuerza y la belleza, sin duda crea un cuerpo que al cuestiona no sólo la esencia de la propia corporalidad sino aquellas de los términos masculino y femenino. La dinámica del personaje/narrador que observa en este caso, pone a la otra personaje, como el sujeto observado, nuevamente en una descripción nacida del poder. La doble y única mujer habla de sí misma en roles de género siendo el primero, el masculino, quién a menudo observa al segundo, el femenino. Sin embargo, en ocasiones los personajes se mezclan y la narración se vuelve casi indistinguible pues un yo más total asume el diálogo. En cualquier caso, esta

delimitación de personajes caóticos que en ocasiones reproducen roles de género, y que en otras, se juntan como un “yo” o un “nosotras” casi de manera inclasificable, demuestran la complejidad del personaje que es en realidad dos personajes bajo una narración confusa que se caracteriza por la división de poder.

La formación de este sujeto monstruoso, de nuevo tiene orígenes en donde ciencia y mito se entremezclan. La teoría por la cual se cree que la doble y única mujer nació así fue porque un médico amigo de la familia “entabló estrechas relaciones con mi madre, claro que de honrada amistad, y como la pobrecilla estaba tan sola y aburrida, éste su amigo tenía que distraerla y la distraía con unos cuentos extraños que parece que impresionaron la maternidad de mi madre”. (Palacio 1997: 125-126) Este recurso, de mezclar la ciencia y la magia, que rememora textos fundacionales como *Frankenstein* o *La Eva Futura*,⁶⁸ no deja de ser efectivo para la elaboración de otro tenebroso.

Nuevamente, este monstruo, sin nombre, atenta principalmente contra la institución familiar. El padre de la doble y única mujer, la detesta y la maltrata, dándole puntapiés -un recurso, que, pareciese, es importante dentro de Palacio para la relación de sus personajes- y echándose a correr. Esas patadas, provocan una pelea familiar que terminan con el suicidio de su padre cuyas últimas palabras son “este demonio va a acabar por matarme”. (Palacio 1997: 128) El monstruo, dirá: “después de algún tiempo supe que se había suicidado, noticia que la recibí con gran alegría” (Palacio 1997: 128) y declara además que “la idea de separarme de mis padres no era nada dolorosa” (Palacio: 1997: 127) demostrando que, como engendro de la naturaleza, no responde a filiaciones sociales ni de la naturaleza. Esta construcción identitaria compleja que confunde al lector, sin duda, es una de las estrategias más efectivas de Palacio para plantear una corporalidad amenazante que busca subvertir las acciones.

De este modo, después de un breve análisis lo que el binarismo de los personajes de Palacio muestra es una constante crítica a los discursos pero también un reciclamiento continuo de los mismos, muestra del principio de discontinuidad foucaultiano, enunciado en el primer capítulo. En los personajes de los tres textos existe una constante autoverificación, que los compara en cada palabra con sus contextos, con sus espacios

⁶⁸ Novelas de Mary Shelley y Villiers de L'Isle Adam en donde los personajes adquieren vida con la electricidad, como sinónimo de ciencia, pero también con elementos relacionados a lo mítico o mágico develando el carácter ideológico de la misma.

sórdidos y hábilmente camuflados en los Andes ecuatorianos. De este modo, en los personajes existen rasgos identitarios complejos de los discursos normativizadores coloniales y estatales, que funcionan bajo la misma lógica racional. Algunos, como monstruos explícitos, y otros como monstruos camuflados, (como el caso del narrador-personaje que se repite en U.H.M.P. y E.A. que desde el sadismo, revela el lado más macabro del ser humano, que no va junto a una corporalidad amenazante) crean un compendio de extrañeza y de amenaza al otro generalizado patriótico y conservador. El Derecho y la Medicina se constituyen en los objetos de crítica fundamental en los textos como normatividad corporal que impide que el pederasta, el caníbal o la mujer que es una y dos, sean sujetos. De este modo la crítica al sistema sexo-género propuesto por Benhabib, está presente en los textos. Así, los personajes mencionados, desde la acción de mirar y contar, y desde la acción de transgredir, son subversivos de sus contextos y ponen en peligro instituciones básicas como la familia, la niñez, la juventud o la nacionalidad. Los personajes monstruosos *palacianos*, al igual que Drácula o Frankenstein, confirman que “one of the institutions more threatened by the monsters is the family” (Moretti 1997: 438) y de ahí su justo derecho de ingresar en esa categoría.

Precisamente, para finalizar, quiero analizar algunos elementos que me permiten plantear, algunas tácticas subversivas que los personajes, como monstruos, camuflados o evidentes, tienen en el espacio textual para constituirse como sujetos y burlar los discursos coloniales, nacionales, médicos y jurídicos como componentes de su subjetividad.

En U.H.M.P. ocurre un cortocircuito. El ataque homofóbico, que concreta una de las fantasías de violencia heterosexual tradicional, se evapora y ahí radica el carácter subversivo del agente. Esta transgresión ocurre por algunas razones. Ramírez es definido, aunque no se enuncie la palabra, como pederasta evitando la categorización penetrativa del sodomita, usual en el lenguaje médico y jurídico de la época. (Salessi 1995: 65) Este uso de la palabra que no se menciona parece ser intencionado por la asociación bastante generalizada entre Sócrates y la pederastia. En el cuento, Ramírez además de compartir con el griego la pederastia, comparte la peculiar nariz y la condena a morir, por ‘voluntad propia’, por corromper a la juventud. Esto humaniza a Ramírez al compararlo con el gran filósofo de la tradición Occidental. Junto con esta humanización, vendrá un ennoblecimiento del monstruo por su incompreensión social. Ramírez no es visto como un

depravado sino como un sujeto que en su proceso de autoverificación, de comparación con el otro generalizado, se encuentra terriblemente solo: “Le daban deseos de arrojarse sobre el primer hombre que pasara, lloriquear, quejarse lastimeramente, hablarle de sus torturas”. (Palacio 1997: 87)

Otro elemento importante es que Ramírez, este cuerpo extraño, es lo que Butler ha llamado un cuerpo que presenta una “resistencia a lo real” (Butler 1993: 205) desestabilizando el modelo corporal masculino falocrático y binario. Esta resistencia diabólica vendrá acompañada además de una ambigüación del cuerpo diabólico que en primer inicio se nos presenta. En efecto, el diablo-uma es una figura fundamental dentro del folklore e imaginarios de los andes ecuatorianos que viene rodeado de ambigüedad. El diablo-uma, “nombre mixto sin traducción exacta al castellano y que podría ser: cabeza del diablo o el demonio que encabeza el grupo o el símbolo de la autoridad ancestral o el remedo del mestizo mandón y opresivo, o todo eso junto [...] con un foete en la mano no es sólo signo de autoridad sino arma defensiva y ofensiva”. (Fuentes Roldán 1995: 121) Esta mestización del *otro queer*, a través de la desacralización del demonio como imagen del mal, le devuelve a Ramírez su presencia homoerótica, ya no sólo como fenómeno importado desde Europa sino como parte de la naturaleza impura y contradictoria del mestizaje y la corporalidad *queer* andina. Ramírez se convierte así en un “héroe monstruoso” (Castillo de Berenechenko: 181) que añade discursividad a la construcción de la literatura andina. Ramírez destruye la categorización colonial científica. Recordemos que el único modo en que Ramírez es conocido es a través de una fotografía, el mismo método por el cual los millones de indígenas y mestizos andinos fueron conocidos, imaginados y recreados por el discurso científico estadounidense/europeo. A través de sus acciones, se trastoca la economía de la imagen propuesta por Poole, y se sugiere una nueva imagen que evite la metáfora y se acerque más a la realidad corporal a aquellos sujetos desubjetivados.

Junto a esta reivindicación del cuerpo monstruoso viene la ridiculización del cuerpo heroico. El obrero de “recio cuerpo” símbolo del trabajo, de la nación y de las luchas de izquierda en el Ecuador en los años 20,⁶⁹ y padre del joven acosado, también sufrió un

⁶⁹ Probablemente el ejemplo más decidor es el de Alfredo Baldeón el personaje proletario que representa el valor y el heroísmo de la lucha obrera, utilizado por Gallegos Lara, el ideólogo de la generación del 30, en su obra *Las cruces sobre el agua* mencionado en un epígrafe anterior.

acoso que, aunque sutil, reta su hombría, invirtiendo así, los papeles de seducción. Luego, con el acoso a su hijo, el obrero reaccionará furibundamente intentando que la *marca gestual de lo perverso* desaparezca. Un detalle, sin embargo, permite descolocar la violencia homofóbica como estrategia sensibilizadora. El narrador, al igual que con Ramírez, decide otorgarle un nombre al padre-obrero: “Epaminondas, así debió llamarse el obrero”. (Palacio 1997: 88) Como si supiese el éxito que rescatar a las poderosas figuras masculinas de la antigüedad tendría en el futuro literario y cinematográfico, el narrador engañoso, vuelve a vulnerar nuestra confianza usando al general tebano *homosexual* para nombrar al héroe homofóbico. La muerte entonces, no parece originada sólo por la defensa de la familia sino por el deseo homosexual reprimido. Así, el héroe tradicional del patriarcado se desenmascara como villano, repitiendo la trilogía del padre, el hijo y el ‘espíritu homosexual’ que quiere pervertir al joven. Ocurre una transferencia de monstruosidad al padre-obrero, no por su homosexualidad sino por no poder asumirla en él o en otros buscando despedazar los discursos que lo componen, inclusive aquellos como la pederastia, como abuso de poder que erróneamente se identifica con el deseo homoerótico. De hecho, John Borneman en su magnífico estudio sobre la soberanía territorial y su violación nos descubre como la violencia, y más aún la violencia sexual “is okay, even commendable, if tied to violence, sadism, or the humiliation of one’s enemy”. (284) Y completa el politólogo cerrando el círculo con el binomio activo/pasivo, penetrador/penetrado, que “in male-male interactions, it was not the fear of penetration that is foregrounded, but the fear that desire for such penetration will arise (and increase?) if one becomes accustomed to it. In that case, men would become feminized”. (Borneman 1998:285)

De este modo, la violencia en U.H.M.P. no es aquella que fomenta el aprendizaje de las características de hipertrofia masculina como sucede en cine del oeste, por ejemplo. Por el contrario, este ejercicio textual plantea identidades que desde la agencia, subvierten su modelo cultural y que buscan nuevas masculinidades y construcciones homoeróticas que cuestionen los discursos opresores. En palabras de Blanco, este relato articula “en los cuerpos sacrificados el reclamo concesional de una ciudadanía para una práctica que incita a la condena social”. (Blanco 2006: 67) Sin embargo, no se puede desconocer que Palacio recurre a la retórica fatalista que Nunokawa asociaba con el heterosexismo: “the variegated

regime of heterosexism not only inhibits the works of acknowledging the loss of a gay man, it also enacts the incessant reproduction of this labor by casting his death as his definition”. (Nunokawa 1991: 312) Este destino trágico e inevitable del cuerpo homosexual, como nos dice Koskofsky “es reciente, pero la estructura de su articulación está basada en siglos de intertextualidad homoerótica y homofóbica”, (Kosofsky 1998: 190) demostrando así que Palacio respondía a los cánones de su época incluso cuando quería desprenderse de ellos, y construyendo una subjetividad desde la otredad.

En E.A. hay otras estrategias nominales interesantes que buscan crear cortocircuitos en la propia narración. Una de las herramientas más interesantes es la vinculación de la sodomía y el canibalismo, igual que antaño, pero sin una solución moral colonial. Los padres de Nico Tiberio se llaman Nicanor Tiberio y Mercedes Orellana. El apellido Tiberio me remite al emperador romano, que expandió las fronteras de Roma de manera considerable, implantó un reino del terror y fue sucedido por su nieto, a través de la treta jurídica de la adopción, el amante de la sangre, la tortura y la preversión sexual, Calígula. El apellido Orellana, en cambio, es popular en los Andes por la referencia al conquistador Francisco de Orellana, fundador de Guayaquil e iniciador desde Quito del llamado, ‘descubrimiento’ del río Amazonas, llamado así por la referencia griega de las Amazonas - aunque es posible que hayan sido indígenas con pelo largo y no mujeres, transgrediendo estructuras mentales que los conquistadores no podían (¿querían?) reconocer- quienes atemorizaron al conquistador y su séquito de hombres. Ambos apellidos, con referencias a la expansión y a la dominación desde lo sexual, son importantes para descubrir el sentido oculto de los textos en su búsqueda transgresora. El narrador a esta genealogía añadirá: “Menos si es hijo de un carnicero y una comadrona, como quien dice del escultor Sofronisco y de la partera Fenareta”. (Palacio 1997: 92) ¿Para qué utilizar el símil de los padres de Sócrates? Pareciera, nuevamente, que el canibalismo y la sodomía, o la pederastia, en esta constante confusión de términos delimitatorios, conforman esta hermandad casi irrompible en los Andes, y se muestra como una construcción ficticia, tan ficticia como la descripción inicial que realiza el narrador de E.A. de un caníbal salvaje, que come carne, atemoriza a los celadores y que previene a la gente pues “puede saltar

contra un curioso y arrebatarle la nariz de una sola”⁷⁰ (Palacio 1997: 90) cuando en realidad se trata de un hombre con apariencia de niño y cabeza grande, que responde a una serie de discursos normativos impuestos sobre él. Así, no se ensalza la figura del caníbal sino que se intenta demostrar cómo se crea su figura como tropo colonizador de la identidad. Recordemos que la debilidad, el anañamiento, el afeminamiento fueron las descripciones utilizadas por los exploradores en su rol de testigos modestos que enjaulaban al salvaje en su propia debilidad incivilizada, utilizando los discursos exotistas generados desde Colón. El caníbal es, de esta manera, lo que proponía Stryker, citado en el primer capítulo, una designación internalizada en los discursos que componen al sujeto pero que vienen desde el poder jerárquico. El caníbal, sutilmente asociado a la pederastia, es la demostración de que los discursos coloniales que designan al otro imaginariamente aún perviven en los proyectos nacionales, creando identidades sociales basadas en el miedo al cuerpo impuro y a la identidad compleja.

El otro punto que me parece fundamental en esta transgresión es la motivación *real* de las acciones del caníbal. En todo el cuento, con tendencia naturalista, pareciese que hay factores *naturales* que son los que marcan el destino del caníbal. Sin embargo, en el momento en que Tiberio mordisquea el seno de su mujer, se nos revela el motivo principal de su salvaje reacción: “Nico Tiberio, pasándose la lengua por los labios, advirtió que nunca había probado manjar tan sabroso. ¡Pero no haber reparado nunca en eso! ¡Qué estúpido! ¡Tenía que dejar a sus amigotes con la boca abierta!”. (Palacio 1997: 97) De este modo, los factores naturales quedan reducidos a una causal de inequidad de género por la cual, la separación de roles como mecanismo de poder que *devora* al otro por su sexo construye identidades masculinas y femeninas rígidas. Tiberio piensa en sus amigos en el momento que devora a su mujer y en la envidia que despertaría en ellos. Esta lógica heteronormativa, del hombre que domina a su mujer, que la devora y la posee, culpa también al patriarcado por esta etiquetación de lo salvaje, de lo impuro y sirve también para plantear la pregunta fundamental de la representación caníbal en América: ¿quién se come a quién? El devorador, como ser impuro, que se come cuerpos, ¿no es devorado también, como representación negativa, por el cuerpo social y su modelo cultural? Precisamente las

⁷⁰ La nariz nuevamente hermana a los cuentos y se conforma como un órgano vital en la escritura corporal de la obra de Palacio.

risas al cuerpo infantil del antropófago, el encierro en una jaula que lo asemeja a la “fiera”, al animal, más que deshumanizar al monstruo, deshumaniza realmente a la identidad social del Ecuador, a la construcción colonial y al otro generalizado que se convierte en un ciego torturador de los diferentes. El devorador, el caníbal, enfrentado al narrador, al criminólogo demuestra que la identidad, siempre sexuada, es una parodia que enfrenta “una configuración de género privilegiada y naturalizada y otra que se manifiesta como derivada, fantasmática y mimética: una copia fallida por así decirlo”. (Butler 1999: 284) La copia fallida, del caníbal mediado por los discursos coloniales y de género desorienta la solución moral y simple y plantean identidades complejas y de difícil delimitación.

La crítica que E.A. realiza, de este modo, es contra las estructuras, contra el hecho de que el caníbal, como sujeto y objeto de observación, esté encerrado siendo enjuiciado, cuando todos los discursos que construyen que él y todos los impuros se relacionen con él, estén todavía sueltos por la calle. Allí radica la subversión principal de las identidades textuales de este cuento que accionan contra el otro imaginado y siempre sexuado.

En L.D.U.M. quiero centrarme en dos temas que me parecen fundamentales para crear una agencia por parte de los personajes: la crítica a la identidad moderna y el uso paródico de las tecnologías corporales. En el primer capítulo comentaba como la Modernidad, teniendo como personaje epónimo a Descartes, fijaba las identidades, las descorporizaba y les daba una característica racional. En el segundo capítulo, en cambio, me interesó mostrar cómo el discurso colonial moderno se imaginó desde ese paradigma racional a otro, convirtiéndolo en la sombra negativa del sujeto, es decir, en un objeto. Precisamente, la subversión mayor que propone este texto va contra ese paradigma. En efecto, la doble y única mujer a pesar de tener dos mentes tiene un “centro”, es decir, una coordinación única e indivisible, similar a la identidad *ipse e idem* que siendo dos, en realidad es sólo una. Ella/ellas nos explican:

Verdaderamente, no sé cómo explicar la existencia de este centro, su posición en mi organismo y, en general, todo lo relacionado con mi psicología o metafísica, aunque esta palabra creo ha sido suprimida completamente, por ahora, del lenguaje filosófico. Esta dificultad, que de seguro no será allanada por nadie, sé que me va a traer el calificativo de desequilibrada porque a pesar de la distancia domina todavía la ingenua filosofía cartesiana, que pretende que para escuchar la verdad basta poner atención a las ideas claras que cada uno tiene dentro de sí, según más o menos lo explica cierto caballero francés; pero

como me importa poco la opinión errada de los demás, tengo que decir lo que comprendo y lo que no comprendo de mi misma. (Palacio 1997: 126)

Esta crítica a la filosofía cartesiana que difumina la complejidad identitaria, que destruye la noción de una identidad individual firme se presenta como discurso normativo del cuerpo que la define como “desequilibrada”. Este compromiso con la rareza corporal, hacen de la doble y única mujer, probablemente, una de las corporalidades *proto-queer* más interesantes de los Andes, que junto a la escultura del hermafrodita *Moche* o al mito fundacional inca de la Mama Huaco, un arquetipo del tercer género, construye una iconografía distinta a la tradicional de hombre-mujer. Esta resistencia a la categorización permite enunciarla como una identidad líquida o nómada, de acuerdo a las definiciones de Bauman y Braidotti. Más aún, es la definición perfecta que proponía Ricoeur al decir que conciencia y cuerpo son dos puntos de vista de lo mismo.

La segunda subversión que me interesa en la/las personaje/personajes de L.D.U.M. es su propuesta de construcción performativa de la identidad y de las tecnologías corporales. En efecto, este cuerpo doble, doblemente sexuado desde la feminidad, se construye a través de la copia y de la mirada de los *otros*. En efecto, si se trata de un solo cuerpo que es doble, la identidad genérica ‘normal’ debería hacer que los dos cuerpos en uno sean cuerpos sexuados iguales. Sin embargo, la copia se define desde el poder, desde aquel lenguaje performativo que exige la dualidad de hombre/mujer. Este binarismo ‘natural’ pasado de generación en generación, permite que la doble y única mujer sea masculina y femenina, una más bella que la otra, una más débil que la otra, una más deseable que la otra. Esta revelación ficticia de la identidad es sin duda, un mecanismo fundamental para su parodización. Hay además un detalle importante. El deseo heterosexual despierta en una de las dos, la más bella, la más femenina, la más débil. En la otra ese deseo no despierta, sugiriendo, quizá, un deseo no heterosexual, que hace automáticamente que la primera-ella asuma una feminidad diferente y cuestione el paradigma hombre-mujer, aunque al mismo tiempo tenga que asumirlo por su otro yo y por el carácter discursivo de la identidad de género.

Respecto a las tecnologías corporales, probablemente el ejemplo de las sillas sea el más adecuado para demostrar el inacabamiento del cuerpo: “Las sillas, que tienen algo de inerte y de humano, anchas, sin respaldo porque soy respaldo de mí misma, y que deben

servir por uno y otro lado. Me impresionan porque yo formo parte del objeto 'silla'. (Palacio 1997: 128-129) Esta demostración de que el cuerpo puede someterse a cambios, prótesis, alteraciones y que las tecnologías son inevitables en la construcción corporal, aluden a una concepción diferente del mismo, que es reclamado como artefacto cultural, como una creación discursiva que moldea una identidad particular y que construye un sujeto consciente que parodia y hace ejercicios lúdicos con su biología.

De este modo, a través de estas estrategias ingeniosas, los personajes de los textos de Palacio, como entes discursivos que autoverifican diferentes identidades, identificaciones y estrategias identificatorias, permiten crear una subversión en el propio texto y un modelo de subversión discursiva. Hélène Cixous aseveraba que en el teatro, en un instante trágico, el dilema moral del monstruo se pone en consideración, es decir, cometer la acción que, en conjunción con el cuerpo tenebroso, cerrará el círculo de acciones terroríficas. (Cixous 1994: 165) En el caso de los textos de Palacio las acciones monstruosas ocurren: el pederasta acosa al joven, el caníbal se come a su mujer e hijo y la doble y única mujer se convierte en parricida por su contestación a la agresión paterna. Esta acción le devuelve la autoeficacia, el control perdido en la sociedad. La emergencia identitaria, entonces, se evidencia. Los personajes -no tanto Palacio que como la mayoría de creadores se ven invisibilizados por su monstruosa creación- muestran uno a uno su carácter, su *qué* que los diferencia de los otros ciudadanos y al mismo tiempo los junta en un mismo espacio textual de la identidad social. Por ello, la solución moral no es la del castigo al monstruo sino la de la transferencia de la monstruosidad al otro generalizado. De este modo el autor, una vez más, obtiene lo que Corral, uno de sus críticos principales, ha definido como el *leit motiv* de sus obras: "el sabotaje a la representación de la realidad". (Corral 1992: 288) Estos personajes, como creaciones monstruosas, escapan a la pluma de Palacio, se independizan de él y, al reciclar mitos y discursos del pasado, atemorizan, aleccionan y humanizan la experiencia humana, siempre histórica, reclamando un espacio en la identidad social, sin renunciar a su peculiar carácter, su *qué*, que hace de ellas, de ellos, identidades textuales ejemplificadoras del cambio. Son verídicamente, y siguiendo el concepto planteado en la primera parte, caracteres cuyo motor es la *sociología de la acción*. Desde la perspectiva *queer*, invisibilizando su mestizaje racial, como privilegio y también como asimilación al modelo cultural europeo, pero también potenciando el mestizaje

cultural que permite rescatar lo indígena en lo blanco y lo blanco en lo indígena, estos caracteres ubicados de manera sutil en esos Andes montañosos que nuevamente tienen que descubrirse, sin la violencia de antaño sino a través del misterio del texto, son una muestra de la inestabilidad de su territorio abrupto, de su historia compleja y de sus identidades, tan apacibles como desafiantes.

III.3 Análisis de la interacción: la construcción del autor monstruoso y la implicación social con el lector

El tercer análisis, el de la interrelación entre autor y personajes es fundamental para comprender la subversión en estos textos. Palacio, como autor, de cierta manera firma a través de las historias y sus personajes de los textos seleccionados, un pacto con los *raros*. Este pacto, curiosamente, acompaña la construcción de la figura histórica de Palacio como inquietante. Según Valencia Assogna “esto va desde cuando le atribuyeron la razón de ser de su estilo literario a la locura –llevado al ridículo porque unos decían que fue por haberse dado un golpe de niño, y otro por haber sido contagiado de sífilis”. (Valencia 2000: 336) De hecho, Corral afirma que “su familia no ha querido saber nada de él”, (Corral 2000: I) lo cual hizo muy complejo hacer una antología completa de su obra por esa distancia con el cuerpo y el imaginario que ha creado el autor. Y es que Palacio, cuando niño, según cuenta la leyenda recogida por Benjamín Carrión, escritor y figura básica de la gestión cultural ecuatoriana en el siglo XX, era un niño pelirrojo que “no daba señales de inteligencia ni mucho menos”. (Carrión 1930: 180) Pero un día, después de que por un descuido de la criada es arrastrado por un río, cuesta abajo, y posteriormente rescatado con un agujero en la cabeza, sucede lo imprevisto. Después de este vertiginoso viaje corporal, el niño Palacio “como alguien que se despierta de una larga letargia cataléptica, había siempre el acierto de las relaciones y las comparaciones, parecía una persona mayor. No balbuceó nunca, no dijo medias palabras”. (Carrión 1930: 180) Palacio nace en Loja, una ciudad al *sur* del Ecuador, que a pesar de su periferia ha sacado posiblemente a varios de los nombres más destacados

del siglo XX,⁷¹ por su fuerte identidad cultural, cercana a los incas, y que ha construido mitos como el de Vilcabamba, la ciudad de la longevidad, donde aparentemente viven las personas más viejas en todo el mundo. Él se traslada a Quito intenta estudiar medicina pero se arrepiente y finalmente se gradúa de abogado, teniendo siempre el discurso jurídico en su mente. Ya adulto, cuando militaba en la izquierda y ostentaba cargos importantes (subsecretario de educación, secretario de la asamblea constituyente, decano de la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central del Ecuador) empiezan a reportarse algunos desvaríos mentales que se deben a la sífilis o al accidente infantil. Palacio es internado en 1936, con sólo 30 años, y 10 años después muere en el mismo manicomio. Toda esta historia, marcada por la ley y la medicina, así como por la lucha política es parte de la construcción de ese autor implícito, esa figura ideal que el lector, al menos ecuatoriano y andino, se hace del escritor. De cierto modo, el pelo rojo, el despertar *accidental*, la locura, la sífilis y la literatura transgresora respecto a la generación del realismo social, crean un monstruo literario que definitivamente permite un proceso de identificación directa con sus textos.

Este proceso de identificación ha hecho por ejemplo que haya sido una figura considerada negativa dentro de la crítica ecuatoriana. Ribadeneira decía que Palacio era: “un cerebro que excluye el enfoque progresivo y que de ninguna manera hace bien a la patria”. (Ribadeneira 2000: XCV) En cambio, otros críticos vieron en Palacio, en su literatura misteriosa, una identificación no sólo nacional sino regional, evidenciando la gestación de un proyecto andino. Jorge Hugo Rengel menciona que “en sus libros encontramos nuestro ambiente, sino que a la mayoría sorprende la forma desconocida, pirindelliana, y no pasando de la mera contemplación exterior, es difícil llegar a su fondo tan nuestro, innegablemente serrano, colonial, decadentista”. (Citado por Fernández 1997: 52) Desde luego, lo andino, como característica inherente a la montaña se ve en esta crítica, pero precisamente es fundamental para la construcción de unos Andes particulares en una época donde, por las intervenciones desde *el Norte* y por el desarrollo de la arqueología y etnohistoria andina, se evidencian.

⁷¹ Entre ellos sobresale Matilde Hidalgo de Prócel, primera médico, concejala y mujer votante en el continente americano; Benjamín Carrión, el padre de la cultura ecuatoriana que se dice de manera vox pópuli, “se llevó su agenda de contactos a la tumba”, o Jamil Mahuad, presidente del Ecuador que causó la peor crisis financiera de su historia y que obligó a millones de ecuatorianos a principios del siglo XX a refugiarse en el exilio.

Críticos como Robles han visto en Palacio la vanguardia americana, denominándolo como “proto-postmoderno”. (Robles 2000: 324) Yo hago un préstamo de ese calificativo y por eso denomino a Palacio, ya no a sus historias que transgreden la Historia o a sus personajes humanamente monstruosos, como *proto-queer*, pues su figura inquietante, en una sociedad postcolonial, que sin ser *queer* articula una voz para ellos, para ellas, como preparando el terreno para los que, nutridos por realidades más cuestionadoras puedan hablar con más libertad. K. Sedgwick decía que en el feminismo hubo diferencia entre “identificación como” e “identificación con”, pues plantea el dilema de la subjetividad como vivencia y no sólo como alianza política. (Sedgwick 1998: 81) Palacio se *identifica con* los *queers*, acciona su propia identidad estratégicamente para unificar su fragmentación. La *moralität*, enunciada por Zizek en el primer capítulo, consiste en este autor en la complicidad con aquellos que no han podido ser sujetos desde la colonia. Este ejercicio literario de autoeficacia, de hacer que a través de la escritura la lucha personal y política tenga mayor sentido en el cambio de estructuras del patriarcado, convierte a Palacio, como autor imaginado, en un opuesto al otro generalizado de su época. Es interesante que Palacio en los textos utilice figuras corporales de la violencia. Patadas, mordiscos y gritos, son algunas de las expresiones textuales de la corporalidad que atacan al cuerpo humano. Ese ataque, sensibilizador por nuestra propia monstruosidad como lectores, como humanos, nos devuelve al refugio del derecho a la integridad personal como única manera de concretar nuestra difusa humanidad. Ese ataque a la tortura y al sufrimiento a través de la violencia, permite articular una treta del débil. Usando el lenguaje violento, en una zona caracterizada por el abuso sobre el otro, Palacio plantea quitar el recubrimiento identitario al otro para que este pueda ser autoeficaz en la sociedad. Al mismo tiempo, estas marcas corporales, son la crónica cultural de la que habla Giddens, que cité en el primer capítulo de esta investigación. En estas cicatrices corporales del desgaste, existe una metáfora que impide deshistorizar estas identidades corporales. De ahí su valor transgresor.

En el plano de la interacción textual con el lector, y ya para finalizar, me interesa la figura del narratario que Palacio propone en los textos escogidos. En U.H.M.P. y en E.A. el narratario, es decir, el lector ideal de los textos, es extradiegético, está fuera de la historia, ubicado solamente en la Historia que compone el modelo cultural. En el primer cuento el

narrador menciona: “Cuando se sabe poco, hay que inducir. Induzca, joven”. (Palacio 1997: 82) Esta figura del joven, que se convierte en el *tú literario* es interesante porque es en efecto un joven, aquel acosado sexualmente, un personaje vital en el cuento y contra quien atenta el monstruo. Este involucramiento tácito al lector a través del narratario, sumado a la parodia del género literario detectivesco (las fotos de la policía, la pipa encendida que permite resolver el crimen, el método deductivo) que hace una crítica al método racional, para conocer la verdad que es en verdad una construcción personal del narrador, es una estrategia que Palacio hace para realizar un posicionamiento social del lector desde la crítica. Palacio entonces también cree que la juventud es el ‘futuro de la patria’, pero siempre y cuando sea crítica respecto a los temas importantes y no repetidora inconsciente de discursos del yo colectivo.

En E.A. el narrador-personaje se dirige al lector: “Medite Ud. en la figura que haría si el antropófago se almorzara su nariz. ¡Ya lo veo con su aspecto de calavera! ¡Ya lo veo con su miserable cara de Lázaro, de sifilítico o de canceroso! ¡Con el unguis asomando por entre la mucosa amoratada! ¡Con los pliegues de la boca hondos, cerrados como un ángulo! Va Ud. a dar un magnífico espectáculo”. (Palacio 1997: 91) Nuevamente el narrador engañoso, con sus tintes sádicos, busca *identificar* al lector, lo increpa, le pide que se imagine siendo parte de la dinámica caníbal, utilizando la nariz, como ese símbolo que engloba lo sensorial y lo sexual. Esta búsqueda del *pánico caníbal* en el lector se complementa líneas abajo con otra referencia:

¿No ha comido usted alguna vez carne cruda? ¿Por qué no ensaya? Pero no, que pudiera habituarse, y esto no estaría bien. No estaría bien porque los periódicos, cuando usted menos lo piense, le van a llamar fiera, y no teniendo nada de fiera, molesta. No comprenderían los pobres que el suyo sería un placer como cualquier otro; como comer la fruta en el mismo árbol, alargando los labios y mordiendo hasta que la miel corra por la barba. (Palacio 1997: 92)

Esta naturalización del canibalismo, que delata la construcción desequilibrada del narrador, y que critica profundamente los discursos morales sobre ese otro antropófago, como símbolo de lo salvaje, instan a que el lector se posiciones nuevamente y que desde la repulsa, pueda construir un pensamiento más crítico. Así, lector y el autor se mezclan en esta red comunicacional absurda, donde uno piensa que el otro es un sádico y el otro motiva al uno para que se vuelva un monstruo, si es que ya no lo es. Esta estrategia, un intercambio

de sinsentidos y miradas, que intenta destruir un imaginario colonial y los discursos que lo viabilizan, es sin duda otra táctica interesante en esa búsqueda subversiva de la literatura de Palacio. Este intercambio es lo que proponía Douglas con tanta elocuencia; que el cuerpo biológico y el cuerpo personal se completan, se enfrentan, se desdican, y en este caso, comparten su monstruosidad y su responsabilidad en la conformación subjetiva violenta e invisibilizadora del otro.

En definitiva, Palacio logra a través de su figura como autor en el canon ecuatoriano, crear un cortocircuito en su tradición, en su sociedad y en su familia. Al mismo tiempo, con sus estrategias dirigidas al lector consigue despertarlo, removerlo, incitarlo a revolucionar su propio esquema moral, para construir nuevas propuestas identitarias convirtiéndose él también, como carne y como texto carnal, en un monstruo inquietante, en un raro anterior a los raros que se enorgullecen de serlo y en un profeta de lo que estaba por venir en la región de los Andes. En Palacio, sin duda, existe una profunda y arraigada búsqueda de emergencia identitaria a través de su personaje y de él mismo como carácter construido por los otros, por sí mismo y por sus textos. Es, quizá, el análogo literario de Murra o Lumbreras en su interés de reivindicar identidades hiperbólicamente complejas. Por ello, toda la retórica narrativa palacina nos anuncia que en los Andes, como espacio textual sin diferenciación de mayor o menor andinidad, existen estos sujetos *queer*, que aunque discretos respecto a otros del resto del mundo, a través de sus subversiones buscan descolonizar sus identidades, regionalizar sus particularidades y descentrar sus corporalidades.

IV. CONCLUSIONES

- a. Los estudios realizados en torno a las identidades *queers* en América Latina no se han preocupado de profundizar dicha temática en la realidad andina. Ante ello un estudio en los Andes que impida que esta región se vuelva un desprendimiento análogo de otras zonas estudiadas, manteniendo así su propio carácter, es importante. Para la búsqueda de ese carácter, además de las perspectivas filosófica y literaria, fue básico un contenido que no fuese meramente metafórico. De ahí la necesidad de profundizar en una base teórica basada en las Ciencias Sociales y el Derecho como realidades constitutivas de las identidades, la subjetividad y la subversión. Así lo demuestran los conceptos utilizados en la primera parte de este trabajo de investigación que buscan contaminar –y ser contaminados- por diferentes áreas del saber, teniendo a la Literatura como hilo conductor.
- b. Los postulados científico-sociales de la Antropología, la Sociología, la Historia, la Psicología y el Derecho respecto a la interacción entre individuo y grupo, la subjetividad, la corporalidad, la agentividad y la subversión pueden aplicarse a través de la Teoría de la Literatura para analizar las identidades y su complejidad mimética y diegética en la representación textual. A través del esquema de análisis propuesto (I.5) se consiguió realizar un análisis donde las diferentes áreas del saber pueden dialogar, permitiendo una reflexión y una metodología bastante ordenada de un tema tan profundo y general como es el de la identidad. De este modo, se pudo comprobar que la Teoría Literaria en negociación constante con las Ciencias Sociales, puede representar de manera adecuada las identidades y su complejidad. Para marcar la mirada bajo la cual se mira este trabajo académico, las teorías feministas, *queer* y postcolonial fueron fundamentales, así como lo fueron los derechos humanos, que se convierten de manera conjunta, en la brújula, en el *sur* del análisis textual.
- c. Para comprobar la hipótesis inicial que este trabajo de investigación se propuso, es decir, que existe un carácter particular y subversivo en las literaturas que presentan identidades mestizas y *queer* en los Andes, fue insalvable la

realización de un proceso genealógico que detecte como se han venido construyendo dichas identidades en el tiempo y el espacio. Solamente con este método fue posible proponer parámetros históricos como base identitaria.

- d. Respecto a los Andes, la realidad colonizadora (primero la de los incas, luego la española y finalmente aquella neocolonial) es indisociable de su historia, siendo la construcción de los *otros* bajo la mirada eurocentrista y la repetición de esquemas cuzcocéntricos, base, hasta la actualidad de su accionar. A través de métodos pacíficos (como las prácticas anticonquista o la mirada del testigo modesto de la Academia *primermundista*) y de métodos no tan pacíficos (como las invasiones europeas de la antigüedad y los planes regionales estadounidenses actuales) las respuestas que buscan subvertir el orden recurren a ideas de antaño incaicas, que buscando incluir, terminan excluyendo, por la base cuzcocéntrica sin miras de diversidad identitaria que de algún modo aún se mantiene. Por ello, únicamente al proponer una visión discursiva de los Andes que, de algún modo, pueda romper las construcciones que los discursos tradicionales de esta múltiple colonización, se puede analizar el alcance de *lo andino* más allá de lo geográfico o científico y sus focalizaciones jerárquicas.
- e. Respecto al mestizaje, éste es fundamental en los Andes, desde luego como tropo, pero también como realidad tangible de su historia y de la identidad de las personas que son acogidas bajo su manto. Por su carácter fundacional en los Andes, y por su naturaleza contradictoria y altamente compleja, las visiones binarias bajo las cuales el mestizaje ha sido considerado y que han marcado su impureza, debieron ser estudiadas en este trabajo a la luz de los textos (en su mayoría literarios, sin olvidar aquellos pictóricos o de otra índole representacional) intentando encontrar las tácticas que ha tenido para afrontar la composición dicotómica y simplista. El mestizaje, en general, ha sido concebido en la zona andina como realidad blanqueada, sin que por ello ciertas operaciones sincréticas o voces que deniegan la pureza, hayan aparecido como disidencias del esquema tradicional parodiando el sistema dual. Gracias a posturas contemporáneas, el mestizaje ha podido ser comprendido desde la irresolución

trágica de sus orígenes, pero también desde el regocijo de la propia conflictividad.

- f. La identidad *queer* ha sido la más sepultada por los discursos de poder de las tres identidades analizadas en cuestión debido a su asociación a la impureza, a la sexualidad y el deseo incorrectos, al mítico canibalismo, a la debilidad y a la inferioridad indígena (tanto por españoles, por mestizos y por indios, después del encuentro de Cajamarca). La escritura y la iconografía, inminentes realidades de poder y control, han sido artífices para que en los Andes ocurra un proceso de ocultamiento de identidades. Aunque no se ha comprobado en esta tesis o en ningún trabajo que en la antigüedad existiese un respeto hacia los sujetos *queer*, sí existió en la zona, vista como conjunto discursivo, una ambigüedad y permisibilidad icónica que retaban los dualismos binarios, por ejemplo, la Ipa Mama Huaco o madre *queer*. Por todo esto, la corporalidad *queer* en los Andes, siempre estará asociada tanto a los discursos coloniales sobre la región, cuanto a su irresoluto y complejo mestizaje, siendo solamente los estudios de género y los procesos sociales derivados de la Academia y la realidad opresiva, los que de algún modo la han rescatado del olvido bajo premisas identitarias de estrategia, performatividad, corporalidad e inestabilidad. A pesar de ello, la ausencia de estudios *queer* en la zona, ha dificultado una comprensión del tema *queer*-mestizo-andino, como una trilogía fundamental para su concepción que defina posicionamientos y alianzas más claras.
- g. La literatura de Pablo Palacio, como fuente temprana de la contemporaneidad literaria andina, mestiza y *queer*, permite ver a través del esquema propuesto en este trabajo de investigación (I.5) varios niveles de subversión en el primer tercio del siglo pasado. A través de la estructura narrativa las historias de Palacio buscan subvertir la Historia. Gracias a la construcción de tramas genealógicas que sospechan del modelo cultural y que al mismo tiempo presentan corporalidades raras que responden a identidades que, sin ser acabadas, construyen subjetividades diversas, los textos logran transgredir un modelo canónico nacional y regional de escritura reinventando el realismo social y añadiendo miradas diversas, extrañas y delicadamente absurdas. Así

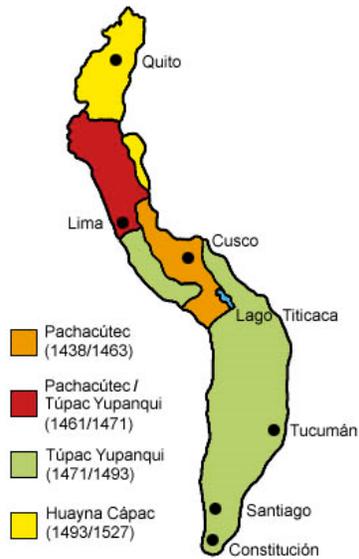
mismo, gracias al *hermanamiento textual* identidades estratégicas como el caníbal y el pederasta, sacan a la luz los discursos coloniales que componen el mestizaje y la homosexualidad, como realidades cercanas y casi indisociables.

- h. Palacio es probablemente uno de los primeros que concibe los Andes como un espacio discursivo y que propone identidades que, en sus textos literarios, se alejan de los modelos binarios y tradicionales. Gracias a los personajes y sus acciones monstruosas, Palacio propone agentes que escandalizan, pero que critican instituciones estatales y regionales transfiriendo la monstruosidad a los héroes que simboliza identidades sólidas y apoyadas por el modelo hegemónico bajo los supuestos del discurso jurídico y médico, con una mirada colonial y patriarcal. La subversión de los personajes en sus textos, proponen un mestizo, andino y *queer* que asume un rol histórico de transgresión como sujeto de acción. Gracias a la ironía y los recursos lúdicos de los textos, la violencia patriarcal es vista como motor de un ethos destructivo que, apoyado por discursos de opresión, vulneran el derecho a la integridad personal.
- i. Al utilizar de manera hábil características y principios andinos como la reciprocidad, los relatos de *Un hombre muerto a puntapiés* se vuelven retratos que, desde la mirada de los Andes y escondiendo y mostrando los paradigmas cuzcocéntricos, plantean un mestizaje blanqueado, ciudadano y privilegiado. Este proceso de ocultamiento, sin embargo, permite vislumbrar a los *queers* en el espacio andino destruyendo así la ausencia *queer* de siglos en las literaturas de la zona.
- j. Palacio transgrede a través de su figura y autoconstrucción como autor el canon literario regional. Siendo un ente corporal extraño que amenaza el orden tradicional es también un incitador a través de la escritura. Gracias al uso de tácticas dirigidas al lector consigue activar procesos de autoverificación y autoeficacia que potencian la subversión al canon literario, al modelo cultural y al mundo binario.
- k. Para desentrañar otros discursos importantes en los Andes (por ejemplo la mezcla mulata, que incorpore otros componentes al mestizaje *queer* andino; la violencia, que incluya la *homosexualidad* como parte referencial de la región; la

nacionalidad, que permita entrar y salir de *lo andino* en razón de su andinidad y grado de mestizaje; el uso de la coca como parte de la construcción *gay* más contemporánea mediando conceptos del pasado, o la posible aparición de nuevos sujetos como los *trans* o las lesbianas) es fundamental un análisis de otros autores contemporáneos como Bayly, Vallejo, entre otros, que ratifiquen o denieguen las hipótesis de este trabajo de investigación.

V. MAPAS⁷²

Mapa del Tahuantinsuyo por época de expansión



Mapa del área de influencia andina



⁷² Estos mapas son un anexo que he considerado pueden ser útiles para la comprensión del espacio andino.

VI. AGRADECIMIENTOS

El mestizaje es fundamental en mi investigación no sólo por su temática, por mi formación personal, que deambula entre el Derecho, las Humanidades y la Literatura, sino también por su co-dirección, a manos de la Dra. Sara Martín y la Dra. Meri Torras quienes compartiendo el interés por el cuerpo y el trabajo en el grupo Cuerpo y Textualidad, provienen de dos tradiciones literarias diferentes, la de los Estudios Culturales dentro de la Filología Inglesa, en un caso, y la Teoría de la Literatura y los Estudios de Género, en el otro. Este mestizaje metodológico ha sido una experiencia fundamental en mi trabajo para apreciar la mezcla, la diversidad y el valor del coraje ante la impureza. De allí mi agradecimiento profundo a mis dos codirectoras cuya diversidad de criterios a menudo me ha cuestionado y potenciado para poder enunciar de mejor manera este trabajo. Adicionalmente, doy las gracias a la Dra. Rosemarie Terán por ser un puente entre lo vivencial y lo académico que me permitió comprender de mejor manera la realidad andina a través de su *reciprocidad* bibliográfica.

Agradezco a mi padre por haberme permitido construir una masculinidad con la mayor libertad posible; a mi madre por ser musa, creadora y creación de toda mi obra; a mis sobrinos y sobrinas por ser los depositarios de muchas de mis esperanzas; a Barcelona por su complejidad que me hace querer ser igual en la diferencia; a los Andes y sus habitantes, por permitirme hacer un estudio silencioso desde el otro lado del Océano.

Este trabajo se inscribe como parte del trabajo de investigación del grupo “Cuerpo y Textualidad” HUM2005-4159, 2005SGR-1013 y la Beca I3 de la UAB otorgada a la Dra. Meri Torras.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMOVICH COSARIN, Víctor. 1997 *Los derechos económicos, sociales y culturales y la denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos humanos*. <http://www.cajpe.org.pe/guia/mat6.HTM>
- AGUSTÍN, San. 1990. *Confesiones X*. Alianza Editorial. Madrid.
- ALMEIDA VINUEZA, José. 1994. "El mito de la Amazonía en la construcción de la identidad ecuatoriana". *Revista memoria 4*. Makra. Quito.
- 2002. "Identidades en el Ecuador: Un balance antropológico". En *Ciudadanía e identidad*. Ed. Simón Pachano.
- ALTHUSSER, Louis. 1971. *Positions*. Pluto Press. Londres.
- ALTMAN, Dennis. 2001. "On Global queering". *Australian Humanities Review 89*.
- AMÍCOLA, José. "Hell has no limits' de José Donoso a Manuel Puig". En *Desde Aceras Opuestas*. Iberoamericana. Madrid.
- AMODIO, Emanuele. 1993. *Formas de la alteridad*. ABYA-AYALA. Quito.
- ANDERSON, Anthony. 1992. *Los guardianes de la tierra: los indígenas y su relación con el medio ambiente*. Abya Ayala. Quito.
- ANZALDÚA, Gloria. 1987. *Borderland. La frontera. The new Mestiza*. Aunt Look Book Co. San Francisco.
- ARISTÓTELES. 1874. *La Política. Obras de Aristóteles*. Vol.3. Comp. Patricio de Azcárate. Madrid.
- ARRIZÓN, Cecilia. 2006. *Queering Mestizaje. Transculturation and Performance*. The University of Michigan Press. Michigan.
- BAL, Mikel. 1987. *Teoría de la Narrativa. Una introducción a la Narratología*. Cátedra. Madrid
- BANDURA, A. 1982. "Self-efficacy mechanism in human agency". En *American Psychologist*. # 37. Pg. 122-147
- BAJTIN, Michel. 1999. *Teoría y estética de la novela*. Taurus. Madrid.
- BARTHES, Roland. 1992. "Introduction to the Structural Análisis of Narratives". *Image-Music-Text*. En De Lauretis, Teresa. *Alicia ya no. Feminismo, Semiótica, cine*. Ediciones Cátedra. Madrid
- 2004 *Roland Barthes, por Roland Barthes*. Paidós. España.
- BAUMAN, Zygmunt. 2001(a). *La sociedad individualizada*. Cátedra. Madrid.
- 2001(b). *La postmodernidad y sus descontentos*. AICAL. Madrid.
- BAUMANN, Max Peter. Ed. 1996. *Cosmología y música en los Andes*. Veruvert-Iberoamericana. México.
- BAUDIN, Louis. 1973 *El Imperio socialista de los Inkas*. Ediciones Rodas. Madrid.
- BELLO, Andrés. 1995. "Gramática de la lengua castellana para el uso americano". En *Obras completas. Tomo Cuarto, 3ªed*. Caracas.
- BELLOUR, Raymond. 1973. "Entrevista con Chrsitian Metz". En *El libro de los otros*. Editorial Anagrama. Barcelona
- BENFER, Robert. 1984. "Challenges and Rewards of Sedentism: The Preceramic Village of Paloma, Peru". En *Paleopathology at the Origins of Agriculture*. Ed Mark Nathan Cohen and George J. Armelagos.
- BENNET, W. & BIRD J. 1949. *Andean Culture History*. The Natural History Press. New York.

- BENHABIB, Seyla. 1990. "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Hohlberg-Gilligan y la Teoría Feminista". En *Teoría feminista y teoría crítica*. Seyla Benhabib y Drucila Cornell (ed.). Valencia. Ed. Alfons el Magnànim.
- 1992. "Judgement and Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thoughts". En *Situating the Self*. Polity. Cambridge.
- BHABHA, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Manantial Ed. Buenos Aires.
- BILLING, Dwight, URBAN Thomas. 1998. "La construcción socio-médica de la transexualidad: interpretación y crítica". En *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*. Talasa. Madrid.
- BLANCO, Fernando. 2006. "Políticas y ciudadanía sexual y la memoria en la escritura de Pedro Lemebel". En *Desde aceras opuestas*. Iberoamericana. Madrid.
- BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO. 1976. *Novísima recopilación de las leyes de España*. Ley I. Título XXX, Libro XII. Vol.5. Madrid.
- BORNEMAN, John. 1988. *Subversions of International Order*. State University of New York Press. New York.
- BRADING, David. 1991. *Orbe Indiano: de la monarquía católica a la República criolla*. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica. México.
- BRAIDOTTI, Rosi. 2004. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa, Barcelona.
- BOURDIEU, Pierre. 1992. *El sentido práctico*. Taurus. Madrid
- BURKE, Peter. STETS, Jan. 1999. "A Sociological Approach to self and Identity". En *Handbook of Self and Identity*. Ed. Mark R. Learly y June Price Tangney. The Guildford Press. New York.
- BUTLER, Judith. 1999. *El género en disputa*. Paidós. México
- 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. Routledge. New York.
 - 2002. "Críticamente subversiva". En *Sexualidades Transgresoras*. Ed. Mérida, Rafael. Icaria. Barcelona.
- CAILLAVET, Chantal. 2001. *Etnias del norte. Etnohistoria e Historia de Ecuador*. Casa de Velázquez. Abya-Yala.
- CAMINO DIEZ-CANSECO M. 1980. "Tiempo y espacio en la estrategia de subsistencia andina: un caso en las vertientes orientales sudperuanas". S.N.
- CANCADO, Trinidad. 2003 Corte Interamericana de Derechos humanos, "Caso Jiguamiandó y del Curbaradó". 6 de marzo de 2003.
- CARDOZO, P. 2007. "La FIFA prohíbe jugar a más de 2500 metros de altura". Mayo 27 <http://www.geofutbol.com/2007/05/27/la-fifa-prohibe-jugar-a-mas-de-2500-metros-de-altura/>
- CASTILLO DE BERENECHENKO, Adriana. 2000. "Pablo Palacio y las formas breves: poemas y cuentos". En *Pablo Palacio Obras completas*. Madrid. Colección archivos.
- CHATMAN, S. 1978. *Story and Discours*. Cornell U.P. Ithaca.
- CIEZA DE LEON, Pedro. 1985 *El señorío de los Incas*. Con notas y comentarios de Manuel Ballesteros. Editorial Historia 16. Madrid
- 1947. *Crónica del Perú. Primera Parte*. (1550) Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
- CISNEROS, Bastián. 2007. Roger Osborne, *Civilización. Una historia crítica del mundo occidental*. Editorial Crítica. Trad. Antonio-Prometeo Moya. Barcelona.

- CIXOUS, Hélène. 1979. "The character of character". En *New Literary History* 5. Pág. 583-402.
- 1994. "The Place of Crime. The Place of Forgiveness". En *The Hélène Cixous Reader*. Routledge. Londres.
- CORRAL, Wilfrido. 1992. *Handbook of American Literature*. Garland Publishing. New York.
- COLLIER, Simon. 1998. *Historia de Chile*. Cambridge University Press. New York.
- CONDORI, Pedro. 1611. "Declaración en el Litigio Guacané y ollereros de Chiqui Cachi". Expediente EC 1611 n2
- CONDRACO MORALES. 1970. *El escenario Andino y los hombres*. Chacama. La Paz.
- COOK, Noble David. 1999. *Historia de la América Andina. Formación y apogeo del sistema colonial*. Tomo 2.
- CROSS, Susan. GORE, Jonathan. 1999 "Cultural models of the self". En *Handbook of Self and Identity* Ed. Mark R. Learly y June Price Tangney. The Guildford Press. New York.
- DE ERCILLA, Alonso. 1886. *La Araucana*. Imprenta nacional. Madrid.
- DE LAURETIS, Teresa. 1992. *Alicia ya no. Feminismo, Semiótica, cine*. Ediciones Cátedra. Madrid
- 1993. "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica". En *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las Ciencias Sociales*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
 - 1994 "Habit Changes". *Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies* 6. pp. 296-313
- DEMÉLAS, Marie-Danielle. 2003. *La invención política*. Instituto Francés de estudios Andinos. Lima
- DERRIDA, Jaques. 1978 *Writing and difference*. Trad. Alan Bass. Chicago University Press. Chicago.
- DESCARTES, René. 2002(a). *Discurso del método*. Tecnos. Madrid
- 2002(b). *Meditaciones*. Tecnos. Madrid.
- DIAMOND, Justin. 1998. *Guns, Germs and Steel. A Short History of Everybody for the last 13.000 years*. Vintage Books. London.
- DOUGLAS, Mary. 1966. *Purity and Danger*. Routledge & Kegan Paul. London.
- 1973. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Vintage Books. New York
- ECO, Humberto. 1981. *Lector in Fábula: la cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Lumen. Barcelona.
- ESTEVA-FRAGAT, Claudio. (1995) *Mestizaje in Ibero-America*. University of Arizona Press. Tucson.
- ERIKSON, Erik. 1968. *Identity, youth and crisis*. Norton & Company. New York.
- FABERMAN, Judith. 2000. "Hechicería, cultura folclórica y justicia capitular en el proceso de Tauma". *Andel, Revista de antropología e historia*. 11 Universidad Nacional de Slatá. Argentina
- FRECCERO, Carla. 1994. "Cannibalism, Homophobia, Women: Montaigne's 'Des cannibales' and 'De l'amitié'". En *Women, Race, and Writing in the Early Modern Period*. Ed. Margo Hendricks. Routledge. London.
- FUENTES ROLDÁN, Gonzalo; MUÑOZ MARIÑO, Oswaldo. 1995. *Quito, tradiciones*. Abya Yala. Quito.

- FOESSEL, Michael. 2006. "Biometría. Las nuevas formas de la identidad". En *Esprit*. Julio-Agosto 2006. Traducción de Claudia Rivia Palacio.
- FONTANA, Josep, PONTON, Gonzalo. 1990. *Historia de América Latina. América Latina Colonial: población, sociedad y cultura. Vol 4*. Editorial Crítica. Buenos Aires.
- FOSTER, David W. 2006. "El gay como modelo cultural. 'Eminentes Maricones' de Jorge Manrique". En *Desde Aceras Opuestas*. Iberoamericana. Madrid.
- FOUCAULT, Michel. 1980. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Ed. Paolo Caruso. Anagrama. Barcelona
- 1988 "Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault. En *Technologies of the Self*. Ed. Luther Martin. Univeristy of Massachussets Press. Boston.
 - 1995(a). *La microfísica del poder*. Editorial Planeta. Barcelona.
 - 1995(b) Citado en SAWICKI, Jana. "Foucault and the Question of Feminism, *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. Ed. Susan Heckman. Penn State University Press.
 - 1999a "¿Qué es un autor?" *Entre filosofía y literatura*. Paidós. Barcelona.
 - 1999b. *Las palabras y las cosas, Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Ed. México.
- FROMM, Eric. 1960 *The Fear of Freedom*. Routledge. Londres.
- GALEANO, Eduardo. 1983. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI. México, Madrid.
- GAMSON, Joshua. 1995. "¿Deben destruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema". En *Sexualidades transgresoras*. . Ed. Mérida, Rafael. Icaria. Barcelona.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor. 2007 *Lectores, espectadores e internautas*. Gedisa. Barcelona.
- 2000. *Notas recientes sobre la hibridación*. Conferencia VI. Congreso de la Sibe. Faro. <http://www.globalizacion.org/biblioteca/CanciliniHibridacionNoticiasRecientes.htm>
 - 2004. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de Interculturalidad*. Editorial Gedisa, Buenos Aires.
- GARCILASO DE LA VEGA. 1976. *Comentarios reales de los Incas*. Prólogo Aurelio Miro Quesada. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. 1982. *La Soledad de América Latina. Discurso de aceptación del premio Nobel de 1982*. <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/ggmnobel.htm>
- GELLES, Paul. 2003. *The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes* by Enrique Mayer. *Journal of Anthropological Research*. Vol. 59, No. 1.
- GERBI, Antonello. 1946. *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*. Banco de Crédito del Perú. Lima.
- GIDDENS, Anthony. 1997. *Modernidad e identidad del yo*. Península. Barcelona
- 1999. *Sociología*. Alianza Editorial. Madrid.
- GISBERT, Teresa. 1999. "Producción cultural en el mundo andino". En *Historia de la América Andina. El sistema colonial tardío. Volumen III*. LIBRESA.
- GOFFMAN, Erving. 1956. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Doubleday Press. New York

- GÓMEZ ISA, Felipe. 2006. "Derechos humanos: concepto y evolución". *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al Desarrollo*. HEGOA. 2006
- GOLTE, Jurgen. 1981. "Cultura y naturaleza andinas". *Cultura andina: conflictos y permanencias*. Cusco. Allpanchis.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto. 2000. *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. Fondo de cultura económica. México.
- GRINBERG, León. 1985. *Teoría de la Identificación*. Tecnipublicaciones. Madrid.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. 1615. *La primera nueva crónica y buen gobierno*. Biblioteca Real de Dinamarca. Versión Digital. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>
- GUILLÉN FUENTES, Odilón. 2006. "La identidad andina en el pensar filosófico andino". www.enfasisperu.com/Textos/og_archivos_pdf/filosofarandino.pdf
- GUTIERREZ DE SANTA CLARA, Pedro. 1963. *Quinquenarios o Historia de las guerras civiles en el Perú*. Ed. Juan Pérez de Tudela. Atlas. Madrid.
- GUIÑAZU, Mariani. 2005. "Las personas jurídicas en el derecho romano". *Actas XVII Encuentro nacional de Profesores de Derecho romano* Tucumán, Argentina.
- HADATTI, Yanna. 2000. "Naranjas como puntapiés: el símil vanguardista de Pablo Palacio". En *Pablo Palacio: Obras completas*. Ed. Wilfrido Corral. Colección archivos. Madrid.
- HALLPIKE, C. 1986. *Fundamentos del pensamiento primitivo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- HALPERIN, David. 1989. *One hundred years of homosexuality*. Routledge. Nueva York.
- 2007. *San Foucault, para una hagiografía gay*. Trad. Mariano Serricho. Buenos Aires. Ediciones Literales.
- HARAWAY, Donna. 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Ediciones Cátedra. Madrid.
- 1995. "Testigo_modesto@segundo_mileno". *Lectora. Revista de dondes i textualitat*. PPU. Barcelona. Págs. 13-37.
- HARRISON, Regina. 1996. *Entre el tronar épico y el llanto elegíaco: simbología indígena en la poesía ecuatoriana de los siglos XIX y XX*. Abya Yala. Quito
- HEGEL, G.W. F. 1977. *Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press. New York.
- 1970 *The Philosophy of History*. Nueva York. Atherton Press
- HOGG, Michael. 1999. "Social Identity". *Handbook of Self and Identity*. Ed. Mark R. Learly y June Price Tangney. The Guildford Press. New York.
- HORSWELL, Michael. 2005. *Decolonizing the sodomite. Queer Tropes on Sexuality in colonial Andean Culture*. University of Texas Press. Austin.
- HUERTA, M. 2001. "L'Amérique Latine en France. Itinéraires cachés". *Alma 3*.
- HURTON, Gary. 1990. *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Andes*. Austin.
- HUNTLY, Alisson. 2002. *Narrating Selves: New Theories of Self in Story-Based Religious Education*.
- HYSLOP, John. 1990. *Inka Settlement Planning. Op. Cit., p. 398* Univeristy of Texas. Austin.
- IBÁÑEZ, Langlois, José. 1995. *Sobre el estructuralismo*. EUNSA. España. Pág. 55
- INGENSCHAY, Dieter. 2006. "La literatura/cultura gay y lesbiana actual en Latinoamérica; postmodernidad y postcolonialidad". En *Desde aceras opuestas*. Iberoamericana. Madrid.

- INGRAM, David. 1994. "Foucault and Habermas on the Subject of Reason". Gary Gutting, Ed. *The Cambridge Companion to Foucault* Cambridge University Press. Cambridge.
- JENKINS, Richard. 1996. *Social Identity*. Routledge. New York.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos. 1965. *Relaciones geográficas de Indias*. Atlas. BAE.Madrid.
- JORDAN, René. 1997. *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. University of Chicago Press. Chicago.
- KANT, Immanuel. 1970. *Crítica de la razón pura*. Trad. José Rovira. Editorial Losada. Buenos Aires.
- KELSEN, Hans. 1919. "Sobre la Teoría de las Ficciones Jurídicas". *Anales de Filosofía*. Publicado por WRS.
- KIMMEL, Michael. 2002. "Toward a Pedagogy of the Oppressor". *Tikkun Magazine*. Nov/Dec.
- KRISTEVA, Julia. 1984. *Revolution in Poetic Language*. Columbia University Press. New York.
- LACAN, Jaques. 1996. "El estadio del espejo como formador de la función de yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". *Escritos*. Siglo XXI.
- LANDÁZURI, Cristóbal. 1993. En *Ecuador las Raíces del presente*. Enrique Ayala Mora., Ed. La Hora. Quito.
- LAPLANCHE, J. 1976. "El lenguaje del psicoanálisis". *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- LAS CASAS, Bartolomé Fray. 1985. *Bartolomé de las Casas: Obra indigenista*. Introducción y edición de José Alcina Franch. Alianza Editorial. Madrid.
- 1967. *Apologética. Historia Sumaria*. Ed. Edmundo O'Gorman. UNAM.
- LEON PORTILLA, Miguel y otros. 2003. *América Latina en la época colonial. Espala y América de 1392 a 1808*. Editorial Crítica. Barcelona.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1980. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Ed. Paolo Caruso. Anagrama. Barcelona.
- 1968. *Antropología estructural*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires.
- 1976. *Las Mitológicas IV: El hombre desnudo*. Siglo Veintiuno Editores, México.
- LOCKE, John. 1960 *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*. Editorial Grijalbo. México.
- LOHMANN, Guillermo. 1990. "Notas acerca curiosos paralelismos y correspondencias entre cuatro documentos histórico sobre la época incaica". *Fénix*. N 16. Lima
- LOTMAN, J y USPENSKI J. 1975. Boris. *Tipología de la cultura*. Bompiani. Milán.
- LUDMER, Josefina. 1985. "Las tretas del débil". *La sartén por el mango*. El Huracán. Puerto Rico. Pág. 27-59.
- LUGONES, María. 1994. "Pureza, Impureza y Separación". *Signs. Number 19*. Trad. Marta Martín Domine.
- LUMBRERAS, Luis G. 1999. "La ocupación humana del territorio". *Historia de la América Andina. Las sociedades aborígenes. Volumen I*. LIBRESA
- MACCORMACK, Sabine. "En los tiempos muy antiguos...' Cómo se recordaba el pasado en el Perú en la colonia Temprana". *Procesos: revista ecuatoriana de Historia*. Quito

- MAGUIDIVICH, I.P. 2005. *Historia del descubrimiento y exploración de América Latina*. Trad. Venancio Uribe. Progress Publishers.
- MARCOS, Jorge G. y NORTON, Presley. 1984 *Tesoros del Ecuador antiguo. Breve Prehistoria del Ecuador y La conexión Loma Alta*. Instituto Catalán de Cooperación Iberoamericana. Museo Etnológico. Barcelona.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. 1976. *Radiografía de la pampa*. Crítica. Buenos Aires.
- MATIENZO, Juan de. 1982. "Parecer cerca de la perpetuidad y buen gobierno de los indios del Perú", (a Don Juan de Sarmiento, Presidente del Consejo de Indias, 1562). En *Juan de la Peña. De bello contra insulanos*. PEREÑA, L. Madrid.
- MAUSS, Marcel. 1965. *Teoría general della magia ed altri saggi*. Einaudi. Torino.
- 1979. "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del 'yo'". En: *Sociología y Antropología*. Madrid, Editorial Tecnos.
- MCCALL G.J. & SIMMONS, J.L. 1978. *Identities and Interactions*. Free Press. New York.
- MC LEAN, Juan Cristóbal. 2008. "Reseña". *Semanario Pulso*. 20-26 de enero. Bolivia
- MERA, Juan León. 1998. *Cumandá o un drama entre salvajes*. Ediciones Alfar. Sevilla.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1975. *Fenomenología de la percepción*. Ed. Península. Barcelona.
- MEAD, George. 1934 H. Play, the Game, and the Generalized Other. *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Edited by Charles W. Morris). University of Chicago. Chicago.
- MONTESQUIEU, . 1970. *El espíritu de las leyes*. Tomo I. Traducción Fernando de los Ríos. Albatros. Buenos Aires.
- MONTAIGNE, Michel de. 2007 (1595) *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*. Acantilado. Barcelona.
- MUÑOZ GARCÍA, Ángel. 2006 *La coca en la colonia: cultura, negocio, satanismo*. Universidad de Zulia. Maracaibo.
- MURRA, John. 1991. "Nos hazen mucha ventaja". En *El mundo andino*. 1992. IEP. Lima. (A continuación todas en *El mundo andino*)
- 1961. "Guamán Poma de Ayala".
 - 1962. "La función del tejido en varios contextos sociales y políticos".
 - 1968. "Un reino aymara en 1567". - 1975a. "En torno a la estructura política de los Inka".
 - 1975b "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos de la economía de las sociedades andinas".
 - 1975c "Las autoridades tradicionales en el alto Huallaga".
 - 1975d "Rebaños y pastores". En *El mundo andino*. 1992.
 - 1975e. "Nueva información sobre las poblaciones Yana".
 - 1975f "Las investigaciones en etnohistoria andina".
 - 1977. "Los límites y las limitaciones del archipiélago vertical en los andes".
 - 1983. "La mita al Tahuantinsuyu".
 - 1985. "El archipiélago vertical. Once años después".
 - 1986. "La expansión del estado Inka. Ejércitos, guerras y rebeliones".
 - 1992. "Introducción al estudio histórico del cultivo de la hoja de coca en los Andes".
 - 1995. "Derechos a tierras en el Tawantinsuyu".
 - 1998. "El doctor Barros de San Millán".

- 1999. "El Tawantinsuyu".
- NORBERT, Elias. 1989. *El proceso de civilización*. FCE. México.
- NUNOKAWA, Jeff. 1991. "All the Sad Young Men' AIDS and the Work of Mourning". *Inside Out*. Ed. Diana Fuss. Routledge. Nueva York.
- OBBEREM, Udo. 1988. "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (S. XVI)". *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*. Pendoneros. 20. Instituto Otavaleño de Antropología.
- O'GORMAN. E. 1984. *La invención de América*. Lecturas Mexicanas. México.
- PASCALÉ, Riviale. 2003. "Charles Wiener o el disfraz de una misión lúcida". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Año 32, Vol. 3
- PATTON, Cindy. 1997. "To die for". En *Novel Gazing: Queer reading in fiction*. Ed. Eve Kosofsky Sedgwick. Duke University Press. 1997
- PEÑALVER, Mariano. 1978. *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Sevilla.
- PELLAN, John. 1967. *The Kingdom of Quito in the Seventeenth century*. Madison Ed. Madison, USA.
- PITT-RIVERS, Julian. 1971. *The people of the Sierra*. University of Chicago Press. Chicago.
- PLATÓN. 1997. *Phaedo*. In *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- POOLE, Deborah. 2000. *Visión, Raza y Modernidad. Una economía visual del mundo andino*. Sur. Lima.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl. 1999. *Indagaciones peruanas: El legado quechua*. Instituto Raúl Porras Barrenechea. Lima
- PRATT, Mary Louise. *Apocalipsis en los Andes-Zonas de contacto y lucha por el poder interpretative*.
- 1997. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Universidad de Quilmas. Buenos Aires.
- PRECIADO, Beatriz. 2003. "Multitudes queer. Notas para una política de los 'anormales'". *Revista Multitudes*. N 12. París.
- RAMÓN JOFFRÉ, Gabriel. 2005 "Periodificación en arqueología peruana: genealogía y aporía". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Año/vol. 34. Número 001. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima.
- RAWLS, John. 2005. *A Theory of Justice*. The Calerdon Press. New, York.
- REGALADO, Juan Fernando. 1993. En *Ecuador las Raíces del presente*. Ed. Ayala Mora, Enrique. La Hora. Quito.
- RICOEUR, Paul. 1999. *Historia y narratividad*. Paidós. Barcelona.
- 1996. *Sí mismo como otro*. Siglo Veintiuno de España. Madrid.
- 1989. *Ideología y utopía*. Gedisa Editorial. Barcelona.
- 1995. *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*. Siglo XXI. México
- 2005. *Caminos del reconocimiento*. Trotta. Madrid
- RIMMON-KENNAN, Shlomith. 1994 *Narrative fiction. Contemporary Poetics*. Routledge. New York
- RIVERA, José Eustacio. 1976. *La Vorágine*. Biblioteca Nacional Ayacucho. Caracas.
- ROIG, Tony. 2006. *Entrevista a Jorge Luis Borges*.
<http://toniroig.baleaerweb.net/post/13462>

- ROSA, Nicolás. 2006. "De estos polvos, de estos lodos... Néstor Perlongher y la moral táctica de la postmodernidad". En *Desde Aceras Opuestas*. Iberoamericana. Madrid.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. 2002. *Historia del Tawantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- ROUSSEAU, J.J. 1983. *Las confesiones*. Madrid. Espasa. Calpe.
- 2001. *El contrato social*. Cofas. Madrid.
- RUBIN, Susan. 1990. *Subversive Intent. Gender, Politics, and the Avant-Garde*. Harvard University Press. Massachussets.
- RUIZ DE ARCE, Juan. 1933. *Relación de servicios de Indias*. Boletín de la Academia de Historia. Madrid.
- SALESSI, Jorge. 1995. "Argentine discrimination of Homosexuality". *¿Entiendes? Queer readings, Hispanic Writings*. Duke University Press. Londres.
- SALOMON, Frank. 1978. "Systemes verticaux aux marches de l'Empire". *Annales 5-6. ESC.París*
- 1977. "Pochteca and Mindalá: a comparison of long distance traders in ecuador and Mesoamérica". *Journal of the Steward Anthropological Society . Vol). Illinois*.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto. 1932. "Pablo Palacio: la vida del ahorcado". *Hontanar*. # 10. Diciembre.
- SÁNCHEZ DE VELASCO, Miguel. 1847. *Reflexiones políticas sobre el estado actual de los Estados hispano-americanos y medios para mejorarlos*. ANB. N497. Sucre.
- SAID, Edward. 1983. *The World, the Text and the Critic*. Columbia University Press. New York.
- 1990. *Orientalismo*. Libertarias. Traducción María Luisa Fuentes. Madrid.
- SAUSSURE, Ferninand de. 1971. *Curso de lingüística general*. 9na Edición. Editorial Losada. Buenos Aires.
- SAWICKI, Jana. 1995. "Foucault and the Question of Feminism". *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. Ed. Susan Heckman. Penn State University Press. Philadelphia.
- SCHMILL, Ulises. 2003. *Jurisprudencia y Teología en Hans Kelsen*. Biblioteca de Ética, Filosofía del derecho y Política, Editorial Fontamara.
- SEBASTIÁN ELIAN, Juan. 2001. *El gran libro de los apellidos y su heráldica*. Ediciones Robinbook. Teià.
- SEDGWICK, Eve K. 2007. *Epistemología del armario*. Trad. Teresa Bladé. Ediciones Tempestad. Barcelona.
- SOASTI, Guadalupe. 1993. En *Ecuador las Raíces del presente*. AYALA MORA, Enrique Ed..La Hora. Quito.
- SPALDING, Karen. 1984. *Huarochiri. An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford University Press. California, USA.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 1993. "Can the Subaltern Speak?". In *The Spivak Reader*. Routledge. London.
- 1993. "Bonding in difference. Interview with Alfred Arteaga". *The Spivak Reader*. Routledge. London.
 - 1999. *A critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press. Cambridge.
- STEVENS, Richard. 1996. *Understanding the self*. SAGE Publications. London.
- STEWART, John. 1963. (1948) *Handbook of South American Indians* . 1963. Cooper Square Publishers. New York.

- STONE-MILLER, Rebeca. 2002. *Art of the Andes: from Chavín to Inca*. Thames and Hudson. New York
- STRYKER, S. 1980. *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*. Benjamin & Cummings Ed. California.
- TAJFEL, H. 1972. "La catégorisation sociale". In S. Moscovici Ed. *Introduction à la psychologie sociale* (Vol. 1). Larousse. Paris.
- TAUSSIG, Michael. 1980. "Folk Healing and Structure of Conquest in Southwest Colombia". *Journal of Latin American Lore*. 62.
- TEODORICO, Guillermo de. 1965. *De natura Corporis*. IECE. Madrid.
- TELTSCHER, Peter. 2006. "El informe deforme de Oswaldo: 'el fragmento de novela Tadey de Oswaldo Lamborghini'". En *Desde Aceras Opuestas*. Iberoamericana. Madrid.
- TERÁN, Rosemarie. 1993. "Conquista española e inicios de la época colonial. El Siglo XVI". En *Ecuador las Raíces del presente* AYALA MORA, Enrique Ed. UASB/La Hora. Quito.
- TYLOR, E. B. 1977. *La cultura primitiva*. Ayuso. Madrid.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. 1998 *Suma contra gentiles*. Comentador Ángel Álvarez Gómez. Alianza Editorial. Madrid.
- TOURAINÉ, Alain. *Sociology of Action*. S.N.
- URTON, Gary. 1990. *The History of a Myth Pacariqtambo And the Origin of the Incas*. University of Texas Press. Texas.
- U.S. DEPARTMENT OF STATE. 2001. *U.S. Policy Toward the Andean Region*. <http://www.state.gov/p/wha/rls/fs/2001/2985.htm>
- VALENCIA ASSOIGNA, Leonardo. 2000. "El síndrome de Falcón". En *Pablo Palacio Obras completas*. Colección Archivos. Madrid
- VEGA, María José. 2006. "La angustia corpórea: formas de la agonía en la Europa altomoderna". *Corporizar el pensamiento. Escrituras y lecturas del cuerpo en la cultura occidental*. Ed. Meri Torras. Mirable, Barcelona.
- VERANO, John. 1992. "Prehistoric Disease and Demography in the Andes". *Disease and Demography in the Americas*. Eds. John, Verano and D.H. Ubelaker. Smithsonian Institution Press Washington.
- VICH, Victor. 2002. *El canibal es otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Instituto de estudios peruanos. Lima
- VON HUMBOLDT, Alexander. 2001. *Alexander Von Humboldt en Colombia. Extractos de sus diarios*. Biblioteca Digital Andina. <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/CO-CA-0004.pdf>
- WADE, Peter. 2000. *Music, Race, & Nation: Música Tropical en Colombia*. The University of Chicago Press. Chicago and London.
- WALDENFELS, Bernhard. 1996. "The Other and the foreign". *Ricoeur, Paul: The Hermeneutics of Action*. Ed. Richard Kearney. Sage Publications. London.
- WELLMER, Albercht. 1988. "La dialéctica de modernidad y postmodernidad". En *Modernidad y Postmodernidad*. Josep Picó, Ed. Alianza Editorial. Madrid.
- WIGMORE, J.H. 1928. *A Panorama of the World's Legal Systems*. Washington Law Book Company. Washington
- WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual*. Egales. Barcelona, 2006.
- ZIZEK, Slavoj. 2001. *El espinoso sujeto*. Paidós. Barcelona.