

# La teoría de la heterogeneidad cultural

[A manera de introducción]

La historia americana está marcada a sangre y fuego por el hecho brutal de la conquista y la colonización. La llegada de los europeos a estas tierras marcó para siempre el proceso histórico de los pueblos y naciones que las habitaban y habitaron luego. No solo por el asesinato, la violación, el saqueo y la destrucción que imprimieron los gambusinos hispanos, sino porque dicho proceso terminó por definir también a nuestra cultura y, por lo tanto, nuestra existencia. Con el objetivo de explicar esa cultura que nació bañada en la sangre de los pueblos ancestrales, los mismos habitantes de los virreinos desarrollaron teorías para explicar su propio origen y su propio ser. Nació así la idea del «mestizaje», hija putativa de la perspectiva racista que desarrolló Europa para justificar su expansión por el globo, abriendo mercados para el capital naciente, teoría que plantea que en América se mezclaron dos «razas» y que el resultado de esta mezcla biológica eran los hijos de los españoles con madres indias, una «raza» diferente de la «raza india» y la «raza española»; autores que defienden esta idea, por ejemplo, son el Inca Garcilaso y Guamán Poma de Ayala.

La *Primer nueva crónica y buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala, por ejemplo, es la revelación primaria, directa y, si se quiere, ingenua de cómo la heterogeneidad fragmenta a las sociedades andinas. La heterogeneidad configura una cultura esquizoide en la que sus fragmentos son incapaces de dialogar y sintetizarse, lo que genera una existencia única

que marca a sus habitantes con la señal del fraccionamiento insuperable y estructural de su malformación histórica.

La carta de Guamán Poma de Ayala es un grito desesperado por mostrar todo lo que ocurría en las tierras andinas después de la derrota inka frente a los colonizadores europeos y, en ese aullido, encontramos el choque de oralidad y escritura en una redacción compleja a mitad de camino entre el quechua y el castellano. Las palabras de ambas lenguas se intercalan unas con otras, se mezclan, se traducen, se explican y chocan en una narración que, para ser comprendida en su totalidad, necesita de un conocedor del lenguaje de los inkas, pero también del lenguaje de los colonizadores. Tenemos como ejemplos los esfuerzos que realiza el cronista para explicar la diferencia entre *Ynga* y *Capac Apo*, traduciendo ambas voces andinas al castellano para diferenciar al hombre común del rey andino. También está la gran cantidad de referencias a plantas, animales, alimentos, adornos y armas que hasta el día de hoy no pueden ser traducidos con exactitud; los nombres de los lugares escritos en tres y hasta cuatro formas distintas para buscar que el lejano rey de España, remitente misterioso, ajeno, desconocido, fantasmal, pueda entender el lamento del cacique peruano.

El texto está, además, a mitad de camino entre un kipu y una crónica europea. Guamán Poma choca el relato del cronista que narra anécdotas de la vida de los reyes andinos, sus mujeres y sus concubinas, con la necesidad imperiosa, casi obsesiva, de *contar*. El cacique necesita contar numéricamente el mundo, necesita cuantificar todo cuanto sucede: las vidas de los Capac Apo, de sus warmis, de todo el universo, sometidos al kipu en la letra de los colonizadores. La capacidad milenaria de los inkas de contabilizarlo todo en su indecifrabable escritura cuantitativa aparece en las enumeraciones que Guamán Poma se ve obligado a hacer para describir un mundo a través de la pragmática percepción de la realidad de los inkas.

Él cuenta los tiempos de los hombres, a los Capac Apo, a sus hijos, cuenta a sus bastardos, sus huacas, nada puede dejar de ser enumerado. Al mismo tiempo, sabe que su lejano interlocutor no entiende el mundo cuantificado de los hijos del Sol, por lo que tiene que narrar la vida, la cotidianidad, las hazañas de los reyes andinos y, al hacerlo, vuelve a contar sus años, sus terrenos, sus soldados.

También se encuentra a mitad de camino entre el panteísmo andino y el catolicismo. El relato de Adán y Eva se mezcla con las historias del origen de los pueblos andinos: relaciona a los habitantes del «Nuevo Mundo» con algún hijo de Noé; debate en contra de los que afirman que los indios son judíos o musulmanes; trata de relacionar a Pachacamac con el Dios de Moisés; maldice la perdición de la idolatría de los señores cuzqueños, pero no deja de admirarse y creer en la misma; cuenta las huacas de cada Capac Apo; y relata a las «brujas» que hablaban con demonios, hacían encantos y parían hijos.

El texto de Guamán Poma quiere convencer a su fantasmal *otro* de que los indios son hijos de Dios y que la idolatría fue un accidente susceptible de arreglo. Sin embargo, en su relato muestra tal fascinación por cada huaca de cada rey andino que termina revelando, muy a pesar suyo, que los andinos realmente no fueron evangelizados y que los miles de años de historia configuraron un panteón andino indestructible que se prolonga en medio del ocultamiento y el disimulo. Un panteón donde el dios de los conquistadores solo es uno más entre los miles de dioses que dan sentido a la vida de los hijos del Sol.

En el texto de Guamán Poma encontramos un relato heterogéneo que se escribe en los primeros tiempos de la conquista; un texto que nos revela los pactos de las familias cuzqueñas con los conquistadores, que nos muestra que las heridas de la guerra civil aún están abiertas. Heridas que pretendieron curarse mediante el pacto con los reyes españoles para acabar con los rezagos de sus rivales que aún buscaban

acechar el nuevo poder. Es el relato de las familias cuzqueñas que buscaban distanciarse lo más posible de Atawallpa y sus generales; retratar a aquellos que combatían contra los colonizadores como traidores y bastardos. Es un relato que busca que ese *otro*, lejano y fantasmal, los reconozca.

La muerte de Atawallpa en Cajamarca se convirtió en una tragedia panandina mucho tiempo después, cuando los pueblos entraron en conciencia de la brutalidad de la conquista, de la criminalidad de los hispanos, del fin brutal del «quinto mundo» de Guamán Poma, y entonces comenzaron las revueltas contra el Virreinato, aunque el cronista sospecha que tras el crimen de Cajamarca se encuentra el comienzo de la destrucción irreversible de sus mundos de vida. Guamán Poma escribe su *Nueva Crónica* en un momento en el cual las viejas familias cuzqueñas aún soñaban con que el lejano rey de España, heredero de los Capac Apo, ordenase el mundo y pusiese fin a los abusos de colonizadores y encomenderos, ordenaría que sean reconocidos los derechos de cacicazgo y realeza, que tanto se esfuerza por mostrar el cronista andino.

Mientras diseña su heterogénea carta, Guamán Poma sueña con la posibilidad de que su quinto mundo pueda volver a la normalidad y la justicia. Sueña con que su denuncia sea leída por el rey y este castigue a los criminales y reconozca a los Caciques. Este es el relato trágico de la ingenua ilusión que llevó a las familias cuzqueñas a conducir a Pizarro y demás asesinos al mismo corazón de la ciudad de Pachakutek, esa ilusión que se desmoronó entre la miseria, la pobreza, la brutalidad y la esclavitud. La carta de Guamán Poma jamás llegó a su destinatario, como jamás llegó la justicia que demandaba, y quedó como un testimonio permanente de la condición heterogénea del mundo andino tras la colonización.

Con la llegada de la independencia, a los criollos que habían expulsado a los chapetones, les pareció que hacerse llamar «mestizos» era una buena forma de diferenciarse de

los indios y negros que componían el grueso poblacional de las naciones que quedaron en sus manos luego de la salida del Imperio español. De esa manera, propusieron que la idea del «mestizaje» era ahora el fundamento racial y cultural de las nuevas naciones, en las cuales las «razas» y culturas indias y negras quedaban relegadas a la condición de mano de obra esclava y elementos a ser «civilizados». Las nuevas «naciones», propiamente republiquetas, en manos de feroces tiranos que las explotaban a su antojo, impusieron la idea racista de que todo aquel que ya «no sea indio o negro» podía llamarse a sí mismo mestizo, y que la cultura oficial nacional era la cultura mestiza.

El principal problema de esta autodefinición impuesta por los caudillos de cada republiqueta era que el término «mestizo» no se refería a nada, o se refería a todo aquello que se consideraba a sí mismo como «no indio» o «no negro». Pero, ¿por qué nuestras sociedades luchaban con tanto empeño para demostrar que no eran indias? Porque lo «indio» fue reducido por la colonización a lo animal, lo natural, lo inferior, lo vergonzoso. La población americana reducida al concertaje había perdido su condición humana a los ojos del colonizador: reconocerse como «indio» implicaba negar la propia humanidad de la persona, y, por lo tanto, para poder ser visto como humano por el colonizador era fundamental marcar una diferencia con ese «natural».

Entonces, los americanos letrados inventaron que vestirse como el colonizador, hablar la lengua del colonizador, escribir como el colonizador, disfrazarse del colonizador, era ser «mestizo». Así se pudo trazar una línea entre los «indios» que están en las haciendas, que usan anaco, que se dejan el «guango», que hablan quichua, que son «naturales», y nosotros, los que tenemos apellidos hispanos, valga decir que las haciendas estaban llenas de esos apellidos, los que nos vestimos como españoles, los que hablamos castellano, los que leemos a Góngora,

los que vivimos en las ciudades, los que nos cortamos el «guingo», los que tomamos vino, los que vamos a la universidad y demás tristes ejercicios de blanqueamiento que permitieron generar una atormentada conciencia nacional mestiza.

La historia oficial de las nuevas repúblicas quedó tranquila con el discurso de su ser «mestizo» sobre el cual se desarrolló su relato nacional, sus instituciones, su himno, sus banderas, sus letras, etcétera. Sin embargo, la malformación histórica de este relato siguió pesando sobre las almas de estos «mestizos» y sus disfraces. Su relato era como un barco que hacía olas por todas partes; a medida que la idea sobre la falacia del término «raza» ganaba adeptos por el mundo, la noción de «razas mezcladas» mostraba cada vez más su esencia colonial e irreal. Y a su vez, mientras se conocía más sobre historia o antropología, quedaba claro que todas las culturas humanas se han mezclado, chocado, absorbido, cambiado y no todas se llaman «mestizas», que la tragedia de la colonización se había repetido en muchas partes del globo, que los hijos de esos hechos sangrientos no se llamaban a sí mismos mestizos por disfrazarse de sus tiranos o llevar sus nombres, y que a pesar de todas las estrategias de blanqueamiento, en el fondo, el mestizo seguía siendo un indio, disfrazado, pero indio al fin.

Y fueron nuestros literatos, nuestros «monos enloquecidos», los que supieron leer esta vergonzosa verdad. En el caso ecuatoriano fue Jorge Icaza quien arrojó a la cara del mestizo disfrazado su real ser indio, dijo con sus hermosas construcciones literarias que debajo de todos los velos se esconde su verdadero ser, y que no es un ser «mestizo», sino un acumulado de los grotescos disfraces que la historia le ha brindado para tapan su real pertenencia. Pero, ¿qué es ese indio disfrazado?, ¿qué es esa cultura con «hermosura de forma indefinida»? ¿Qué esconde el disfraz de Majestad y Pobreza? «Si es que no somos mestizos, ¿qué caraju somos?», grita el indio disfrazado, ante el abrumador peso de sus sombras

ancestrales. Y entonces surge la voz del personaje icaciano de Tomachi, o de Quito, y le responde: «no eres nada», «hermosura de forma indefinida», «viscoso acholamiento», «manos de gañan», «disfraz de virgen de pueblo», «cachorro envidioso», «diablo hediondo».

La teoría de la heterogeneidad busca dar una respuesta a la enigmática contestación que el oráculo icaciano le da al cholo, chagra, chulla, runa, mestizo, etcétera; es desarrollada por Antonio Cornejo Polar, quien retoma conceptos del amauta peruano José Carlos Mariátegui, de José María Arguedas y de Agustín Cueva, entre otros, para desarrollar una propuesta de explicación de la cultura del mundo andino. Esta propuesta plantea que nuestras culturas son heterogéneas y que son el resultado de la malformación histórica generada por la conquista, caracterizadas por el estado de estancamiento entre la cultura andina y la cultura hispana, en la que ninguna de las dos logra imponerse, pero tampoco alcanzan a dialogar. Ninguna absorbe a la otra ni tampoco se genera una síntesis. Se producen choques y repulsiones, encuentros y desencuentros, formaciones monstruosas y formaciones hermosas al mismo tiempo, donde la oralidad y la escritura se mantienen en una batalla permanente e irresoluta. Esta dinámica estancada genera sujetos heterogéneos y fragmentados, incapaces de dialogar con sus voces ancestrales, marcados por disfraces contradictorios y grotescos que revelan precisamente aquello que quieren ocultar, que viven odiando lo propio y anhelando lo ajeno, con una existencia condenada y en *esquisis* permanente e insuperable, como la «doble y única mujer» palaciana, y «eso», ese monstruo de cuatro patas, dos caras, un cerebro, un alma fragmentada marcada por la muerte, somos nosotros.

El amauta peruano José Carlos Mariátegui es quien define la base heterogénea de las sociedades andinas en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Él propone que la conquista marca y fragmenta la historia de los pueblos andinos

y que los colonizadores intentaron destruir el modo de producción incaico. La existencia y características de este sistema de producción han sido muy discutidos a lo largo de la historia del marxismo latinoamericano. Algunos lo han catalogado como un comunismo agrario, otros como una especie de modo de producción asiático, otros como un sistema feudal caracterizado por una gigantesca productividad agrícola basada en el trabajo comunitario. Fue un modo de producción sin llegar a acabarse, por lo que jamás consiguieron implantar un modo de producción alternativo y, por el contrario, trajeron consigo un pesado y decadente sistema feudal que pretendieron trasladar mecánicamente al virreinato, sin conseguirlo del todo. Además, ante la mortandad provocada por la conquista y las pestes de Occidente, trajeron esclavos extraídos del África, introduciendo el esclavismo en el antiguo Tawuantinsuyo.

La conquista generó que la producción comunitaria incaica alcance un estado de estancamiento material y cultural que entró en conflicto con el feudalismo introducido por los españoles, y que se vio complejizada por el ingreso de la esclavitud moderna. Esta base económica no se transformó por la independencia o la república, sino que, por el contrario, trajo consigo las primeras formas de capitalismo que se integraron de manera problemática en la base heterogénea formada por la conquista. A diferencia de los pueblos del Atlántico, los pueblos del Pacífico no vieron abiertas sus fronteras al flujo de capitales que permitieron la modernización de las economías de Brasil o Argentina, por ejemplo, sino que su ubicación geográfica retardó esta integración y se mantuvieron en un estado de feudalidad bajo el gobierno criollo, sin alterar la estructura heterogénea de producción. Estas formas encontraron su expresión económica más detallada y dramática en el concertaje, es decir la esclavitud-feudal de las masas indígenas de los Andes centrales, siendo la principal tara para el desarrollo productivo de las economías andinas.



Este estado de semifeudalidad soportó la introducción de capitales ingleses, y posteriormente norteamericanos, desde comienzos del siglo XX; pero tras un largo proceso de conformación, esta introducción no implicó el desarrollo de una economía capitalista, sino la profundización de lo heterogéneo con elementos de capitalismo que terminaron por fragmentar regionalmente a los países andinos entre regiones de puertos muy desarrolladas, en términos de producción capitalista, y zonas andinas muy retrasadas, con una economía feudal y esclavitud forzada de masas de población indígena.

El problema del concertaje y la feudalidad es, por tanto, el problema fundamental de las economías y sociedades andinas, y su existencia las encadena a la imposibilidad estructural de desarrollar un modelo capitalista de producción. El segundo ensayo de la inmortal obra del amauta habla precisamente del «problema del indio» y menciona que la problemática de la población serrana esclavizada en los latifundios por los gamonales agrarios es la principal tarea por resolver de cualquier proceso revolucionario en las sociedades andinas. Dicha subsistencia de formas productivas precapitalistas, esclavistas, comunitarias andinas y feudales, representa la condición básica y real de la sociedad andina, es decir, una sociedad estructuralmente heterogénea, semifeudal, semicolonial y atascada en formas de producción que el capitalismo, en lugar de destruir, acrecentó para poder explotar de mejor manera los recursos de dichos pueblos. Más tarde, autores como el brasileño Ruy Mauro Marini mencionan que la extracción de la plusvalía absoluta por parte del capital internacional es la razón por la cual se conservan formas de trabajo precarias en el mundo andino, en particular, y en la periferia en general.

Esta base económica determina el resto de aspectos de las vidas de las sociedades andinas. Por ejemplo, el problema de la educación, en opinión del amauta, tiene que ver con que las raíces feudales de la instrucción pública y las instituciones

educativas modernas llevan el peso de la feudalidad en sus métodos, prácticas y desarrollo. El problema del fraccionamiento regional, como se mencionó antes, tiene el mismo origen, puesto que la Costa desarrolló una economía exportadora ligada a los grandes capitales, mientras que la Sierra desarrolló una economía ligada a la producción hacendaria.

De igual modo, las manifestaciones culturales están marcadas por esta misma problemática. En el séptimo ensayo, el amauta analiza el proceso de la literatura peruana y menciona que dicha producción artística está marcada por la feudalidad. En unos casos, por la reproducción cortesana de formas feudales que buscan imitar lo producido en España mientras que, en otros, por una forma de producción decadente para el «gusto mediocre de la burguesía», realizada por la aristocracia y la pequeña burguesía en proceso de desaparición; y hay otros casos de una literatura cargada del «espíritu del porvenir», como la de César Vallejo o el indigenismo.

Para el amauta, existe una dualidad estructural entre lo agrario de tipo comunitario y lo occidental semifeudal. Por un lado, existe un capitalismo de extracción de recursos y mano de obra, y, por el otro, están los rezagos del comunismo agrario de los inkas. Esto deriva en un choque que marca una dialéctica permanente que la burguesía nacional ha sido incapaz de resolver y que, por el contrario, su sumisión con el imperalismo ha profundizado la problemática de la semicolonialidad.

La teoría de Antonio Cornejo Polar tiene como uno de los elementos centrales de su análisis la obra de José María Arguedas, posiblemente el más importante literato de la historia latinoamericana y la última gran voz del indigenismo, quien alcanzó la más alta cuota de creación literaria con la escritura de *Los ríos profundos*, en la que el quechua alcanza nuevamente la dimensión cósmica que no había experimentado desde la destrucción del Tawantinsuyo. Sin embargo, existe una serie de aportes menos conocidos de Arguedas que constituyen

componentes fundamentales para comprender la heterogeneidad cultural. Esos aportes son los textos antropológicos del Wamani peruano, muchos de los cuales están contenidos en el volumen *Formación de una cultura nacional indoamericana*.

En los ensayos que componen dicho volumen, Arguedas propone que, al llegar los colonizadores hispanos a las tierras andinas, se encontraron con una poderosa cultura en estado de expansión. La cultura incaica era entonces una cultura desarrollada, una civilización en crecimiento que no había alcanzado aún su potencial cultural y que había generado un sistema económico y social eficiente con ecos en toda la zona andina. Para Arguedas, la cultura hispana, que terminó por asentarse en el territorio, no fue capaz de destruir o absorber a la poderosa cultura andina, lo que implicó que se generaran formas culturales en las que ambas matrices chocaron sin lograr imponerse. La cultura andina que se conformó desde entonces fue una cultura en la que esta contradicción histórica se manifestó permanentemente. Un ejemplo que propone el Wamani es el famoso «baile de las tijeras», ficcionalizado en su inmortal cuento «La agonía de Rasu Ñiti», que, según lo propuesto por el autor, es un baile originario de la península ibérica, pero que fue heterogenizado en su inclusión en el marco de las tradiciones andinas.

Para Arguedas, el mundo quechua fue tan poderoso que pervive en lo profundo del mundo andino a pesar de los siglos de colonización. La lengua, las tradiciones, la cosmovisión viven con una fuerza telúrica en lo profundo de las punas, páramos, altiplanos, donde las comunidades agrarias conservan los modos de vida propios del incario. Esta fuerza se sostiene sobre masas poblacionales que han sido marginadas y excluidas por la historia, pero que cada cierto tiempo vuelven como un movimiento incontenible que conmueve a las sociedades andinas, recordando que lo indio, lo inca, lo quechua, no ha desaparecido, sino que se ha convertido en el eje oculto, pero

primario, de todo aquello que determina la vida de los sujetos que habitan estas tierras.

La colonización fue la tragedia que marcó la historia de los pueblos andinos, pero Arguedas entiende que lo indio, que el alma del incario, ha perdurado en el fondo de la cultura y la vida de los habitantes de estas regiones. Las comunidades libres son, en opinión del autor, los lugares donde el quechua se habla tan fuerte «como en tiempos de los incas» y donde se conserva la fuerza ancestral del imperio, oculto, velado, lejos del mundo de los mestizos, pero actuando como ese mundo andino que espera emerger en tiempos donde se revuelve el orden global.

El segundo espacio de reproducción de la vida en el mundo andino son las comunidades reducidas al concertaje. Los conciertos y los pongos son quienes han sufrido más que nadie la consecuencia de la derrota de nuestros ancestros ante las armaduras castellanas, siendo brutalizados, deshumanizados, violentados y prácticamente reducidos a condiciones de existencia bestiales por mano de los gamonales criollos, crueles y racistas, que han demolido las almas de los esclavos de los latifundios andinos, condenando a nuestras sociedades a la semifeudalidad. El Wamani dice que estos indios pongos son quienes menos han conservado la fuerza del imperio en los Andes de la región, y que prácticamente han perdido su cultura y su humanidad, pero que, en el fondo, en lo íntimo, en el calor del fogón, guardan aún la fuerza cultural de sus ancestros libres y señores de estas tierras, guardan en sus vidas serviles el potencial cultural del poderoso Inka que marchó como señor y amo de la guerra por los cuatro costados del mundo. Son estos habitantes de las haciendas quienes educaron a Arguedas en la cocina del latifundio de su madrastra y a través de quienes pudo comprender el poder volcánico del indio andino.

Los últimos mundos de esta compleja existencia son los del mestizo arrancado de la hacienda y sometido a la

colonización. Junto con el mestizo están los indios que fueron desplazados de sus territorios y trasladados a las costas y las ciudades, y que, como animales enfermos, murieron de pena en medio de los laberintos empobrecidos que genera el capital y la modernización. Estos habitantes han perdido su lengua, su cultura, su cosmovisión, son indios tristes que se niegan a sí mismos, mientras mueren de dolor por haber perdido su fuente cultural de sustento.

Arguedas tradujo el manuscrito de Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, y en esta traducción descubre la dialéctica de los dos zorros, el zorro de arriba y el zorro de abajo, que hablan sobre el mundo de los hombres. Mientras el imperio era gobernado por los hijos del Sol y de la Tierra, los zorros se entendían y daban sentido al mundo; cuando los colonizadores cortaron nuestra historia, los zorros se separaron por siglos. Hoy en día, los zorros se vuelven a encontrar, o al menos intentan hacerlo, pero cuando se encuentran, miran sus mundos de vida y sus lenguas tan fragmentados que ya no se entienden. Han comenzado el proceso de entenderse, de hablar, de volver a generar un imperio donde dialoguen todas las voces y convivan todas las sangres.

Lastimosamente, Arguedas no pudo completar esta tarea. Como indio arrancado de su comunidad, sufrió con amargura su traslado a la Costa. Y si bien la literatura le permitió escapar del dolor de la fragmentación, al verse incapaz de completar la tarea de reunificar el mundo en plena escritura de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, frente a sus estudiantes de la Universidad Agraria La Molina se disparó en la sien finalizando su obra inconclusa como el mundo fragmentado que describió. Tras el disparo dejó la responsabilidad de reunificar el mundo para todos aquellos que nos consideramos estudiantes del Wamani, del Pariacaca, del Rasu Ñiti.

Otro de los referentes teóricos considerado por Antonio Cornejo Polar para desarrollar su teoría cultural es el

ecuatoriano Agustín Cueva, quien, junto con Manuel Agustín Aguirre, es el representante más importante de la historia del pensamiento ecuatoriano. Marxista convencido y defensor del método histórico, siempre denunció las ciencias sociales positivistas que en la época comenzaban a instaurarse en el Ecuador. Decía, en aquella sentencia lapidaria, que este tipo de investigaciones son «un mar de datos con un centímetro de profundidad». También desenmascaró el «eurocomunismo» como una desviación derechista del pensamiento gramsciano (los que defienden a los «gobiernos progresistas» les vendría bien estudiar estas tesis) y siempre mantuvo una actitud política radical de cara a las necesidades de transformación social en el Ecuador.

El autor ecuatoriano propone que los países andinos tienen formaciones socioeconómicas particulares en las cuales el capitalismo se ha levantado sobre rezagos de formaciones económicas previas, feudales principalmente, sin lograr destruirlas, superarlas o integrarlas, sino que estas se han mantenido como el sustrato contradictorio de la economía andina; lo que configura un desarrollo reaccionario, marcado por la dependencia, la semifeudalidad y la ausencia de mercados nacionales. Esto implica que la base económica de nuestras sociedades es heterogénea y esta condición estructural determina no solo nuestros rasgos como sociedad, sino todo el proceso de producción económica, política y cultural.

Cueva plantea al materialismo histórico como método de estudio de la cultura, lo que implica su lectura de la cultura desde su base estructural y su proceso clasista de conformación, en una época histórica determinada, y desde las condiciones que permitieron el desarrollo de unas y no otras manifestaciones culturales. En el caso ecuatoriano, la revisión del proceso de nuestra literatura debe partir del análisis de la heterogeneidad estructural y de entender el proceso histórico-político en el cual las distintas clases y sectores

sociales han producido su literatura. Cueva pone énfasis en explicar el realismo como la producción de una generación de sectores medios, que, en su lucha contra la burguesía, tomaron la opción de hablar por las voces de los oprimidos para generar un proceso de denuncia y lucha social. De la misma manera, otra gran parte de nuestra producción literaria está marcada por la colonización y la dependencia, y busca construir un discurso nacional mestizo con base en el modelo colonial y el proceso de producción de la metrópoli.

El teórico ecuatoriano reconoce la herencia que dejó José Carlos Mariátegui para todo el pensamiento social latinoamericano y propone que el primero de los aportes del amauta peruano fue haber descrito un esquema de interpretación de las historias económicas y sociales de los países andinos, desde el análisis de la heterogeneidad de formas productivas, la dependencia y la semifeudalidad. El otro aporte de Mariátegui fue haber desarrollado al marxismo como método de análisis de toda la realidad social, es decir, el marxismo no solo como una guía para la acción política del proletariado, sino como una epistemología que nos permite comprender la cultura, el arte, la ideología, el desarrollo tecnológico, los fenómenos de la vida cotidiana y el psiquismo. El método histórico cobra en el amauta una condición de universalidad y alcanza para explicar los más diversos fenómenos del acontecer humano. Esta clave teórica brinda al estudioso de las ciencias sociales una herramienta teórica que, al ser aplicada, alcanza la condición del «enano de la historia» de Benjamin, y a la vez vuelve a retomar su fortaleza como pensamiento de la práctica, puesto que el explicar la realidad social desde el materialismo histórico es también una propuesta política de lucha y transformación de la realidad concreta.

Las tesis literarias de Cueva, contenidas principalmente en *Entre la ira y la esperanza*, desarrollan planteamientos teóricos que leen la heterogeneidad estructural desde el relato

de novelas, cuentos, teatro y poesía, y en las cuales el marxismo, convertido en método epistemológico, alcanza su condición universal de lucha permanente frente a cualquier otra propuesta teórica. Este método es capaz de observar bajo la mesa de vidrio de la historia, profetizando hacia el pasado para generar la posibilidad de una venganza histórico-política por parte del proletariado, lo que genera un proceso donde la lucha política organiza la historia, destruye su *continuum* y redime en su quehacer literario los espíritus de Andrés Chilibinga y Facundo Rugel, por mucho tiempo olvidados por la historia oficial ecuatoriana.

El desarrollo teórico de estas ideas realizado por Antonio Cornejo Polar es lo que se conoce en el área de los Estudios Culturales como la teoría de la heterogeneidad. La misma es una teoría cultural, una propuesta de análisis de la literatura andina y una metodología de crítica literaria. Cornejo Polar propone, en *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista* (1980/2005, pp. 23), que en la región andina conviven «dos culturas que se interpenetran sin llegarse a fusionar». José Carlos Mariátegui había planteado ya este dualismo entre la cultura andina y la cultura hispana con su encuentro violento durante la conquista, y que jamás logró alcanzar una síntesis, una hibridación, una armonía; sino que, por el contrario, se mantienen en una permanente atracción y repulsión que genera una cultura fraccionada. El encuentro de Cajamarca, donde Fray Vicente Valverde se enfrentó contra Atawallpa, marca el inicio de este irreconciliable choque cultural. La incapacidad de diálogo entre el fraile y el Capac Apo, teniendo como centro de disputa la letra escrita enfrentada con la oralidad, la palabra sagrada del Capac Apo contra las Santas Escrituras que esgrimía el fraile, y que desencadenó en la masacre del séquito real y posterior captura de Atawallpa, marcan el inicio de una cultura estructuralmente fragmentada entre sus dos componentes.



Este choque fundante marca una cultura nacida de una malformación histórica primaria que determina el devenir del mundo andino: la cultura hispana impuesta a sangre y fuego, incapaz de absorber, eliminar o hispanizar la cultura andina; y la cultura de los pueblos incapaz de absorber, eliminar o expulsar la cultura de los hispanos. Al mismo tiempo, ambas culturas tampoco fueron capaces de sintetizarse y dar origen a una cultura «mestiza», sino que comenzaron a convivir en una aleatoriedad de encuentros y desencuentros, de choques y acercamientos, de combates y enamoramientos, volviéndose un ciclo interminable de inestabilidad.

La heterogeneidad es un estado permanente de choque insuperable entre la matriz andina y la matriz occidental. Esta condición estructurante se convierte en el rasgo central de la cultura andina y se eterniza en el tiempo por las condiciones de colonización de los pueblos de la región. Las manifestaciones de esta heterogeneidad se dan precisamente en los productos culturales de los pueblos marcados por la fragmentación, por el estancamiento insuperable, por el desencuentro y encuentro compulsivo, por la negación, el ocultamiento y el deslumbramiento, por esa mezcla contradictoria e inarmónica de elementos de muchos mundos que buscan hablar en una lengua fragmentada en muchas lenguas.

Cornejo Polar lee en los literatos coloniales el intento de homogeneizar la cultura fragmentada, de encontrarle a este estallido de forma indefinida una armonía posible. El discurso del Inca Garcilaso y Guamán Poma son la manifestación compulsiva de ese deseo homogeneizante, de ese intento de leer el mundo heterogéneo desde una perspectiva de armonía y continuidad. Sin embargo, sus obras terminan siendo, igual que los wankas indios, representaciones teatrales, verdaderos campos de batalla entre dos enemigos condenados a combatir eternamente. Garcilaso y Guamán Poma son víctimas de esta batalla que los supera y engulle. Garcilaso es la voz de la

armonía soñada pero desgarrada, el relato de una compulsiva psique que busca probar su mestizaje denunciando su heterogeneidad. No es un inka, no es un hispano, no es un mestizo, es un ser fragmentado, en *esquisis*.

La literatura republicana nonocentista busca callar la heterogeneidad con sus relatos heroicos, nacionalistas, patrióticos y la convierte en una literatura republicana anclada en la Colonia. El esmero por la formalidad no pudo impedir que en estos relatos neoclásicos aparezca la fragmentación. El nonocentismo intentó permanentemente conciliar dos conciencias opuestas y enterró lo indio en un relato del pasado, broncíneo, lleno de impostura, repleto de imágenes de indios ancestrales que ocultaban a los indios reales y concretos que poblaban los latifundios de las republiquetas. Como el caso de *Cumandá*, de Juan León Mera, que relata la vida de los habitantes de las selvas orientales como si de personajes homéricos se tratase. Este ocultamiento revelaba que había otro ser que aparecía entre silencios y disfraces. El intento conciliador estalla en una batalla escondida detrás de un relato artificialmente inflamado.

El indigenismo, el realismo y sus letras traen consigo, según estimo, la mejor y más importante época de las letras andinas. Posiblemente, no se vuelva a ver una producción literaria de tal magnitud, una creación que fue capaz de «hacer llorar al mundo» y que jamás se repitió, entre otras cosas, por la postura cortesana de los literatos andinos posteriores y actuales. Las voces heterogéneas encontraron en el realismo la vía para aullar ante el mundo una realidad fragmentada, quebrada, una armonía imposible; llenaron páginas de imborrables huellas de heterogeneidad brutal, franca y directa. Desde Icaza hasta Arguedas, asumieron ser los literatos de un mundo quebrado que no alcanza a curar la herida sangrante del crimen de Cajamarca y que se desarrolló en medio del estancamiento, el deslumbramiento y la locura.

«¡Viban los compañeros!», escribió César Vallejo con su dedo grande en el aire, revelando la nostalgia de la oralidad perdida que marca al literato andino. Vallejo canta, Vallejo grita, aúlla, tratando desesperadamente de recuperar eso que se perdió en Cajamarca, ese muro cuzqueño de piedras sangrantes que relata Arguedas y que aparece en cada voz colectiva que llena de misterio y coros ancestrales balbuceantes las obras icacianas. Nostalgia insuperable e irresoluta que marca a una cultura que añora el pasado en medio de una *esquisis* que la fragmenta y la detiene, de una cultura que no encuentra salida a su malformación estructural. Cornejo Polar posiciona una teoría cultural radical, nada de armonías, mestizajes, hibridaciones ni salidas: es una teoría que nos habla de un estado de estancamiento cultural como el que mencionaba Mariátegui, y del cual no hay forma de escapar. Habla de la fatalidad de la malformación heredada de la Colonia, de la imposibilidad de dialogar y conciliar nuestras voces internas que viven en una intensa batalla desde que Fray Vicente Valverde y Atawallpa no pudieron dialogar. Se trata de una esquizofrenia cultural para la cual no hay medicamento que aplaque la psicosis, de una nostalgia permanente por un pasado que no regresará y por un futuro que nos está negado, de una historia que se fragmentó de manera irreversible.

Este libro pretende realizar un estudio de diversos aspectos y autores de la literatura ecuatoriana desde la perspectiva de la teoría de la heterogeneidad de Cornejo Polar. No busca, por lo tanto, ser un relato objetivo, sino un relato intencionado, una construcción que forma parte de un proyecto crítico de carácter social y político, que se sumerge en los universos literarios de los autores de nuestras letras para tratar de darle una estructura a la informe cara de una producción marcada por la lucha entre dos o más matrices culturales incapaces de dialogar, pero que en su choque permanente dan un rostro de identidad característica a nuestra sociedad. Una

ficción heterogénea que narra y construye una realidad que se mueve en esta permanente contradicción.