

La aculturación de Andrés Tupatauchi, personaje condenado a la renuncia de la memoria indígena, para ser aceptado en la vida moderna a partir de *Porqué se fueron las garzas* de Gustavo Alfredo Jácome

Paulina Elizabeth Chávez Benavides

Escuela de Literatura

Facultad de Comunicación, Lingüística y Literatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Nota del Autor

Paulina Elizabeth Chávez Benavides, Facultad de Comunicación, Lingüística y Literatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador - Quito, Agosto 2021.

Este trabajo fue realizado como disertación de grado previa a la obtención de la licenciatura en Comunicación con mención en Comunicación y Literatura. Cuenta con la corrección del texto del profesor Fernando Albán Rodas, de la Escuela de Literatura de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Cualquier mensaje con respecto a este artículo debe ser enviado a la Facultad de Comunicación, Lingüística y Literatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador o al correo vezcadesllo@gmail.com

Resumen

A partir de los aportes a la literatura de Mijaíl Bajtín sobre la novela polifónica y, de acuerdo con el discurso literario de *Porqué se fueron las garzas* de Gustavo Alfredo Jácome (caracterizado como pluralista, personalista y dialógico), con el objetivo de comprender y demostrar la ausencia de unidad, este proyecto de titulación describe e interpreta el problema de identidad del individuo motivado por el colectivo, el cual es introducido y preservado en el tiempo presente ficticio por la convergencia de la multiplicidad de voces de indígenas ilustrados, cuya aculturación es demandada por el grupo social dominante como consecuencia obligatoria de la interculturalidad —explicada por la coexistencia de tres culturas confrontadas.

Palabras clave: novela polifónica, polifonía bajtiniana, neoindigenismo literario, pluralidad, identidad.

Abstract

From contributions to the literature of Mijaíl Bajtín about the polyphonic novel and, according to Gustavo Alfredo Jácome's *Porqué se fueron las garzas* literary discourse (characterized as pluralistic, personalist and dialogic), in order to understand and prove the lack of unity, this degree project describes and interprets the collective problem of personal identity which is introduced and kept at fictional present tense by the alignment of a variety of learned indigenous voices, whose acculturation is expected by the dominant social group as a required interculturality consequence —attributed by three opposite cultures coexistence-.

Keywords: polyphonic novel, bakhtinian polyphony, literary indigenism, plurality, identity.

A la voz de mi mamá

Índice

Introducción	5
Justificación	5
Objetivo General	6
Objetivos Específicos	6
Planteamiento Del Problema	7
Capítulo I: Literatura Indigenista	7
El Indigenismo De Jorge Icaza	7
El Chulla Romero y Flores y Porqué se fueron las garzas	10
Entre El Neindigenismo Y El Antiindigenismo	13
Lo Occidental En La Universidad De Berkeley	18
Capítulo II: Idea o Personaje	22
La Influencia De Andrés Tupatauchi	22
Lo Blanco-Mestizo En La Coyuntura	28
Andrés y Karen	30
El Nuevo Origen Descendiente de Atahualpa	36
Capítulo III: Novela Polifónica	40
La Memoria	40
Novela Pluralista: Lo Indígena En Quinchibuela e Imbaquí	45
Novela Personalista: Andrés y Mila	52
Novela Dialógica: De Lo Colectivo a Lo Individual	58
Andrés Tupatauchi	59
Julián Tupatauchi	60
José Farinango	61
Conclusiones	64
Referencias Bibliográficas	67

Introducción

Justificación

Porqué se fueron las garzas (1979) de Gustavo Alfredo Jácome permite mirar, una vez más, a la literatura como una corriente de denuncia, con la intención de retratar y reconsiderar conflictos contemporáneos de carácter psicológico, social y cultural que, producto del racismo ecuatoriano en contra del indígena, repercuten en la comprensión y aceptación de la identidad (cualquiera que se elija) del individuo como miembro de una vida comunitaria. A partir del discurso literario, la descripción y construcción de tres espacios socio-culturales jerarquizados que interactúan entre sí (la cultura indígena, la cultura blanco-mestiza, la cultura occidental), se explicará la lucha íntima de varias voces que apuestan por el conflicto interior en el momento enunciado porque, sólo al guiarse por su deseo más reciente, se escogen a sí mismos por encima de las creencias y exigencias del grupo social dominante.

Dado que el realismo social ha sido la preocupación de varios autores ecuatorianos, es necesario seguir ahondando en esta problemática, morada del tiempo circular, que migra del Andrés Chilibinga del indigenismo al Andrés Tupatauchi del neoindigenismo o antiindigenismo; objetos del eterno retorno en la misma *patria* que, en su lengua, el quichua, quiere decir *nuestra tierra* (dolorosamente, herencia inadvertida). Cada etapa histórica tiene la necesidad de denuncia como herramienta de visibilización y, principalmente, de viabilización puesto que, si al concientizar y sensibilizar —a veces con la ayuda de una ficción que imita la realidad; otras, viceversa- somos impresionados hasta cuestionarnos

como comunidad, está anunciando y corroborando su vigencia y, por ende, su importancia como controversia actual.

En la novela de Jácome, la polifonía es configurada por la multiplicidad de voces que varían y hablan desde sí sobre la confrontación con el otro, mismo que les devuelve a sí mismas; no obstante, ya influenciadas por el volumen de la voz colectiva que sobresale. Según Proaño Arandi (2020), “Aunque *Porqué se fueron las garzas* se desarrolla fundamentalmente a través de la visión de un personaje narrador principal, que nos ha llevado a pensar en un proceso de individualización percibido, más que en la realidad, en el autor a la hora de desplegar su texto novelístico, es evidente que la novela tiene un carácter polifónico, tanto por la diversidad de temáticas que aborda, cuanto por los puntos de vista con que se las enfrenta” (p. 59). Acontecimientos, lugares, tiempo y narradores, personajes, tiempo-ritmo están respondiendo continuamente a la pluralidad.

Objetivo General

Comprender y dilucidar el carácter polifónico a través de la ejemplificación de la resistencia del indígena a la aculturación, como circunstancia obligatoria para una inserción, socialmente aceptada, en la vida urbana moderna.

Objetivos Específicos

- a. Explicar y describir la transformación de la novela del indio a partir de *Porqué se fueron las garzas*.
- b. Describir el problema de identidad de Andrés Tupatauchi como idea-personaje.
- c. Visibilizar y ejemplificar las características de la polifonía según el discurso literario.

Planteamiento Del Problema

Andrés Tupatauchi, indígena de Quinchibuela, regresa de los Estados Unidos con un título de doctor y una extranjera como su mujer a fin de residir en Quinchibuela, su pueblo natal, sin embargo, ya no es la misma persona que era cuando se fue. La coexistencia de tres culturas aprendidas prolonga el problema de identidad que sobrelleva, tanto el personaje principal como otros en condiciones paralelas y similares a la suya; intenta satisfacer su voluntad de mantener un sentido de pertenencia que acoja tanto lo que conoce como lo que ambiciona, pero es condicionado por el poder de la posición y opinión blanco-mestiza que constantemente busca doblegarlo como a sus antepasados por la fuerza del hábito. Por lo tanto, se plantea la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo se configura la identidad de Andrés Tupatauchi que continuamente es descrita a partir de la contraposición de la memoria indígena y las demandas socio-culturales del blanco-mestizo en la construcción de la novela *Porqué se fueron las garzas* de Gustavo Alfredo Jácome?

Capítulo I: Literatura Indigenista

El Indigenismo De Jorge Icaza

En la Sierra ecuatoriana, Jorge Icaza le dio un gran comienzo al realismo social al publicar *Huasipungo* (1934), sin embargo, además de la importancia del mensaje social, a lo largo de los años su obra demuestra un proceso de evolución y perfeccionamiento de la estructura, punto de vista narrativo, técnicas novelescas de presentación, lenguaje, resonancia literaria y análisis psicológico (Sacket, 1974). *El Chulla Romero y Flores* (1958) llama la atención por ser una novela que estética, estilística y estructuralmente es más elaborada y lograda por el uso de técnicas literarias, destinadas a la caracterización e interiorización de

los pensamientos y motivaciones de los personajes principales: “*El Chulla Romero y Flores* es la novela del mestizo y su dolorosa toma de conciencia” (Icaza, 1986, p. 2). El protagonista es fiel a sus principios, sin embargo, en su momento, decide actuar conforme a lo que ve que se les consiente a los blanco-mestizos —además funcionarios públicos—, sin saber que para él sí habría repercusiones.

Icaza presentó a Luis Alfonso Romero y Flores, mestizo arquetípico que, al ingresar a una oficina burocrática de investigación fiscal, piensa una vez más en sus antiguas aspiraciones de superación social y, para comenzar, el personaje principal indaga minuciosamente en las cuentas de Paredes y Nieto, candidato a presidente. En Romero y Flores despierta la duda y, ante la imposibilidad de concertar una entrevista con Paredes, se reúne con doña Francisca, esposa del presunto corrupto, quien asegura que no hay pruebas en contra de su marido, pese a intentar comprar al hombre. En vista de la honradez del joven mestizo, la mujer dice conocer el humilde origen del chulla¹. Las voces interiores de sus dos contrapartes ancestrales, el orgulloso padre y la humilde madre india, le dan consejos contradictorios sobre su situación actual. El padre le manda ser altivo para triunfar sobre todos los enemigos; la madre le aconseja huir (Sacket, 1974).

Uno de sus conocidos, Nicolás Estupiñán, cholo² al igual que él, le aconsejó a Romero y Flores que no delatara la información sobre el candidato a presidente Paredes y Nieto debido a las influencias de este político. A la par, lo traicionó al vender la información de la posible denuncia al mismo Paredes y Nieto, quien, por su parte, promovió una campaña para imputar al chulla por falsificación de documentos. Mama Domitila, su madre, le sugería

¹ Chulla: “Solo, impar. Hombre o mujer de clase media que trata de superarse por las apariencias” (Sacket, 1974, p. 512).

² Cholo: “Mestizo de indio y blanco” (Sacket, 1974, p. 512).

resignación; Majestad y Pobreza, su padre, el desprecio a los enemigos, por lo que decidió buscar aliados entre los rivales políticos de Paredes y Nieto y entregó las acusaciones a periódicos que resultaron vendidos y, aunque su único crimen fue haber descubierto la corrupción de nobles y altos funcionarios, no fue apoyado por los cholos disfrazados. Próximo el parto de su mujer, el chulla no podía cubrir los gastos del alumbramiento; por lo que decidió utilizar un cheque en blanco que le restaba de sus documentos de la oficina fiscal y engañó a unos ricos comerciantes para obtener dinero, los cuales, al descubrirlo, dieron parte a la policía y, más que la estafa, pesaron órdenes emanadas del palacio presidencial.

El chulla quería ver a Rosario antes de que diera a luz y, pese a ser perseguido por la policía, lo intentó. Al borde de un barranco en el barrio de San Juan, oyó la voz interior de su madre india que le indicaba tirarse por el despeñadero y, esa vez, cedió a su recomendación. Otros cholos humildes lo encubrieron hasta que la captura del chulla fue suspendida. El hombre pudo ver a su mujer antes de que muriese y, gracias al amor de Rosario que le recordaba a la madre india, estar ahí sirvió para que se reconciliara consigo mismo y agradeciese la ayuda y la protección que su concubina recibió de vecinos en su ausencia y, entonces, supo que su vida anterior estaba marcada por apariencias y engaños. Al inicio, el chulla cree en las virtudes del blanco, pero luego ve la compasión y la solidaridad como auténticos valores humanos, propios de la herencia indígena que distingue a su gente. “Después del funeral, Romero y Flores siente por primera vez en la vida un equilibrio entre sus dos sombras, lo indio y lo caballeresco que hay en él, y promete defender a su hijo e identificarse con sus gentes, los cholos” (Sacket, 1974, p. 372).

El Chulla Romero y Flores y Porqué se fueron las garzas

“Contra su pasado, contra dos localismos, contra dos inercias y dos casticismos: el indio y el español.”

De eso nacieron los mestizos, dos sangres en pelea. La una, algo blanquiada [sic] la cara. La otra negriaba [sic], mas que por fuera, por dentro. Tiznaba el alma. El tizne se avergonzó siempre, se hizo asco y náusea y luego vómito de odio. Mestizo negando a mama, renegando de mama. Mestizo apegado a taita por viracocha, pero taita viracocha, negándole, asquiándole [sic] (Jácome, 1979, p. 185).

El Chulla Romero y Flores (1958) entrega una ilusión: “(Luis Alfonso Romero Y Flores) reconoce, ante todo, que, para construirse una nueva personalidad más verídica y vigorosa, tiene que aceptar y reconciliar a los dos lados de su herencia” (Sacket, 1974, p. 446). A semejanza de la obra de Dostoievski, quien de un pensamiento extraía y enfrentaba dos ideas contrarias, Jácome expresa la existencia de estas dos voces ancestrales e incompatibles que inciden en lo que el mestizo (sobre todo el blanco-mestizo) hace y predica. El racismo ecuatoriano contra el indígena que, desde sus espacios resiste, es una doctrina inalienable, ejercida a lo largo de la novela. Para los lectores, el autor amplía varias apreciaciones invisibilizadas ya que el individuo coexiste con la intención de comprender y asumir una identidad orgullosa del pueblo indígena —históricamente discriminado, marginado e ignorado- sin embargo, incesantemente se reconoce la heterogeneidad de dos sectores socio-culturales antagónicos. A la par de voces similares, Andrés Tupatauchi parece tomar una decisión sobre una de las luchas más íntimas.

Tanto Romero y Flores como Tupatauchi, uno de los indígenas ilustrados, tienen distintas ventajas valoradas en su tiempo, las cuales les conceden el ingreso a, según construcciones sociales de sus épocas, un mejor estilo de vida relacionado a la prometedora vida urbana: uno tiene el apellido, el cargo, las prendas de vestir, mientras que el otro tiene el título, el viaje internacional, la mujer extranjera; sin embargo, una semejanza importante reposa en la dualidad, incesantemente presente, de dos voces interiores: la humillación del padre por el crimen del español y la vergüenza de la madre por la violación de la indígena. Ambos son asediados por la discrepancia de dos culturas, unidas por la violencia, y los dos se descubren a sí mismos inclinándose por un lado de la moneda, justificados por el dolor, la resignación y el silencio.

En esa flauta oímos la voz de la raza. Lloraba en la noche con un lloro que llegaba desde atrás, desde una pena amontonada por siglos, con lágrimas que resbalaban por mejillas cangaguosas, con llorido de páramo flautiado [sic] por el viento. Se quejaba haciéndonos cargos, como hembra abandonada, sacándonos en cara nuestra vergüenza por el pulso que llevamos, culpándonos de nuestros intentos de despellejarnos de todo lo que somos. Y su queja repetida de disco rayado no era sino que había encontrado un aujerito [sic] de polilla y por ahí jurguniaba [sic], jurguniaba [sic], pellejo adentro, hasta sacarnos ese polvito de pena que nos iba desmoronando, ya ibas a decir jodiendo, Andrés Tupatauchi (Jácome, 1979, p. 59).

Algunas experiencias descubren al protagonista dejándose vencer por optar por la memoria indígena. En una oportunidad, estudiantes se acercaron al rectorado para entregarle pedazos enlodados; eran barro antiguos que habían encontrado en la construcción del nuevo

edificio del colegio. Al acudir al lugar de la excavación, a unos ochenta centímetros de la superficie, vio un abultamiento; cavó despacio y encontró una olla con figuras geométricas que se convirtió en un tesoro para Andrés, quien sentía que esa arcilla fría palpitante era sostener su corazón sobre sus dos manos. Recordaba la letra de la canción *Vasija de barro* e imaginaba que él mismo se estaba reencontrando después de cinco mil años de estar bajo tierra. El indígena sentía que la vasija le decía más que las que había visto en el museo de Imbaquí o en el museo del Banco Central porque la había desenterrado con sus propias manos y en su propia tierra. Era una vasija que contenía a sus antepasados o, en otros tiempos, yamor, bebida que tomaba como costumbre anual para disfrutar del jugo de la tierra.

Al subir un cerro para acompañar a un alumno, después de dos horas de ascenso, uno del grupo que había reunido gritó para avisarles a los demás lo que había encontrado: petroglifos. Eran grabados que el corazón les decía que eran señales de sus antiguos, similares a los dibujos que se veían pintados en algunas casas de los naturales³. Todos le hacían preguntas a Andrés, pero él, que no tenía una respuesta correcta, prefirió que cada uno viera con su alma, quienes distinguían figuras geométricas con rasgos de humanos o de animales, parecidas a las de los tapetes tejidos de Quinchibuela. Hubo una imagen que, a pesar de torcer la cabeza, no podían identificar y, para Andrés, eran los monigotes que su hermana y él dibujaban cuando niños. “Eran dos dibujos casi iguales, uno junto a otro, con algún parecido a personas” (Jácome, 1979, p. 261). Andrés seguía con el dedo índice las rayas de los trazos, al igual que todos los que decidieron imitarlo, en búsqueda de comprender ese lejano recado. En su silencio, todos esperaban escuchar una voz que les

³ Natural: “Eufemismo que usa el indio para referirse a sí mismo” (Jácome, 1979, p. 327).

antecediera, en tanto Andrés oía el viento y pensaba en Mila, específicamente en la vez en la que el viento del Imbabura le ayudó a levantarle el anaco.

Entre El Neoindigenismo Y El Antiindigenismo

El realismo icaciano está caracterizado por el detalle realista, el costumbrismo, el paisaje, el realismo crudo y el humor y, en particular, la descripción del conflicto interior. En *El Chulla Romero y Flores* (1958), el autor emplea técnicas novelescas de presentación —algunas también replicadas por Gustavo Alfredo Jácome-, destinadas a facilitar la interiorización de pensamientos y motivaciones de personajes en constante cambio: narrador omnisciente editorial, monólogo interior, fluir inconsciente de pensamientos interiores para mostrar su desarrollo psíquico, contraste entre pensamientos y diálogos en voz alta para presentar la inestabilidad de un individuo y proyectar la imagen de una sociedad, duplicidad e hipocresía del cholo ecuatoriano (apariencia exterior y realidad interior), juego de apariencias y realidades en cargos públicos y políticos, acción a través del diálogo de personajes, diálogo anónimo para crear una sensación estética de muchedumbre, diálogo anónimo de pensamientos de masa (con voz anónima o filosófica), énfasis o repetición de estribillos que subrayan estéticamente las obsesiones de varios individuos, voces interiores como diálogo entre la madre india y el padre español, entre otras (Sacket, 1974).

En *Por qué se fueron las garzas* (1979), al ahondar en la memoria y el pensamiento de Andrés Tupatauchi y otros personajes —atravesados por una misma idea experimentada desde diferentes perspectivas-, es probable conocer con minuciosidad la vestimenta de los indígenas, las costumbres de las comunidades, la construcción de Quinchibuela⁴ e Imbaquí⁵,

⁴ Quinchibuela: “Peguiche, Quinchuquí e Ilumán” (Proaño Arandi, 2020, p. 90).

⁵ Imbaquí: “Otavalo” (Proaño Arandi, 2020, p. 90).

la conducta social y el comportamiento individual, es decir, todo lo que voces interconectadas por una tragedia remota cuentan. El autor aprovecha la ruptura de la linealidad, las transposiciones del tiempo narrativo, la verticalidad del discurso, la interiorización del personaje, el monólogo interior, la multiplicidad de puntos de vista, la apelación a lo absurdo y a lo grotesco, etc. Como los precursores de los años treinta y cuarenta, sigue revelando una actitud cuestionadora e inconformista frente a la falta de equidad para el indígena andino ecuatoriano, pero el autor se atreve a más (Proaño Arandi, 2020).

Su emprendimiento logra superar el canon de la novela indigenista y explora, en torno al tema indígena, una escritura integradora, que intenta inquirir en profundidad en el ser indio, en este caso del otavaleño, desplegando y conjugando varias estrategias: la construcción de un lenguaje que pueda reflejar el universo simbólico de una región atravesada por estructuras idiomáticas que, siendo originalmente distintas, finalmente se interrelacionan e influyen mutuamente (Proaño Arandi, 2020, p. 92).

A diferencia de cómo era representada tradicionalmente la literatura indigenista, en lugar de subrayar el reclamo colectivo como comunidad, Jácome resalta el problema de identidad como individuo. Jorge Icaza, sobrino del propietario de una hacienda en Chimborazo, se aproxima a la realidad del indígena de la Sierra de cerca, pero como una mirada externa. En Gustavo Alfredo Jácome, por el hecho de ser un mestizo ilustrado que nace y reside en Otavalo, hay una resonancia más cruda del conflicto patente entre la cultura occidental y la cultura indígena. El origen étnico, el lugar de nacimiento y la educación superior del escritor influyen en una obra en la que Jácome habla desde su posición socio-cultural e intelectual, es decir, su verdad: el poder de un país segregacionista que,

entonces y ahora, continúa imponiéndose y, ante el cual, el autor se compromete a defender la autenticidad e independencia de lo particular y lo actual, a través de las voces de los personajes —inevitablemente sujetos al choque interno- al hacerlos vivir la vigencia del problema ya señalado (Proaño Arandi, 2020).

Que si el autor en verdad conoció al indio o lo supo de oídas y yo creo que lo segundo porque mientras más conversaba con Jorge más me convencía que solo vislumbró al indio durante unas vacaciones pasadas en una hacienda. Y en cuanto a la trascendencia de esta novela, el mismo autor habría muerto bien creído que la abolición legal del huasipungo, inmarcesible conquista de la enésima dictadura, era al fin, resultado de su denuncia.

(Y los guangudos⁶ bien chantados sus muchicos⁷, como burros en aguacero) Que la nueva novela debe meterse en la urbe y desentrañar su horripilante realidad. Que ya pasaron de moda el campo y su fétido y cargante protomártir. (Y claro, al indio que le coman los perros) (Jácome, 1979, p. 268).

Los efectos de la Reforma Agraria de 1964 y la influencia de modelos literarios en tendencia motivaron una transfiguración del realismo social de denuncia. La novela abandonaba la estructura lineal y el tiempo cronológico y aprovechaba la construcción de espacios imaginarios, los múltiples narradores y el uso de elementos simbólicos y, en especial, como lingüista, estilista, gramático y poeta, Jácome consigue construir un espacio desde la combinación de dos lenguas, el quichua y el español, y de términos o expresiones del inglés americano, del habla mestiza de Otavalo y del español contemporáneo del Ecuador

⁶ Guango: "Cabellera trenzada" (Jácome, 1979, p. 325).

⁷ Muchico: "Sombrero viejo" (Jácome, 1979, p. 327).

(Proaño Arandi, 2020). El neoindigenismo o antiindigenismo supone una transformación que, además de las características ya señaladas, aborda la reapropiación lingüística y cultural simultáneamente; el autor reúne tres culturas (las tres) porque quiere mostrarnos que constantemente interpolan y que, al ser mencionadas como partes de una identidad que está en construcción, son válidas en conjunto.

Andrés Tupatauchi llevaba dos años casado con Karen (uno en Estados Unidos y otro en Ecuador) y, a pesar de que de lunes a viernes, Andrés trabajaba como rector de un colegio en Quinchibuela —en virtud de su título como doctor- y Karen en la Embajada de Estados Unidos en Quito, compartían los fines de semana en su departamento de la capital, en vista de que a Karen no la había recibido ni la comida ni la comunidad. Por su parte, la arquitectura de la parroquia de Quinchibuela se había modernizado al igual que el estilo de vida de sus ocupantes. Los indígenas escolares, colegiales y universitarios se graduaban como licenciados, profesores o trabajadores sociales. Muchos hablaban en quichua, castellano e inglés, sobre todo los tejedores, quienes atendían a los extranjeros en inglés en la feria. Los blanco-mestizos volvían a colocarlos en el mismo lugar y, juzgados e imputados por un pecado étnico imaginario, era imposible escapar de ese pasado: “(...) cujas de metal dorado en lugar de los camastros. (Pero el indio es indio: en el suelo, en el pie de la cama, de que [sic] duermen los roscas)” (Jácome, 1979, p. 248).

Muchos indígenas se mudaron de Quinchibuela a Imbaquí para comprar lotes de terreno al precio que les pidieran en las calles principales. Ellos construían casas con balcones a la vía pública, almacenes en los que atendían desde la madrugada hasta la noche y garajes para guardar un automóvil o una camioneta. Los nuevos residentes —algunas veces

vestidos mitad indígenas y mitad blanco-mestizos- paseaban por aceras, patios, zanguanes; hablaban entre sí en quichua y castellano; disfrutaban de sus casas con cachullapis en radios y radiolas a todo volumen. Los blanco-mestizos que se quedaban en Imbaquí mantenían puertas y ventanas cerradas para no sentirlos, no les devolvían el saludo porque se dirigían a ellos como señor o señora (ya no como patrón, amito, sumercé) y sentían que les presumían sus comodidades: casa amoblada con cocina de quérex en vez de la tulpa de tres piedras, vajilla de aluminio y porcelana a diferencia de barro y palo, refrigeradora y cocinera de piel blanca a la que pensaban que la motivaba la pobreza.

Una vez en la que en calles y plazas de Imbaquí, se aglomeraba la gente por los anuncios en los periódicos; temían el día del juicio final, cuando un lucero brilló en el cielo. Dos mujeres blanco-mestizas se mezclaron preguntando qué sería lo que estaban viendo, un estudiante indígena de Quinchibuela explicó que se trataba de un satélite artificial llamado Sputnik, tripulado por un ruso de nombre Yuri Gagarin. Las personas a su alrededor escuchaban los detalles con atención, en cuanto las señoras, Iturralde del Castillo y Larreta, se ofendieron al oír de él explicaciones científicas que ellas no entendían, a pesar de “ser quienes eran”. Ambas mujeres lo hicieron callar diciéndole “intruido” y la sonrisa del muchacho fue como una humillación más para ellas. Todos se retiraron, unos por la incomodidad que había generado la grosería, otros conservando una sonrisa mojigata, sin embargo, cuando Andrés Tupatauchi se enteró, se encerró en una cara amarga. El rector caía en cuenta que no importaban sus progresos formativos y laborales, siempre seguirían siendo los mismos a los ojos de los blanco-mestizos.

Lo Occidental En La Universidad De Berkeley

“El joven migrante, ya no es de aquí ni es igual al que se fue.”

La universidad estadounidense en la que, becado, estudiaba, fue el principio de cambio en Andrés Tupatauchi, quien se sorprendió viviendo una oportunidad que se le había negado; ser admirado por ser un auténtico indígena del Ecuador. Al empezar su investigación sobre su ascendencia en tierras lejanas, comenzó a enorgullecerse de la organización, poder, riqueza y conocimiento del imperio inca, logros de su gente: “chasquis, amautas, aravicos, trepanaciones, quipucamayos, vírgenes del sol, palacios, pucaraes, templos, ñustas, calzada del Cuzco a Quito, el Tahuantinsuyo extendido a los cuatro horizontes del mundo” (Jácome, 1979, p. 17). Era popular entre hombres y mujeres que, sinceramente atraídos, buscaban su compañía y su amistad, sin embargo, él seguía siendo el mismo introvertido en una sociedad antes vista solamente en las películas y, en la cual, el interés por él le parecía caridad, pese a que varias mujeres demostraron, con honestidad, su fascinación y entusiasmo por tomar la iniciativa con él a causa de la inocencia que parecía despedir.

En los weekend era invitado a una y otra parte. Las muchachas eran las que más me buscaban, pero no faltaron los guiños de unos cuantos que tenían maneritas, Hi Andrés, y que después supe que eran maricones. ¿Cómo será eso? Debieron creermelo uno de ellos: No barbas, no impulso varonil con las girls, no boyfriend de ninguna, y esta timidez untada con tan servicial sonrisa (Jácome, 1979, p.21).

El motivo del viaje es, irrefutablemente, el autoconocimiento; Andrés Tupatauchi conocía las expectativas y consideraciones que los otros tenían de él (reducidas a la opinión del blanco-mestizo), pero al exponerse a otras visiones, comenzó a percatarse de su propia

perspectiva. La atracción y el contacto físico fueron uno de los modos de mirarse a sí mismo en otro entorno, el cual eludía lo aprendido a lo largo de su infancia y adolescencia en Quinchibuela e Imbaquí. En el extranjero, se veía entre piernas blancas y se preguntaba por qué Karen, Susan, Mary, Elizabeth, sus compañeras de clase, habían decidido estar con él. Algunas de las respuestas consigo mismo eran crueles porque era lo que, hasta entonces, había conocido. Él relacionaba el interés que mostraban por factores a los que les daba una connotación negativa como su silencio, su soledad, su ensimismamiento, lo raro de su facha y, de hecho, más allá de procurar su placer sexual, lo satisfacía el ajeno: “Yo me gozaba primero en su gozo, en sus gañidos, en sus cambriolas, en sus jadeos y boquiadas [sic]” (Jácome, 1979, p.7).

Al encontrar datos históricos sobre los descendientes de Atahualpa, consideró que todos los éxitos de los Tupatauchi respondían a su antepasado común y, para confirmar sus indagaciones, decidió consultarle (mas no contarle) a Miss Cooligan, una de sus profesoras, si su sospecha era correcta, casi como si buscara su palabra para corroborar su incertidumbre. La mujer, al leer lo que Andrés Tupatauchi le mostraba, afirmaba que la información era veraz. Karen, Joan y Betty, quienes, invitadas por Andrés a su habitación, revisaron los documentos recolectados, los consideraron legítimos. Juntos celebraron con música pop, baile, whisky y marihuana, no obstante eran imágenes que, para Andrés, inevitablemente se mezclaban con las de una práctica indígena, las cuales, se sobrepusieron a la escena de festejo con costumbres extrañas: “(...) vos el unquito vos el bienvenido vos el bienamado y ves que salen a tu encuentro las vírgenes del sol igualitas a las longas⁸ de ese conjunto de danzas folclóricas de Quinchibuela y se postran a tus plantas sumisas y vergonzosas y todas

⁸ Longo/a: “Indio o india joven” (Sacket, 1974, p. 512)

esperanzadas pero son las tres que te hacen unos guiños de cuerpo entero. Fue cuando te abriste de brazos y desde tus adentros te salió un rugido: ¡OH PACHACÁMAC!” (Jácome, 1979, p. 28).

Para los periodistas norteamericanos, develada su investigación, él era el príncipe heredero del imperio de los incas y, como tal, le pidieron declaraciones, entrevistas y presentaciones en televisión. En California, Berkeley, lo presumieron como descendiente de Atahualpa; en Quito, querían que Andrés Tupatauchi pagara por publicar sus hallazgos; en Quinchibuela, unos pedían que enviase extranjeros a comprar, otros entendían a medias la noticia y en Imbaquí, reían. Karen, feliz desde que lo supo, lo acompañaba a todos sus compromisos y, en un programa de radio, un locutor formalizó la relación entre ambos al preguntarles si eran novios y Andrés, después de voltear e interpretar la mirada de afirmación de Karen, respondió que sí por los dos. Fue entonces que hablaron de matrimonio y Andrés explicó su deseo de volver a su llacta⁹, diferente a la que ella conocía y en la que él era pobre, tenía padres humildes y quería darle a entender que, “por ende”, ignorantes.

A la par, Andrés Tupatauchi pensaba en su hermana Mila, justamente en su primera noche de matrimonio. Con Karen, el sexo era consentir, dejar hacer, darse y, tal “facilidad”, a veces le desmotivaba porque no sentía que estuviera conquistándola, puesto que para Andrés el despertar del deseo y el gusto se viabilizaban siempre y cuando existiera el miedo de estar haciendo lo prohibido. Él extrañaba la sensación de la primera vez o, pese a ser su sangre, a su primera mujer y, al tacto, su gualca¹⁰ y su anaco¹¹. Karen, aún siendo su esposa, era un cuerpo extraño, lejano, ajeno; Andrés sentía la distancia de dos mundos, dos razas, dos

⁹ Llacta: “Tierra” (Jácome, 1979, p. 326).

¹⁰ Gualca: “Collar de abalorios” (Jácome, 1979, p. 325).

¹¹ Anaco: “Refajo, parte de la indumentaria de la india” (Jácome, 1979, p. 323).

sangres cuando su inglés incomprensible se mezclaba con su quichua dioselopaguero¹². En el goce de su vida sexual es propenso a extrañar lo suyo, aunque en su contexto social sea menospreciado y el alcance de un statu quo esté más cerca si su cónyuge es una norteamericana:

Te extraño te extraño mucho estoy tan solo en esta tierra ajena tan distinta de la nuestra cuando me pongo a pensar porqué me siento tan botado me doy cuenta que me faltas vos que el cariño a la tierra es el cariño que a vos te tengo dónde estás Mila por qué te escondes porque a veces me parece que solo estamos jugando a las escondidas y que de repente te voy a encontrar o vos vas a salir a abrazarme ya encontrada en tu escondite pero nada y vuelvo a la realidad y pienso lo lejos que estás de mí y te sueño y me despierto llamándote a gritos ¡Mila! (Jácome, 1979, p. 311)

Fue en su etapa universitaria que la confrontación con el otro hizo que contrapusiera y revaluara la condición que se le había dado al pueblo indígena, sobre todo a sí mismo que es por quien de inmediato podía decidir. Son evidentes la primera y la segunda vía por las que accede a su autoconciencia, casi como condición de dualidad, característica polifónica: la sexual y la intelectual. Además, los conflictos sociales son la tercera vía para la autoconciencia; se da cuenta del conflicto dentro de él cuando el conflicto del otro resuena dentro de sí mismo. El personaje de Andrés Tupatauchi es un ámbito de múltiples tensiones que no encuentran solución, pero que lo vinculan con los otros.

¹² Dioselopaguero: Expresión que alude a "diosolopay" es decir, "dios se lo pague", creada por el autor.

Capítulo II: Idea o Personaje

La Influencia De Andrés Tupatauchi

“Indios que por propia cuenta, sin ayuda de nadie y mejor luchando contra la resistencia e incomprensión de los llamados blancos están superándose”

En el habla, dice Saussure, “se halla el germen de todos los cambios”. (...) Si la lengua es considerada como el sistema de uso colectivo y el habla el uso individual de esa misma lengua, según Saussure, ¿no sugiere el novelista, como Saussure mismo, que es el habla la que hace evolucionar la lengua? (Proaño Arandi, 2020, p.37).

Por qué se fueron las garzas (1979) apuesta por una experiencia lingüística que, desde la palabra, insinúa contradicciones convenidas que siempre están funcionando en el presente: la interculturalidad como antecedente de la aculturación, comprendida como único camino a seguir, cuando Andrés Tupatauchi quiere retornar a sus raíces, permanecer en ellas y crecer como uno, genuino y libre. (Proaño Arandi, 2020) Para dirigirse a los blanco-mestizos, Andrés cambiaba expresiones como “diosolopay” por “gracias” y los blanco-mestizos no escondían su indignación. Este personaje se rehúsa a adaptarse a fin de encajar, pese a la aparición fortuita de la duda sembrada y alimentada por la cultura dominante sobre una línea de conducta adecuada. El mundo del héroe con la idea que lo fundamenta se unen en el mundo de la novela como uno solo porque, en el plano del evento, la identidad cambiante del personaje dividido es dominada por un complejo de ideas-fuerzas. Existe la interacción de varias conciencias autónomas, pero, ante todo, está la interacción de ramificaciones de la idea. Cabe señalar que esta es una característica esencial del personaje polifónico (Bajtín, 1979).

Un hombre semejante establece una relación especial con la idea, está indefenso ante el poder de la idea, por no tener raíces en la existencia y carecer de tradición cultural. Se convierte en un “hombre de idea”, en un obsesivo de la idea, y ésta llega a tener tanta fuerza en él que logra determinar y deformar su conciencia y su vida. La idea lleva una vida independiente en la conciencia del héroe; en realidad, no es el héroe quien vive, la que vive es la idea, y el novelista no nos ofrece una biografía del héroe, sin la vida de la idea dentro del héroe... (Bajtín, 1979, p.87)

Indígenas y mestizos en Quinchibuela e Imbaquí, cuando lo veían, pensaban y repetían que había un indio por fuera y un blanco por dentro. Su vestimenta, compuesta por poncho, calzoncillo de lienzo, guango, muchico y alpargatas, era rebatida por su conocimiento, su título, su cargo y su autoridad. A su regreso, miembros de su comunidad consideraban que, después de haber vivido siete años en el extranjero, haber culminado sus estudios y haber obtenido su licenciatura y su doctorado, debía contraer matrimonio con una indígena para demostrar amor por su gente, mientras que los blanco-mestizos comentaban las razones que motivaron su unión conyugal en cuanto se preguntaban por qué un longo, peyorativo de joven indígena, les había ganado en títulos y mujer.

Esta fusión del discurso del héroe acerca de sí mismo, con su discurso ideológico acerca del mundo, incrementa de una manera extraordinaria la importancia directa de la expresión propia, refuerza su resistencia interna a toda conclusión. La idea ayuda a la autoconciencia a afirmar su soberanía en el mundo artístico de Dostoievski y a superar toda imagen neutral, sólida y estable. (Proaño Arandi, 2020, p. 173)

La oposición entre el interior y el exterior —quizá idea principal del texto- refuerza este conflicto y sostiene la polifonía; las ideas-personajes fracasan porque no pueden afirmar o negar plenamente las exigencias del yo ajeno; es decir, el “tú eres” o el tú tienes que ser. Ni al crecer en Quinchibuela ni al estudiar en Berkeley, la confrontación con el otro había generado el conflicto interior que se narra en el tiempo presente de la novela. En el espacio indígena y blanco-mestizo y en el espacio occidental tenía un lugar por su origen étnico antes de su llegada; era un indígena despreciado por el sector blanco-mestizo que lo consideraba y trataba como un inferior y, por otro lado, era un indígena apreciado que, precisamente por su apariencia —para unos, exótica-, despertaba la curiosidad de hombres y mujeres; sin embargo, ¿cuál era su condición en la actualidad si su genealogía, su educación y su matrimonio eran porciones suyas, hipotéticamente excluyentes?

Andrés se había convertido en una inspiración para los más jóvenes de su comunidad. Los estudiantes del colegio de Quinchibuela se enorgullecían de su rector, como si les hubiera hecho un favor o un regalo; la oportunidad de pensar en hacer sus vidas a semejanza de él, visto como un vencedor, e, incluso, la oportunidad de saber que un natural podía no sólo igualar, sino ganar a los blanco-mestizos. Pese a sus pocos años, permanecía en ellos un miedo ancestral al blanco (en realidad blanco-mestizo) de quien querían liberarse, animados por el doctor rector indígena, quien a veces distinguía diferencias en transcurso. A vísperas de las fiestas de San Juan, el verano se instaló y, culminados los exámenes finales, los alumnos volaban sus cometas hechas con sigses del monte y papeles de colores. Andrés los veía y pensaba que él no tuvo una cometa, sólo acompañaba a los hijos de los blanco-mestizos a volarlas. Una vez, a uno se le cayó el ovillo y, comedido, lo cogió, sintió el viento en sus

manos y dominó la cometa un instante, al igual que los estudiantes que vivían pequeños triunfos y sobrevivían incesantes derrotas.

De diez becas ofrecidas a estudiantes pobres de un colegio nocturno de Imbaquí, les dieron tres, para las cuales, tuvieron que gestionar varios trámites con los que se endeudaban en el paso de los días: libreta militar por tres mil sucres, cédula de identidad, partida de nacimiento por cien sucres, cédula tributaria, formularios, declaración de impuesto a la renta, multa, récord policial, matrícula del colegio, libreta de calificaciones. Convencidos de su ilusión, cada uno se endeudó por cuatro mil sucres que pensaron que, en la posterioridad, pagarían con la beca, por la cual les dieron trescientos sucres mensuales. Durante siete meses, no recibieron nada, a pesar de que los prestadores cobraban el capital y los intereses. Al final, renunciaron a la beca porque, a causa de las diligencias, podían perder el año y el garante.

Jóvenes migrantes de áreas rurales nunca antes habían vivido las consecuencias de un alto costo de vida en el país. Había hambre en las comunidades más pobres, gracias a la corrupción en la política. En la capital, los estudiantes protestaban por el alza de pasajes y la dictadura respondía con las fuerzas de represión. La prensa y los canales de televisión exponían las acciones de manifestantes y chapas¹³. Militares y policías apaleaban, pateaban, disparaban gases, conducían trucutús y montaban caballos cuando invadían una universidad. Por su parte, los jóvenes cargaban heridos y muertos y otros, muchachos y muchachas, eran prisioneros junto a delincuentes comunes. Víctimas del machismo policial, eran irónicamente sancionados con multas de diez mil sucres, quienes no podían pagar cuatro reales más por el

¹³ Chapa: "Policía" (Jácome, 1979, p324) / (Sacket, 1974, p. 512).

pasaje de los buses. La dictadura, unos días después de haber lanzado bombas lacrimógenas en centros de salud, se quedó tranquila.

Los indígenas que residían en Quinchibuela e Imbaquí y habían estudiado compraban diarios; querían que supieran que sabían leer y que se informaban sobre las noticias del país y del extranjero. Entonces los jóvenes del comité “Rigcharishun¹⁴” se interesaron por un congreso indigenista en la capital en el que creyeron que los indígenas tenían que estar presentes. Ellos creían que los dichos indigenistas escribían adefesios acerca de sí mismos, como que el indígena es ocioso por naturaleza, cuando ninguno de sus padres había dormido alguna vez hasta las seis de la mañana. En el palacio legislativo, ni el doctor Tupatauchi pudo intervenir por no ser delegado, sin embargo, no se dejó callar: “Solo quiero solo quiero decir que la suerte que la suerte de los indios la resolveremos los indios y no y no los amos indigenistas.” Los jóvenes indígenas abandonaron el salón de las sesiones del Congreso nacional —conformado por diputados del gobierno- transmitidas a través de medios de comunicación porque no habría pan para el pueblo, pero había circo.

La idea no vive en una conciencia individual y aislada de un hombre: viviendo sólo en ella, degenera y muere. La idea empieza a vivir, esto es, a formarse, desarrollarse, a encontrar y renovar su expresión verbal, a generar nuevas ideas, tan sólo al establecer relaciones dialógicas esenciales con ideas ajenas. (Proaño Arandi, 2020, p. 187)

En un panel en homenaje a un escritor de novelas indigenistas, debatían sobre la nueva novela del indio. Uno de dos indígenas que habían asistido juntos levantó el brazo y pidió la palabra que, en tales circunstancias, no se le habría podido negar. El joven explicaba

¹⁴ Rigcharishun: “Despertemos” (Jácome, 1979, p. 97).

que ellos también habían leído *Huasipungo*, libro escrito hace cuarenta años y más y que, sin embargo, seguían padeciendo los naturales y, para ejemplificar su argumento, contaba que ellos, residentes de Peguche, habían querido parcelar la hacienda de Guchupe durante tres años a través del IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización), pero que no habían obtenido ayuda para la realización de esa gestión. Los miembros de su comunidad tenían antiguos títulos de propiedad y, a sabiendas de que no se los devolverían, querían pagar un precio justo, mas el instituto guardaba silencio o hablaba **sólo** para excusar su inactividad.

El muchacho les recordaba que, cuando eran huasipungueros, tenían derecho al potreraje para sus animales, a leñar en bosques y montes de la hacienda, al agua de la acequia, pero, desde que tienen huasipungos con escrituras (supuestamente un gran favor que el gobierno les hacía), no tenían en donde pastorear su ganado, donde leñar, agua para lavar o regar los sembrados. Un huasipungo no era suficiente, muchos tuvieron que buscar trabajo en otras partes como yanaperos o peones, además de que mujeres seguían siendo violadas o forzadas y, por ejemplo, cuando lo conseguían como albañiles, dormían en las obras en las que el tiempo transcurría sin que comieran para que les alcanzara el pago de la semana. La hacienda tenía calabozo para los indígenas ilustrados, los padres o los hermanos que no podían trabajar por enfermedad o por edad y los ladrones que a veces no habían robado y, hasta entonces, se habían quejado, pero no les habían prestado atención. Soldados les habían quitado sus animales, de los cuales despostaron cabezas que consumieron cada día, y, algunas veces, arremetieron con balas contra sus chozas porque el dueño les había consentido hacer prácticas de tiro en la hacienda con el fin asustarlos. De pie, el indígena defendía que, al igual

que en el libro *Huasipungo*, no tenían miedo, seguirían reclamando y, si era de morir, morirían gritando: “¡Nucánchig alpa¹⁵, carajo!” (Jácome, 1979, p.272).

La vida de la idea está en la conciencia individual y social puesto que el personaje polifónico no es indiferente del paso de lo social a lo individual. Existe una voz plural que abarca multiplicidad de narradores que cuentan una experiencia colectiva. Tras la irrupción de lo colectivo en el individuo. Andrés Tupatauchi da testimonio, como si fuera un aravico, del dolor que “resbala mejilla adentro” al ver con compasión a su gente quinientos años después en las mismas condiciones. En una ocasión, Andrés asistió a un funeral en una mediagua que le hacía pensar en la pobreza de su gente, la cual era tal, que era fácil avergonzarse de sus camisas limpias, sus dos o tres comidas diarias, su alfabeto cotidiano. Estaba rodeado de adultos que consideraron que, al vender papas, podrían pagar por las tierras que fueron de sus abuelos y, por otro lado, de jóvenes, despedidos de la fábrica y dedicados a la crianza de animales o a las cosechas, a quienes, por falta de recursos, no podían educar porque no tenían la capacidad económica para adquirir útiles escolares o no podían hacerlos atender con un médico porque no conseguían solventar los costos de la salud.

Lo Blanco-Mestizo En La Coyuntura

“Un indígena, un doctor indígena, un doctor rector indígena.”

El personaje polifónico aspira a una resolución y, aunque la realización es inalcanzable, jamás reconoce que hay un conflicto que no va a ser resuelto porque si hay conciencia no hay polifonía, a lo largo de la novela solamente se aproxima. Andrés

¹⁵ ¡Nucánchig alpa: “Tierra mía” (Jácome, 1979, p. 327).

Tupatauchi se había interesado por la suerte de hermanos de otras parcialidades o comunas, había detenido abusos de los mestizos, había arreglado los mezquinamientos de aguas de regadío de parte de los hacendados, había dirigido un movimiento indígena para la devolución de tierras a sus dueños naturales, había disminuido los priestazgos de los curas, había salvado a las longas casamenteras de ser violadas por los los curas, le había negado el saludo a frailes y curas a precio de excomunión, había organizado la cooperativa de tejedores, había comprado la fábrica “La Alhaja” y había abierto mercado en Europa para los tejidos de Quinchibuela.

El doctor rector indígena quería ser bueno con todos, pero, cuando su madre le servía el desayuno en lugar de su mujer que prefería vivir en la capital, se acababa su propósito de mostrar buen ánimo. Al llegar el colegio, le ofendía el trato que le daban los blanco-mestizos, quienes no aceptaban ser mandados por un indígena, o el de los indígenas, con quienes había una distancia por el hombre en el que se había convertido. Más adelante, no toleraba las habladurías de los mestizos, el odio de los clérigos y las amenazas de los hacendados; pero lo peor era que había comenzado a sufrir el odio de su propia gente. Fue expulsado de la cooperativa que él mismo fundó, fue hecho a un lado por compañeros del comité “Rigcharishun”, fue combatido en su comuna mediante insultos en las paredes y carteles contra él en caminos y plazoletas, fue menospreciado por padres de familias indígenas se negaron a matricular a sus hijos en el colegio que dirigía porque hacían mingas¹⁶ y, sobre todo, fue apartado por tener como mujer a una extranjera.

¹⁶ Minga: “Trabajo colectivo; vieja costumbre heredad del Incario” (Sacket, 1974, p. 512).

Andrés y Karen

“El ecuatoriano frecuentemente actúa, sobre todo en el extranjero, como si cargara en sus hombros o llevara inscrita en la frente una suma abrumadora de errores, defectos, caídas, disparates, históricos o personales, acumulados o recientes, que llegan a saberse afuera.”

En Quinchibuela, la observaban de lejos con curiosidad, recelo y timidez, como los padres de Andrés, quienes la recibieron en sus mejores trajes y facciones. La mejor habitación en el piso más alto de la casa y la comida más especial que pudieran ofrecer, pero a distancia. La observaban, le sonreían, pero no podían tratarla por su nombre. En el colegio, los alumnos hablaban sobre ella en quichua. En Imbaquí y en Quito, no contenían las risas al saber que era esposa de Andrés. En Quinchibuela, los jóvenes colegiales, universitarios y tejedores practicaban su inglés.

Le veo sin necesidad de abrir los ojos. Durante mucho tiempo, ya casado, al despertarme y sentir que dormía juntito a mí, me agarraba de ella con miedo de que fuera un sueño, una brujería de alguno de esos dioses buenos que adoraban mis antepasados, y luego, sobresaltado, me zafaba del sueño para dar la cara a la realidad y sólo me tranquilizaba cuando, como ahura [sic], con manos, con ojos, nariz, boca comprobaba que era cierto, que estaba pegadita a mí, blanca, sedita, con ese su olor de hembrísima-ricura. (Jácome, 1979, p.11)

El trabajo le dio a Karen una buena excusa para radicarse en Quito; permanecía en un ambiente americano en el que era bien tratada, en especial porque les había servido de guía en sus visitas a Imbaquí y Quinchibuela, orgullosa de conocer la comunidad, el paisaje y leyendas indias. Se veían los sábados y domingos y Karen, por la cara de Andrés, adivinaba

cómo estuvo la semana sin preguntarle. Al contrario, le dejaba estar en su silencio porque sabía que de esa manera le contaría lo que le estaba pasando. Fue así como supo que las cosas no estaban bien: egoísmos, habladurías e incomprensiones, supuestamente a causa de ella. Andrés le confesaba en inglés —reforzado por castellano y quichua— que tenía problemas con profesores y empleados mestizos en Quinchibuela y con autoridades y pobladores en Imbaquí.

A veces retornaba eufórico de sus silencios, como si se abasteciera de riquezas; otras volvía desolado, como si no hubiera dado con la mina. Durante su investigación sobre su ascendencia, sus estados de ánimo dependían de sus avances. Al principio, sentía tanta felicidad que a Karen le dolían sus ojos azules, su pelo rubio, sus muslos blancos, pero luego su silencio transformado era de abatimiento: “No le alzaba los ojos. Como que al no resultar descendiente de los shyrís y los incas imperiales la hubiera engañado y ella le fuera a reclamar algún Tahuantinsuyo” (Jácome, 1979, p. 295). Ella le decía que no debía preocuparse por ella porque no le importaba si tenía o no tenía ascendencia real, pero sus palabras eran inútiles porque Andrés avanzaba la investigación y se hundía en el desaliento, incluso se le dificultaba tratarla de “tú” y, algunas ocasiones, Karen le había oído decirle “sumercé”.

Los asuntos en Quinchibuela parecían complicarse cada vez más. Ante el anuncio del matrimonio de Mila, Andrés permanecía absorto. En vista de los retraimientos, Karen consideró que había otra mujer, pero la entrega sexual continuaba siendo apasionada, a pesar de que le había agregado desacostumbrados apretones, mordiscos y estrujamientos que terminaban con sus quejas y gemidos. Andrés volvía a irse en el mismo silencio en el que

llegaba y Karen se refugiaba ocupando su tiempo en turnos y trabajos extra para distraer su mente. En Quinchibuela veían la relación entre Andrés y Karen, pensaban que no tenían que trabajar el hombre y la mujer, sino que la mujer tenía que hacerse a la pobreza del marido porque él no le había ofrecido grandezas; criticaban que Andrés, como ella en Quito, permaneciera solo en Quinchibuela a expensas de sus padres y bajo el cuidado de su mamá.

Había un joven que vivía en uno de los departamentos que era intimidante cuando la saludaba ya que la miraba con insolencia. Si estaban solamente los dos en el ascensor, había una intimidad equívoca y, al despedirla, pronunciaba “Misses” con un tono premeditado que hacía alusión a que era la mujer pero de un indígena y la veía llegar hasta que abría y cerraba la puerta, empujada por las fuerzas de su miedo. Una vez le dijo “I love you” y Karen puso los ojos de alarma; vivía noches de tensión en las que tenía pesadillas sobre él forzando las ventanas por lo que tuvo que recurrir a tranquilizantes. Otros dos hombres le preguntaban a este la reacción de la extranjera y sugerían acorralarla los tres.

Ella evitaba visitas y cumplidos, pero en una de las llegadas repentinas de Andrés, no la encontró en casa y, cuando llegó, no valieron explicaciones de ninguna clase. Al día siguiente, Karen tuvo que llevarle a la oficina para que verificara su tarjeta personal de entradas y salidas. En otra llegada sin anuncio, la encontró con la visita de compañeros y compañeras de trabajo —también conocidos de Andrés—, sin embargo, el agravante era verla sostener un vaso de whisky. Se limitó a monosílabos y sonrisas forzadas, examinó a los varones y no aceptó un trago, disculpado con que se encontraba enfermo. Finalizada la reunión, Karen le había explicado que querían probar la mistela de mora de Imbaquí de la que tanto **les habían hablado** ambos a sus amigos y, como se quedaron conversando, les había

brindado el licor. Otro disgusto que reconoció en la discusión fue que Miller había asistido sin su mujer. Esa noche, Andrés no durmió a costa de las peticiones de Karen para que se acostara junto a ella y, apenas amaneció, se fue sin despedirse.

Andrés no fue a Quito en dos semanas, a la espera de que Karen lo buscara y, cuando ella resolvió ir a Quinchibuela, el enojo de Andrés persistía y, parecía que, por su pronto retorno, Mila se había solidarizado con su hermano por lo que adoptó una actitud indiferente. Mila justificaba el enojo de su hermano; pensaba que ella querría estar con un extranjero, como ella misma que le había aceptado a Fermín, un profesor indígena. Los padres de Andrés mantenían el humilde cariño y el trato se balanceaba entre “vos” y “sumercé”. Andrés se rehusó a arreglar las cosas toda la noche, por lo que Karen se fue. Él se preguntaba por qué no había cedido si ella hasta le había pedido perdón. Andrés le daba la razón a Karen porque consideraba que podría sentirse sola lejos de su familia y su tierra, ante todo porque él estaba en Quinchibuela y ella en Quito. La soledad le empujó a buscar a alguien con quien conversar, pero, a la par, ella sabía que a él no le gustaban las invitaciones. Andrés había llegado con la ilusión de estar juntos a solas y, al entrar al departamento, tenía invitados que estaban bebiendo.

En el bus de regreso, Karen pensaba que esperaría a que él decidiera salir a su encuentro. Hasta entonces, ella no había podido descifrar su personalidad y recordó la ocasión en la que le regaló una canastilla de Punyaro; una contenía otra y pensó que era como desempacar el alma de Andrés, capa por capa y, después de doce, encontró una en la que, para ella, estaba encerrado su marido, el inalcanzable y, finalmente, resignada a no tenerla nunca, hizo la operación inversa para volver a cubrir el alma de Andrés. Cuando Karen se

sentía envuelta por silencios de días, en la canastilla de punyaro, tenía el símbolo de aquella rareza que intentaba descifrar y compartir.

Karen sentía que se despedía de los lugares que había recorrido con él, tierra de la que se había encariñado a través de ríos, montañas, lagunas, comunidades con los cuales se había familiarizado. Andrés le había mostrado la tierra con vanidad, en tanto Karen había encontrado la paradoja: hombre comido por el hombre. Karen, por sus estudios, había visto la miseria humana y la realidad de pueblos de Asia y África no se comparaba con lo que vio en las comunidades indígenas del país: hambre, subalimentación y sus efectos, inoculación de todas las enfermedades, trabajo forzado, explotación, maltrato en todas las crueles sutilezas, guaraperismo, alcoholismo, desnudez, ignorancia, cárcel, represión militar y policial, animalidad.

En la comuna Guajinro, a la que Andrés llegó en compañía de su esposa, Karen se descompuso hasta vomitar. Él pensaba que era a causa de que estaba acostumbrada a comodidades en la capital, pero ella, en compañía del comité “Rigcharishun”, quería vomitar no por asco sino por compasión y, por ende, se retiraba mientras la compadecían por asquenta o sugerían que era “la venganza de Atahualpa”, sin contar con que su presencia causaba temores e inhibiciones. Centrada en sus recuerdos, Karen se encontró con Henry, quien parecía ser un antiguo amante que la invitaba a celebrar, sin embargo, ella sostenía que estaba casada, él decía que estaban juntos otra vez y ella pensaba que, a los tiempos, podría haber algo entre ellos porque se sentía sincronizada con el azul de sus ojos después de mucho tiempo.

Antes de que se casaran, el hombre le había confesado su pobreza; no había cuartos de baño, agua caliente, duchas de presión y, por el contrario, se bañaban desnudos en riachuelos y lagunas lo que en apariencia le convenció. Dos años después, Andrés se preguntaba si seguía viviendo la ilusión por la que dejó todo o si extrañaba su mundo. Andrés caía en cuenta que se había equivocado. Karen le proponía ir de vacaciones a su casa por navidad. Quería visitar a los suyos y ver la nieve que, en Ecuador, sólo podía apreciar en la cumbre de los nevados. Tenía ahorrado para los pasajes, pero él no quería acompañarla. Andrés Tupatauchi temía que ella decidiera quedarse un largo tiempo o que no volviera y, a su vez, le aliviaba porque, en Quito, los hombres se burlaban de él al verlo llegar al edificio y él se desquitaba con ella a causa de sospechas y celos irracionales que lo atormentaban. Pero temía que una vez ida, le entrara el amor por ella, aunque pensara que extrañaba una mujer como él, con sus rasgos y sus costumbres, según él, Karen no se acomodaría a su pobreza, su atraso, sus costumbres, pero el amor los había cegado.

El ecuatoriano, en general (...) adopta, de entrada, una actitud de derrota, casi servil, de “indio” o “longo” en el extranjero o frente a quien le parece superior por su nacionalidad, su cargo, su dinero: “patrón”, en suma. Es visible en ese gesto con el cual parecería reducirse físicamente, en el modo de dar la mano extendiendo apenas la punta de los dedos como para retirarla con miedo, en la mirada baja de quien se siente culpable de ser, o en el intento de superar ese sentimiento “sacando pecho” y levantando barbilla (y así entra en un avión, en un teatro o en un restaurante), en silencio cuando está ante una persona, ruidoso si se halla en un lugar público (Adoum, 2000, p.45).

El origen, a partir de la violación de la madre india, permanece de manera persistente en el inconsciente. La infracción está constantemente en su deseo por reproducir la violencia en el acto o la actitud y, al mismo tiempo, lo mantiene a distancia hasta el punto de tratar de expulsarlo. De manera parecida al personaje kafkiano, no abandona el estado de metamorfosis; es blanco e indio, pero no es blanco ni indio. La noción de desquitarse o vengarse es rechazada o, mejor dicho, retrasada porque el deseo no deja de trabajar en sí mismo. El conflicto en el relato no es aclarado, tampoco finalizado, tal como la conclusión del matrimonio, a veces llamada divorcio o separación, es planteada pero no es desarrollada.

El Nuevo Origen Descendiente de Atahualpa

“La identidad (...) nos plantea el desafío de saber previamente qué suponemos ser o a quién buscamos.”

Gracias a una beca, en el segundo año de la universidad, Andrés Tupatauchi aceptó estudiar Historia y geografía en la Universidad de Berkeley en Estados Unidos. En la biblioteca de la institución, encontró una publicación sobre los descendientes del Inca Atahualpa en un fichero, circunstancia que lo movió a una investigación que lo condujo a conclusiones inesperadas sobre sí mismo. Topatauchi, el primer hijo de Atahualpa, había sido enviado por su padre desde Cajamarca, Perú hasta Quito, Ecuador en 1533 y, cuando Sebastián de Benalcázar identificó a Topatauchi como el heredero del trono del Tahuantinsuyo, fue acogido por los frailes franciscanos, quienes lo bautizaron Francisco Topatauchi para protegerlo convirtiéndolo de hereje a cristiano. Años después, contrajo matrimonio con Beatriz Coquilago Ango, hija del cacique de Imbaquí. Según los datos históricos que había encontrado, Andrés Tupatauchi sólo estaba seguro de dos verdades: su

apellido era Tupatauchi y era de Imbaquí, por lo que se propuso indagar sobre su ascendencia a su regreso.

Creo que no tuvimos el comienzo que habríamos querido, Me refiero a los que aún andamos averiguando de dónde venimos para saber quiénes somos, suponiendo que, hechura de la historia, yendo hacia atrás se pudiera cambiar la realidad en la que estamos presos (Adoum, 2000, p.63).

En el Archivo de Historia de Quito, un legajo de 1567 confirmaba que don Francisco Topatauchi y don Diego Hilaquita, sin herencias y sin riquezas, fueron hijos de Atahualpa. Alonso Atahualpa, nieto de Atahualpa e hijo de Francisco Topatauchi, quien vestía como español, sabía leer y escribir y mantenía amistades con algunos hispanos; reconoció como hijos a Mencia, Isabel, Carlos y Gregorio. A la muerte de Alonso Atahualpa, Mencia y Carlos, bisnietos de Atahualpa, vivían y, también pobres, padecían extrema hambre y necesidad. De la unión de Mencia Atabalipa y Francisco de Ulloa, nació Bárbara, tataranieta de Atahualpa, quien no mendigó gracia de reyes españoles y quiso ser reconocida como descendiente de Atahualpa. Del matrimonio de Bárbara y Tomás Cabrera, nació María Atahualpa Cabrera, última descendiente del shyri inca identificada documentalmente.

En la provincia de Imbabura, se habían asentado descendientes del shyri inca; unos usaban el apelativo Atabalipa y otros, Topatauchi. En el Archivo Municipal de la Villa, en lugar del Archivo de Indias en Sevilla, España por falta de apoyo de las autoridades, encontró a Juana Atabalipa, antes dueña de un terreno en Caranqui; en otros legajos, halló a Toribio Tupactachi y Bernabé Tupantanchi y; en partidas de nacimiento de las parroquias, en específico en tres conventos de Imbaquí, halló otros Topatauches que no pudo conectar con

los del Archivo Nacional. En la Hacienda de Quinchibuela, se conservaban cuentas del obraje colonial en donde trabajaron sus tatarabuelos, del cual acaece la habilidad de los tejedores de Quinchibuela. En libros viejos forrados con cuero de borrego, leyó el listado de obrajes de 1749 y 1761 en los que figuraba Tomás Topatauche, doctrinero, y el listado de mitayos en el que estaban Juan, Ambrosio y Gaspar Topatauche, además del detalle de sus cuentas, con deudas nunca acabadas de pagar y heredadas de padres a hijos.

Una mañana después de no haber podido dormir, Andrés visitó la casa vieja de sus papás que permanecía abandonada. Arrimado a la pared, encontró a su abuelo que había fallecido hace algunos años. Lo reconoció por el poncho y el silencio en el que siempre vivió. Le habló en quichua, única lengua que le oyó hablar por orgullo de indio o desprecio por los blancos. Le preguntó los nombres de su abuelo, bisabuelo, tatarabuelo y, cuando quiso responder y abrió la boca, la tenía llena de tierra y no podía entender lo que le decía. Se fue cuando se dio cuenta de que no podía comunicarse con Andrés, quien muchos días pensó en por qué se le había aparecido y se contestaba que quizá los muertos seguían sufriendo hambre en otra vida, por eso llevaba ofrendas de comida dos veces al año, en finados y jueves santo. Andrés era como Hamlet ante el espectro del padre, como si la presencia del fantasma exigiría reivindicación a través de la búsqueda de la respuesta que el hijo también persigue: saber quién es.

Finalizadas las esperanzas, Andrés Tupatauchi resolvió visitar al ciego jatun-yáchag¹⁷ de Camuendo a preguntarle sobre sus abuelos y tendría que esperar al viernes de conjunción para que, quien hablaba con el sol, cerros, supay¹⁸, montes, lagunas y piedras, le diera una

¹⁷ Jatun-yáchag: "Sabio" (Jácome, 1979, p. 326).

¹⁸ Supay: "Diablo" (Jácome, 1979, p. 329).

sentencia. Él había intentado que su búsqueda empezara y terminara en los libros, sin embargo, aparecía en él una fe antigua, la misma que la de sus abuelos, amautas y shamanes. El viernes de la conjunción, a la hora de los primeros murciélagos, el sabio anciano le tomó las manos para asegurarse de su presencia. En una mesa con una vela encendida en la boca de una botella vacía y una cazuela con claveles rojos se sirvió agua de guántug-colorado para el trance. Se desmoronó de rodillas, con las manos juntas en alto y pudo pronunciar: “Ña ricurini jatun-apu (Ya veo a un gran señor)” hasta que se quedó dormido. Andrés lo levantó, lo recostó en el camastro y se retiró; pensaba que, en el cielo, la luna del tercer día, se reía de él.

El día del matrimonio de Mila, Andrés la sintió salir de madrugada con dirección a la laguna para bañarse y, decidido a estar con ella, la acompañó y le propuso subir el Imbabura para saciar el anhelo que sentían por el otro. A semejanza de la unión ritual del Inca y la Coya, Andrés le confesó que su desesperación por saber si descendían del shyri-inca era desesperación por encontrarla hermana y esposa, como se referían a ellos desde que los mellizos estaban en el vientre de su madre. Él detallaba a Mila, a la par, venían imágenes de las mujeres norteamericanas con quienes había estado y, nuevamente, recordaba nombres de mujeres incas. Consumado el deseo a través del acto sexual, Andrés Tupatauchi recordaba para sí mismo la leyenda del diluvio, sin guacamayas, porque a semejanza de dos niños, veían el mundo desde la cumbre que, poco después, era cubierta por niebla. “Dónde estamos. Dónde estoy. ¡Dónde estás!” tienen una respuesta en la exaltación del presente, al final determinado por las garzas, una de las especies que más se extienden a lo largo de los continentes, volando desde la laguna hacia el occidente sin retorno.

Ser condenado a la renuncia de la memoria indígena no es lo mismo que ser ejecutado, la certeza de sus voluntades está en el instante. Sueñan, pero no pueden abandonar la realidad: la continua presencia del conflicto interior. La transformación de los personajes no conlleva un ascenso, sólo presente en el que personaje se va construyendo en el flujo del discurso que empieza y termina en el momento de la enunciación y, entonces, es cuando elige, consciente o inconsciente, la irrenunciable tensión interna que anima el relato porque no es resuelta para ninguno, sólo expresada. La diferencia entre decir y hacer es que Andrés y Mila Tupatauchi sostienen que contemplan la posibilidad de un nuevo inicio, pero no viven un génesis en carne propia. La novela polifónica no tiene un antes, ahora o después de manera lógica porque el pasado (más aún el innombrable), sigue actuando en el presente y abre un futuro incierto, como si la novela finalizara antes de lo que comúnmente concebimos como una conclusión.

Capítulo III: Novela Polifónica

La Memoria

“Así murió Dostoievski, sin decidir nada, evitando desenlaces y sin hacer las paces con el muro.”

Fiódor Dostoievski ha aportado un nuevo discurso literario al desarrollo del pensamiento artístico: la novela polifónica, personalista, pluralista y dialógica. *Los hermanos Karamázov* (1880), novela que expone cómo los humanos nos relacionamos con el deseo, estos aspectos son evidentes. A causa de la existencia del hexágono amoroso entre Ivan, Aliushka, Dimitri, Katerina. Grushenka y Liza, hombres y mujeres tienen una perspectiva sobre el tema central, el cual responde a su personalidad y es expresado como una lucha

moral. La pluralidad de voces distintas e independientes responde a mundos interiores propios que son expuestos. Cada personaje habla desde su experiencia sobre su verdad más inmediata; una idea en construcción en la que continuamente refractan conciencias y visiones autónomas (Bajtín, 1979). En *Porqué se fueron las garzas* (1979), en el instante no yace solamente una faceta de Andrés Tupatauchi, sino que suceden otros puntos de vista, relacionados entre sí, en un plano sincrónico, sea de sí mismo o de otros personajes.

El proceso de aculturación, el intenso intercambio cultural en el cual se afirman y, a la par, se relativizan las identidades colectivas, todo ello junto a la reiteración de su integridad indígena por parte del protagonista -actual e histórica-, dan pábulo a una historia que adquiere al cabo una contextura polifónica: desde los diferentes puntos de vista, hasta las temáticas distintas que se abordan a lo largo del texto (Proaño Arandi, 2020, p.21).

Más allá del desarrollo y desenlace de la historia, la novela polifónica persigue la coexistencia, la interacción y la interdependencia de reflexiones diversas, es decir, aspira a percibir, concentrar y mostrar todas las versiones heterogéneas a la par en el mismo espacio, mas no en el tiempo: “Entender el mundo significaba para él pensar en todo su contenido como simultáneo y adivinar las relaciones mutuas de diversos contenidos bajo el ángulo de un solo momento” (Bajtín, 1979, p.96). En la Torre de Babel, todos hablaban en una lengua distinta sobre el mismo espacio que habitaban. En la novela polifónica, varias voces hablan de manera diferente de un mismo tema, apenas percibido, porque viven otras perspectivas del mismo acontecimiento. Borges decía que para escribir hay que olvidar, no hay ficción sin desmemoria. Todas las voces están agujereadas a causa de un delito no penado (o sufrido en

exceso por inocentes). La pregunta es indisociable de la carencia del recuerdo: hereditario “¿Pita ñuca cani? (¿Quién soy yo?)” (Jácome, 1979, p. 11).

El narrador se sirve de un capítulo para detenernos a pensar en la memoria colectiva porque, desde las posturas parciales que adopte cualquiera de los sujetos, están condenados a repetir la misma confrontación consigo mismos: *Noticias secretas de América*, libro redactado por Jorge Juan y Antonio de Ulloa, reconocía que la colonia fue cruel para el pueblo indígena "porque lo primero que hizo el fraile, el encomendero, el corregidor, fue quitarnos la memoria." El español colonial tiene en el mestizo republicano su continuador, con la misma brutalidad por fuera y por dentro: "Y cantamos el himno mientras nos exprime el mismo monstruo sangriento y seguimos amarrados al mismo yugo servil." porque el fraile es el sacerdote y la religiosa, el encomendero es el hacendado y el mayordomo y el corregidor es el comisario, teniente político, policía o soldado (Jácome, 1979, p.174).

El fraile le quitó al indígena la memoria de sus dioses buenos para cambiarlo por un dios que castiga, hecho a imagen y semejanza del blanco, a quien hasta el difunto le debía una limosna. El corregidor le quitó la memoria de que era un hombre al tratarlo sin compasión. El encomendero le quitó la memoria de haber sido dueños del horizonte; en primer lugar, el arrebato de oro y, en segundo, a través de un tributo (cuando todas las haciendas de los blanco-mestizos fueron robadas a los naturales, mediante leyes que protegieron y legalizaron el robo, hoy conocido como propiedad privada), cobrado por el IERAC, el cual vendía tierras —antes suyas-, como uno de los proyectos de la revolución (Jácome, 1979).

De la conquista española -verdadera fractura de la historia, de sustitución de una lengua por otra, de una religión por otra, de un sistema de explotación del suelo y del hombre por otro, con el establecimiento de virreinos y la fundación de ciudades, cabildos, escuelas, hospitales... -nos defendemos aún ahora, a más de siglo y medio de la emancipación (Adoum, 2000, p.66).

Inmerso en la interculturalidad y sujeto a la omisión de la culpabilidad del sector blanco-mestizo, la preeminencia de la cultura blanco-mestizo exige aculturación para corresponder a la vida urbana en la modernidad, como si el estilo de vida que están escogiendo requiriera cumplir con parámetros estáticos. El blanco-mestizo representado no admite que el indígena progrese a su manera; ve como una ofensa personal que el indígena ya no se dirija a sí mismo como a su patrón porque no lo ve como a un igual. El sector predominante no aceptaba que los eternos sometidos tomaran decisiones independientes de sus consideraciones y sus reclamos, sencillamente porque así lo prefieren, como vestir poncho y, a su vez, ordenar a empleados blancos.

La identidad es la raíz más honda o vigorosa que los pueblos y el individuo han echado en la historia: los elementos que la conforman -etnia, lengua, religión, ética, conciencia de nación...- pueden permanecer mucho tiempo enterrados bajo una dominación cultural e incluso bajo los vestigios de otra identidad, y reaparecer un día, de forma espontánea y orgullosa (...), o instintiva y violenta. (Adoum, 2000, p.25)

A la novela polifónica no le importa qué representa el héroe para el mundo, sino qué representa el mundo para el héroe. El indígena, obligado a renunciar a su fe, su tierra y su existencia; en el presente, está acarreado una interrogante. El problema de identidad no deja

de ser un problema, pero la conclusión no es la intención del relato. Al contrario de la novela monológica o dialéctica, las cuales apelan a una resolución, la novela polifónica representa la pluralidad y, por ende, la supresión de unidad, linealidad y finalidad, mas no la añoranza de las tres por las cuales la tensión interna está activa. La ausencia de una solución no le desespera al autor porque ambiciona presentar todas las voces como puntos de vista sobre el mundo que convergen. La verdad sobre el mundo es una verdad personal, pero la verdad exige la pluralidad de conciencias que no es abarcada por una sola. La verdad es representada como acontecimiento, engendrada en el punto de contacto de varias conciencias, en el que la totalidad permanece oculta, no es absolutamente captada ni develada sino, en ocasiones, intuida.

Las voces que atraviesan la novela siempre están comentando la condición de indio, doctor y rector de Andrés Tupatauchi, adjetivos que determinan los gajos de tres espacios (lo indígena, lo occidental, lo blanco-mestizo). Dichas descripciones nos ponen ante una identidad marcada por factores —a simple vista enemigos-, debido a que la palabra del otro pretende demostrar que lo que comúnmente caracteriza cada espacio, aísla otras posibilidades: sigue acogiendo lucir como un indígena, ejercer su profesión y velar por su matrimonio a una mujer extranjera. La novela polifónica no persigue fin o finalidad, pero la ambición de instalarse entre los blanco-mestizos siendo él, sin desventajas, permanece expresa porque, a través de sí mismo, ya está sucediendo incluso si “(...) siglos de experiencia han demostrado a los indios que en cada diálogo con un blanco siempre tienen algo que perder” (Adoum, 2000, p.34).

Novela Pluralista: Lo Indígena En Quinchibuela e Imbaquí

“El castellano siempre nos salía salado de lágrimas.”

Lo plural está en el personaje y los otros que, habitados por mundos diversos, se manifiestan como voces dispares que pueden ser contradictorias y son: “La historia de toda “alma” individual se da en Dostoievski no de una manera aislada, sino junto con la descripción de las vivencias psicológicas de muchas individualidades” (Bajtín, 1979). Por medio de su boca, hablan desde un lugar plural en el que todos viven el conflicto de mundos que se niegan mutuamente dentro de sí mismos. En la decisión, está la fractura.

La esencia de la polifonía consiste precisamente en que sus voces permanezcan independientes y, como tales, se combinen en una unidad de un orden superior en comparación con la homofonía. Si se quiere hablar de la voluntad individual, en la polifonía tiene lugar precisamente la combinación de varias voluntades individuales, se efectúa una salida fundamental fuera de las fronteras de ésta. Se podría decir de este modo: la voluntad artística de la polifonía es voluntad por combinar muchas voluntades, es voluntad dirigida al acontecimiento (Bajtín, 1979, p.85).

Ángel Farinago era un indígena al que su comunidad no le perdonó que se casara con una mujer de tez blanca de Imbaquí, a pesar de que había regalado campanas para la torre de la capilla y de que la *misha* (peyorativo de blanco-mestiza) se vistiese como indígena, seguía siendo la misma a los ojos de la comunidad. El caso de Ángel Farinago era constantemente referido como una advertencia para quien quisiera seguir sus pasos ya que eran marginados por indígenas y mestizos. Cuando Juana y Antonio, hermanos de Andrés, supieron del matrimonio de Andrés, fue lo primero en lo que reflexionaron.

Tiburcio Tocagón, tejedor de esteras, vendía sus productos en Imbaquí, el pueblo de los blancos, era padre de Jusico, pequeño sin juguetes que solo jugaba con las totoras del trabajo de sus parientes, tenía sólo seis años cuando acompañó a su papá a la feria por primera vez. El niño escuchó a los blanco-mestizos sin entenderles, mientras temblaba por el desconocimiento y timidez que sentía al estar cerca de ellos, y pensó que hablaban tan bonito que, al terminar su jornada, le dijo en quichua a su papá: “*Taiticú: Misho cacpi, ñucapash rimashami misho shimita.* (Cuando yo sea blanco también he de hablar como blanco)”.

Una mujer francesa, dueña de un hotel en Imbaquí, prohibió a sus empleados alojar a norteamericanas acompañadas de indígenas tras un incidente. Había abierto una habitación, al asumir que estaba desocupada, y descubrió a una extranjera entre dos longos. Los alumnos del colegio nocturno acostumbraban frecuentar a las turistas todos los viernes y los sábados hasta el amanecer, muchos a cambio de dólares o sucres. Por otro lado, las indígenas sentían celos y se lamentaban que, tras haber mantenido relaciones sexuales con ellas, ya no querían estar con las naturales.

Efraín era un joven indígena que, a diferencia de sus compañeros de aventuras, no se jactaba de lo que había hecho con las extranjeras, aunque sus amigos insistían en preguntarle cómo le había ido; pensaba que de alguna manera estaba desquitando o cobrando una deuda de sangre por lo que no aceptaba el pago que, al contrario, lo avergonzaba. El hijo de su hermana era blanco, bermejo y catiro; él, en el fondo, se sentía orgulloso de su sobrino, pero a la par, lo odiaba. En principio, sus padres y hermanos se lo atribuían al Taita Imbabura, luego supo que el patrón de la hacienda era quien la había embarazado.

Elizabeth decidió quedarse en Imbaquí por Fermín con quien buscaron una casa de arriendo. Él, tejedor durante el día y estudiante en la noche, ella, proveedora de la compra del material, vivieron un amor pasional que despertó las habladurías de las mujeres indígenas y los hombres mestizos, quienes, celosas y envidiosos, no sabían qué encontraban en los longos. Ambos, a semejanza de otras parejas ocasionales entre un indígena y una extranjera, se perseguían, se alcanzaban y se hacían el amor al aire libre entre montañas y ríos, parajes de la Sierra. Unos meses después de haber desaparecido ambos, volvieron a ver a Fermín y, entre las habladurías, se especulaba que Fermín malgastó el dinero que la extranjera le dio para abrir el taller, ella se cansó de él, ella estaba con él para estudiarlo y, ya estudiado, volvió a escribir su tesis o ella lo dejó por un norteamericano. Fuera cual fuera la razón de la separación, Fermín constantemente la recordaba y, sin encontrarla en nada ni en nadie, entregado al alcohol, volvía a verla.

Indígenas de San Miguel, Pilchibuela y Tocagón, dedicados a tejer totora, visitaron en el rectorado a Andrés. No sabían cómo saludarle o cómo tratarle, mientras como un gesto humilde, colocaban el sombrero entre sus manos. Al verle y oírle les parecía ver al patrón de la hacienda, sin embargo les daba órdenes a los blancos: “Pobres viniendo a molestar, doctorcito”. Ellos acudían a él para confiarle que los blanco-mestizos querían quitarles sus tierras de Calpaquí, a orillas de la laguna, a fin de construir terraplenes para el ferrocarril del norte, decían que lo que no aguantaban las mulas, aguantaban ellos.

En una calle de Imbaquí, en la que Andrés tenía derecho de vía mientras conducía, tuvo un altercado con un blanco-mestizo que, al parecer, conocía su camioneta y, por ende, quería provocar un problema. Andrés mantuvo aplastado el acelerador al igual que el otro, él

no quería retroceder para cederle paso al antes patrón. Más de un mestizo que no se había detenido a evaluar la situación, le pitaban y lo insultaban a gritos y, no sólo desde los automóviles sino también desde los locales. Andrés respondió devolviéndoles el insulto y la cara de desprecio y, remordido en su silencio durante varios días, supo desquitarse de los mestizos como el rector; su enojo lo redireccionó al chofer, el inspector, la secretaria.

Un grupo de veinte jóvenes, tejedores y estudiantes de los últimos años del colegio, subieron al cerro para graduarse de jaris¹⁹. Todos se respetaban sinceramente porque unos trabajaban con la cabeza y los libros y otros con la cabeza y los telares. En julio, debían dormir una noche en la parte más alta de los pajonales del Imbabura y alimentarse de los frutos del monte. A la mañana siguiente, descenderían convertidos en varones porque el cerro les habría contagiado su virilidad. Las aliguarmis²⁰, bañadas en el río de madrugada, recibirían a los jaris en las faldas del Imbabura.

Ya en el páramo en la noche, cuando parecía que el cerro se les venía encima, le decían al Imbabura “nuestro dios padre” en quichua para que los entendiera mejor (era el miedo el que hacía que los antepasados hicieran de los montes sus dioses) y comentaban que el Cotacachi era guarimi²¹ del Imbabura y que, cuando relampagueaba, se besaban. Al bajar, vieron desde arriba a una pareja, dispuestos a entregarse el uno al otro hasta que un cóndor les cayó encima y se oyó el grito de aviso de los veinte jóvenes mientras se desplomaban, el cóndor alzaba el vuelo y la pareja huía. Manungo y Petrona habían acordado verse esa noche, Manungo quería probarse su condición de jari y Petrona, ir por curiosidad. Manungo puso en práctica adivinadas habilidades, antes cohibidas por timidez. Petrona lo sintió diferente. Ella

¹⁹ Jari: “Varón, macho” (Jácome, 1979, p.326).

²⁰ Aliguarmi: “Mujer virgen” (Jácome, 1979, p.323).

²¹ Guarmi: “Mujer o esposa” (Jácome, 1979, p.325).

confiaba en la fuerza de su negativa y su habilidad de escurrirse, pero se encontró cediendo a los labios y las manos que la buscaban y se abrió a un consentir antes no permitido.

En los lotes de terreno en la orilla de la laguna, tres ramas de las Fuerzas Armadas construirían casinos para el descanso de los militares. Para muchos, era progreso para la provincia, pero a Andrés le indignaba que despojaran a su gente de sus chozas por la diversión de los altos mandos. A excusa del incremento del turismo y el mejoramiento de la economía de la ciudad, del cantón y de la provincia, unos ignoraban que, quien se complacería de la construcción de los suntuosos edificios, llegaría con lujos importados para comer, beber y entretenerse. Andrés se preguntaba para qué civilizar a los indígenas cuando ellos eran felices como estaban.

Otro indígena que había acudido a una ponencia, escuchaba a su compañero cuando recordó la vez en la que el mayordomo llamó a Tiburcio, su papá, quien dejó el telar para atenderlo. El mayordomo sostuvo que sus toros dañaron el potrero y lo multó con doscientos sucres, su papá tenía cincuenta y manifestó que, sin motivo, no deberían pagar más; el mayordomo le contestó con puñetazos y patadas frente a su hijo y a su mujer. Años después, el niño, ya joven, observó al mayordomo misho²² mientras tomaban el mismo bus, él le exigió el saludo, por su “derecho de blanco”, cuando notó cómo lo veía, no había reconocido al niño que lloró con todos sus mocos cuando le pegó a su taitico²³.

Los indígenas de Quinchibuela comenzaron a migrar, al inicio, se les encontraba en todas las ciudades del país, vivían de sus telares y vendían tejidos afuera de los hoteles, en tanto otros fueron más lejos, a Colombia y a Venezuela. Un migrante relataba que, a la hora

²² Misho/a: “Despectivo con el que el indio nombra al blanco” (Jácome, 1979, p.327).

²³ Taita: “Padre” (Jácome, 1979, p.329).

de vender una chalina, una mujer colombiana le preguntó cuánto costaba una, tratándole de señor y de usted. El hombre rebajó el precio de doscientos pesos a cincuenta. Los paisas y, sobre todo, las paisas solían darles un trato que los halagaba. Tiempo después, volvían para las fiestas de San Juan, como Facundo que había vuelto con pantalón blanco de poliéster en vez del calzoncillo de lienzo con el cual se fue. Algunos volvían a deslumbrar a los que se habían quedado en Quinchibuela, lejos de su tierra, se acostumbraban a beber whisky, bailar cumbias y ser frecuentados por las mujeres.

Una indígena lloraba la ausencia de su marido, quien había viajado a España a buscar nuevos mercados para los tejidos de Quinchibuela, enviado por Andrés. La cooperativa había ganado porque pedían más tejidos hechos a mano, pero ella había perdido a su marido. Las personas decían que había conseguido una española guapa y que, a la par, ella gastaba dinerales en llamadas telefónicas. Otro indígena tejedor llegó hasta el Japón y, desde ahí, pidió que le despacharan remesas de tejidos por avión. Los indígenas de Quinchibuela regresaban del exterior con aparatos domésticos caros: aparatos de televisión a color, radiolas y grabadoras finas.

Como sus semejantes, Andrés actuaba con la confianza de tratar al blanco-mestizo como a un igual y, como no era común en Quinchibuela, en el colegio ordenaba y desautorizaba a empleados y profesores delante de los alumnos como él. La gente comentaba que Andrés había organizado la cooperativa de tejedores “Quinchibuela” y había comprado la fábrica “La Alhaja”, en la cual, se había establecido sólo emplear a runas²⁴ como obreros, por lo que blanco-mestizos comentaban que ahora los indígenas eran dueños y patrones de los

²⁴ Runa: “Peyorativo de indio” (Jácome, 1979, p.326).

blancos y que, además, Mila tuvo incidencia en la compra. Por su parte, Andrés recordaba a los españoles que, además de dirigirlos, los maltrataban de modos inhumanos, amparados en que eran los patrones, pero no era admisible que un indígena únicamente los mandara.

A diferencia del principio de su búsqueda en Estados Unidos, cuando fue al Archivo de Historia en Quito, recibió un trato completamente distinto, pero, de cierto modo, esperado. El director parecía sorprendido cuando Andrés se dirigió a él sin usar los términos “patroncito” y “amito”, además de comportarse incrédulo al ver que un indígena quería y sabía investigar, y, con el afán de mantener una jerarquía que Andrés escogía no practicar ni prolongar, le devolvía determinadas respuestas intencionadas en las que no se refería a él como doctor pese a haberse presentando como tal: “¿qué deseas, hijo?”.

En la loma de Cotama, Andrés y Mila visitaron a sus ocupantes desamparados que, al verlos llegar, temblaron como si llegaran los blanco-mestizos. Pese a ser vecinos, los dos hermanos eran extraños para el tío Melchor y la tía Petrona. El cuarto sábado, el alcalde motivó la confianza de unos pocos para que confesaran su miseria ya que todos se mantenían en el mismo silencio de resignación. A quienes vivían en Quinchibuela, ya no los veían como naturales porque vivían como blancos: residían en casas altas, conducían carros, iban a la escuela; sin embargo, aceptaron la propuesta de conseguir una parcelación, pero pedían que les dieran hablando en vista de que eran pobres.

Un alumno de la Rinconada había visto al diablo en una enorme roca cerca de la punta del Cusín, por lo que, en compañía de los del comité “Rigcharishun”, subieron el cerro con algunos guías que lo conocían. Cerca de la casa de jatun-yáchag, Andrés guardó silencio porque temía que dudaran de su sabiduría y su juicio, sobre todo porque él había sostenido

que no hay que creer en brujerías. En el camino, distinguieron una figura a la que llamaban Araque, el lagarto que se hizo piedra en Camuendo; de boca en boca se decía que habían llegado inmensos lagartos que volvían calientes las tierras que visitaban: Valle del Chota, Ambuquí, Pimán, Aloburo, Yahuarcocha. En Caraqui y Atuntaqui se fueron enfriando y por Quinchibuela solo les vieron pasar.

Andrés visitó Otón en vísperas de navidad. Al transitar en la camioneta y detenerse, niños y niñas corrieron hacia el lado opuesto hasta que escucharon que se dirigía a ellos en quichua. El hambre era innegable y, tan extrema, que Andrés no sabía si llorar con ellos o levantar a los pobres y hambrientos, acompañados por todos los indios del mundo para protestar. Era entonces cuando el país petrolero era miembro de OPEP y, entre 1977 y 1978, millones de dólares eran destinados a gastos militares con los cuales habría abastecido de medicinas a farmacias rurales, aulas escolares, y edificación de hospitales.

Andrés Tupatauchi iniciaba un juicio de expropiación de treinta hectáreas pertenecientes a una hacienda, no importaron los apellidos de los dueños ni que fueran descendientes de próceres de la independencia. Andrés recordaba que sus antecesores trabajaban doce horas al día sin descanso; castigados, deshidratados, agotados, sin poder recuperarse de una enfermedad, sin vivir el luto por un hijo, una madre, una mujer y pensaba que algo era algo, aunque no existiera compensación para todos esos años en los que aquella era la vida.

Novela Personalista: Andrés y Mila

“(...) llevan su principio personalista hasta las últimas consecuencias.”

Los rasgos de la realidad para los personajes, sea sobre sí mismos o su entorno, son los significados de esos rasgos, necesarios para su proceso de autoconciencia, la cual es objeto de visión y representación de la vida cotidiana. En la confrontación consigo mismos, se van construyendo una identidad a momentos y la relación entre Mila y Andrés es determinante. En la literatura de Franz Kafka se rompe el complejo de Edipo o complejo de Electra, considerado en relación a la neurosis. En esta novela de Gustavo Alfredo Jácome, la atracción entre hermanos y la relación incestuosa responden a la esquizofrenia, la cual moviliza la desestructuración del sujeto sin identidad que no logra saber nunca quién es. La superación del complejo de Edipo o Electra crea una estructura en el individuo, mientras que, entre los mellizos, no se da la configuración del sujeto que, por ende, permanece en tránsito.

En el mundo de Dostoievski, profundamente personalista, todo es percibido y representado como una posición de individualidad que está conformada por un momento abstracto, vinculado indisolublemente con otros de una conciencia íntegra y absoluta. Y aquello que debe ser representado y caracterizado no es un determinado modo de ser, ni es su imagen firme, sino que viene a ser el último recuento de su conciencia y autoconciencia y, al fin y al cabo, su última palabra acerca de su persona y de su mundo. (Bajtín, 1979, p. 126)

Andrés y Mila eran hermanos mellizos por lo que solían decir que el uno sentía todo lo que el otro. La gente hablaba de cuánto se querían y, desde el vientre, los comparaban con marido y mujer. La primera vez fue a sus ocho años en primer grado, en el mismo camastro en el que dormían con sus papás cuando sus dos hermanos mayores dormían en el corredor. Entre cosquillas, su mano la tocó entre las piernas, Mila paró de reír y salió a orinar

al patio. Los fines de semana, Andrés y Mila tenían más hambre que nunca, aunque Mila se distraía con una tusa vestida de muñeca. Los sábados se quedaban con el perro mientras sus padres iban a la feria a vender los pochos y a la guarapería²⁵. Los domingos iban a misa y, otra vez, a la guarapería. Los dos volvían emborrachados por la chicha, ambos lloraban.

La religión católica jugaba un papel en la vida de Andrés y Mila que, siendo tan niños, se hacían preguntas sobre el bien y el mal en vista de las malas experiencias que vivían en carne propia y la religiosa a cargo de ellos argumentaba que se debía a que rezaban sin suficiente devoción, mientras él pensaba en el ángel de la guarda que lloraba mientras el blanco-mestizo golpeaba a su papá frente a él. La fe que estaban obligados a practicar estaba regida por el miedo y el castigo. Mila y Andrés veían diablos en los cachos y las barbas de los chivos, los ojos encendidos de los cuyes y las manos negras y peludas de los murciélagos y, a la par, según la religiosa, creer que el Taita Imbabura era responsable del clima era de indios idólatras e ignorantes y no tenía reparo en señalarlos como longos brutos.

Para la primera comunión, uno de los rituales de iniciación adoptados, tenían que mantenerse en ayunas hasta comulgar, —tal como los indígenas que permanecían con los estómagos vacíos, pensaba Andrés—, y lavados la boca sin haber tragado una gota de agua. Al concluir la ceremonia, les darían un desayuno que, para Mila y Andrés, sería el primero y les decían que, cuando tuvieran a dios en su pecho, podrían pedirle lo que quisieran. Andrés Tupatauchi pidió que su familia y él tuvieran para comer. El comportamiento de angelitos no duró mucho tiempo, sin embargo, si obraban mal, sentían culpa.

²⁵ Guarapo: “Chicha tóxica” (Jácome, 1979, p. 326).

En tercer año de colegio, cuando Andrés y ella tenían quince años, muchos blanco-mestizos empezaron a mirarla y a hacer comentarios sobre la cara y el cuerpo de su hermana. Andrés pensaba que no la querían para enamorarse; Mila era una indígena y ellos, blanco-mestizos por lo que asumía que querían molestarla, intentar sobrepasarse, pero nada más. Hubo un longo que quiso cortejarla, solía ir detrás de ella, Andrés lo golpeó y, a través de él, se desquitó de cómo la miraban todos los mishos.

Eran adolescentes cuando escogieron la novela *Cumandá*, sin saber con qué se encontrarían. No empezaron la lectura, hasta que Mila hojeó unas páginas para un trabajo escolar y, enterada de que Carlos y Cumandá —los enamorados de la novela- eran hermanos. Ambos se entregaron a la lectura en el cerro, lectura que sufrieron como si fuera su propia historia y cerro en el que se entregaron el uno al otro.

Para el ingreso a colegios y universidades en tiempos coloniales, tenían que dar cuenta de un proceso de limpieza de sangre. Algunos testigos declaraban que sus antepasados no habían manchado su alcurnia ganándose la vida con trabajo. La ociosidad era necesaria para ser admitidos como nobles, en cuanto los indios permanecían en haciendas, obrajes, minas, montes, páramos. En la contemporaneidad de Mila y Andrés, sí podían acceder a las universidades y, ellos, de no ser por el capricho de su padre por no quedarse atrás de Gregorio Fichamba que habían enviado a su hijo a que se hiciera licenciado, Andrés hubiera sido tejedor y Mila, criada. Ambos hacían las mismas actividades, como graduarse de bachilleres y entrar a la universidad juntos. Andrés estudiaba Historia y geografía, Mila, Trabajo social, sin embargo, en el segundo año, Andrés viajó a Estados Unidos.

Mila presintió cuando Andrés estaba saliendo con alguien porque dejó de escribirle durante meses y semanas y, cuando volvió a escribir, adjuntaba fotos con compañeros extranjeros y Karen. Mila había dejado de ir a su casa en Quinchibuela por los recuerdos y, por lo tanto, se quedaba con su compañera de estudios en Quito, quien, aunque no le conocía hombre, entendía y acompañaba su pena. A veces, ella, cariñosa, se metía a su cama y sentía que era Andrés quien la besaba y la acariciaba. Ninguna de las dos estuvo con hombres, Mila conocía las intenciones de los blanco-mestizos y los indígenas no se atrevían a acercársele. Posteriormente, Mila aplicó como trabajadora social del Patronato Nacional del Niño y fue una de las favorecidas, escogida por el general dictador. Ella, como mujer, temía perder su empleo por consentir o por rehusarse por lo que no cedía ni se oponía al comportamiento del presidente.

A la llegada del parte matrimonial de Mr. Andrés Tupatauchi y Mrs. Karen Smith, Mila lloró, no como su hermana, sino como su mujer. En el despacho presidencial en el palacio de gobierno, en donde el general repartía favores, Mila se sinceró con el general, quien, dizque interesado por el motivo de sus lágrimas, la llevó a Mila a un lugar en el que pudieran conversar, sin embargo, ya en el carro, las intenciones de Mila de vengarse por el matrimonio de Andrés y Karen se enfriaban mientras recorrían las calles hasta el arrepentimiento, pero cuando ya llegó a la casa de hacienda, según sus palabras, sintió que ya no había nada que hacer. Mila le confesó que su más querido hermano contraería matrimonio, pero el general negó que fuera un motivo para llorar y, por el contrario, le ofreció darle trabajo a Andrés Tupatauchi como rector en un colegio para indígenas que fundaría en su honor. Para cerrar el trato que ella no sabía que estaba obligada a formalizar, la llevó a una

cama; ella cayó en cuenta de lo que estaba haciendo y, aunque quiso dar marcha atrás, pensó que ya no era posible, mientras su pensamiento se iba hacia Andrés.

Karen procuró la amistad de Mila, la hermana predilecta de Andrés. Cuando llegaron al aeropuerto de Quito, sólo ella los recibió. Durante los meses en los que Karen permaneció en la casa de la familia de Andrés, Mila llegaba los fines de semana y, como la habitación que ocupaba Mila estaba junto a la de los esposos, Andrés se abstenía, Karen pensaba que por delicadeza con su hermana. Cuando se mudaron a Quito, Andrés y Karen la invitaron a compartir el departamento. Había una habitación más, podía ahorrarse unos sueros y se harían compañía ambas. Mila agradeció, pero se rehusó. A Karen le preocupaba la soledad que los dos escogían, al revés, ella aceptaba horas extras, se comprometía con trabajos especiales y rehuía invitaciones para no tener que retribuir las porque a Andrés le costaba el trato social.

Mila continuaba pensando, desde las palabras del general “halagando” sus olores silvestres, en Andrés olisqueando entera a su mujer. Más adelante, Karen le contó a Andrés que ella también distinguió un olor en él; florestas equinocciales ignoradas por ella, según decía, en cuanto él pensaba que se trataba del tufo que siempre molestó a sus compañeros blanco-mestizos. Mila sentía ajeno al general, cerraba los ojos y veía a Andrés, pero casado con Karen, ya no era el gusto de la fruta robada.

El alcalde les colocaba los rosarios a Mila y Fermín, costumbre que los novios habían querido cumplir, por lo que Andrés meditó que quizá él no estaría casado. El alcalde aconsejaba a los novios en quichua, cuando Andrés notó que Mila estaba atenta a sus reacciones. Ella quería desquitarse con el objetivo de que él sintiera lo que ella, se preguntaba qué pensaría Andrés de Fermín, quien con insistencia intentaba sacarle conversación al

hermano favorito. Mila no ignoraba que no habrían podido casarse, pero habrían podido seguir siendo los dos, si él no se hubiera ido.

Novela Dialógica: De Lo Colectivo a Lo Individual

“Para ello acumulamos los datos de la historia, pero no se han interpretado por entero las consecuencias de esa acumulación.”

El conflicto exterior entre el blanco-mestizo y el indígena muda a conflicto interior; el personaje es configurado por la pluralidad. Más allá de la relación entre un personaje y otro, se hace evidente la fractura de sí mismos en la que hablan voces antagónicas: deseos emergentes. El diálogo con el otro deviene dentro de uno mismo. En el interior de los personajes, está la fractura con el otro, la cual es herida abierta. Entre las noticias, se leía que campesinos de Imbaquí se habían opuesto a que reemplazaran el busto del General indígena Píntag por el de Antonio José de Sucre en el centro del parque de Imbaquí. En una conversación entre dos mestizos, uno, curuchupa²⁶, se refería a ellos como indios alzados, en cuanto el otro, apelaba a darle una lección de ecuatorianidad al decirle que somos extranjerizantes por preferir al General Sucre antes que al General Píntag por ser indio: “Falta en nuestro país un monumento que hable al mundo del heroísmo con que nuestros indios murieron en defensa de su libertad, de su tierra nativa, luchando contra los invasores cuzqueños, contra los conquistadores otavaleños” (Jácome, 1979, p. 190). En la conversación con el otro, el individuo encuentra una respuesta en sí mismo que está siendo asumida, con matices de orgullo y modestia.

²⁶ Curuchupa: “Afiliado al partido conservador” (Jácome, 1979, p. 324).

Dostoievski sabía percibir las relaciones dialógicas en todas partes, en todas las manifestaciones de la vida humana consciente y plena de sentido; donde empieza la conciencia, allí se inicia para él un diálogo. Sólo las relaciones puramente mecánicas no son dialógicas, y Dostoievski negaba categóricamente su importancia para la comprensión e interpretación de la vida y de los actos humanos (Bajtín, 1979, p. 118).

Andrés Tupatauchi

“Para nosotros el héroe no es forzosamente victorioso.”

En su infancia, a diferencia de los niños blanco-mestizos, Andrés vivió desaires que, a su corta edad, distinguió como humillaciones indioemierda erda erda erda rosca²⁷ atrevido ido ido”, es decir, le reclamó por ser un indígena que se había aventurado a confesarse. Ella no volvió al colegio porque, por obligación, fue enviada a un internado religioso en la capital, mientras que a Andrés le dolió más que nunca haber nacido runa y sentir lo que sentía por quien sentía: Rosalina. Años más tarde, Andrés preguntó por Rosalina, quien se había casado con un cholo de apellido indígena, mientras él había regresado de Estados Unidos y, a su vuelta, obtuvo el puesto de rector del colegio fundado en Quinchibuela para darle órdenes a maestros, secretarias y empleados, todos blanco-mestizos.

Cómo le quise con mi alma arrinconada en mi insignificancia de indio. Cómo sufrí con ese amor sin esperanza. Yo, sarapanga²⁸, queriendo coger una estrella. Yo, guagua²⁹-huiragchuro caído del nido por hacer amagos de volar. Y me contentaba con mirarle, nada más. Con dejar que mis ojos fueran tras ella, como perro. Sí, como perro

²⁷ Rosca: “Peyorativo de indio” (Jácome, 1979, p. 328).

²⁸ Sarapanga: “Tallo seco de maíz” (Jácome, 1979, p. 329).

²⁹ Guagua: “Niño o niña” (Jácome, 1979, p. 325).

en tiempo de choclos, así atzagnado³⁰ el brazo para no hacer daño. Y como perro le meniaba [sic] el rabo cuando alguna vez mis ojos se encontraban con los suyos, tan bonitos. (Jácome, 1979, p. 33)

Julián Tupatauchi

Julián Tupatauchi, teniente político y tío de Andrés, lo visitó en el colegio en el que infantes y adolescentes indígenas jugaban y reían, a diferencia de su niñez en la que, junto a los pocos indígenas que estudiaban, veían de lejos la diversión de los blanco-mestizos. Andrés lo respetaba, por haber llegado a la vejez, más que por su posición como autoridad parroquial, por lo que recibió el oficio que su tío quería que leyera en el que se le exigía que, como durante ocho años habían hecho policías y alcaldes, obligara a los indígenas a barrer las calles y asear los servicios higiénicos municipales de la ciudad. Hasta entonces, en caso de que se negaran, les quitaban las prendas de ropa y herramientas de trabajo y les amenazaban con multarlos o llevarlos presos.

Los jóvenes letrados del comité “Rigcharishun”, licenciados y universitarios, hablaron de la ordenanza como abusiva e ilegal y, por consiguiente, de la necesidad de protesta, sin embargo, acordaron ir al despacho presidencial, acompañados por Mila, y el presidente del gobierno “nacionalista y revolucionario”, junto al ministro de gobierno, desautorizaron al jefe político y colaboraron como les pedían, pues el presidente se llamaba a sí mismo defensor de —como le decía sin ofender— “la raza vencida”. El teniente político le envió una respuesta al jefe político en la que se rehusaba a cumplir con su solicitud, amparado por argumentos legales y citas de la Constitución; no podía ingresar a las casas de habitación sin el permiso

³⁰ Atzagnar: “Amarrar las patas a un animal” (Jácome, 1979, p. 323).

de los dueños a retirarles sus pertenencias para obligarles a realizar un trabajo no remunerado.

Tras leer las dos comunicaciones, cada uno aportaba con su cuota de insultos. Ya en la sesión, Esto [sic] es el resultado de darles escuelas a los roscas, de permitirles el ingreso en los colegios, de alcahuetiarlos [sic] en las universidades. Esto es una admisible subversión de valores. Están cambiando los papeles ¿Dónde se ha visto que los indios pretendan ser iguales a sus patrones? (...) Habrá que pararles tieso a los verdugos. Que reventarlos, que cashcarlos, que tzancarlos (Jácome, 1979, p.105).

En el despacho de la autoridad cantonal, Antonio del Castillo, el jefe político, dio gritos cuando supo que el teniente político se negaba a cumplir su orden y leía que afirmaban conocer sus derechos, como hombres y ciudadanos, iguales a él y a todos los mestizos, además de ofenderse por ser llamado mestizo, y, finalmente, Julián Tupatauchi concluía sosteniendo que sería diferente si hombres y mujeres, naturales y mestizos, prestaran su colaboración en una minga para el progreso y el bien común. A pesar de buscar respaldo para contrarrestar la sublevación y comentar sobre los alcances de la ambición de Andrés Tupautchi, llegó la cancelación del jefe político.

José Farinango

El silencio de José Farinango había cambiado, se había convertido en tristeza. Para sus adentros, pensaba que debía haber mantenido el oficio de tejedor como sus antepasados. Se preguntaba si, por ser licenciado, sentir de otra manera y pensar de otro modo por el colegio, la universidad, los libros; era menos indígena. La madre superiora de uno de los colegios religiosos le había pedido ayuda para el centro de alfabetización de adultos y él se

había quedado por sor Angelita, cuando distinguió su acento colombiano, los ojos de la religiosa, las manos de hostia y suplantó sus devociones. José Farinango estaba enamorado de una blanca que, además, era religiosa. Él sabía que sor Angelita buscaba su compañía, pero se repetía que él no valía nada.

Sor Angelita comenzó a fijarse que José Farinango la veía como feligrés que eleva ojos y ruegos a una imagen en un altar y lo compadeció. Era un alma purificada que, a pesar de superar en educación y títulos a muchos blanco-mestizos, continuaba siendo humillado por los mismos. El amor al prójimo se transformó y, en una labor social para evangelizar, le sirvió el refrigerio como las naturales a sus maridos y, un momento a solas, sin la hermana Rosita, sus manos se entrelazaron. La misa dominical era la oportunidad para verla y confirmar que no estaba alucinando, ceremonia de la que ella se ausentó porque se sintió indispuesta. José Farinango pensaba en si se había arrepentido y, al mismo tiempo, se convencía de la sinceridad de su acto, expuesta en sus ojos.

Sor Angelita, en vista de sus sentimientos, se veía dividida entre escoger el cielo o la tierra. En el patio del convento, tras el toque de la campana, José Farinango vio a Sor Angelita aproximarse y su sonrisa, antes espiritualizada, era de entrega y demanda de protección. Entraron a sus aulas y, al finalizar, cuando Sor Angelita lo acompañó a la puerta para despedirlo, él volvió a tomar sus manos, las besó y le declaró su amor en quichua, seguro de que ella aceptaba esa realidad y ella, decidida, le contestó en su lengua. La madre superiora comenzó a notar la perturbación de la hermana Angelita y una noche decidió entrevistarla. La superiora se negaba que fuera José, quien ella había contratado, pero tenía

sus sospechas y, al indagar y descubrir que se trataba de él, la indignación crecía por haberse fijado en un indio, aunque sor Angelita lo defendiera.

¿Tan bajo ha descendido? ¿A tal extremo se ha rebajado? ¡Con un indio! Un indio que es un hermano, masor —se vio precisada a rectificar. Sí, hermana [sic] pero no para perder la cabeza, no para poner en peligro su vocación religiosa, inclusive la salvación de su alma. Silencio y lágrimas. ¡Con un indio! —volvió a ponderar la superiora. Hubiera querido sor Angelita aclarar Un [sic] indio sí, pero con el alma blanca que no tienen muchos de los llamados blancos. Pero dejó que la superiora prosiguiera desahogándose. Supongo, hermana, que será una ofuscación, un sentimiento pasajero nada más, un malpensamiento, y que usted sabrá reflexionar, sabrá desechar algo que ha comenzado a tiznarla y, sobre todo, sabrá luchar contra las asechanzas del demonio, porque eso no podía ser sino obra del infierno. (Jácome, 1979, p. 149)

Andrés Tupatauchi llamó a José Farinango para contarle que le habían concedido una beca para estudiar en la universidad de Puerto Rico y, al enterarse, el enamorado sólo podía releer la aceptación de su solicitud. Andrés, sorprendido por su preocupación, se dispuso a averiguar y José confesó. Cuando José volvió al convento, la madre superiora lo recibió con sus honorarios y agradecimientos y José, sin poder sostenerle la mirada, escuchó el golpe del portón. Para sor Angelita, el convento se le convirtió en prisión, perdió su tranquilidad espiritual y, tras intercambiar mensajes a través de una sirvienta indígena, empezó a decidirse. Su corazón terrestre veía en él un nuevo cristo, crucificado en el menosprecio, incomprensión e injusticia, a quien ella salvaría con su sacrificio.

Conclusiones

“No es por azar que nacemos en un sitio y no en otro, sino para dar testimonio.”

En *Porqué se fueron las garzas* (1979), algunos indígenas que aspiran a otro estilo de vida a través de la educación permanecen sujetos al problema de la identidad que, como problema, aspira a ser resuelto o ser explicado, mas la causa anterior a las consecuencias —narradas desde distintas voces- no es nombrada. Estos personajes se caracterizan por asumir la responsabilidad de la discriminación, alimentada por el blanco-mestizo que pretende ser su patrón, pese a ser víctimas. Es importante recordar que un individuo no puede operar sin verse condicionado por las construcciones históricas y socioculturales; instituciones como la familia, Estado, Iglesia, comunidad, sistema educativo, medios de comunicación prolongan la implementación, reproducción y refuerzo del racismo que, presente en todas las áreas, está compuesto por comportamientos aceptados que tenemos que cuestionar a fin de desarticular, pero cuando el peso recae en el sector indígena letrado, la colisión es prorrogada en cámara lenta porque no deja de ser visible. Esta novela polifónica reposa en este estado de movimiento compacto

Para Andrés Tupatauchi, la representación de una idea que atraviesa a los indígenas letrados, existir es resistir. En el discurso literario, el ejercicio de poder de la supremacía blanco-mestizo, nutrida por la visión eurocéntrica, interioriza y normaliza la discriminación hacia el pueblo indígena. La percepción de inferioridad del indio es responsabilidad de todos los miembros de una sociedad ficticia, la cual apela a la construcción forzada de una identidad cultural idealizada. Estos personajes reconocen automáticamente que, al contrario de las nuevas formas de imposición colonial, la cultura es híbrida por lo que, en sus procesos

personales, forcejean. A través de las teorías lingüísticas y literarias expuestas, como la polifonía, el dialogismo y el neoindigenismo o antiindigenismo literario; la identidad de Andrés Tupatauchi se configura con insistencia en el conflicto interior, incansablemente descrito, cuando cohabitan lo occidental, lo blanco-mestizo y lo indígena sin responder a un modelo normativo, sea de reivindicación de la madre india o de aculturación en nombre del padre español en la configuración de esta obra, la cual no cierra como suponemos. La aculturación no tiene lugar, pero los comentarios sobre la postura del blanco-mestizo respecto a habituarse a su cultura (como si existiera una respuesta correcta) tiene cabida.

El mundo polifónico destruye las formas de la novela ya establecidas, Jácome tiene una intención en múltiples planos al estructurar el discurso de esta novela, el cual, como el espacio de confluencia, reproduce una disposición de situaciones horizontales en las que no se consagra un propósito, al contrario, todo permanece y perece en el momento en el que la renuncia o la aceptación se desarrollan, aunque no se mantengan como una elección definitiva. Si en la novela polifónica el espacio se subordina al tiempo, es porque todo se somete al presente; incluso la memoria, pasado incidente, es una vía que es construida cuando es transitada y, en el paso del personaje, es cuando no está perdida. Andrés Tupatauchi se cuestiona quién es, se quiere responder apoyado en lo que le antecede, pero se contesta en lo que está sucediendo; aunque las expectativas del otro reclamen un sometimiento que, a todos sus semejantes, en el hipotético caso los situaría en una tierra soñada; no ser una población constantemente racializada.

Existe una tensión irrevocable por la condición de los personajes que no es completamente esclarecida, por lo tanto, la tensión se mantiene hasta el final. La irrupción del

colectivo en el individuo es una experiencia, algunas veces, definitiva porque todos permanecen condicionados por el privilegio del blanco-mestizo. La polifonía no deviene en la autoconciencia que remite a la identidad en cuanto a unidad, sino a la conciencia de un conflicto que lo divide. Andrés Tupatauchi es indígena, doctor, rector, marido de una extranjera; la motivación o aspiración del personaje polifónico es la resolución del conflicto interno que está siendo descubierto y, aunque la realización es inalcanzable, jamás reconoce que hay un conflicto que no va a ser resuelto porque si hay conciencia no hay polifonía. La conciencia es aproximativa, por ende, como lectores (y humanos), estamos ante la intención con la que se pronuncia una promesa, mas no ante el ejercicio de la promesa, es decir, presentes. Más allá de la resolución del problema de identidad, una nueva visión y representación del hombre que no concilia las contradicciones y, en cambio, admite la pluralidad, la cual es narrada como la novela del conflicto interior.

Referencias Bibliográficas

Adoum, J. E. (2000) *Ecuador: señas particulares*. Quito, Ecuador: Eskeletra Editorial.

Bajtín, M., A.d. (2017) *Problemas de la poética de Dostoievski*. (Bubnova, T., Trad.) México D.F., México: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1979)

Icaza, J. (1986) *El Chulla Romero y Flores*. Bogotá, Colombia: Editorial La Oveja Negra.

Jácome, G. A. (1979) *Porqué se fueron las garzas*. Barcelona, España: Editorial Seix Barral, S. A. (1980) Segunda edición.

Proaño Arandi, F. (2019) “*Porqué se fueron las garzas*” o el antiindigenismo de Gustavo Alfredo Jácome. Otavalo, Ecuador: Biblioteca Cincuentenario IOA. Instituto Otavaleño de Antropología. (2020) Primera edición (digital).

Sacket, T. A. (1974) *El arte en la novelística de Jorge Icaza*. Quito, Ecuador: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.