

La aportación de Edmond Cros al estudio del sujeto cultural colonial

La contribution d'Edmond Cros à l'étude du sujet culturel colonial

Edmond Cros' contribution to the study of the colonial cultural subject

Michèle Frau Ardon

 <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/4090>

Electronic reference

Michèle Frau Ardon, « La aportación de Edmond Cros al estudio del sujeto cultural colonial », *Sociocriticism* [Online], XXXIX-1 | 2025, Online since 27 juillet 2025, connection on 29 juillet 2025. URL : <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/4090>

La aportación de Edmond Cros al estudio del sujeto cultural colonial

La contribution d'Edmond Cros à l'étude du sujet culturel colonial
Edmond Cros' contribution to the study of the colonial cultural subject

Michèle Frau Ardon

OUTLINE

Desde el indígena inca al indio

El indígena inca del imperio de los Cuatro Suyos

El indio del Nuevo Mundo

Consideraciones generales

El indio en el marco de los estudios sociocríticos

La Marcha de los Cuatro Suyos

Contextualización sociohistórica

La Marcha de los Cuatro Suyos: un discurso social identitario

Ser indígena

Corpus 1: Marcha de los cuatro suyos

Corpus 2: presidente recién electo (julio 2001)

Conclusiones

TEXT

Desde el indígena inca al indio

- 1 El primer enfoque del presente trabajo propicia una reflexión sobre la construcción de la identidad indígena desde el Tahuantinsuyo hasta la subyugación del mismo pueblo por los conquistadores de Pizarro en 1532, momento en que su identidad se ve alterada en la asimilación con 'el indio'.

El indígena inca del imperio de los Cuatro Suyos

- 2 El movimiento sociohistórico de la Marcha de los Cuatro Suyos, objeto de nuestro análisis requiere de esbozar un breve panorama sobre las circunstancias que posibilitan la emergencia del indígena inca en

un espacio productor de sentido, el Tahuantinsuyo. Recordemos que la palabra suyo, sacada del quechua 'suyu' e identificada como 'nación, parcialidad o región' no debe ser leída en términos de territorialidad pero sí en los de pertenencia a una nación, la del antiguo imperio incaico antes bien denominado 'Tahuantinsuyo' pues, como lo subraya Guachalla¹, en aquellos tiempos remotos, la organización política del Imperio tenía como base la población, punto referencial que se vislumbraba en el mismo sistema de traslado continuo de poblaciones cuando había interés político o económico en ello. Empero, la etimología del término en aimara clásico cobra este aspecto de territorialidad, hasta diríamos de territorio fronterizo antes bien borrado por el idioma quechua. Tahuantinsuyo significaría región de los cuatro Antis por lo cual el sintagma remite a los "límites nacionales del imperio comprendido entre las cuatro cordilleras andinas del Ecuador, el Perú, Bolivia y Chile, justamente aquella dentro de las cuales estuvo situada la nación" (Díaz Romero, 1920, p. 158). Esta circunscripción determinada de territorio que conlleva el sintagma aimara suyu apunta a las raíces de la cultura definida como "el espacio ideológico cuya función objetiva es anclar una colectividad dentro de la conciencia que ella tiene de su identidad" (Cros, 2009, p. 42).

- 3 Son las crónicas que permitieron dar visibilidad a las primeras culturas anteriores al descubrimiento del Nuevo Mundo, y más tarde, el historiador peruano Raúl Porras Barrenechea retomará estos testimonios, abriendo el paso a una corriente de historiadores interesados sucesivamente en la organización del imperio, Prescott (1955) y Markham (1967), luego en los aspectos económicos, así como el análisis del pueblo inca desde la perspectiva del proceso de la conquista española. De modo más general, cabe subrayar que se desconocen los orígenes del hombre del Nuevo Mundo lo cual dio lugar a un sinfín de hipótesis entre las cuales nos permitimos destacar las que se nos parecen más adecuadas para nuestro propósito. Según las teorías del siglo XVI sobre los orígenes de los indígenas, éstos descendieran de Chan, uno de los hijos de Noé, supuesto antepasado de los pueblos asiáticos y de los sarracenos, maldito por su padre por haberle mirado en plena desnudez a la hora de su embriaguez. Otros notables historiadores de Indias, Oviedo Valdés, López de Gómara, Agustín de Zárate, emiten la hipótesis de que los atlantes serían los constructores primitivos de la población de Tiahuanaco. Respecto a las estructuras

sociales, es preciso enfatizar el papel del ayllu definido como una organización social inca basada en lazos de parentesco, origen común, propiedades comunes, y un anclaje religioso cimentado a través del culto de los antepasados, creado por Wiracocha, entre los aimaras según antiguos mitos. El comunismo agrario era una de las características del ayllu pues, aunque colectiva, la cuasi propiedad era de la comunidad misma. El desarrollo de los ayllus va a corresponder con la emergencia de Tiahuanaco. En efecto, los ayllus más poderosos se desplazaron del lago Titicaca hacia campos serranos para finalmente crear un Imperio en el Pacífico Sur con asentamientos en los valles de la Cordillera y penetraciones en las regiones del Oriente. En el Imperio así formado y denominado de los Inkas o Ingas, un conglomerado de naciones ligadas por la Corona, dos culturas van a coexistir antes de la conquista española: la tiahuanacota y la cuzqueña, siendo la segunda un renacer de la primera a través del reino kolla. Ambas apuntan a una forma de nomadismo que repercute en el propio desenvolvimiento histórico de los pueblos del incario. Ahora bien, cabe considerar el papel de relevancia que representa Tiahuanaco, tal como se la denomina en quechua, en la constitución del incario tanto en lo religioso como en lo cultural. En su *Historia del Nuevo Mundo* (1653), el Padre Ignacio Bernardo Cobo cuenta la leyenda de esta urbe en tanto punto de partida del éxodo hacia el oeste de las tribus que huían del diluvio en busca de otros territorios, lo que atestiguan en sus representaciones la arqueología y la artesanía, bajo recíprocamente piezas de cerámica y tejidos de Nazca, Paracas, Chavín, Mochica y Chimú. Para mejor asentar su unidad y su poder, el incario necesitó usar una lengua vernácula para el pueblo, el quechua, otra más elaborada para la aristocracia, el aimara, y es precisamente en la coexistencia de estos dos idiomas donde reside una discrepancia que ya relega al indígena inca en una postura de inferioridad leída desde el sesgo primero de la alteridad. Notamos cómo la escala social se forja a partir de un discurso resemantizado en el que al indígena se le otorga un posicionamiento de sujeto subalterno sin posibilidad alguna de cambio de estatus. Los testimonios de los historiadores españoles y del inca Garcilaso de la Vega sostienen que “el aimara, [lengua materna del fundador de la monarquía, Manco Qapac] fue el lenguaje sagrado, privado y especial del Inca, de la familia real y del sacerdocio durante la dinastía incaica” mientras el quechua fue la lengua general del Imperio, “el idioma vulgar, común, nacional” (Ibid.,p.113) destinado a lo-

grar la unidad del Tahuantinsuyo, un proceso puesto a la obra con la intervención de la Iglesia, que mandaba a sus catequistas y misioneros a promulgar la adopción general del idioma. A la luz de estos parámetros –un imperio estructurado, con una fuerte ‘organización colectivista’, y un pueblo cohesionado en torno al “hábito de una humilde y religiosa obediencia al deber social”, (Mariátegui, 1980, p. 13) sería interesante descryptar los factores que posibilitaron la conquista del Imperio incaico por los españoles, llegados en número reducido, según la historia oficial. El primer factor es la inacción del pueblo debido al miedo. De hecho, los conquistadores españoles no podían “imponer su dominio sino aterrorizando a la población indígena, en la cual produjeron una impresión supersticiosa las armas y los caballos de los invasores, mirados como seres sobrenaturales” (Mariátegui, 1980, p. 44). El segundo vector de fragilización es ocasionado por la organización del Imperio en su afán por multiplicar las conquistas. Además, desde el prisma individual de la caracterización del indígena, destacan en especial una falta de tenacidad para resistir al choque de la invasión, una sumisión permanente debido a la propia vida del campesinado, otros tantos factores que, combinados, contribuyen en cierta medida en la destrucción del incario.

El indio del Nuevo Mundo

Consideraciones generales

- 4 Es necesario cuestionar, en primer lugar, lo que la historia oficial denomina «el error original” de Colón en el llamado descubrimiento del Nuevo Mundo. Retomemos al respecto el discurso de Gómez Moriana en su artículo sobre la invención del indio: “la palabra ‘indio’ es el lugar-topos-de sedimentación de todos los clichés que han guiado las representaciones imaginadas en Occidente acerca de los pueblos aborígenes de las Américas” (Gómez Moriana, 1994, p. 153). La naturaleza del indio, así como los derechos de dominio de los españoles en “Indias” constituyen los dos focos que alimentan las controversias suscitadas en el siglo XVI en las universidades de Valladolid y Salamanca, en especial, y estos discursos interrogan la palabra ‘indio’ que se torna una instancia discursiva. Asimilados a bestias, pecadores impenitentes condenados por Dios según Betanzos, nacidos para ser esclavos desde las lecturas de Sepúlveda que se basa en los textos de

Aristóteles para calificarlos de seres inferiores y ‘sin alma’, los indios son, en contrapartida hombres verdaderos para Las Casas. La asimilación del indio al animal o /y a la mujer -vector de torpeza, irracionalidad y cobardía - viene a completar el presente panorama de las representaciones que alimentan al sujeto cultural colonial: éste produce un discurso estereotipado, un contradiscurso cultural que condensa sin lugar a dudas la oposición conceptual civilización versus barbarie. En los primeros días de la conquista, los españoles deben “elaborar conceptos susceptibles de definir los cultos indígenas, clasificar las sociedades locales y [...] legitimizar las modalidades de su subyugación y de su cristianización”. (Bernand; Gruzinski, 1993, p. 290) Siendo la ley religiosa un criterio decisivo, los pueblos indígenas son relegados a la categoría de idólatras y todas sus creencias y ritos ya no hacen parte de un inventario cultural, sino que son asimilados a manifestaciones clandestinas de la acción corruptora del diablo, un mal que hay que extirpar. Es de notar que en 1611 tiene lugar en el Perú una violenta campaña de extirpación de las idolatrías frente a la “hipocresía de los indios que no vacilan en superponer sus ritos a las fiestas cristianas” (Ibid., p. 313), un proceso que se da a leer como marca de lo híbrido, concepto usado por Edmond Cros río abajo del presente trabajo.

El indio en el marco de los estudios sociocríticos

- 5 En el marco de la conmemoración del V centenario del descubrimiento de América, los estudios sociocríticos reflexionaron acerca del problema indio y de su identidad, aquello que Edmond Cros enfatizó bajo la perspectiva de la identidad/alteridad (1994)², y que nos proponemos retomar en sus lineamientos. El 15 de febrero de 1493, el descubridor genovés Cristóbal Colón dirige una carta a Luis Santángel con el motivo de dar cuenta de sus primeras impresiones acerca de la isla de La Española. En su artículo, E. Cros analiza el modo cómo el primer discurso de la carta, que abre sobre la descripción de la isla, orienta negativamente hacia un segundo discurso sobre el de un sujeto colonizado, el indio a través y desde la mirada del conquistador. Articulado en torno a la idealización del paisaje, el sistema semiótico del discurso sobre La Española lleva en sí los gérmenes contradictorios de esta magnificencia, entre otros la anormalidad del ciclo de las

estaciones, la desproporción de una vegetación exuberante, y la sobreabundancia de los productos naturales. El trayecto de sentido así definido de la edenización de la isla, mero preámbulo al discurso sobre el 'indio', instaura la ley fundamental del funcionamiento de las estructuras discursivas, a saber, que "se reinvierte en su contrario" (Cros, 2009, p. 37), desde el ángulo de las representaciones del indio. ¿Cómo y sobre qué se articulan? Llama inmediatamente la atención la caracterización estereotipada de tipo desnudez "andan todos desnudos hombres y mugeres", un modo de exclusión del Otro, que inscribe la dialéctica civilización versus barbarie. Interesa notar cómo predomina en el indio una forma de anomalía concretada en el tejido textual por el fenómeno del vínculo inoportuno entre el miedo y su calificación "son muy temerosos a maravilla". Por fin, la configuración discursiva agudiza en imágenes exacerbadas del primitivismo a través de dos signos, el canibalismo del Caribe "los cuales comen carne humana", y la confusión de los sexos en *Matinino*, "en la cual no hay hombre ninguno", signo simbólico de lo satánico "en la medida en que lo híbrido es por antonomasia la figura de lo monstruoso". (Ibid., p. 141). En última instancia, el análisis de la doble representación de *La Española* y del indio da lugar a una lectura ideológica que descodifica las articulaciones de la alteridad. En un primer tiempo, la alteridad³ encaja en los modelos discursivos de lo semejante. ¿Por qué? Como lo subraya Adorno, "en el siglo XVI las percepciones interculturales por parte de los europeos se concebían no creyendo en la alteridad sino en la identidad [...] y aparte de la semejanza, otro modo relacional era el de la oposición" (Adorno, 1988, p. 55), concepto que Cros enfatiza cuando evoca que las huellas de un discurso contradictorio se insinúan en lo semejante: este último deja en sus márgenes fragmentos de una realidad que sólo puede ser traducida en el discurso con el recurso a lo maravilloso y a la disformidad. Cros concluye que el discurso sobre lo paradisíaco hace eco al discurso sobre la disformidad y es en la intersección de ambos donde reside el colmo de la alteridad. Estudiada desde este sesgo, notamos en efecto cómo la carta de Colón deja un residuo de alteridad que no se puede ni asimilar ni representar, sólo convocarlo en términos irreductibles y repetidos de Otro, lo cual conduce a recurrir a figuras de lo híbrido para significar lo no representable. Entendido como transgresión de los tabúes del Viejo Mundo (desnudez, canibalismo, anomalía sexual), lo satánico se injerta en el discurso de la alteridad, el del Nuevo Mundo, filtrado por mo-

delos discursivos preestablecidos. Del mismo modo, Cros hace observar como el Otro «ha interiorizado su diferencia dentro de los campos de representaciones respectivas de la historia y de lo sagrado». (Cros, 1994, p. 145)

La Marcha de los Cuatro Suyos

- 6 Luego de una breve contextualización sociohistórica, presentaremos este movimiento desde un doble sesgo, como un discurso social y como la expresión de la voz indígena.

Contextualización sociohistórica

- 7 El período 2000-2001 es identificado en el Perú como el de “la transición democrática”⁴, es decir, que indica el tránsito del autoritarismo a la democracia. En diciembre de 1999, el presidente Alberto Fujimori se postula para un tercer mandato, lo cual provoca movilizaciones callejeras. Debido a manipulaciones del gobierno Fujimori, la primera vuelta electoral del 9 de abril de 2000 desemboca en la renuncia de Alejandro Toledo y el 28 de mayo, Fujimori es elegido. Las elecciones turbias, las denuncias periodísticas, la población hastiada del autoritarismo dejan presagiar que un evento social de gran envergadura está en germen. Paralelamente, la comunidad internacional sigue presionando al régimen sobre la necesidad de realizar reformas. El 28 de julio, día de la Independencia, tiene lugar la tercera juramentación presidencial ante un Congreso semivacío y en presencia de los únicos representantes de Ecuador y Bolivia. Mientras Toledo arrecia su campaña contra el régimen, dos escándalos provocan el colapso del gobierno de Fujimori. El primero pone de manifiesto que Fujimori y su asesor Vladimiro Montesinos, han sido involucrados en un negocio de armas a cambio de drogas con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). El segundo escándalo tiene que ver con la difusión pública de un video que muestra escenas en las que Montesinos aparece sobornando a Alberto Kouri, congresista de la oposición, para que se sume al partido de Fujimori. El incidente tiene como consecuencias la huida de Fujimori, así como su dimisión el 19 de noviembre, mientras se encontraba en el Japón. El 22 noviembre de 2000, con Valentín Paniagua de presidente, empieza la segunda fase de la transición, dándose principio a una verdadera democratización.

Alejandro Toledo impone su partido político, Perú Posible, el 28 de julio de 2001, y va a ocupar la presidencia hasta 2006.

La Marcha de los Cuatro Suyos: un discurso social identitario

- 8 Considerada como emergencia de la voz indígena, ‘la Marcha de los Cuatro Suyos’ es la primera manifestación indígena de protesta contra la perennación del régimen autocrático de Fujimori, presidente desde 1990. Los tres días de protesta –26, 27 y 28 de julio de 2000– son masivos y en gran medida pacíficos. La protesta se inicia el 26 de julio y tiene su momento cumbre el día de Fiestas Patrias. Notemos que el único modo de expresión del pueblo es la calle, en sus múltiples representaciones étnicas, clasistas y de género y se debe tomar en cuenta el papel estudiantil, pues “históricamente, en el Perú, los estudiantes han sido actores centrales en las protestas en favor de la democracia” (Burt, 2011, p. 360). El 27 de julio de 2000, la denominada Marcha de los Cuatro Suyos concreta la protesta unánime del pueblo peruano a lo largo y a lo ancho del Perú, pero termina de modo trágico. Fuera de su alcance socioeconómico, la Marcha de los Cuatro Suyos es un marcador simbólico que abre el paso a un despertar de la conciencia indígena en la medida en que se vuelve a repetir a través de un flujo de movimientos sociales en los años siguientes, todos identificados bajo un sintagma productor de sentido, las “Tomas de Lima”.

Ser indígena

- 9 El líder de la Marcha de los Cuatro Suyos, Alejandro Toledo, apodado el Cholo, ofrece al pueblo indígena tres factores de una posible identificación: la pobreza, el origen étnico y geográfico, por ser provinciano. Economista proveniente de una región indígena del departamento de Ancash, cristaliza “el sueño popular con un programa centrado en el Trabajo” (Contreras, 2010, p. 397-398). Articulado en torno a la Marcha de los Cuatro Suyos, el siguiente apartado presenta una puesta en perspectiva de dos discursos de A. Toledo: el primero enfoca en la autorrepresentación indígena, el segundo, desde la coexistencia de dos culturas, redistribuye la noción de sujeto cultural colonial.

Corpus 1: Marcha de los cuatro suyos⁵

- 10 De la Marcha de los Cuatro Suyos centrada en dos objetivos esenciales, recuperar el espacio público y redefinir el concepto de ética en el gobierno, emerge la figura de Alejandro Toledo en tanto que portavoz del pueblo peruano. El sujeto colonial (nos referimos al colonizado) es emisor y destinatario de discursos. En este sentido se puede convocar su ‘focalización’ es decir la interrelación entre “el que ve, y es visto y la visión que presenta” (Adorno, 1988, p. 56). Su discurso que vehicula obviamente “las aspiraciones, las frustraciones o los valores indígenas” hace sentido pues transcribe con estos últimos y por su mediación, elementos contradictorios de otros sujetos transindividuales (Cros, 1998, p. 67). Investido por el ‘yo’, el discurso político de Toledo se articula en torno a la dialéctica democracia versus dictadura. El acto de enunciación en primera persona “es una forma vacía de la que se apropia cada locutor en ejercicio del discurso y que remite a su persona, y que lo define al mismo tiempo a él mismo como yo y a un *partner* como tú” (Benveniste, 1971, p. 263). En este punto es oportuno combinar el precedente postulado con la teoría de la alteridad de Bajhtine que entiende el “yo” en relación consigo mismo y con el Otro que “coparticipa activamente en tanto Otro, en la no-reproducibilidad y unicidad de mi enunciado” (Malcuzyński, 2002, p. 35). Respecto a la articulación del texto, notamos la convergencia de varios signos que refuerzan la creencia en la restauración de la democracia. El discurso político se da a ver dentro del texto semiótico inclusión versus exclusión, siendo el yo inclusivo el que, en un juego especulativo, se refleja, al identificarse en los Otros de su pueblo, mientras que el yo exclusivo relega al poder en los márgenes del discurso. “Estoy”, o sea, el “yo” del discurso de Toledo dirigido al pueblo peruano enfoca en su compromiso político: “estoy acá [...] dedicarme [...] zapatos y todo”. Este don personal hace del líder una figura carismática, que sale en defensa de los intereses de su pueblo. Río abajo del texto, su discurso apela al sentido nacional, desde el sesgo del vínculo profundo que existe entre todos los miembros de la comunidad indígena. El “nosotros” remite a los estratos de almacenamiento de la memoria colectiva (Cros, 2005, p. 28) y ésta, al redefinir los contornos de su adscripción en la historia, altera al sujeto cultural colonial, “los peruanos, acabamos, nuestras autoridades, nuestras manos”.

Resemantizado a partir del indígena para abarcar a toda la comunidad, el discurso se hace eco del proyecto de Mariátegui cuando enunciaba: “la solución del problema del indio tiene que ser una solución social [...] a los indios les falta vinculación nacional” (Mariátegui, 1980, p. 49). El nosotros colectivo de unificación se contrapone al Tú/Usted interpelado de Fujimori, “Escuche”, el “Otro” de la alteridad. Por otra parte, el discurso de Toledo enfatiza la toma de posesión efectiva del poder por el Frente Democrático por la Unidad⁶, un contrapoder popular, a la par que denuncia el poder autocrático que ejercía Fujimori desde los años 90. En esta fase del análisis, podemos decir que al delinear los espacios entre las dos vertientes del sujeto colonial (colonizado –Toledo– y colonizador, con su reactivación dentro del parámetro del Estado de Fujimori) con el objeto de conocer al Otro, pero también diferenciar jerárquicamente el sujeto del Otro, el discurso de Toledo es metafóricamente el lugar que “permite establecer y fijar los límites de la identidad indígena” (Adorno, 1988, p. 66). El discurso de valoración de la democracia se contrapone al discurso descreditado de la dictadura esencialmente centrado en la lisibilidad de dos semas, el rechazo y la ‘cultura del miedo’. El discurso sobre el rechazo popular cuestiona los límites de la libertad, fundamento de la democracia. El texto hace hincapié en una redundancia de la negación para mostrar el colapso de un poder prepotente y su sustitución por el poder popular: “los peruanos no permitirán / esto no depende del gobierno”. La última frase del discurso del líder, “hemos vencido el miedo contra la dictadura” inscribe la voz popular silenciada por una combinación de miedo y represiones de varia índole, ya fuera asesinato, tortura o desaparición, de parte del poder de Fujimori. Es evidente la connotación de la denominada “cultura del miedo”, un sintagma que combina la violencia y el miedo que ésta engendra, lo cual redefinió los sentidos políticos y sociales vigentes en los años 2000. Este miedo como lo enuncia Burt (2011, p. 319) es “multidireccional” pues emana a la vez de dos fuentes, el grupo insurgente, diríamos el instigador de la primera violencia política, Sendero Luminoso, y a modo de contraviolencia o contrainsurgencia, la del Estado. Para aprehender esa irrupción del binomio violencia/miedo, es necesario revisar de modo sumario la historia del Perú durante los años 80. A pesar de la emergencia de una alianza de los partidos de izquierda, la IU, que representa los intereses campesinos, obreros y otras organizaciones de base comunitaria, y se compromete en asentar las bases

de una verdadera democracia, el intento democrático aborta debido a ciertos paradigmas que nos proponemos someter muy brevemente: una desorganización y luego fragmentación de la sociedad civil cuyos derechos son amputados por el régimen militar, una crisis económica que deja al pueblo acorralado a la pobreza, (hambre y desempleo), una hiperinflación con un enfoque en el tema de la supervivencia (creación de comedores populares). Esta fragilización de la sociedad civil es el terreno propicio del que va a nutrirse la violencia política. Transcrita como necesidad histórica, la violencia purificadora de Sendero Luminoso, un partido de corte leninista liderado por Abimael Guzmán irrumpe en la población civil bajo la forma de ataques y asesinatos repetidos. En el lado opuesto, el Estado utiliza la amenaza terrorista como una estrategia de poder, al presentarse como un restaurador del orden contra el caos y, de hecho, utiliza dicha estrategia para acabar con cualquier disidente al régimen. Al respecto, señala la CVR⁷ que, en ciertos lugares y ocasiones, fuerzas del Estado participaron en violaciones sistemáticas contra los derechos humanos. En este contexto conflictivo, Sendero Luminoso y el Estado contribuyen en la fragmentación de la sociedad civil por ser coparticipantes de la cultura del miedo que han forjado de modo estratégico, al instrumentalizar la violencia política. Una segunda lectura de la misma se superpone a la primera para devolvernos imágenes de un Estado segregacionista que identifica a los ‘Otros’ terroristas de Sendero Luminoso con “los indios y cholos y salvajes” (Mayer, 1991, p. 466-504), dentro de un discurso discriminatorio que se retroalimenta de la conquista. Por lo cual avanzamos la hipótesis de que el discurso sobre la colonización es reactivado desde el sesgo de la cultura, en la dialéctica civilización versus barbarie, volviendo a hacer de los indios un chivo expiatorio. Ahora bien, ¿cómo entender la asimilación indios y cholos y salvajes versus terroristas? El código racial es el único modo clasificatorio de lo indígena y éste a su turno se diluye en estereotipos que apuntan a la despersonalización desde la lectura de la dialéctica naturaleza versus cultura. Esta degeneración de la representación del indígena lo devuelve a la forma más exacerbada de los instintos primitivos, la violencia. A partir de la articulación precitada se perfila un trayecto de sentido enfocado en ‘una crisis sacrificial’ vectorizada por la Marcha de los Cuatro Suyos: “Conforme se va exasperando la crisis, los miembros de la comunidad se hacen todos gemelos de la violencia[...] Son los dobles unos de los otros” (Girard, 1972,p.

117. La traducción es mía, M. F.), lo cual significaría que, de hecho, la violencia de Sendero Luminoso ha irradiado a la comunidad indígena, previamente pacífica, dentro de un proceso de normalización en el que “cada uno se hace el doble o el gemelo de su antagonista” (Idem). En última instancia, el indio es visto como un ser sacrificado que condensa la violencia ejercida por el discurso de un poder legitimador cuyo objetivo es expulsarlo de la esfera pública.

Corpus 2: presidente recién electo (julio2001)⁸

- 11 El desenccriptamiento del discurso de Toledo como presidente apunta a una doble semantización, la primera retoma los esquemas estructurantes de la religión católica, la segunda se moldea en la memoria colectiva de la cultura indígena.
- 12 El discurso católico enfatiza la noción de culpa –“no me perdonan”, “eso me lo han pedido decir seis veces”, “no me perdonan”–, noción subvertida dado que es Toledo quien se supone que habría cometido un pecado, “tumbar la dictadura y ver cuán corrupta era” y los ‘Otros’ del poder de Fujimori, aquellos que le perdonen. Aplicado al campo de lo político, el discurso sagrado es deconstruido y este deslizamiento de sentido de lo sagrado a lo profano muestra cómo el sujeto ha interiorizado la religión católica. Desde la perspectiva del inconsciente, la segunda dimensión del sujeto cultural, la desconstrucción de la noción de pecado. “una irrupción intempestiva del pasado en el presente del sujeto” (Cros, 2005, p. 66), se deja leer como síntoma “que expresa un malestar que interpela al sujeto [...], y este malestar se expresa en el discurso bajo la forma de una discrepancia fuera de cualquier toma de conciencia o de intención” (Ibid. pp. 64-65). El primer discurso católico se combina con el discurso mítico de Pachacútec⁹, el de la memoria colectiva con quien se ve asimilado Toledo por su pueblo: “Yo quiero ser un constructor”, “me dicen Pachacútec”, “Yo quisiera tener un milímetro de la estatura de Pachacútec”, “yo quiero ser un constructor, eso fue él”, “Él integró, él construyó”. La coexistencia de ambos discursos, católico e indígena, alimenta al sujeto cultural colonial desde el ángulo de la microsemiótica de la inversión: se invierte la perspectiva histórica colonizador/colonizado. Al encabezar la Marcha de los Cuatro Suyos, Toledo inscribe la figura de un

nuevo conquistador/redentor que quiere devolver a su pueblo su anclaje sociohistórico. En otras palabras, la inversión del discurso sobre la conquista, reactivado a este nivel del texto, enfatiza la dialéctica del Bien y del Mal, anteriormente inscrita en el discurso católico. Empero, en el marco de la construcción ideológica de la Otredad, se posibilita una nueva lectura de la inversión. Partiendo de la premisa de “la repetibilidad en coyunturas históricas y discursivas cambiantes” del estereotipo colonial (Bhabha, 1994, p. 92), en el caso presente desde el enfoque religioso, con la ecuación indio/idólatra la inversión puede ser leída como un fenómeno de resistencia de un sujeto que se ve marginado en la difracción del discurso colonial. El hilo conductor de la redención /restauración de lo indígena “hecho consumado” ya convocado en el discurso por la connotación del intertexto de Arguedas, “todas las sangres”, repercute en la sustitución del Otro del saber occidental de la conquista por un Yo autorrepresentado en tanto que instancia del propio discurso, y en este sentido “va a engendrar un proceso de producción de signos en el que no sólo se refleja sino que también se refracta como consecuencia de los enfrentamientos de intereses sociales múltiples y contradictorios” (Cros, 1994, p. 6). La reivindicación de la propia cultura, “una persona con mi procedencia étnica”, enfatiza la identidad indígena, la cual es cuestionada desde el sesgo discriminatorio de la jerarquización racial y cultural cuyos efectos se propagan a lo social configurado en una rígida estructura de clases. Notamos cómo Toledo deconstruye el discurso colonial cuyo objetivo fundamental es “construir al colonizado como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial” en este contexto los indios, los cholos y los negros, y a la vez transmitirles el mensaje de que “es un Otro y sin embargo enteramente conocible y visible” (Bhabha, 1994, p. 96). El discurso implícito de la inclusión que tiene valor de ejemplaridad apunta a la desconstrucción del poder inicial de Fujimori y a su reconstrucción por el pueblo indígena, un proceso de subversión que se da a leer en la microsemiótica de la inversión.

Conclusiones

- 13 A la luz de los análisis efectuados, es oportuno rastrear el discurso de la conmemoración del V centenario del descubrimiento de América, con el objeto de estudiar cómo se redistribuye en el presente artícu-

lo, un concepto puesto a la obra por Cuadra¹⁰, y enunciado bajo la articulación Viejo Mundo versus Nuevo Mundo. Escribe Cuadra que cuando Colón descubre América, prevalecen algunas creencias y algunas imágenes del mundo medieval; está descubriendo lo Nuevo, pero no logra desprenderse de los esquemas antiguos. Esa medievalidad perpetúa su impacto en la misma apelación de indio. Contra esa resistencia del pasado, la corona y sus navegantes imponen el verdadero rostro de la realidad del Nuevo Mundo, la de una nueva edad. Luego, a la hora de las conquistas, la tradición medieval, todavía viva, vuelve a imponerse en la empresa española y lusitana, y se establece la esclavitud, el servicio forzado o la encomienda sobre el vencido. Y otra vez los dos universos del medievo y del Nuevo Mundo coexisten.

- 14 Es patente el enfrentamiento entre los esquemas antiguos del medievo y las perspectivas novadoras de la Iglesia misionera y de los reyes. La nueva aprensión del trato del indio da lugar a la promulgación de las Leyes Nuevas (1542). En los años 2000, la Marcha de los Cuatro Suyos entendida como fractura sociohistórica de donde emerge la imagen restaurada del indígena desde el prisma de la identidad cultural, perpetúa la noción de Nuevo Mundo, pero la supera, al subvertir el concepto en un mundo nuevo, esforzándose por borrar la visión estereotipada del indio de la conquista. Se traduce por los fenómenos de tensión /resistencia que vimos a la obra a partir del discurso crosiano de la alteridad o no representabilidad del indio hacia la proyección ideológica en los dos discursos de Toledo, con nuevas claves de decodificación, entre otras, las de autorrepresentación y la inversión de los paradigmas colonizador (el pueblo indígena) vs colonizado (el Estado). El sujeto hablado, contado del Nuevo Mundo, el indio, se ha vuelto un sujeto histórico, el que habla en tanto que indígena para reivindicar en los siglos XX y XXI, una ubicación susceptible de dar cuenta de su especificidad étnica, socioeconómica, cultural y antropológica.
- 15 El discurso resemantizado a partir del indígena en una representación nacional nos encamina hacia una reformulación del sujeto cultural colonial. El residuo de alteridad presente en la definición del indio se disuelve en la apropiación de su destino y en el modo como asume la cultura de la marginación y la cultura del miedo, dos huellas perpetradas por el discurso de la conquista. En este sentido se puede hablar de la mutación de la identidad cultural del sujeto colonizado,

claro está, entendido en el concepto unificador de sujeto colonial, “sujeto a la vez indisociable (colonizado y colonizador) [...] profundamente y por siempre difractado” (Cros, 1994, p. 148).

- 16 Resalta de lo transcrito un verdadero cambio de perspectivas que se inscribe como un elemento discursivo que puede ser leído en el prolongamiento del/de los discursos de reajuste de la conmemoración del V centenario, al modificar la mirada europeizante y colonialista dirigida hacia los países latinoamericanos. Ahora bien, si reflexionamos acerca de los propósitos de la conmemoración, entre otros, un encuentro de culturas o bien, sencillamente, una prolongación de la proyección del imaginario occidental sobre la sedimentación de las representaciones del indio, podemos preguntarnos si no se posibilitará también otra lectura. Se puede alegar que las varias conmemoraciones quizás hayan superado su primera función de lisibilidad, que representa cualquier elemento discursivo, para operar un deslizamiento de sentido que se da a leer como un contraevento interdiscursivo del descubrimiento, una huella que aflora años más tarde en la Marcha de los Cuatro Suyos, momento en que el indio recupera la voz, es decir, la expresión de su identidad plena y afirmada en tanto que indígena que se difracta en el todo histórico, asumiendo plenamente su presente vivo nutrido a la vez del pasado y del futuro.

BIBLIOGRAPHY

Adorno, Rolena, «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 14, núm. 28, 1988, p. 55-68.

Bhabha, Homi (1994), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 1994.

Benveniste, Émile, “De la subjectivité dans le langage”, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1971.

Bernand, Carmen et Gruzinski, Serge, *Histoire du Nouveau Monde. Les métis-sages (1550-1640)*, Paris, Fayard, 1993.

Brown Gutiérrez, Ofelia, «Estudio semiótico de la relación entre estilo de comunicación y liderazgo: el caso del presidente Alejandro Toledo», *ESAN*, año 8, núm. 15, diciembre 2003. [En línea: https://www.researchgate.net/publication/354689010_Estudio_semiotico_de_la_relacion_entre_estilo_de_comunicacion_y_liderazgo_el_caso_del_presidente_Alejandro_Toledo/full-text/6381b11b7b0e356feb853b35/Estudio-

o-semiotico-de-la-relacion-entre-estilo-de-comunicaciony-liderazgo-el-caso-del-presidente-Alejandro-Toledo. (consulta 12 de febrero de 2024).

Burt, Jo-Marie (2011), *Violencia y autoritarismo en el Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*, Lima, IEP Instituto de Estudios Peruanos, 2011.

Contreras Carlos y Cueto Marcos, *Historia del Perú contemporáneo*. Desde las luchas por la Independencia hasta el presente, Lima, IEP, 2011.

Cotler, Julio, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, Lima, IEP, 2009.

Cros, Edmond, «De la représentation aux ruptures épistémiques», *Sociocriticism*, XXXIV-1-2 2019 [En línea: <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/2770> (consulta 26 de mayo de 2023)]

Cros, Edmond, *La sociocrítica*, Madrid, Arco / Libros, 2009.

Cros, Edmond, *Le sujet culturel*. *Sociocritique et psychanalyse*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Cros, Edmond, *Genèse socio-idéologique des formes*, Montpellier, C.E.R.S, 1998.

Cros, Edmond, «Identidad y alteridad en la representación del indio», «El indio, nacimiento y evolución de una instancia discursiva I&II», Montpellier, Études Sociocritiques, C.E.R.S, 1994-1/1994-2, p. 137-150.

Cuadra, Pablo Antonio, «El descubrimiento del Cristo por el indio de América», *V centenario del descubrimiento de América*. 2016. En línea: [https://www.c](https://www.cervantesvirtual.com/obra/quinto-centenario-del-descubrimiento-de-América)

[ervantesvirtual.com/obra/quinto-centenario-del-descubrimiento-de-América](https://www.cervantesvirtual.com/obra/quinto-centenario-del-descubrimiento-de-América)(5 de mayo de 2024).

Díaz Romero, Belisario (1920), *Ensayo de Prehistoria americana*. Tihuanaco y la América primitiva, La Paz, Arno Hermanos Editores, 1920.

Degregori, Carlos Iván, *La década de la antipolítica*. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2001, p. 174.

Girard, René (1972), *La violence et le sacré*, Paris, Éditions Grasset.

Gómez Moriana, Antonio, «Cómo surge una instancia discursiva: Cristóbal Colón y la invención del 'indio'», Montpellier, Études Sociocritiques C.E.R.S, 1994-1/1994-2, p. 152-175.

Malczuzynski, M. Pierrette, «Interdiscursividad textual», *Sociocriticism*, vol. XVII,1&2, 2002, p. 29-45.

Mayer, Enrique, «Perú in Big Trouble: Mario Vargas Llosa's Inquest in the Andes reexamined», *Cultural Anthropology*, 6: 4, 1991, p. 466-504.

Mariátegui, José Carlos (1980), *Siete ensayos de la realidad peruana*, Lima, Editorial Amauta.

Tauzin-Castellanos, Isabelle, «Transitions politiques et évolutions culturelles dans les sociétés ibériques et ibéro-américaines contemporaines. La transición peruana: actos simbólicos y vida cultural». [en ligne], diciembre de 2001, Montpellier, p. 239-252. [Ffhalshs-00671858v2 (consulta el 15 de diciembre de 2023)].

NOTES

- 1 Véase Guachalla (2006). *El imperio de los Cuatro Suyos*. Ciertos aspectos del apartado se sustentan en su texto.
- 2 Véase Cros Edmond, « Identidad y alteridad en la representación del indio » en *Imprévue*, p. 137-150.
- 3 Véase Cros Edmond, « De la représentation aux ruptures épistémiques », *Sociocriticism* [En ligne, XXXIX-1-2, 2019].
- 4 Véase Tauzin -Castellanos (2001), *Transitions politiques et évolutions culturelles dans les sociétés ibériques et ibéro-américaines contemporaines* [en ligne].
- 5 Fragmentos del discurso de A.Toledo en el mitin del 20 de julio de 2000, antesala de la Marcha de los Cuatro Suyos. Extraídos de *El Nuevo Herald*, 28 de julio de 2000, *apud* Brown Gutiérrez, «Estudio semiótico de la relación entre estilo de comunicación y liderazgo : el caso de Alejandro Toledo» .
- 6 Creado por Toledo el 28 de julio de 2000, el Frente Democrático Nacional por la Unidad se propone aglutinar a todas las fuerzas contrarias al fujimorismo.
- 7 La Comisión de Verdad y Reconciliación del Perú (13 de julio de 2001-28 de agosto de 2003) fue una comisión creada por el presidente Paniaga durante la transición democrática para investigar los abusos contra los derechos humanos cometidos durante el conflicto armado interno del Perú entre las décadas 1980-1990.
- 8 Fuente : entrevista de Agencia Perú, julio de 2001.
- 9 Figura que destaca entre los grandes conquistadores del mundo, Pachacútec(1438-1471) es conocido por su ideal, el de alcanzar la unidad política de todos los territorios de América. Es considerado el organizador definitivo del imperio incaico, y por ello alimenta el mito.
- 10 Véase Cuadra, A.P (2016), « El descubrimiento del Cristo por el indio de América », Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. Retomamos su análisis con objeto de ampliarlo a la luz de los discursos puestos a la obra en esta aproximación a las nuevas representaciones del indio.

ABSTRACTS

Español

El texto reflexiona sobre la construcción de la identidad indígena desde el Tahuantinsuyo hasta la conquista española en 1532, momento en que esta identidad se transforma con la figura del "indio". A partir del V centenario del descubrimiento de América, los estudios sociocríticos, como los de Edmond Cros, han analizado esta identidad desde la relación identidad/alteridad. El indígena, antes objeto del discurso, se convierte en sujeto histórico que reivindica su identidad en los siglos XX y XXI. Así, el discurso indígena reconfigura al sujeto cultural colonial, apropiándose de su destino y enfrentando las marcas de la marginación y el miedo impuestas por la conquista. Esta transformación implica una mutación profunda de su identidad cultural.

Français

Le texte propose une réflexion sur la construction de l'identité autochtone depuis le Tahuantinsuyo jusqu'à la conquête espagnole de 1532, moment où cette identité se transforme avec la figure de « l'Indien ». À partir du Ve centenaire de la découverte de l'Amérique, les études sociocritiques, comme celles d'Edmond Cros, ont analysé cette identité à travers la relation identité/altérité. L'autochtone, auparavant objet du discours, devient un sujet historique qui revendique son identité aux XXe et XXIe siècles. Ainsi, le discours autochtone reconfigure le sujet culturel colonial, en s'appropriant son destin et en affrontant les marques de la marginalisation et de la peur imposées par la conquête. Cette transformation implique une mutation profonde de son identité culturelle.

English

The text reflects on the construction of Indigenous identity from the time of the Tahuantinsuyo up to the Spanish conquest in 1532, a moment when this identity is transformed through the figure of the "Indian." Following the 500th anniversary of the discovery of America, sociocritical studies—such as those by Edmond Cros—have examined this identity through the lens of identity/alterity. The Indigenous person, once the object of discourse, becomes a historical subject who asserts their identity in the 20th and 21st centuries. In this way, Indigenous discourse reconfigures the colonial cultural subject, taking ownership of its destiny and confronting the traces of marginalization and fear imposed by the conquest. This transformation entails a profound mutation of their cultural identity.

INDEX

Mots-clés

Sujet culturel colonial, Edmond Cros, Tahuantinsuyo

Keywords

colonial cultural subject, Edmond Cros, Tahuantinsuyo

Palabras claves

Sujeto cultural colonial, Edmond Cros, Tahuantinsuyo

AUTHOR

Michèle Frau Ardon

Grupo de Investigación Teoría de la Literatura y sus aplicaciones – Universidad de Granada