

LAS DUALIDADES FECUNDAS



GERARDO CORNEJO

Gerardo Cornejo M.

LAS DUALIDADES FECUNDAS

(Escritores - Científicos Sociales

Científicos Sociales - Escritores)

Prosa Contemporánea

19



El Colegio de Sonora



Gerardo Cornejo M.
LAS DUALIDADES FECUNDAS

Primera edición:

© El Colegio de Sonora,

en coedición con

© Editorial Katún, S. A. 1986

Rep. de Colombia núm. 6, primer piso, Centro
06020 México, D. F. Tel. 529-58-68

Portada: Marisela Moreno Cano

Diseño: Consuelo Moreno

Formato: Rodolfo Espinosa C.

Todos los derechos reservados.

**Se prohíbe toda forma de reproducción total
o en parte de este libro sin previo permiso.**

ISBN 968-850-051-8

Queda hecho el depósito que marca la ley.

Impreso y hecho en México, 1986

INDICE

PRESENTACION	7
INTRODUCCION	9
PRIMERA PARTE: PARA SENTIRTE MEJOR, AMERICA INDIA (La contribucion de la literatura)	19
1. <i>El testimonio indio</i>	19
2. <i>La literatura indianista</i>	26
2.1 <i>Sus orígenes</i>	26
2.2 <i>La literatura indianista en el Romanticismo</i>	32
2.3 <i>La literatura indianista en el Modernismo</i>	39
2.4 <i>Los temas centrales en la literatura indianista</i>	46
3. <i>La literatura indigenista</i>	53
3.1 <i>La "visión interior" de la realidad indígena</i>	53
3.2 <i>Los nuevos elementos de denuncia</i>	60
3.3 <i>Los exponentes de la "denuncia activa"</i>	62
3.4 <i>Los temas centrales de la literatura indigenista</i>	67
SEGUNDA PARTE: PARA ENTENDERTE MEJOR, AMERICA INDIA (La contribución de las ciencias sociales indigenistas)	75

1. <i>Los precursores</i>	75
2. <i>Su desarrollo posterior</i>	84
2.1 <i>Dos extremos</i>	84
2.2 <i>Una gama intermedia</i>	87
3. <i>Los temas centrales de las ciencias sociales indigenistas</i>	104

**TERCERA PARTE: PARA SENTIRTE Y ENTENDERTE
MEJOR, AMERICA INDIA
(La convergencia del arte y la ciencia
en el escritor-científico social o el
científico social-escritor)109**

1. <i>Algunas limitaciones y alcances compartidos</i>	109
2. <i>Algunos alcances y limitaciones de las ciencias sociales</i>	115
3. <i>La "formación binaria" como premisa para la comprensión integral de la realidad indígena</i>	120

BIBRIOGRAFIA Y HEMEROGRAFIA153

PRESENTACION

El autor de *La sierra y el viento*¹ y de *El solar de los silencios*², parece haber escrito esta nueva obra movido por tres necesidades recurrentes: una emotiva, otra exploratoria y otra didáctica.

Su constante trajinar por diferentes países latinoamericanos, y su origen mismo, le han ido acumulando la responsabilidad ineludible que adquiere todo aquel que ha visto por dentro las condiciones en que se debaten nuestros grupos indígenas. Esas vivencias parecen haberle generado una urgencia compulsiva por adentrarse en obras que denuncien con realismo esa situación al mismo tiempo que expongan con sensibilidad, arte, simpatía y amor, la condición de estos seres silenciados y constreñidos por la violencia a deambular en la periferia de la historia latinoamericana. Había que trasponer la explosión cegadora de la indignación para penetrar en el interior de una situación constatada en la realidad externa y estar seguro de que tanta violencia no era sólo una percepción personal sino una culpa compartida por todos. Sólo la literatura fue capaz de ahondar en ese mundo. Lo que no pudo penetrar la literatura indianista, lo traspuso la literatura

-
1. *La sierra y el viento*. Arte y Libros, México 1977. Segunda edición: Publicaciones del Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo 1982. Tercera edición: Ayuntamiento de Cajeme, Sonora 1984.
 2. *El solar de los silencios*. Publicaciones del Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo 1983.

indigenista en las cumbres de “las dualidades fecundas” de los autores de “formación binaria” que lograron hurgar en la visión interior del indio. Por eso tuvo que aferrarse a la literatura para satisfacer su primera necesidad. Pero no fue suficiente.

La vivencia de aquella realidad evidenció problemas cuya explicación racional sólo podían proporcionar las Ciencias Sociales. Y hubo que internarse en la antropología para agregar a la percepción emocional de esa realidad, la comprensión ordenada y sistemática de su conocimiento. Y a la ciencia social tuvo que aferrarse para intentar satisfacer su segunda necesidad.

La obligación de contribuir al conocimiento de una realidad mal conocida, mal entendida y mal atendida parece haberle llegado más tarde para convertírsele en una responsabilidad didáctica.

Y es a esas tres necesidades-responsabilidades a las que indudablemente se debe este libro.

INTRODUCCION

El viejo distanciamiento entre lo “intuitivo o emocional” y lo “mental o intelectual” parece haber llevado, en nuestro medio, a la formación de dos universos que giran en órbitas diferentes.

Vistos desde adentro, esos universos se reducen a dos mundillos que muy poco tienen de celestes y de luminosos: el literario, por un lado, y el de los científicos sociales por el otro.

Uno pensaría, desde afuera, que los dueños del poder de creación, al agruparse, formarían núcleos de relaciones humanas atesorables y de enriquecimientos mutuos esplendentes; que los buscadores y productores de conocimientos nuevos, al asociarse, formarían centros de trueque de la inteligencia; y que ambos grupos, al unir sus respectivos “capitales intelectuales”, llegarían a un verdadero intercambio de tesoros.

¡Cuánta candidez! Sólo hace falta arañar la superficie de ambos mundillos para darse cuenta de que no sólo se ignoran mutuamente sino que en su seno mismo cada grupo es un campo de batallas sordas y subterráneas donde campean las relaciones mezquinas y las gentes de adjetivo presto y de juicio fácil. Por eso el conocimiento sigue obteniéndose de manera parcelada, los enfoques siguen siendo campos de una sola lente y “la totalidad de la realidad social se fragmenta en

partes y 'territorios' cuyas fronteras cada especialista guarda con celo de propietario. Esos estancos están ahora fortalecidos por la creación de universidades, centros de investigación, cátedras, 'especialidades' y 'áreas', reducidas a un saber limitado y parcial" (Florescano 1982: 110,111).

Es en este desfavorable terreno de división del trabajo científico-social en esferas autónomas y de formación de grúsculos literarios (en torno a un suplemento cultural o a una editorial determinante) en el que la interdisciplina, la complementariedad y el intercambio creativo deben abrirse paso. Pero no basta con proponer estas corrientes de ideas como algo deseable; con mencionarlas en ocasiones propicias como una esperanza acariciable, o con acomodarse a esperar a que las corrientes de la inercia empiecen a implantarlas. Por eso, este trabajo intenta ofrecer "un caso posible" en el cual la "formación binaria", vale decir, la dualidad fecunda de escritor-científico social o de científico social-escritor, ha producido un resultado innegable: el de lograr una visión interior y una concepción integral de la realidad indígena latinoamericana. Porque resulta que la realidad indígena latinoamericana constituye un problema de tales dimensiones, que rebasa las posibilidades de una sola disciplina. A esto hay que agregar el hecho de que tanto la literatura como las ciencias sociales indigenistas han abordado el tema de manera separada por lo que ninguna de las dos ha podido proporcionar, por sí sola, una visión global de esa realidad, mucho menos, una visión interior. Los dos conocimientos emanados de ellas, el artístico y el científico, han transitado por su propio camino sin tomarse en cuenta el uno al otro. La causa del indio ha perdido, por eso, un apoyo, una comprensión y un entendimiento que le son vitales para lograr cambios substanciales en la situación de explotación, discriminación, represión y miseria en que se debate ese sector de la población de nuestros países. Ocurre que la literatura ha desdeñado, por lo general, a las ciencias sociales por su rigidez, su autoconfinamiento y su aridez, mientras que la ciencia social desdeña frecuentemente a la literatura por su emotividad, subjetividad y falta de rigor. Y, cada una ha deambulado por sus propios caminos.

A esta gran pérdida habría que agregar la de las innegables limitaciones que cada una padece por su lado y que las han llevado a exponer una visión parcial de la realidad del indio con la dudosa justificación de que cada una apela a un tipo diferente de conocimiento. Así, la mayor parte de la producción literaria se ha concentrado en los campos abiertos de la intuición mientras que la ciencia se ha quedado en los límites estrictos de la razón llevándose mutuamente a un alejamiento que les ha hecho perder a ambas una mitad vital. Esa puede ser la explicación de que las soluciones que cada una han podido motivar y las explicaciones que cada una ha podido aportar, hayan tenido que ser incompletas y no hayan podido abarcar, en toda su dimensión, la realidad integral del indio, es decir: política, cultural, económica, étnica y humana.

¿Cuánto más hubieran contribuido a la causa del indio si en vez de ignorarse mutuamente la ciencia y el arte de la literatura hubieran emprendido desde el principio una aventura conjunta en su defensa, es decir, una búsqueda interdisciplinaria para explicar una realidad multifacética!

Enunciados de este modo, estos planteamientos obligan a la explicación de algunos conceptos y términos. Empezaremos con el “tipo de conocimiento” a que nos hemos referido párrafos atrás. Hemos querido aspirar aquí, al alcance de dos tipos de conocimiento sobre la realidad indígena: el emocional o intuitivo, que aquí equiparamos al “sentir” esa realidad; y el intelectual o deductivo-inductivo que aquí equiparamos al “entender” ésta. La literatura apelará, por lo general, al primero y la ciencia social, por lo regular, al segundo. Eso es en cuanto al tipo de conocimiento. Pero ¿qué hay de “la realidad indígena latinoamericana”?

Parecería ocioso repetirlo pero debe quedar ratificado el hecho de que la realidad a la que aquí se aludirá, será siempre la de discriminación, explotación, enajenación, cosificación, brutalidad, represión y miseria a que están sometidos los grupos indígenas en las sociedades latinoamericanas. Vale decir: la realidad social, económica, racial, política y humana del indio así como su relación con los no indios.

Y, ¿a cuál indio nos referiremos? ¿al indio “resistente”, “impenetrable”, “flojo”, “taimado”, “impasible”, “borracho”, “atrasado”, etc., que permanece vigente en la estructura mental y en la escala de valores de la burguesía, las clases medias y la burocracia oficial?

Es para rechazar esta concepción que decidimos adoptar la definición de Ricardo Pozas que identifica a los indios como a “los descendientes de los habitantes nativos de América (a quienes los descubridores españoles, por creer que habían descubierto las Indias, llamaron indios) que conservan algunas características de sus antepasados en virtud de las cuales se hallan situados económica y socialmente en plano de inferioridad frente al resto de la población y que ordinariamente se distinguen por hablar las lenguas de sus antepasados, hecho que determina que también sean llamadas lenguas indígenas” (Pozas 1972: 11).

En la actualidad el término de “indio” ha sido reivindicado por los indios mismos después de haber sido usado por tantos años como un término racista, discriminatorio y peyorativo. Los indigenistas habían creído rescatarlo con el nombre de “indígena” pero aun éste, por paternalista, ha sido superado por los grupos indios actuales que, según el manifiesto del Movimiento Indio Pedro Vilca, del Perú, opinan: “si indio ha sido el nombre con que fuimos sometidos, indio será el nombre con que nos sublevaremos”. En otras palabras se trata de un término combativo con el que recobran su identidad étnica, su dignidad y su lucha de siglos.

Con este antecedente el concepto de *indigenismo* que funcionará como uno de los términos centrales de este trabajo, resulta fácilmente identificable como “la forma como el no indígena enfoca los problemas que implica la convivencia con el indígena que es de una cultura diferente a la “nacional”, que habla una lengua distinta a la “nacional” y que se encuentra en una situación de explotación por parte de los sectores cultural y económicamente más avanzados en las regiones interculturales” (Aguirre Beltrán 1979: 6,7). Resulta ser también, la “ideología para fundar el mejoramiento del

indio sobre una base 'científicamente planeada' y su contenido esencial es el mismo que el del integracionismo" (Pozas: 1972: 98). Se trata pues, de una ideología creada por los no indios cuyos "objetivos básicos son: elevar sus niveles de vida, abatir la mortalidad, hacer expedita la justicia, dar educación gratuita y lograr la comunicación en castellano" (Pozas 1972:99).

Como se verá más adelante, las buenas intenciones del movimiento indigenista se han visto frustradas por la oficialización de esta ideología por parte de los gobiernos latinoamericanos, cosa que la ha llevado a la burocratización y a los terrenos de la politiquería. Parece que una vez adoptada por el Estado, esta ideología se encauzó por el camino más seguro hacia su lenta petrificación. Frente a este hecho, ha ido surgiendo, durante los últimos años, una nueva ideología expresada en los congresos indios internacionales. Se trata de la "indianidad" cuyo contenido es básicamente contrario a la integración y a la occidentalización de las culturas indias y rescata la concepción india del universo y de la sociedad que los no indios no acabamos de entender todavía aunque sea más antigua que la civilización occidental misma*.

Más adelante se retomará este tema. Por lo pronto, baste dejar asentada la diferencia: el indigenismo es una doctrina creada por no indios, mientras que la indianidad es una ideología totalmente india.

En la literatura, el tema indio recibe diferente tratamiento según la época de que se trate. Para los objetivos de este trabajo, hemos identificado tres momentos: el de la literatura india; el de la literatura indianista y el de la literatura indigenista.

Entendemos por literatura india, la literatura producida por los indios mismos y de la cual queda el testimonio reco-

* Así, la "indianidad significará una civilización y un conjunto de valores comunes, aunque también, ante todo, una unidad histórica forjada a lo largo de cinco siglos de dominación". (Barre 1983, 9).

gido principalmente por los frailes recopiladores de la época colonial. Se incluye en este momento tanto la literatura náhuatl (con sus siete géneros) como la maya, la quechua y la guaraní, principalmente. Se incluye además, la literatura que emana directamente de los grupos indios actuales expresada por autores como Fausto y Ramiro Reynaga de Bolivia, Guillermo Carnero Hoke y Virgilio Roel del Perú, Aiban Wagner de Panamá, Arcadio Montiel de Venezuela, Franco Gabriel Hernández de México, y algunos del suroeste de los Estados Unidos donde hay una producción inequívoca de este tipo de literatura cuya característica principal sería, pues, la de haber sido escrita por indios sin importar la época de su producción.

Como literatura indianista entendemos aquella producida después de la conquista y principalmente la producida durante el siglo XIX y principios del XX que se refirió al indio idealizándolo y sublimándolo desde un punto de vista paternalista y que no pudo penetrar su verdadera realidad. Se trata de una visión idílica, exotista, exterior, alejada de la realidad pero que consiguió, en buena medida, denunciar a “la trinidad embrutecedora” (Estado-Iglesia-Hacendado) como la fuerza opresora del indio a lo largo de varios siglos. Sin embargo, esta literatura (a pesar de su valor denunciante) se quedó en la descripción alucinada de la naturaleza y la visión exterior e idealizada del indio, es decir, en lo que Antonio Cándido ha dado en llamar “la visión amena del retraso”. En cambio, la literatura indigenista viene a ser la literatura de contenido social que logra penetrar en el mundo del indio y que nos da una visión exterior artísticamente expuesta y con apego a la realidad. Ya el indio no es objeto de curiosidad literaria sino sujeto específico, ser humano individual sometido a una condición infrahumana y ser social sometido a una situación de explotación permanente. Se trata de una literatura que no sólo retrata al indio sino que penetra en su realidad íntima y verdadera.

En el concepto de ciencias sociales indigenistas, se comprenden aquellas ciencias que se han dedicado al estudio de la situación de las etnias indias y que han hecho aportaciones

válidas para el entendimiento y explicación de la cuestión india. En la imposibilidad de considerar varias de ellas (como la filosofía, la sociología, la historia, la etnología, la lingüística, etc.) hemos tenido que optar por la antropología ya que es la que más se ha dedicado al estudio de los grupos indios y sus relaciones con el mundo no indio.

Quedará claro entonces, que el “texto literario” será aquel cuyo origen emana del poder de creación que contiene un relato de ficción ya sea cuento, novela, obra de teatro u otro género literario.

Por otro lado el “texto científico” será aquel que resulte de un trabajo de investigación metodológicamente planeado por un investigador social que valide sus resultados después de haber cubierto las etapas necesarias para llegar a la expresión del conocimiento científico.

En consecuencia, se designará con el nombre, de escritores-científicos sociales a los autores que hayan tenido la doble formación de creadores de textos literarios y de productores de textos científicos. Es decir, a los dueños de la “formación binaria” o de la “dualidad fecunda”.

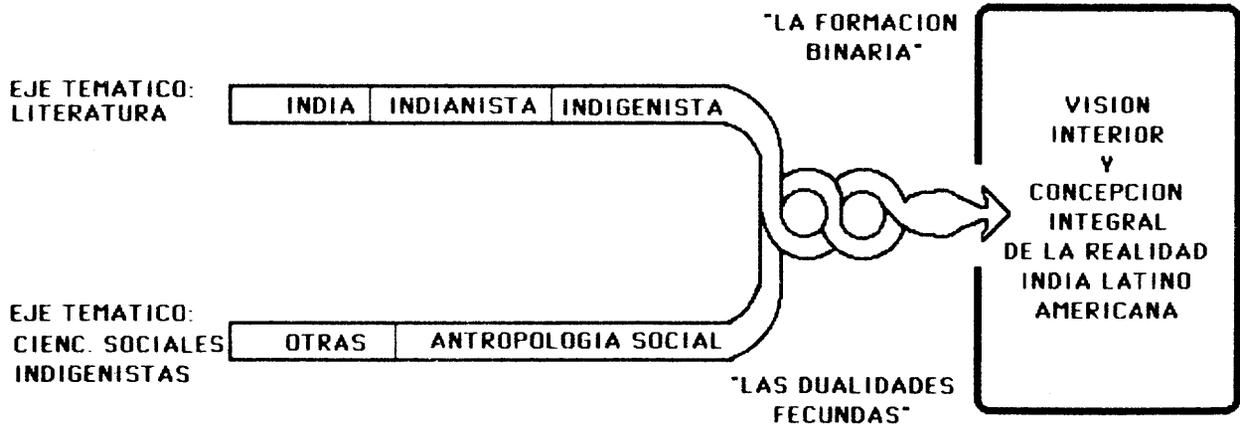
Una aclaración más: tanto la literatura como las ciencias sociales indigenistas han florecido en abundancia en varios países de América Latina. Intentar el estudio de todo el material producido en ambos campos, en todos los países del área, está fuera de los alcances de este trabajo. Ni siquiera podría hacerse referencia descriptiva a tal producción sin correr el riesgo de cometer injustas omisiones.

A eso se debe que la atención de nuestro esfuerzo se centre, sin tratar de ser exhaustivos, en los dos grandes países indios que florecieron, desde la colonia, como los dos centros virreinales: México y el Perú. Esto por supuesto, no excluye la posibilidad de referirse a autores de otros países de indudable cepa indígena como Ecuador, Guatemala, Paraguay, República Dominicana y algunos más.

Con estos instrumentos, emprenderemos, a lo largo de este trabajo, una revisión paralela de dos grandes ejes temáticos: el de la literatura indigenista y sus antecedentes (“para sentirte mejor, América India”) por un lado; y el de las ciencias sociales indigenistas (“para entenderte mejor, América India”) por el otro.

Nos parece indispensable, dejar bien aclarado aquí el hecho de que no pretenderemos hacer los análisis paralelos de la literatura y las ciencias sociales indigenistas, porque tal empresa está muy fuera de los alcances de este trabajo. De lo que sí se trata es de dos revisiones o repasos paralelos que tienen dos objetivos previamente identificados: el de la búsqueda de autores binarios que vengán a materializar la convergencia (a la que se llega en la tercera parte) de estos dos anchos cauces del conocimiento humano, y el de validar nuestra propuesta de la interdisciplina (identificada aquí como “formación binaria” o como “dualidad fecunda”) como premisa para lograr una visión interior y una concepción integral de la realidad india latinoamericana.

El afán de dejar bien asentada esta advertencia, nos obligó a tratar de graficarla de la siguiente manera:



PRIMERA PARTE:
PARA SENTIRTE MEJOR, AMERICA INDIA
(La contribución de la literatura)

1. *El testimonio indio*

La falta generalizada de conocimientos sobre los signos que las culturas prehispánicas usaron para expresar pensamientos filosóficos y literarios así como la dificultad para distinguir entre el signo ornamental y el signo con significado, han hecho que muchos nieguen la existencia de la literatura india. Sin embargo esta actitud es explicable debido a que la literatura india fue transmitida, casi en su totalidad, por medio de la comunicación oral y a que las tenues resonancias que llegaron hasta nosotros fueron transmitidas a través de la visión cristiano-occidental de los frailes misioneros y los cronistas de la colonia.

Pero la explicación de estos hechos no autoriza, de ninguna manera, la negación de una literatura que sobrevivió al pillaje y a la barbarie de la conquista. Y, la peor de las barbaries consistió precisamente en destruir documentos y textos cuyo contenido no alcanzó a explicarse la brutalidad guerrera de un conquistador cegado por una avaricia y una ignorancia que no le permitieron hacer distingos en lo que a destruir y meter fuego se refería. Los frailes y los cronistas, como Sahagún, Las Casas, Oviedo, Acosta, Alvarado Tezozómoc, Chimalpain, Alva Ixtlixóchitl, etc., alarmados por la sostenida destrucción de la cultura india, se afanaron por rescatar algún material que, aun a través del filtro de su interpre-

tación, ha podido llegar hasta nosotros en forma de poemas, relatos, libros sagrados, etc. Su trabajo de compilación, de recolección de testimonios, de afanoso diálogo con los sobrevivientes poseedores de la información directa, fue una tenaz lucha contra el olvido, y contra el etnocidio total que se proponía la conquista. Esto constituye sin lugar a dudas, la más grande obra de los misioneros sin la cual su misión se habría quedado en la prédica del oscurantismo cristiano de la época. Aquel rescate compensó en parte este último daño y de paso nos dejó testimonio de una literatura que algunos todavía se empeñan en negar.

Resulta que los aztecas tenían un idioma dulce cuyo nombre: náhuatl, significaba: “armonioso” “que agrada al oído” “que produce buen sonido” “como vuelo de pájaro ligero” que tenía además una función simbólica (sagrada, mística, ritual) y que podía expresar las ideas y pensamientos más abstractos. Era una lengua “literaria” con grandes posibilidades de abstracción y creación. Su escritura, no enteramente entendida todavía era pictográfica o ideográfica y fue recogida por los tlamatinime (sabios) y los amoxcoaque (los que cuidan los libros) en las amoxcalli o bibliotecas.

Los textos eran de dos tipos: Los itoloca “lo que se dice de alguien o de algo” y los xiuhámatl “anales, libros de los años” en que se hacía una compilación histórica. En realidad ambas eran formas de historia, pero esta ciencia estaba siempre acompañada del arte de la poesía. Había además los cuicalli o “casas de canto” donde se cultivaba la literatura siempre inseparable de la danza y el canto. Gabriel Zaid afirma que esta literatura “traspasó los límites de la literatura tradicional y llegó hasta la literatura de autor” (Zaid, 1980:11). Sus indagaciones lo llevaron a encontrar poesía en 19 lenguas indígenas solamente en México. Ese florecimiento del arte explica la existencia de los icniuhyotl o hermandades de poetas y sabios.

En cuanto a los géneros, la literatura náhuatl fue abundante ya que los cultivó casi todos. Tanto Georges Baudot como Miguel León Portilla identifican siete géneros bien de-

terminados: estaban los teocuícatl o “cantos divinos” compuestos por himnos sagrados rituales que Sahagún presentó como productos satánicos. Algunos ejemplos se encuentran en los himnos a Huitzilopochtli, a Teteoínnan, a Xochipilli, etcétera.

Estaban luego los melahuacuícatl o “canto franco o llano” que se usaban para transmitir la historia poéticamente por medio de la epopeya religiosa, por ejemplo la creación del mundo en Teotihuacan, el quinto sol, la gesta de Quetzalcoatl, la peregrinación de los aztecas, etcétera.

Los cuecuechcúcatl o “cantos desvergonzados, impúdicos o cosquillosos” no eran otra cosa sino poesía erótica y burlesca destinada a ridiculizar. Recuérdese aquella en que las mujeres de Chalco se burlaban, con ofrecimientos sexuales, de Axayacatl cuando éste perdió una batalla contra aquella ciudad.

Los yaocuícatl o “cantos de guerra, cantos de águila” eran típica poesía épica y heroica entre la que destacaban las loas a la guerra florida, Ej.: los cantos a los caballeros águila, a los caballeros tigre, etcétera.

La delicadeza y la alegría también tenían su propio género literario. Se trata de los xochicuícatl o “canto de flores, cantos de alegría” que son ejemplos de poesía lírica que se componía para las asambleas de poetas o “compañías de la amistad” que no eran sino congresos literarios llamados “de la flor y el canto”. Entre éstos destaca la memorable reunión convocada por Tecayehuatzin, rey de Huejotzingo, a la que asistieron los más grandes poetas y filósofos de su tiempo entre los que se contaba el más famoso de todos: Netzahualcóyotl cuyo pensamiento superó la noción del dios-objeto de la cosmogonía azteca para llegar a la concepción de un dios único en el pensamiento. Se remontó también hasta la teología negativa de “dejar a Dios ser lo que sea”, “Dios no ha puesto casa en ninguna parte” —decía— “es un viento que sopla donde quiere y que nos enloquece; puede ser encontrado en la invocación. No se sabe más” (Zaid, 1980:2).

La encrucijada existencial, el misterio de la vida, la desesperanza y el cuestionamiento de la mitología oficial, encontraron su cauce en otro género llamado *icnocuícatl* o “cantos de huérfano, de desgraciado, de angustia”. Se trata de poesía filosófica reflexiva y triste, en la que prevalecía la obsesión de la muerte y de la vida como un sueño. Este género fue cultivado por los más grandes poetas como Netzahualcóyotl, Tecayehuatzin, Cacamatz, Cuahucuatzin y otros. Una vez ocurrida la ruptura cósmica de la conquista, éste es el género que sobrevivirá para recoger el lamento de la derrota final que persiste hasta hoy.

Por último, estaban los *huehuetlatolli* o “discursos de los ancianos” que no eran sino exhortaciones de los viejos a los jóvenes, literatura didáctica y pedagógica escrita por los sabios (*Tlamatinime*) que se enseñaba en el *Calmécac* a las altas esferas intelectuales y sociales. Era también literatura familiar ya que eran fórmulas que contenían los preceptos morales que los padres querían transmitir a sus hijos. Buena parte de estos textos fueron salvados de la barbarie conquistadora por los cronistas mestizos (*Alva Ixtlixóchitl*, *Tezozómoc*, *Chimalpain*), que lograron transmitirlos a través de su “visión asombrada”, y por los misioneros, que lograron legarlos a través de su “visión piadosa”, como *Las Casas*, *Acosta* y el primero con la formación doble de escritor y antropólogo: *Sahagún*.

Una cultura compleja y avanzada como la de los mayas, en la que floreció la ciencia y el arte, tenía por fuerza que desarrollar una tradición literaria que registrara la elevación de su espíritu. Desafortunadamente en el *Mayab* la furia incendiaria de los conquistadores fue más eficaz y sólo pudieron salvarse reminiscencias que parecen sólo sombras de algo más abundante que pereció en la hoguera. Los textos rescatados son históricos, mitológicos o proféticos. La poesía es básicamente religiosa (oraciones) y parece un fragmento de una producción mayor que debió expresarse también en diferentes géneros. De la cultura maya yucateca conocemos básicamente los libros de *Chilam-Balam* (intérprete-jaguar) que expresan el testimonio dejado por un gran sacerdote cuyos

alcances iban mucho más allá de la prédica religiosa. A eso se debe que estos textos expresen en literatura la religión y la astrología al mismo tiempo que las ciencias de la historia y la medicina.

Se conocen ocho de estos libros pero los tres principales parecen ser los de Chumayel, Tizimín y Maní.

La literatura maya-quiché (qui=muchos, ché=árbol) está compendiada en tres obras centrales entre las que hay que destacar primero el *Popol-Vuh* o “libro del consejo”. Se trata de un libro mágico poético organizado en partes bien delimitadas: la creación del mundo y del hombre, la guerra de los dioses y la genealogía del pueblo maya-quiché.

El *Rabinal-Achí* o “el guerrero de Rabinal” sugiere otro género de literatura: el teatro, que está compuesto con elementos musicales y de danza para su representación. “Alrededor de la ceremonia del sacrificio del guerrero se desliza un delicado drama-ballet que fue representado varias veces aun en la época de la colonia aunque ésta lo haya despojado de su valor de inmolación mágica”. (Baudot 1979: 183).

Lo mismo pasa con el “baile de los gigantes”, cuyo simbolismo era evidente para los hombres de aquellas culturas pero que no pudieron entender los invasores españoles que reprimieron su divulgación. Pero el murmullo subterráneo de la voz baja de aquel pueblo lo transmitió por generaciones y aún se conoce, por transmisión directa, en esas zonas.

La literatura maya-cakchiquel dejó menos rastros aunque se conservaron los anales o memoriales de Sololá que no son sino crónicas históricas y mitológicas que cuentan los orígenes del hombre y del mundo con calidad literaria similar a la del *Popol-Vuh*.

Lo mismo sucedió con la cultura maya-tzotzil de la que sólo se conservaron los textos religiosos, las oraciones sobre medicina y magia (que se elevaban en agradecimiento por la caza del venado) y los rezos para curar diferentes padecimientos como la epilepsia, etcétera.

La literatura quechua es caso aparte ya que en su territorio se conservaron materiales suficientes como para identificar varios géneros literarios, como la poesía lírica y la épica religiosa, a través de textos como el *Apu-Ollantay*, que llegó casi entero a la colonia y que pudo darnos una idea clara de lo que era el quechua (“lengua de hombres”) como vehículo de expresión literaria. “Están allí el *laillí* o himno sagrado, canto de triunfo que no era sino poesía épica. Luego los *qhashwa* y el *wawaki* o recitaciones colectivas para justas poéticas celebradas en el campo. El *arawí* y el *wayñu* que eran poemas de amor cuya expresión lírica es evidente. Luego los *wanka* o dramas de representación histórica que no pudieron ser sino obras de teatro. Y finalmente ‘Las narraciones’ que en la literatura quechua alcanzaron gran originalidad y difusión”. (Baudot 1979: 252).

Debido a que entre los quechuas la literatura tenía una función no sólo personal sino también colectiva teatral y religiosa, su producción tuvo que ser recogida por artistas de diferente rango como los *amautas* de alta estirpe, que eran al mismo tiempo filósofos, historiadores y maestros de la nobleza, y los *arawicuj* o poetas, versificadores populares que fueron los creadores de los *arawí* que se convirtieron después en los actuales *yaravís*.

Finalmente la literatura guaraní expresada en la dulce lengua *mbya-guaraní* cultivó también varios géneros transmitidos en discurso poético, cosmogónico y religioso, así como en fábulas, cuentos, etc. Los textos conocidos son principalmente los *guau* o cantos breves de los *ava-guaraní* y los *kotyú* o *estribillo* o estrofas cortas que se lanzaban entre sí los danzantes. Los más conocidos son: El génesis de los *mbya-guaraní* (religiosos), el código *mbya-guaraní* (discurso moral), los cuentos y leyendas *mbya-guaraní* y los cantos y refranes de los *ava-guaraní*.

Los esfuerzos de George Baudot, León Portilla y Demetrio Sodi, entre otros, por compilar este material y darnos un panorama organizado y ordenado de las literaturas precolombinas, no han sido vanos ya que han desacreditado la afirma-

ción de que estas lenguas eran primitivas e incapaces de transmitir ideas y conceptos abstractos. Después de estos trabajos, todo argumento resulta innecesario. Y esto es explicable porque en pueblos que habían detectado la existencia del décimo planeta por medio de sus cálculos matemáticos; que habían alcanzado un adelanto científico y cultural admirable, era natural el desarrollo de literaturas elevadas sin las cuales aquel adelanto no es concebible.

Este suscinto panorama del testimonio literario indio, obedece a la intención de documentar, con ejemplos entresacados y representativos, nuestra afirmación inicial de que la literatura india alcanzó excelencias que muchos se empeñan en negar y de que se expresó en lenguas que habían alcanzado un grado de desarrollo que les permitía transmitir con fluidez e imaginación los pensamientos más abstractos y los sentimientos más sutiles.

Pero además de esa función ejemplificadora, este panorama nos servirá, más adelante, para apoyar afirmaciones que se irán generando a lo largo del texto y que constantemente estarán refiriéndose a lo contenido en este resumen del testimonio literario indio. Explicará, además, algunas claras reminiscencias de la herencia india en la literatura indianista así como algunas de las vetas subterráneas que se evidencian en la literatura indigenista posterior. Finalmente, se volverá a esta misma raíz cuando nos refiramos al advenimiento de la nueva literatura india entre algunos grupos étnicos actuales de Latinoamérica que constituyen una especie de cerramiento del círculo en lo que a este género de literatura se refiere.

Y esa veta subterránea va a manifestarse además en otro campo hermanado con la literatura: la antropología social para dar fuerza a la tesis que propone a la formación binaria, como la solución viable para lograr una verdadera visión interior de la realidad indígena latinoamericana. Hasta allí el objetivo de este resumen ya que el análisis o la descripción detallada de la literatura india, está fuera de los propósitos de este trabajo.

2. *La literatura indianista*

2.1 *Sus orígenes*

Puede decirse que la literatura indianista nació desde que el descubrimiento del Nuevo Mundo capturó la imaginación del hombre europeo por medio de las primeras crónicas. Iniciado por Colón, éste sería el género que dominaría por más de un siglo, “en la prodigiosa cantidad de escritos salidos de las plumas de los primeros cronistas, estaba el verdadero descubrimiento del Nuevo Mundo” (Henríquez Ureña 1978:55). Pero la crónica de los descubridores era una obra escrita desde los puentes de mando de las carabelas y aderezada con escasas incursiones a tierra en las que se establecía contacto con el hombre americano ya fuera pacífico o guerrero. Luego, las descripciones de la naturaleza serán alucinadas e imaginativas y servirán de marco al “hombre natural”, el “salvaje noble” que ellos creyeron encontrar en el habitante de las tierras caribeñas. Esto fascinó la imaginación europea y reinició la vieja disputa en torno a la naturaleza y la cultura que continuó hasta el siglo XIX. Los grandes pensadores europeos de la época tomaron partido por el hombre natural que creían haber descubierto en América y presentaron una fuerte oposición a que fuera sojuzgado por la cultura y la civilización europea que sólo podía conducirlo a la infelicidad y finalmente a la esclavitud. Y las descripciones de los cronistas atizaban la controversia cuando referían cuadros arcádicos como aquel de Pedro Mártir sobre los indios táinos:

. . . “Me parece que nuestros isleños de la Española son más felices que lo fueran los latinos. . . Porque viviendo en la edad de oro, desnudos, sin medidas, sin esa fuente de toda desventura: el dinero, (reminiscencia de San Pablo ‘el amor del dinero es la raíz de todo mal’), sin leyes, sin jueces calumniosos, sin libros, contentándose con la naturaleza, viven sin solicitud alguna acerca del porvenir. Sin embargo, también les atormenta la ambición del mando y se arruinan mutuamente con guerras”.

“Tienen ellos por cierto (en Cuba) que la tierra, como el sol y el agua, es común y que no debe haber entre ellos meum

y tuum, semilla de todos los males, pues se contentan con poco. . . para ellos es la edad de oro. No cierran sus heredades ni con pozos, ni con paredes, ni con setos; viven en huertos abiertos, sin leyes, sin libros, sin jueces; de su natural veneran al que es recto; tienen por malo y perverso al que se complace en hacer injuria a cualquiera” (Henríquez Ureña, 1978: 19).

Este era el cuadro que los humanistas europeos temían que su civilización destruyera, aún antes de conocer las grandes civilizaciones continentales de América sobre las cuales se abalanzaría la conquista para probar, con creces, sus temores. Y la reducción de los indios a la esclavitud se produjo, tal como se había previsto, después de la destrucción y el incendio de sus civilizaciones que sobrevivirían al intento posterior por borrar sus culturas. Así, la cultura y la sociedad que floreciera en América antes de la conquista, “retrocedió con ésta a formas medioevales que inclusive en Europa ya estaban desapareciendo” (Henríquez Ureña, 1978:39). La crónica posterior a la quebradura cósmica de la conquista, será renacentista en estilo y dará nacimiento a una serie de defensores de lo indio. Y es que la sensibilidad de los misioneros captó desde el principio el valor de aquellas culturas y trató inmediatamente de salvar sus remanentes de la destrucción ciega del guerrero conquistador y de la sordera culpable de un imperio que se había quedado en el medioevo. Pero esta edad media impuesta sobre la América india no pudo opacar la obra de estos espíritus únicos que lucharon a brazo partido para evitar la abolición de las culturas americanas, al mismo tiempo que trabajaban duramente para dejar registrada la grandeza de esas culturas vencidas y evitar el etnocidio. Fue lo que movió a Las Casas a escribir obras como su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* y su *Historia de las Indias* en las que embellece hasta la poesía los valores indígenas cuya altura comprendió plenamente. Y habla de destrucción porque quiere dejar testimonio para la historia de la barbarie de la conquista y de la pérdida irreparable que esa destrucción significaba para el espíritu del hombre. Naturalmente, su simpatía y amor por esos valores del espíritu indio, lo inducen a idealizarlo, defenderlo y presentarlo como “el hombre natural” que había existido siempre en la mente del hombre culto

y que él creyó ver en el indio. Se convirtió así en precursor de Rousseau y otros defensores de lo natural frente a lo civilizado que después producirían las obras más notables de la literatura indianista durante el siglo XVIII.

Sahagún emerge luego como el primer ejemplo identificable de la formación doble o binaria. Su poder de expresión y creación así como su prosa clara le dan la calidad de escritor y su acuciosa obra de observación, clasificación y sistematización de conocimientos, muestra una calidad científica innegable que permite considerarlo el primer antropólogo social de este continente.

Por otra parte, el siglo XVI ofrece una obra rica en crónica indianista que alcanza cumbres como las de Alonso de Ercilla que idealiza, engrandece, acusa, poetiza, introduce el paisaje y funda una tradición o estilo que se ha de continuar durante los siglos siguientes. Su *Araucana* es una muestra de este estilo y ejercerá una gran influencia a partir de entonces. Pedro de Oña en *El Arauco domado* recoge las historias indias en un estilo también idealizador e idílico. Siendo el primer cronista nacido en América se convierte en el primer escritor indianista latinoamericano.

Luego Tito Cusi Yupanqui (heredero del trono Incaico), Hernando Alvarado Tezozomoc (hijo de Cuitláhuac) y Fernando Alva Ixtlixóchitl (descendiente del trono de Texcoco), Fernando Muñoz Chimalpain y otro cronistas “enriquecen la crónica para convertirla en el gran género de la literatura indianista” (Henríquez Ureña 1978: 43).

La obra de Fernando Alva Ixtlixóchitl, de el Inca Garcilaso y de Felipe Guamán Poma de Ayala destacan muy especialmente. Garcilaso describe la grandeza del indio con amor y verdad en sus *Comentarios Reales* y es la raíz de la americanidad en la literatura que recogen los escritores de los dos siguientes siglos. Hace investigación histórica en esta obra y con reverencia y respeto se va refiriendo a las características y cualidades de su pueblo. Reseña en la primera parte (9 li-

bros) el origen de los incas, sus motivos para escribir la obra y la historia del imperio Inca hasta la llegada de los españoles. En la segunda parte (8 libros) reseñará las guerras civiles entre incas, las guerras entre españoles (pizarros y almagros) y la caída final de su raza. Mucho deben haberle marcado las narraciones melancólicas que arrancó a la memoria de sus ascendientes imperiales, por eso el respeto, la delicadeza y el amor con que las transmite. Probablemente a eso se deba su afán de escribirlas con el lenguaje más nítido de que era capaz. Pero no olvida sus responsabilidades de historiador y se afana en apoyar el dato y en transmitir una verdad que le ha sido confiada y que ha confirmado con sus investigaciones. Guamán Poma de Ayala ve la colonia con ojos indios y desde esa perspectiva la va describiendo, narrando, denunciando. El testimonio, registra y muestra lo que está sucediendo al indio de su tiempo aunque antes había descrito con profusión la grandeza del pasado incaico probablemente con el doble propósito de dejar testimonio de ese pasado y de contrastarlo con la miseria y la humillación del indio de su época. Por eso, su tono es pesimista y casi fatalista, pues está metido dentro del indio que atestigua y sufre la lenta e inexorable muerte de su etnia. Eso lo motiva a dedicar grandes esfuerzos por preservar todo lo que le sea posible de su cultura en peligro de extinción, y rescata, transcribe y publica poemas quechuas que recoge directamente de las gentes que todavía las cantaban o relataban en su tiempo. A eso se debe su gran importancia como historiador, como testigo y como transmisor de la realidad india de su época.

El siglo XVII continuó la tradición ercillana con las historias de amor, de valor y de heroísmo de los indios. Eran cuadros de nobleza y bravura aunados a una ternura idílica y serena. Entre estos autores vale la pena mencionar a Martín del Barco y Adolfo Berro (Uruguay), a José María Gutiérrez (Argentina), a Xufre de Aguila (Perú), y a Hernando Alvarez.

El siglo XVIII no ofrece una riqueza tan abundante como el siglo anterior. Sólo P. Peralta Barnuevo continúa la tradición de Ercilla con *Lima fundada* que publica en 1732. Le si-

que Rafael Landívar con su *Rusticatio Mexicana*, obra en la que alcanza una visión colorida y hermosa del paisaje geográfico y humano.

Durante este siglo las novelas indigenistas siguen ausentes, pero la literatura indianista sigue expresándose en poesía y entra finalmente al drama. Aparece entonces el *Ollántay* drama épico cuyo origen prehispánico ha sido largamente discutido desde el siglo pasado.

Como lo señala Jesús Lara, esta discusión ha tenido épocas clave como la famosa polémica entre Bartolomé Mitre y Fidel López que no fue sino la culminación de tesis anteriores basadas en la lectura de un manuscrito que circuló en Perú, Bolivia y Argentina desde 1866 aunque desde 1853 Von Tachudi lo había traducido y publicado en Viena. La polémica ha continuado hasta nuestros días pasando por tesis que apoyan el punto de vista de Mitre y tesis que confirma el de Fidel López hasta llegar a las proposiciones de Lara que opina que: “a fin de alcanzar las profundidades de la conciencia india y extirpar allí mismo la antigua idolatría, como dice J. M. Arguedas, el clero español no sólo aprendía el quechua, sino que a veces admitía en los claustros a los mestizos y a los indios. Frailes mestizos e indios hubo desde un principio en los conventos coloniales. Un hermano de Guamán Poma era religioso. Si fue el clero el autor principal de la demolición de la cultura quechua, fueron también miembros de él los encargados de excavar los escombros y salvar algunos testimonios, muy valiosos todos ellos. El padre Varela nos ha legado informaciones y documentos preciosos acerca del “Incarico. El padre Meza, también mestizo, nos dejó una historia documentadísima acerca de la dinastía de el Manco Qhápaj y de su cultura. Muchas obras de pintura y de talla fueron ejecutadas por legos e indios en templos del Cuzco y de otras ciudades. Alguno de aquellos mestizos o alguno de aquellos indios fue el descubridor del Ollántay. Se lo dictaría un amauta que lo sabría de memoria o algún khipukamayuj se lo leería en khipus salvados de la destrucción, según conjetura de Pacheco Zegarra. De todos modos, el primer manuscrito del drama debió haberse escondido mucho tiempo en alguna cel-

da. Luego habrá sido copiado por otros religiosos mestizos o indios y conservado en esa forma hasta el advenimiento de la República. El cura Antonio Valez, chuquisaqueño según unos y cuzqueño según otros, ha debido ser uno de los preservadores del invalorable documento.” (Lara 1979: 58, 59).

Sea lo que fuere, el Ollántay fue el primer drama famoso y tuvo tal impacto en la población que acabó siendo prohibido por las autoridades coloniales.

El *Siripo* de José María Labardén también alcanzó fama e influencia aunque no tan grande como la del Ollántay.

La fascinación de esta literatura capturó la imaginación de los grandes escritores franceses que se convirtieron luego en la corriente de influencia que dominó la literatura indianista latinoamericana del siglo XIX. Se establece así una curiosa cadena de influencias que circula por el mundo literario de aquellos tiempos. Las Casas y los cronistas (como Garcilaso, Ercilla, Alva Ixtlilóchitl y otros), se convierten en la veta que influye en los escritores franceses que desarrollan, bajo esta influencia, una notable obra indianista. Luego esta obra se convierte a su vez, en la influencia que volverá a América para predominar en los escritores del Romanticismo. Nos referimos principalmente a Montaigne con su *Des Caníbales*; a Voltaire con *Alzire* y *Candide*; a Rousseau con *Les Reveries* que ejerce una poderosa influencia sobre la literatura americana del siguiente siglo. Más adelante Marmontel producirá *Les Incas* en la que seguirá la tradición ercillana y expondrá el triunfo de la naturaleza. Saint Pierre con *Pablo y Virginia* alcanzará una gran influencia que predominará hasta el final del Romanticismo; Chateaubriand vendrá luego con una obra decisiva; *Atala*, que ejercerá aún mayor influencia sobre la literatura indianista de todo el siglo XIX. Considerado como el “Homero del siglo XIX” será imitado y seguido. Su obra muestra un indio interesante, melancólico y lleno de un sutil misterio.

Así, la influencia de Las Casas, del Inca Garcilaso y de Ercilla regresa a América por una vía indirecta para ser seguida otra vez.

2.2 *La literatura indianista en el Romanticismo*

Los forjadores de la independencia eran hombres “de pluma y de espada” (otra formación doble) que hicieron todo lo posible por borrar la tradición hispana y por regresar a la tradición indígena. Y, “a ella se volvieron con entusiasmo infantil” (Meléndez 1934: 61). El antiespañolismo tenía que predominar en tiempos en que se luchaba por lograr la emancipación política y cultural. Y la otra cara de la moneda tenía que ser la valoración de la tradición indígena. A esto se unía un optimismo exaltado en el futuro luminoso de la nueva América. Por eso, Bolívar sueña con la restauración del Imperio del Sol y con la restitución de los derechos de los indios. Escribe poemas exaltados sobre este tema y arrastra en su entusiasmo al espíritu de su época. “Raza de exterminadores” llama a los españoles en su carta de Jamaica e increpa a España como una nación avarienta, mientras llama a los araucanos “raza de hombres indómitos y libres cuyo ejemplo sublime es suficiente para probar que el pueblo que ama su independencia por fin la logra”. Después, pone su fe en el futuro de América y dice “voy a arriesgar el resultado de mis cavilaciones sobre la suerte futura de América” (Bolívar, 1978: 19, 20, 26).

Los escritores hicieron algo similar. Andrés Bello enaltece a los indios colombianos en su “Alocución a la poesía” y canta a la naturaleza americana y sus productos en la “Oda a la agricultura de la zona tórrida” como acompañante de ese ser originario y dueño primario de este continente. Su lírica descriptiva nos entrega una naturaleza pródiga, un continente con posibilidades económicas ilimitadas, una agricultura convertida en actividad natural, práctica y productiva, pero al mismo tiempo elevada y subliminal del hombre americano. Nos describe además una proclive inclinación a la naturaleza, a la identidad original y a la sencillez frente a los vicios del urbanismo.

“ ¡Salve, fecunda zona!
que al sol enamorado circunscribe
el vago curso”

Saludará a América, para luego decirle:
“el vino es tuyo, que la herida agave
para los hijos vierte del anáhuac feliz”

“para tus hijos la prócera palma
su varío feudo cría . . .”

El ananás, la yuca, el algodón, las rosas, el banano, el maíz, el trigo, etc., van desfilando hasta hacerle exclamar:

“¡oh, los que afortunados poseedores
habéis nacido de la tierra hermosa
en que reseña hacer de sus favores
como para ganarnos y atraeros
quiso naturaleza bondadosa!”

Esteban Echeverría inició con “La Cautiva” el romance del indio victorioso contra el blanco, empezando una nueva era de americanismo literario. En esta épica criollista vuelve la descripción amorosa de la naturaleza:

“cuántas, cuántas maravillas
sublimes ya por sencillas
sembró la fecunda mano
de Dios allí. . .”

“Las armonías del viento
dicen más al pensamiento
que todo cuanto a porfía
la vana filosofía
pretende altiva enseñar”

Pero el indio victorioso de su poema no es el de las grandes civilizaciones precolombinas sino el nómada del cono sur:

“¡Oíd! ya se acerca el bando
de salvajes, atronando
todo el campo convecino. . .”

Tal es el periodo de exaltación e idealización del indio y de evocación de la pasada grandeza, que precede al segundo Romanticismo.

Pero aquello tenía muy poco que ver con la realidad del indio. La Colonia le había enterrado su cultura, le había construido catedrales sobre los despojos de sus pirámides y lo había desplazado de la historia. Y todo eso no había podido borrar los vestigios de su cultura elaborada y diferente. Pero le había destruido la conciencia de su grandeza pasada y la confianza en sí mismo, por eso tuvo que refugiarse en una impasividad empecinada y en un silencio pétreo que fue sumergiéndolo, cada vez más, en el mutismo impenetrable de su mundo interior. Ese es el mundo al que no pudieron penetrar los escritores indianistas y buena parte de los posteriores indigenistas. A la colonia había seguido una independencia que no fue la suya sino la de los criollos que pronto vinieron a substituir a los españoles en su explotación. No era sino una nueva etapa de su historia de esclavitud. Las haciendas vendrían a asentarse sobre las encomiendas y los indios pasarían a ser parte de la propiedad de los nuevos patrones, ya fueran hacendados, gamonales, terratenientes, o el clero mismo. Las nuevas sociedades de los dos grandes centros coloniales, México y el Perú, que habían sido también el asiento de las grandes culturas precolombinas, no sólo no rescataron al indio de su condición sino que lo convirtieron en un instrumento de producción agrícola, en un apero de trabajo y en un animal de carga que fue sumido cada vez más en la enajenación más humillante.

En esa situación lo encuentran los escritores indianistas del segundo Romanticismo. Y esa es la realidad que quisieron denunciar. En este esfuerzo, producen una abundante obra indianista comprometida que puede dividirse en varios géneros. Primero el Romanticismo se expresó en poesía para luego desarrollar una amplia obra en novela que a su vez puede dividirse en novela histórica, en novela poemática y en novela de reivindicación social. Paralelamente, la leyenda va apoyando esta obra dándole los temas y estimulando su inspiración.

La poesía nos da "Tabaré" escrita por Zorrilla de San Martín en 1880, las "Fantasías Indígenas" de José Joaquín Pérez, el relato *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio

V. Mansilla, y otros más. Pero los poetas se sustentaban en el indio del pasado ya que el indio vivo, con la realidad brutal en que se debatía, no era poético para ellos, de allí que la contribución de este género, durante ese periodo, al conocimiento real de la situación del indio, no fuera muy considerable.

La novela indianista es otra cosa. Este género brindó variados frutos durante el Romanticismo y se constituyó en un producto típico de éste. Esto hará decir a la acuciosa investigadora de este género, Concha Meléndez, que la novela indianista es aquella en la que los indios y sus tradiciones están presentados con simpatía. “Esta simpatía tiene grados —dice— que van desde una mera emoción exotista, hasta un exaltado sentimiento de reivindicación social, pasando por matices religiosos, patrióticos o sólo pintorescos y sentimentales” (Meléndez, 1934: 9). Esa riqueza y variedad es lo que hace necesaria la división que ella misma propone en novela histórica y novela poemática.

Paralelamente corre la leyenda como fuente de inspiración y como género gemelo de la novela. Manuel de Jesús Galván escribe su *Enriquillo* en 1852 y funde la leyenda con la historia y la novela. Las Casas es uno de los personajes e influye en Galván durante toda la novela que revive el episodio histórico que después envolvió la leyenda. Así, la novela y la leyenda contribuyen a la formación de un símbolo nacional de los más puros y originales.

Enriquillo reúne en un solo libro, novela, poema e historia. . . “Acaso sea esa la manera de escribir el poema americano” dijo Martí quien admiró emocionadamente esta novela, que después fue llamada la “Ilíada de las Antillas” y que se convertiría en un testimonio clásico y legendario. El mismo autor la llama leyenda aunque todo lo que relata es rigurosamente histórico y verosímil. Los hechos son reales y el personaje también lo es ya que no es el indio idealizado sino “el nuevo indígena” que conoce al español y sabe donde golpearle. Por eso puede organizar la rebelión de manera efectiva y no

sucumbir en ella sino ganar para los suyos lo que reclamaba como motivo de la revuelta. Las costumbres españolas de Galván le hacen imponer a Enriquillo y su mujer, Higuemota, un linaje postizo aunque hilvanado con personajes indios reales en la historia de Santo Domingo lo cual no le quita realismo sino lo hace más ubicado en su momento histórico. Es posible que lo fascinante de la epopeya vivida por este personaje lo convierta por sí mismo en una leyenda aunque no lo sea en el sentido estricto de la palabra ya que como dice Henríquez Ureña, leyenda era un “curioso nombre que en España y la América del Romanticismo se daba a las obras de imaginación tejidas con hilos de historia” (Henríquez Ureña, prólogo a *Enriquillo* de Manuel de Jesús Galván, Habana 1977: XXX). Sin duda es el libro más importante de la literatura dominicana, país que tiene una larga tradición indigenista.

Otra leyenda que genera varias novelas a lo largo de más de tres siglos es la de *Lucía Miranda*. Aparece en Argentina en 1622. La escribe Ruy Díaz y se extiende de ahí en adelante hasta llegar a Hugo Wast en 1920. Entre estos dos autores está la obra de Rosa Guerra que escribe la novelización de esta leyenda en 1858.

En 1860 Eduardo Mansilla de Molina escribe otra versión de *Lucía Miranda* y Alejandro Canepa hace lo mismo hacia 1918. Finalmente, Hugo Wast la vuelve a escribir en 1920.

De esta manera, una sola leyenda genera por lo menos seis novelas repartidas en más de tres siglos dándonos una muestra del poder de la leyenda como fuente de inspiración de la novela indianista de todos los tiempos.

En 1877 Juan León Mera (Ecuador) escribe *Cumandá o un drama entre salvajes* y logra otra novela de gran importancia entre los indianistas. Se trata de un producto típico del Romanticismo. Es una historia de amor que provoca admiración en España. Se evidencia en su desarrollo la influencia de la *Atala* de Chateaubriand aunque muchos críticos la consideran superior a las obras que la influyeron. Tiene además una

intención social: la de convencer al indio de los beneficios de la civilización, aunque este mensaje resulta muy inferior a sus otros contenidos. La descripción de la naturaleza es brillante. Se trata de una naturaleza alucinante y grandiosa en su hermosura pero también en su horror. Este será el teatro de una tragedia fatal e inexorable que no redime nada. Predominan las exageraciones descriptivas de los sentimientos humanos y las pasiones en medio de un tono siempre moralista y catequizante. Novela indianista, en cuanto justifica los motivos por los que los indios se rebelan y admite la razón del indio exponiendo sus causas. Pero deja el castigo a Dios que someterá al patrón (ya convertido en el padre Domingo) a desgracias sin fin para hacerle expiar su culpa de crueldad contra los indios. La historia se redondea toda alrededor de ese hecho y los castigos que Dios manda a Domingo son terribles. Sin embargo, la novela resulta ferozmente anti-indianista pues desprecia y devalúa todo lo indígena mientras eleva hasta la excelsitud todo lo cristiano-occidental, sólo lo cristiano es bueno, no hay posible camino fuera de éste. Es probable que esto se justifique porque los indios de la novela no son los de las grandes culturas indígenas sino los de las zonas amazónicas del Ecuador todavía en estado salvaje, pero la tesis central de la novela, de que en la Iglesia Católica está la salvación, resulta irreal y falsa en ese medio. La obra está plagada de mensajes de catecismo dominical que llevan al autor a presentar un personaje, Cumandá, inverosímil en aquel medio selvático y primitivo. Hay también costumbrismo aunque no excesivo y bien dosificado entre los recovecos de una trama fascinante y bien estructurada pues los episodios están perfectamente relacionados y redondean una novela totalmente acabada.

Hacia 1880 aparece *Huincahual* de Alberto del Solar. Se trata de la epopeya araucana legendaria más notable de Chile. Hay selva, romance y poesía. Es “la última novela de interés en la época romántica. Después de ella la visión realista de los indios y los problemas sociales que implican, ocupan el primer término en la novela de asuntos indígenas” (Meléndez 1934: 169).

Si la característica principal del Romanticismo fue el retorno de la literatura a las creencias, costumbres, pasiones, modos de ser y, en suma, la identidad cultural de los pueblos de América; si llegó a expresar de muy cerca la realidad cotidiana de los seres y los lugares ubicados en esas dimensiones nacionales o étnicas (aunque después se desviara hacia las descripciones idealizadoras de los valores humanos y las bellezas naturales de una nación o una etnia determinada), tuvo por fuerza que adentrarse primero en la realidad de esos pueblos para poder interpretarla y poder crear obras literarias que recogieran y desarrollaran esos temas. Esta necesidad de acercamiento fue lo que hizo que los autores de este movimiento literario se vieran obligados a mantenerse ligados a la realidad social de su tiempo, lo cual, a su vez, dio a su obra un sentido social del que la anterior literatura clasicista y neoclasicista careció por completo. Es una literatura comprometida que combate a los tiranos (Rosas atacado por *Mármol*); que combate el intervencionismo del norte (Martí previniendo el imperialismo de Estados Unidos) y que pone a descubierto la injusticia contra el indio.

Llegado a América, el Romanticismo tenía que arraigarse primero en la tierra. Luego partiendo de allí se internaría en la expresión artística de la realidad social de su tiempo especialmente la del hombre telúrico: el indio. Esto fue lo que hizo surgir la novela indianista de reivindicación social cuya primera obra representativa sería *Aves sin nido* (1899) de Clorinda Matto de Turner. En esta obra, los elementos románticos se mezclan con los realistas aunque persisten las exageraciones idílicas de las virtudes del indio pero atenuadas en comparación con lo que había hecho la poesía y la novela histórica poemática. Se deja atrás, por primera vez, al indio espectáculo para presentar al indio problema. Sin embargo, imperará en la novela la actitud paternalista tan típica de allí en adelante. Pero Clorinda Matto logra una obra que marca el principio de la novela social indianista al iniciar con valentía sorprendente una de las actitudes más persistentes que la literatura indianista y la indigenista desarrollarían después con gran insistencia: la denuncia.

Clorinda Matto abraza la causa del indio y lo “adopta” con una actitud paternalista que la llevará a la deformación piadosa. Sin embargo logra establecer la lucha contra el cura, el gobierno y la autoridad local representados todos en personajes delineados para dar al lector un cuadro de lo que era una sociedad cuyas bases estaban cimentadas en la explotación del indio y cuya estructura no podía concebirse sin la esclavitud de éste. Quizá la obra de Clorinda Matto, que le valió persecución y destierro, debiera ser juzgada más desde el punto de vista histórico que literario. Lo que si es seguro es que se ganó un lugar en los anales de la literatura indianista de América Latina por la valentía de sus proposiciones y por el hecho de que haya sido precisamente una mujer (en una época tan poco propicia para la expresión femenina) la que haya tenido la entereza y firmeza de carácter para enfrentarse a la “trinidad embrutecedora” (Iglesia, Estado y Gamonales) y denunciarla. Valga la mención de esta sola obra como ejemplo de la aportación de la novela indianista de reivindicación social debido a que resulta la más representativa.

Pero no habiendo podido penetrar en el interior del indio, la mayoría de los autores del Romanticismo se contentaron con describirlo desde fuera deformando su realidad pues jamás pudieron penetrar en su interior que para ellos continuó siendo un misterio impenetrable. Pero quisieron dejar testimonio de su condición social y en gran medida lo lograron, aunque su otredad cultural y social les impidiera entrar en él y entenderlo. Lo vieron con amor paternal y conmiseración y quisieron denunciar en sus obras a los culpables de la injusticia. Así, una sociedad entera se vio denunciada ya que la denuncia de la “trinidad” alcanzaba nada menos que a la estructura básica de la sociedad del siglo XIX.

2.3 La literatura indianista en el Modernismo

Al terminar el siglo diecinueve y fatigados ya de Romanticismo, por desvío y saturación, los poetas comenzaron a encauzar su obra hacia una forma más elaborada, menos emotiva y más elucubrada que no era otra cosa que la sofisticación del

Romanticismo. Tallando mármoles de otras latitudes y persiguiendo la perfección de la forma, fueron alejando sus temas de la realidad social en que vivían. Es “el arte, por el arte mismo” lo que hace florecer la futilidad aristocratizante de Gutiérrez Nájera, pero también la exquisitez, la cadencia y la gracia de Manuel G. Othón (una especie de Velasco de la poesía); la laboriosidad artística de José Asunción Silva; la neurosis creadora de Julián Casal (que se murió antes de morir); y otras obras de elevada calidad estética pero distanciadas de la realidad social de su tiempo.

Es así como la primera generación del Modernismo emprende su viaje hacia un movimiento literario que alcanzará fama mundial y que será el primer movimiento literario nacido en América. Pero el viaje por esas alturas irá alejando a estos refinados creadores y artistas de la realidad social en que se debaría el ser originario de una América, que salía de la primera conquista para entrar a la segunda y empezaba a caer en manos de un nuevo imperialismo ya en plena formación.

Los primeros artífices del Modernismo empezaron a crecer hacia otras dimensiones, y una nueva oleada de poetas entra de lleno en la época de las piedras preciosas. Llegaron los rubíes con Darío, las esmeraldas y las brumas escandinavas con Freyre, las perlas orientales con Nervo, las amatistas con Herrera y Reissig, las rocas andinas con Chocano y los pétreos abismos interiores con Egúren. Sería, el parnaso de las piedras. Darío es el maestro creador, el elegante artista del afrancesamiento, el iniciador del preciosismo llevado a la perfección más laboriosa y refinada. Era la época de la letra por la letra misma, de la perfección ornamental; de la aristocracia de la palabra, la elegancia, la gracia, la belleza, la música, la cadencia y la gimnasia verbal.

Sin embargo, los contactos con la realidad indígena (o con cualquier realidad social) son tenues. Darío lucha más contra enemigos personales, contra seres helénicos y contra gnomos subterráneos que contra la dolorosa realidad imperante en su país. Sólo en *Cantos de vida y esperanza* se le no-

ta una preocupación social, un leve recuerdo indígena y un intuitivo recelo contra la creciente penetración proveniente del norte. “Mañana podemos ser Yanquis –dice– y es lo más probable; de todas maneras, mi protesta queda escrita sobre las alas de los immaculados cisnes”. Luego le grita a Roosevelt:

“Eres los Estados Unidos,
Eres el futuro invasor
de la América ingenua que tiene sangre indígena,
que aún reza a Jesucristo y aún habla en español. . .” (Darío, 1976: 74).

Lugones, lírico y épico, penetra directamente a su mundo interior que lo sitúa más en la imaginación fantástica que en la realidad, mientras que González Martínez deleita a todos con su cadencia, con su serenidad y lirismo. Nervo, místico, moral, enamorado y lleno de giros suntuosos y léxico fértil, se interna en otro mundo donde la metafísica y la filosofía oriental predominan.

Desinteresado por la realidad circundante, Herrera y Reissig se internaría profundamente en el bosque de la poesía. Vivía para ella y con ella, poeta día y noche siempre profundizando en las honduras del alma humana. Pero no sólo estaba desconectado de la realidad social de su tiempo sino que no estaba interesado en ella.

Pasa algo similar con José María Eguren que no salió de lo etéreo por no rozarse con lo real.

Pero el Modernismo también creó literatura política, realista y americanista. Pero esto parece ser obra de prosistas (cuento, novela y ensayo). Fueron los cuentistas realistas los que desde el principio se adentraron gradualmente en la realidad cotidiana lo cual dio significado social a sus obras cuando parecía ya que ese gran paréntesis, abierto después de Martí, no se cerraría nunca y que no reaparecería el sentido social de la literatura. Pero apareció y fue más o menos para-

lolo a toda la obra modernista poética a que antes hemos hecho referencia. Decimos paralelamente porque desde el principio de esta corriente, aparecen obras que refieren, interpretan, presentan, y describen con maestría la vida real de los pueblos latinoamericanos perennemente sometidos a tiranías y dictaduras.

En esta producción se escriben obras como la de Manuel Días Rodríguez que habiéndose viciado con las sensaciones europeas llega a repudiarlas y vuelve su vista a su país para escribir literatura criolla y combativa que refleja los problemas de su momento.

Payró describe en “En la policía” y en otras obras, una realidad cotidiana, verdadera, apegada a la situación concreta de su pueblo. Luego Tomás Carrasquilla con su burla mordaz de la vida colombiana, con sus dardos al clero y la oligarquía, desborda gracia y talento. Recuérdese “San Antoñito” y “A la Plata” en los que se vive la vida real de las provincias de Colombia y se respira el estado de cosas tal como era en su tiempo.

Baldomero Lillo irrumpe con su protesta directa y sin rodeos. Se rebela contra la condición de los mineros chilenos y deja salir su indignación con cuentos como “La compuerta número 12”, “El pozo”, y “El grisú” en los que plasma la explotación total a que están sometidos los mineros. Su protesta está, además, aderezada con su amor por el huaso y el indio chileno, lo cual lo pone siempre en diálogo directo con la realidad de su tiempo. Allí están también *Sub-Terra* y *Sub-Sole* para dejar expresada una protesta airada e iracunda.

Javier de Viana también se asoma a la vida real. Empieza con su adentramiento en la naturaleza por medio de una obra bella y extasiante. Pero no se queda allí sino que acomoda al hombre en ella y produce literatura criollista apegada a la tierra y a la gente. El llano y la estancia se viven en obras como “Los amores de Bentós Sagrera” y la sordidez dañosa de otra realidad en “La tísica”.

Surge luego una figura que empezó dentro del modernismo para luego evolucionar hacia el más contundente de los realismos. Es una presencia demoledora, un volcánico carácter del extremo sur, una tragedia caminante. Eso fue Horacio Quiroga con su criollismo vital y su realismo demencial y doloroso. Su vida fue una persistente tragedia y era natural que ésta se reflejara en su obra. Parco, concreto, desértico, no transige con la descripción y la elucubración. Y con esas armas acomete sus cuentos que no son otra cosa que la expresión de una realidad social conocida hasta el fondo y vivida hasta el fracaso. ¿Si no, como iba a pintar con tal realismo la vida de los indios en “Los mensú” selváticamente explotados; de “Los desterrados solitarios” y de los “Destiladores de naranja” lentamente consumidos por una naturaleza salvaje y alucinante?

Y, es en este filón de autores modernistas preocupados por el sentido social de la literatura donde, finalmente, encontramos la veta del indianismo. Y es que, penetrando en una realidad que les dolía, se encontraron con otra más apremiante y dolorosa todavía: la del indio. Producen entonces obras en las que se advierte ya, en cuanto a que exponen una preocupación profunda, la corriente indigenista, pero que continúa siendo indianista en cuanto a que su enfoque es todavía paternalista, superficial, dominado por la idealización del indio y más lleno de compasión que de acercamientos a esa realidad. Pero son ya las bases sin las que el indigenismo posterior no hubiera podido darse.

José Santos Chocano parece ser el que inicia esta expresión y plasma en su obra una realidad indígena que le llena de pesadumbre y preocupación pero que no logra penetrar a fondo. Probablemente sea uno de los modernistas con más conciencia social, ya que le punzaba en los adentros la situación a que estaba sometido el indio peruano. Pero él era un limeño refinado, un costeño citadino que nunca se había internado a fondo en la realidad andina.

Es por eso que su esfuerzo se quedó en descripciones idílicas y afectadas que no reflejan la realidad que tanto le preo-

cupaba. Es el indio visto desde lejos, como en una tarjeta postal e idealizado hasta la desfiguración. Es:

“El inca triste y de soñadora frente,
ojos siempre dormidos y sonrisa de hiel
que recorrió su imperio buscando inútilmente
a una doncella hermosa y enamorada de él. . .”

Sin embargo, más tarde hará un esfuerzo por adentrarse en la otredad del indio y en “Quién sabe señor” entra ya en la denuncia cuando insta a éste a que asuma su calidad de dueño originario del continente americano:

“Indio que labras con fatiga
tierras que de otro dueño son:
¿ignoras tú que deben tuyas ser,
por tu sangre y tu sudor?
¿ignoras tú que audaz codicia,
siglós atrás te las quitó?
¿ignoras tú que eres el amo?. . .”

Y el indio contesta: “quién sabe señor”. . . y ese es el estribillo del poema. (Santos Chocano: 1969: 561).

Rastrea después leyendas indias y confecciona cuentos de indios, pero la fantasía modernista de su estilo todavía lo mantiene dentro de un mundo idealizado y un cantar declamatorio.

Enrique López Albújar es más realista, brutalmente realista. Su profesión de juez itinerante lo lleva a conocer de cerca la vida de las comunidades indígenas de Piura, Tumbes, Tacna, Huanaco, etc. y “ese diario e íntimo contacto con la vida indígena de las aldeas y comunidades le sirve de generosa mina para extraer sus materiales literarios” (Flores 1981: 239).

Pero parece estar más interesado en describir la brutalidad y el horror de la ignorancia y de las supersticiones indígenas que la realidad social que agobia a esa raza. Esto se desprende de algunos relatos contenidos en sus *Cuentos andinos* como

“Ushanan-Jampi” que es una verdadera epítome de horror vista desde la cómoda posición exterior del juez que conoce de este tipo de “casos” y que los presenta desde cerca, pero desde fuera, al lector. Parece estar obsesionado con la idea de presentar un cuadro aterrador y grotesco que sacuda la conciencia de su país y atraiga su atención al problema indígena que está en la raíz misma de la peruanidad. Esa es su manera de protestar.

Otras veces en relatos como “El trompezón” parece captar el alma indígena con más sutileza, pero entonces se centra en la descripción costumbrista y cuenta la historia a la manera indianista típica refiriéndose al indio como un ser masivo y comunal más que al ser humano e individual.que es. El habla es india a veces, pero luego pierde ese giro en beneficio del estilo del autor que parece no darse cuenta cuando le quita al personaje su habla para introducir la suya y evidenciar la inautenticidad de su expresión.

De este modo, buena parte de la obra indianista de López Albújar constituye más un acercamiento, desde fuera, a la vida de los indios que una penetración al interior de “lo indio”.

Ventura García Calderón continúa con esta línea de presentar en su obra la parte bárbara del mundo indígena. Armado con una prosa artística y refinada, se obstina en exponer una realidad falsa y plagada de deformidades. Por eso *La venganza del cóndor* es una serie de cuentos de violencia, de muerte y horror en los que predominan las supersticiones y las pasiones sin freno. Es un horror que aún embellecido por su prosa no puede ni siquiera acercarse a la realidad indígena cuya comprensión le queda muy lejos ya que la ve con ojos de parisino civilizado que se divierte describiendo episodios “bárbaros”. Un ejemplo representativo lo constituye su “Historia de caníbales” en la que se recrea describiendo un primitivismo casi mítico para hacer gracia a los parisenses. No está interesado en presentar una imagen real del indio de las grandes civilizaciones de su país, sino en el selvático de la Amazonia. el “buen salvaje” o el “salvaje nárbaro” que ni su vigo-

rosa riqueza verbal logra autentificar. Está muy lejos del ser cósmico de los Andres que no logra sino divisar desde la cómoda distancia del occidental.

Ya para 1924 (cuando escribe *La venganza*. . .) las nuevas ideas sobre un tratamiento diferente a la realidad indígena se han empezado a manifestar y empiezan a adivinarse las obras que habían de constituir la corriente indigenista. Por eso hace un intento por acercarse a la realidad indígena y construye sus cuentos alrededor de anécdotas que considera representativas de cada comarca del Perú. Pero no logra la autenticidad buscada ya que no puede evitar que su clase social se trasluzca dejando ver al burgués de la costa que busca presentar una realidad en la que jamás ha penetrado.

En términos generales, podría decirse, por lo resumido en este apartado, que la aportación del Modernismo al conocimiento de la realidad indígena latinoamericana, no es de tomarse en cuenta. Pero hay que recordar que son los años en que surge la gran controversia del compromiso social de la literatura contra la posición de “el arte por el arte” y que es cuando los escritores del vanguardismo se declaran apegados a la “literatura pura” y se colocan a mucho mayor distancia de los problemas sociales y políticos de su tiempo que sus antecesores. Por eso parece natural no encontrar en esta corriente ningún ejemplo de “formación binaria” lo cual cabe esperar a partir de la siguiente etapa de este género de literatura.

2.4 *Los temas centrales de la literatura indianista*

Dejar atrás la literatura indianista sin recapitular sobre sus temas centrales, menguaría su contribución al conocimiento de la realidad indígena latinoamericana. Si algún sentido tuvo esa contribución, fue precisamente el de insistir en temas que a base de repetirse en las obras de los autores indianistas, fueron conformando una visión conjunta expuesta desde diferentes ángulos pero sin perder de vista los motivos centrales.

Había que describir, exponer, presentar y denunciar un estado permanente de injusticia institucionalizada y de exterminio permanente y cada escritor lo hizo desde la perspectiva de su propio talento. Esa era la intención de quienes escribieron sobre la condición social del indio, desde Las Casas hasta los escritores indianistas de reivindicación social de fines del siglo XIX. Esa es también nuestra intención al rastrear los temas centrales y recurrentes que conforman una especie de columna vertebral temática a lo largo de la obra indianista que hasta aquí hemos bosquejado.

La condena a la barbarie de la conquista y al sometimiento de los indios a la esclavitud más despiadada, constituyó el primer tema central de la literatura indianista. Y esta condena será tema recurrente desde que se asienta la colonia hasta la guerra de independencia y estará presente, desde entonces, en cada época que media entre estos dos hechos históricos.

Las crónicas de los descubridores genera en los intelectuales más ilustres de Europa una preocupación auténtica por el destino del “hombre natural” descubierto en América. Se teme ya que la barbarie medieval de la España del siglo XV, imponga su violencia sobre estos seres a quien ellos conceden una inocencia idílica. Y, desafortunadamente estos temores se verán justificados muy pronto. La avaricia pudo más que el llamado a la conciencia y que los principios cristianos de una sociedad aquejada por toda clase de dolencias. Por eso Colón mismo no tendrá otra preocupación sino la de hacer del descubrimiento una “empresa lucrativa para sus majestades católicas”, empresa que ya había ofrecido a otras coronas con menos visión que la española. Por eso también, tiene que mentir cuando escribe a los reyes católicos describiéndoles una abundancia de maravillas que convergen todas en una palabra: ORO. Y será esa la palabra que predomine desde entonces en las crónicas y cartas de los descubridores y más tarde en la de los conquistadores. ORO será el motivo principal que moverá estas empresas y en aras de su obtención se cometerán toda clase de fechorías poco dignas de los personajes mitificados que la historia tradicional nos ha entregado. La socie-

dad que inspira estos principios resultará así delatada ante los ojos de los primeros indianistas, como una sociedad fragmentaria y de costumbres medievales; como una sociedad de castas y plagada de profundas desigualdades cuyos hombres-tipo estarán bien representados en la chusma que realiza la conquista. Los cronistas harán la historia desde “esta orilla” y abrazarán la causa del indio ya que percibirán, desde el principio, las dimensiones culturales de uno y otro lado de la mar océano. Ellos nos darán su “visión asombrada” que corre paralela a la “visión piadosa” de los misioneros que luego convertirán esa visión en misión al convertirse en instrumentos de la expansión de la conquista. Pero entre ellos habrá algunos que denunciarán ante la corona que su “vasallaje generosamente permitido” se había convertido en la más atroz de las esclavitudes. Y le gritarán a sus compatriotas su culpa. Las Casas les echará a la cara su voz: “esta voz es que todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios ¿con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus casas y tierras mansas y pacíficas?. . . ¿cómo los tenéis tan opresos y fatigados sin darles de comer ni curarles sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dáis incurrer y se os mueren, y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día?. . . (Henríquez Ureña, 1978:21).

Pero esta indignación será acallada por la represión de la colonia hasta que hecha antiespañolismo sea revivida por los precursores de la independencia que la convertirán en bandera de la emancipación política y luego de la emancipación cultural.

La solidaridad con el indio será el tema paralelo al de la conquista. Y partirá también desde los cronistas y misioneros para convertirse en compromiso en los escritores de la novela indianista de reivindicación social de fines del siglo XIX.

Los cronistas descendientes de los indios tendrán primero que librar una ruda batalla interna contra su ambivalencia de

convertidos al cristianismo y de descendientes de una cultura y una tradición no occidental que luchaba por sobrevivir después de la gran derrota. Al prevalecer su identidad primaria se librarán de ese “nepantlismo” y adoptarán una actitud de solidaridad con el indio que plasmarán en sus obras. El Inca Garcilaso transmitirá en forma de historia oral, contada por sus mayores, toda la tragedia de la derrota inca. Alonso de Ercilla lo hará con talento literario más que con apego histórico. Alva Ixtlixóchitl y Alvarado Tezozomoc harán otro tanto. Algunos misioneros habían pasado de la solidaridad en pensamiento a la acción y convertido esa solidaridad en enconada lucha. Resultaría redundante repetir lo que se ha dicho tantas veces en este trabajo sobre esa lucha, baste recordarla como la primera y más apasionada solidaridad con la causa del indio. Y no fue sólo por razones piadosas sino por convicciones firmes ya que las mentes claras de algunos de los misioneros captaron desde el principio los valores de las culturas indígenas y el peligro de su total extinción.

Tal hazaña no volverá a repetirse. En la guerra de independencia los indios verán una rendija de luz y se unirán a ella en grandes contingentes desde el primer día. Habían luchado solos en sus innumerables levantamientos durante la colonia (como los de: Jacinto Canek en 1761, Tupac Katari en 1782, Tupac Amaru 1781, la rebelión yaqui que arranca desde 1825, etc.), y se entusiasmaron al ver que esta vez lucharían al lado de criollos y hermanos de otras etnias, sólo para descubrir más tarde que aquella no era una lucha de solidaridad con ellos sino una guerra ajena de criollos contra españoles que sólo significaba un cambio de amo.

No será sino hasta el Romanticismo cuando la solidaridad con el indio se retome. Pero será sólo de palabra y sólo hacia finales de este movimiento literario la novela de reivindicación social declarará esa solidaridad y se comprometerá con ella. Pero esto no se traducirá en hechos que signifiquen un cambio en la situación a que están sometidos los indios.

Mientras tanto, se hará omnipresente otro de los grandes temas de la literatura indianista: *la idealización del indio*. Y

esta empieza también desde la crónica de los descubridores que harán descripciones idílicas de los primeros habitantes de este continente con que establecen contacto cuando bajan de sus carabelas. Colón hará descripciones asombradas de la belleza y libertad en que los seres de las islas caribeñas vivían. Cuando la fascinación suscitada por las crónicas en la imaginación europea iba decayendo, Américo Vespucio la revive en las descripciones que hace de los habitantes del Brasil.

Los cronistas descubridores abundarán en esas descripciones y harán con ello que la imaginación europea ubique al “hombre natural” en América e idealice al indio desde el principio.

Luego los cronistas de la colonia harán una idealización semejante pero no del hombre en estado natural sino del noble y principesco héroe de las grandes civilizaciones indígenas. Ya no es el indio en estado idílico integrado con la naturaleza sino el indio civilizado y dueño de imperios fabulosos que defienden su existencia contra el bárbaro europeo. Es el héroe legendario de *La Araucana* de Ercilla quien inicia esa tradición.

“Noble mozo de alto hecho,
varón de autoridad, grave y severo,
amigo de guardar todo derecho,
áspero, riguroso y justiciero:
de cuerpo grande y relevado pecho:
hábil, diestro, fortísimo y ligero,
sabio, astuto, sagaz, determinado
y en cosas de repente reportado. . .”

Es el noble imparable de *El Arauco domado* de Pedro de Oña, es el indio bravo, noble y tierno de Garcilaso y de los demás escritores que seguirán la tradición ercillana.

Luego vendrán los grandes escritores franceses del indio melancólico, interesante y poético que dejarán idealizado en obras como *Les Incas* de Marmontel hasta llegar a la famosa *Atala* de Chateaubriand que ejercerá tanta influencia sobre

los escritores del Romanticismo. El indio de estos autores es un ser idealizado hasta la utopía que ellos han vuelto a convertir en el “hombre natural” cuyo ideal insisten en encontrar en el habitante de América.

El Romanticismo y el Modernismo harán lo mismo creando un individuo pleno de heroísmo y nobleza y, finalmente, la reivindicación social defenderá un indio todavía idealizado pero que ya vive en la realidad de las sociedades latinoamericanas del siglo XIX. Es el principio del esfuerzo permanente que sostendrán después los escritores indigenistas por sacarlo de esa idealización y presentar en toda su verdad, su condición real.

La naturaleza es el otro gran tema central que siempre estará presente en la obra indianista. Y este tema seguirá la misma trayectoria ya que también arranca desde los cronistas descubridores para pasar por la colonia y alcanzar altas expresiones en el Romanticismo. Colón es también el iniciador de esta tradición cuando hace descripciones arrobadas de la naturaleza del nuevo mundo. Es un mundo de bellezas nunca antes vistas, de árboles que “dejan de ser verdes y se tornan negros de tanta verdura”; de cantos de aves musicales y multicolores; de rumores desconocidos en la noche; de estrellas nuevas y de verdores perennes y frutas sin fin. Luego vendrán las descripciones de Vespucio abundantes en colores y frescas. Pedro Mártir hará una crónica de “perpetuas primaveras, de hortalizas que se sembraban y cosechaban en dieciséis días, y de aires y aguas tan límpidas y saludables “como que corren siempre sobre oro”. La del nuevo mundo era una belleza arcádica digna del indio idealizado. Y ambos generarán en la imaginación del cronista del descubrimiento, y después en la de la conquista, una permanente fuente de utopías, ciudades del sol, nuevas Atlántidas, montañas de oro y selvas alucinantes. Tal es el cuadro fantástico, el estado de naturaleza en que el indio idealizado es ubicado por la literatura indianista.

La literatura de la colonia mantiene esta fascinación por la naturaleza y le da un lugar preponderante como compañera

del indio que evoca aunque no es todavía la naturaleza loada del Romanticismo ni la cuajada de pedrerías preciosas del Modernismo. El Romanticismo cantará a la naturaleza exaltándola como una maravilla americana y como un tema de emancipación cultural. Ya no serán las islas mediterráneas ni el paisaje europeo los que predominen, serán: la enormidad de los Andes, la selva tropical, las verdes llanuras y los mares mayores de América, los que dominen el paisaje de la literatura. Y todo eso será el marco que le tendrá preparado al héroe legendario indio que invoca en su obra y que acude del más allá para infundirnos la fe en el regreso a la América y sus raíces.

Finalmente, la literatura indianista abordará el gran tema de *La denuncia* que será el tema vertebral que heredará a la literatura indigenista posterior. Las Casas, Montesinos y otros misioneros habían asumido una actitud combatiente y abierta denunciando ante la corona las fechorías de los conquistadores y de los encomenderos. Después de ellos la denuncia fue relegada al olvido y arrojada bajo la abundancia de literatura idealizante que elevó al indio a los campos de una irrealidad donde no había espacio para aquella. La realidad era demasiado lacerante para ser considerada como tema literario. Era demasiado prosaica y dolorosa para mezclarla con unos héroes idílicos que no tenían necesidades humanas y evocaban siempre el pasado glorioso y no el presente ignominioso. Así, las alusiones a la realidad en que vive el indio sólo serán telón de fondo y no tema sobre el que se enfoque la atención de la literatura de la colonia.

No será sino hasta la etapa final de la literatura indianista cuando la novela de reivindicación social del indio rescate la denuncia como tema central y como finalidad. Con más o menos intensidad, con más o menos valentía, este tema se aborda en este periodo con cierto temor ya que significa denunciar las bases mismas de las sociedades latinoamericanas del siglo XIX que descansan precisamente sobre la explotación del indio. Es entonces cuando en obras como *Aves sin nido* aparece por primera vez denunciada “la trinidad embru-

tecedora” y desde donde arrancará el desarrollo de la literatura indigenista propiamente dicha.

3. *La literatura indigenista*

3.1 *La “visión interior” de la realidad indígena y algunos de sus principales exponentes*

La reseña de la abundante obra de la literatura indigenista está fuera de las posibilidades de este trabajo. Por eso, se concentrará la atención en identificar el nuevo enfoque que algunos de los autores indigenistas dan a la realidad en que vive el indígena latinoamericano apoyando el tema en los textos de algunos de sus exponentes más destacados. Se trata de la búsqueda de la “visión interior”, señalada por Vargas Llosa, para después constatar, en el siguiente capítulo, cómo esta visión es alcanzada, en la mayoría de los casos, por los escritores-científicos sociales, es decir por los dueños de las dualidades fecundas.

Como ya se ha visto, el género principal de la obra escrita de misioneros y escritores mestizos indianistas, fue la crónica. Era esta un testimonio que buscaba rescatar, para la historia, la huella de una cultura que estaba siendo ciegamente destruida. De ahí el apuro azaroso de los cronistas por plasmar en la crónica un testimonio que resultaba vital para registrar la secuela de una cultura elevada y diferente.

Cuando la independencia barrió el aspecto exterior y formal de la colonia, la situación de la raza original debía cambiar y recibir un nuevo trato. Pero el criollo se adueñó de la independencia y no siendo dueño de una nueva identidad individual que le permitiera valorar lo indígena, relegó al indio de nuevo y éste volvió a su condición de marginado, de olvidado. Pero esa marginación lo fue sólo en lo referente a su participación en los beneficios de la nueva sociedad ya que en lo tocante a la explotación y servidumbre, el indio seguía siendo la base sobre la que debían descansar los pies de los nuevos amos. Así el indio sólo cambió de patrón. Ya

no sería el encomendero sino el hacendado el encargado de mantener su situación de explotado; ya no sería el gobierno colonial sino el republicano el que garantizaría su nueva servidumbre por medio de la represión.

En esta situación lo encontrarán los escritores indigenistas que adoptan una nueva posición y empiezan a adentrarse en su realidad desde una visión diferente y más informada; una visión más profunda que no recurre al paternalismo sino al conocimiento de la situación, al entendimiento de la realidad negada o ignorada a propósito. Intentan, por medio de la sensibilidad y del conocimiento, penetrar en el espíritu del indio y en el de su mundo para, desde allí, mostrar una realidad en la que el indio es partícipe y no objeto de conmiseración; en la que es interlocutor y no objeto de observación externa; en la que es ser humano adulto y no ser infantil y retrasado; en la que es personaje real y concreto; ser humano individual que sufre una explotación también concreta y dolorosa. Su indio va a ser un ser auténtico, una persona individualmente identificada cuyo dolor será real y cuya rebeldía será compartida. Se denunciará la falsedad del esquema de civilización-barbarie (como pretexto para exterminar indios y robarles sus tierras), así como el de la supuesta superioridad blanca. Se tratará de una “visión por dentro” en la que el autor será a veces el indio mismo aunque la fuerza de sus personajes estará en la colectividad, en la comunidad. De esta manera aquella actitud impenetrable escudada tras las caras cobrizas impasibles, a la que no tenían acceso los no indios, resultará penetrada y en alguna medida entendida. Habrá simpatía, solidaridad y amor hacia el indio pero estos sentimientos quedarán acompañados por el conocimiento de su realidad, por el estudio sistematizado de esa situación y por la explicación razonada de su condición. Ya empiezan a acercarse la literatura y la ciencia social, ya varios autores serán escritores y científicos sociales a la vez. La formación binaria es decir, la interdisciplina empieza a rendir sus primeros frutos.

Y el indio a que se referirán no será el mismo que la burguesía de Argentina exterminó, en las llanuras del sur para

robarle la tierra, ni el que diezmaron los sajones en el oeste de los Estados Unidos, por la misma razón. No, se referirán al heredero directo de las grandes culturas; al que tuvo que refugiarse en el mundo interior para protegerse de un mundo en el cual cada generación le había impuesto un nuevo tipo de servidumbre. Es el indio que vio desaparecer su arte, su religión, su ciencia y el esplendor de su civilización para verse primero reducido a esclavo, luego a siervo y finalmente a peón de hacienda. Se referirán al indio actual, enajenado por la trinidad embrutecedora y la sociedad comercial capitalista; al compañero de clase de los demás sojuzgados.

La revolución mexicana le dará un respiro histórico pero lo convertirá en “pequeño propietario” destruyéndole la tradición comunitaria y exponiéndolo a la voracidad del mestizo y del blanco que viéndolo abrumado de deudas y de impuestos nuevos, pronto le “comprará” su tierra dejándolo en la carencia material más absoluta, relegándolo a las tierras improductivas y empujándolo a los picos de la Sierra Madre y a la selva. Y de nuevo y ya bien entrado el siglo XX, el indio vuelve a caer en la marginación y la explotación más totales.

Y el otro gran país indígena, el Perú, no le dio ni siquiera ese respiro. La situación allí nunca pudo cambiar. El gamonal siguió aferrado a la servidumbre del indio al que había reducido a la cosificación más abyecta. Allí, el indio siguió siendo el piso de una sociedad cuyas plantas todavía se deslizan sobre sangre india.

Este será el gran tema de la literatura indigenista cuya función básica será la de denunciar con realismo, con conocimiento, con sensibilidad, con arte, simpatía y amor esa realidad. Será la literatura como servicio que Martí había concebido tantos años antes.

Y es precisamente Martí el primero en dolerse de las fantasías idealizadoras que distorsionaban la realidad indígena. Ser profundamente emocional y afectivo, tuvo muchas veces que contener su emoción en aras de la perfección de la forma y el entendimiento de la realidad. Esto se debió a que la lite-

ratura era para él un instrumento para pregonar la liberación de su país y preservar la de América Latina contra un imperialismo que ya empezaba a penetrarla. En estos términos, escribir para él era servir, era usar el poder de la palabra para la lucha por la libertad y por la igualdad. “No hay negros ni blancos —dirá— no hay batalla entre civilización y barbarie sino entre la falsa erudición y la naturaleza; no hay seres inferiores ni seres superiores sino hombres que se niegan a hacer el trabajo de hombres.” Conociendo el poder de la palabra supo ponerla al servicio de esos fines. Fue por eso que produjo literatura discursiva y declamatoria a veces; literatura delicada y sensible otras veces y las más, literatura combativa y dedicada al sentir popular. Pero sabe que aun dedicada a nobles causas, la literatura no lo es si olvida la belleza y la calidad expresiva. Por eso hace poesía y prosa modernista sin que ello signifique el menor alejamiento de la realidad social en que su pueblo vivía. Así, en Martí la belleza y la forma tienen una finalidad, un sentido social que los modernistas olvidarán cuando se enclaustran en las academias. Esto lo previó también y protestó contra ellos, “ante la incapacidad del universitario que no conoce su pueblo —decía—, viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros porque no se le administra de acuerdo a las necesidades de su país”. (Martí 1978: 7, 8, 12). Luego protesta contra gobiernos de países americanos que no entendieron el drama de sus indios porque ni los “gobernantes de las repúblicas indias aprendieron indio” ni sus intelectuales supieron describir con talento y realismo su realidad.

Luego llega el gran indignado, el viejo maestro González Prada, a inaugurar el siglo proponiendo un nuevo enfoque del problema indio. Es el primero que lanza un grito iracundo para llamar la atención sobre la situación del indio peruano, y el primero que lo incorpora a una nueva concepción de sociedad que no se concibe sin su participación. Y advierte furibundo: “a la violencia, el indio responderá con violencia, escarmentando al patrón que le arrebata las lanas, al soldado que lo recluta en nombre del gobierno, al montonero que le roba ganado y bestias de carga” (González Prada: 1977, 9, 11,

13. . .), y cuestiona a la instrucción como medio para redimirlo y evitar que la única alternativa sea la violencia. Es un escritor comprometido con sus convicciones que concibe su oficio como una obra de propaganda y ataque y que pone su talento literario, filosófico y político al servicio de la causa indígena.

Con estos escudos, luchará contra los “encastados” o “dominadores” del Perú y les lanzará a la cara su miseria moral: “Cuando un individuo se eleva sobre el nivel de su clase social —les dirá— suele convertirse en el peor enemigo de ella”. Y les repetirá “El animal de piel blanca, nazca donde naciera, vive aquejado por el mal del oro y al fin y al cabo cede al instinto de rapacidad”. Luego, volverá a denunciar a la trinidad: “Existe una alianza ofensiva defensiva. Si el gamonal de la sierra sirve de agente al señorón de Lima, éste defiende al gamonal cuando abusa brutalmente del indio”. El Estado no queda fuera de esta denuncia ya que González Prada lo increpa diciéndole que “no merece llamarse república democrática un estado en el que dos o tres millones de indios viven fuera de la ley” Finalmente, se rebela y acepta que la situación no puede mejorar sino cuando el indio tenga “rifles y cápsulas para hacer respetar su propiedad y responder al blanco con la violencia”. Luego propone que la solución venga del indio mismo: “el indio no se reivindicará sino por el esfuerzo propio, no por humanización de sus opresores”. (ibidem, 15, 17, 18).

Ciro Alegría hace luego su primer intento en *La serpiente de oro* en la que se delimitan ya las áreas de identidad cultural y psicológica del Perú conformadas por su geografía física. Se lanza al “descubrimiento” de su propio país en una novela telúrica. Y lo encuentra poblado por un ser que no logra entender: el indio. Y no lográndolo, se queda con el cholo, (que ya tiene capacidad para rebelarse) y en la descripción costumbrista y regionalista. La naturaleza recibe un tratamiento de personaje, ya que el río Marañón es uno de los protagonistas principales. Es una naturaleza dominadora pero al mismo tiempo compañera descrita con amor, apego y respeto. Está llena de “pájaros ebrios de vida”, “diálogos con

las peñas” y “vientos que baten sus alas a través de los carrizos”. Pero esto sólo es el marco, lo que debe llenarlo no está allí ya que no se logra penetrar en el mundo del indio y la visión interior no se alcanza. Lo intenta de nuevo en *El mundo es ancho y ajeno* donde aparece ya la comunidad indígena como personaje principal junto con personajes individuales bien delineados. Se hacen presentes también varios de los temas centrales de la literatura indigenista. Está la alianza del terrateniente con el Estado y la Iglesia, está el despojo y el desplazamiento a tierras estériles y la chispa que prende el fuego de la rebelión que a su vez enciende la automática respuesta de la represión ejercida brutalmente por un ejército que representa a la burguesía y al Estado.

Avanza el siglo XX y la literatura indigenista avanza también hacia la visión interior que la caracterizará. Alcides Arguedas se gana un lugar en este género con *Raza de bronce* en la que pinta el paisaje y las costumbres como el marco en el que encaja un indio resignado cuya aceptación enajenada de su condición hace concebir pocas esperanzas de redención, “a dónde iremos que no tengamos que servir” dice su indio y se cierra sobre él un mundo sin esperanza. Se describen también sus modos de producción y el tipo de comercio que debe ejercer en nombre y para beneficio del gamonal así como los antecedentes históricos que van conformando la situación del indio en Bolivia. Luego aparecerá el río también como un personaje que prevalecerá aún sobre muchos personajes humanos. Así, la naturaleza será presentada como el gran refugio pero también como el enemigo más temible después del patrón. Sin embargo las fallas de la obra se van manifestando conforme la formación burguesa del autor se va delatando. Alcides Arguedas concede, por ejemplo, el trato de “caballero” siempre al patrón que por otro lado denuncia como el villano total. Otras veces se evidencia su prejuicio racial ya que en *Pueblo enfermo*, la enfermedad que aduce es precisamente racial y no social. Llega al final de *Raza de bronce* haciendo una exposición didáctica de su tesis en la que ataca al Modernismo, en persona del poeta Suárez, por su falso enfoque del problema indio pero él mismo adopta otro enfoque falso ya

que su rebeldía contra la tiranía del blanco apela siempre a la piedad y no al derecho. Finalmente, vuelve a evidenciarse su formación burguesa en los terrenos de la expresión ya que muestra una clara incapacidad para adentrarse en el habla indígena pues adopta una manera expresiva evidentemente imitativa que nada tiene que ver con la de los personajes de la obra. Sin embargo en la sintaxis se nota cierto conocimiento de la lengua de los personajes aunque sólo se quede en eso. Aún así, el balance de la novela resulta positivo ya que la penetración de la obra en el mundo interior de la comunidad indígena es innegable y va conformando el terreno en el que crecerán los grandes escritores indigenistas posteriores. Y la explicación de esta interiorización, aunque sea relativa, parece encontrarse en el hecho de que Alcides Arguedas es uno de los de formación binaria. Su preparación de historiador le fue dando el material analítico que alimentó después su obra de escritor. Su *Historia General de Bolivia*, publicada en 1922, y su abundante obra ensayística le han obligado a estudiar la realidad total de su país dentro de la que encuentra una realidad más específica y concreta: la de la atroz miseria y explotación del indígena boliviano. Por eso subraya los aspectos más repulsivos de la explotación del indio (la entrega forzada de las indias, en *Raza...* por ejemplo) enmarcándolos dentro de un contexto nacional en el cual este estado de cosas es permitido. Así su visión empieza a ser político-social lo cual consigue atraer la atención de aquellos a quienes quería influir en favor del indio. Este es uno de los más caros logros de la literatura indigenista, que sólo han alcanzado los escritores de doble formación y que lo distinguió desde entonces en este género a pesar de que no llegó nunca a la penetración y a la altura que alcanzarían más tarde César Vallejo en poesía y José María Arguedas en narrativa.

Y será en este extraordinario indigenista en quien se confirme de manera definitiva esta tesis de la interdisciplina. Siendo una cumbre de las dos vertientes, constituye una especie de clímax de la literatura indigenista que divide a ésta en un antes y un después. Escritor innato apeló a la literatura como el más efectivo medio de expresión para transmitir lo que su

vivencia le había acumulado. Científico social (etnólogo) con obra publicada en este campo, pudo apoyar en el conocimiento sistemático de la realidad indígena lo que su sensibilidad literaria iba a transmitir con talento único. En el capítulo tercero se comentará con amplitud la formación binaria así como la obra de José María Arguedas como una de sus más altas expresiones.

3.2 *Los nuevos elementos de denuncia*

Jorge Icaza introduce un nuevo elemento: el del contubernio entre la oligarquía nacional y el imperialismo exterior. En *Huasipungo* la hacienda se venderá al gringo para que con su poder financiero la reestructure. Pero se venderá con todo e indios ya que éstos son parte de la propiedad igualmente que el ganado, “toda propiedad se compra o se vende con los peones” (p.10) dirá el gamonal, y luego expresará su deseo de “marcarles su frente y su pecho con el hierro al rojo para que no se le pierdan al nuevo amo”(14). Este elemento viene a ser como el desenlace inevitable causado por la inconciencia del gamonal incapaz y anquilosado, de la corrupción viciosa de la autoridad, y de la complicidad de la Iglesia que juntos abren el camino a la gran burguesía extranjera. Los indios serán entonces sometidos, por la “trinidad”, a la tarea adicional de mejorar la propiedad a costa de sus propias vidas, abriendo caminos y afrontando toda clase de peligros, para darle más valor a la hacienda que se va a vender. Cuando esto ocasiona la rebelión, la represión se ejercerá, como siempre, por parte del Estado, pero esta vez será en beneficio directo del extranjero que en adelante ejercerá un nuevo tipo de servidumbre caracterizada por la más absoluta cosificación del indio. Icaza, que tenía estudios de antropología, logra así una visión desde adentro de la comunidad indígena aunque no llega a la visión desde el interior del indio individual como Arguedas.

Gregorio López y Fuentes, periodista, maestro, escritor, produce una obra en la que logra exponer con profundidad otro elemento de denuncia: el de la penetración. Se inicia con la penetración violenta de la avaricia del blanco en una comu-

nidad indígena. En *El indio*, el blanco llega a la comunidad indígena, antes sumida en completo aislamiento pacífico, en busca de un guía para la búsqueda de una mina. La violencia que esto conlleva tiene implicaciones no sólo materiales sino profundamente sociales que explotan sólo cuando la violencia física las fuerza hacia afuera. Naturalmente sobreviene la represión del Estado a la que sigue un periodo de “pacificación” durante la cual se introduce la otra penetración: la penetración política y cultural. Representada primero por la revolución mexicana, esta penetración “incorporará a la comunidad india a la alfabetización y a la comunicación de afuera, que llegará con todos sus vicios entre los que viene el de la politiquería. Así, ahora serán víctimas del nuevo sistema y todo lo perderán en manos del líder que aun siendo uno de ellos mismos ha sido corrompido por aquel. Y la desconfianza se restablece para poner en duda muchas de las nuevas soluciones ofrecidas por las ciencias sociales. Así López y Fuentes denuncia un nuevo tipo de enemigo que ya no llega al amparo de la fuerza sino al amparo de los programas oficiales concebidos por científicos sociales al servicio del Estado.

Más tarde, la parte positiva de esta penetración será reconocida por Ramón Rubín en “El ánimo de Juan Cocospe” y “Los amores de un Tarahumara” donde se harán alusiones claras a los beneficios materiales introducidos por los Centros Indigenistas a los que hace ver como una avanzada beneficiosa y protectora. La política indigenista mexicana será evidenciada como algo beneficioso y encomiable y no denunciada como ocurrirá después entre los científicos sociales. “Las autoridades mexicanas poco dispuestas a interferir en los hábitos tradicionales de la tribu, a la cual consideran autónoma para la administración de una gran parte de sus costumbres” dirá en el primer cuento mencionado, para refrendar su tesis en el segundo cuando se refiera a los centros indigenistas establecidos por el gobierno mexicano donde se proporcionan, entre otros servicios, los auxilios médicos que son indispensables para terminar con la epidemia que se ha desatado en la comunidad en la que se desarrolla la trama del cuento. Finalmente, la cura de la epidemia tendrá que hacerla una

brigada de “pegátos” y enfermeras “chavoques” respaldada por una escolta de soldados federales.

Miguel Angel Asturias denuncia otro elemento: el de la introducción de un nuevo modo de producción. Escritor por formación y antropólogo por afición, evidencia un profundo conocimiento de los arraigos psicológicos del indio a su modo de producción. En *Hombres de maíz* envuelve este problema en un mundo mágico en el que la naturaleza lo domina todo. Sólo el indio puede amalgamarse con ésta, quien intente sembrar maíz para otra cosa que no sea para subsistir, estará atentando contra ella y contra las fuerzas mágicas. Con abundancia de recursos literarios y con evidencia de conocimientos antropológicos, Asturias logrará una visión interior, y una penetración en el mundo mágico del indio que va más allá de lo imaginado. Conoce la realidad social, pero conoce también la otra realidad: la realidad mágica. Y mezcla ambas realidades para remontarse en una visión interior poco común. El nuevo elemento de la intervención del blanco para introducir un medio de producción movido por el lucro, viene a romper con todo el equilibrio cósmico-mágico que impera en el mundo indio, el cual no puede penetrar ni entender el blanco. Por eso, esa intervención sólo traerá destrucción, traición, brutalidad y, finalmente muerte.

Ricardo Pozas introduce otro elemento más: el de la explotación militar del indio. *Juan Pérez Jolote* es reclutado por medio del recurso de la leva disfrazada. Se convierte desde entonces en carne de cañón y servirá para luchar por intereses que jamás serán los suyos. Esto lo lanzará en picada hacia una situación de soldado raso objeto de una de las explotaciones más inicuas: la de pelear por otros en causas que son de otros.

3.3 *Otras expresiones que desembocan en “la denuncia activa”*

Con las expresiones más recientes, la literatura indigenista parece entrar en una nueva etapa que podríamos llamar “de

la denuncia activa". Y la llamamos así con la intención de resaltar su carácter combativo y participante. En estas obras, el indio ya no será el ser abstracto y pasivo que acepta como natural una realidad que no concibe como modificable, sino el indio que se rebela contra la dominación y la explotación ciega a que ha estado sometido desde siempre. Esa rebelión desatará nuevamente la represión, pero dejará sembrada una conciencia clara y definitiva de que el indio ya no seguirá dispuesto a doblegarse pasivamente. La represión vista desde este nuevo enfoque, no logrará sino posponer el cambio, pero no erradicarlo de la mente del indio.

Rosario Castellanos previamente había pintado un cuadro helado de la situación del indio chiapaneco. Había presentado esta situación como una realidad estática sin posibilidad de cambio. La niña de *Balun Canan* sabe que la explotación, la discriminación y el mal trato, conforman una especie de estado natural de cosas para el indio. Así ha sido siempre y así deberá seguir siendo. Hasta ese momento *Balun Canan* sigue acompañando esa corriente ya tradicional de muchos autores indigenistas: la de presentar una especie de fotografía inerte de la realidad indígena, una especie de denuncia pasiva que deja a los demás la responsabilidad del "hacer algo" para cambiar esa situación. Pero Rosario Castellanos avanza en esta obra y finalmente se inscribe en la nueva corriente cuando la denuncia pasiva se convierte en combativa y los indios se rebelan quemando la hacienda y tomando posesión de las tierras que les habían sido arrebatadas. Pero, otra vez, el catalizador será un elemento externo (un mestizo que más pertenece al mundo blanco que al indio) el que vendrá a despertarlos y a iniciar la sublevación. Todavía no se concibe, como en las obras de González Prada y Mariátegui, que sea el mismo indio el autor de su redención.

Otros autores habían logrado penetrar en las costumbres y en las tradiciones, auxiliados por su profesión de antropólogos. Luego penetraron en el interior anímico y espiritual del indio auxiliados por sus dotes y su intuición de escritores. Francisco Rojas González es un caso en el que se conjuga otra vez la fecunda dualidad de escritor-científico social que pre-

viamente se había dado en Arguedas. Pero su obra, plasmada en cuentos de innegable belleza y valor literario y social, no tuvo la penetración interior de éste ya que apela a la estética y al amor más que a la toma de conciencia y a la aspiración al cambio, lo cual no impidió que varios de los cuentos contenidos en *El diosero* sean de los más difundidos entre los lectores de todos los niveles y de los que más han contribuido a llamar la atención de la conciencia nacional de México hacia la situación del indio.

Esto sucedió, en cierta medida, con la obra de Ricardo Pozas (otro escritor-científico social) aunque su *Juan Pérez Jolote* va mucho más allá de la descripción costumbrista y del cuadro estático. Con todos sus valores, esta obra no se inserta en esta nueva corriente ya que el espíritu de rebelión como medio para lograr el cambio no sólo no se da en ella, sino que se acepta una inmovilidad social que sólo tiene como válvula de escape el alcoholismo y finalmente la muerte intencionalmente buscada en la botella de aguardiente.

Fernando Benítez, periodista, escritor y antropólogo aficionado, describe, penetra, entiende, organiza el conocimiento y enseña. Pero finalmente transige con el sistema y no rebela a su indio contra éste. Sin embargo, su vasta obra tiene elementos de ambas corrientes que colocan al lector mismo en la corriente de la “denuncia activa”.

Paulo Carvalho Neto echa mano de un nuevo recurso en este género: el del humorismo picaresco para presentarnos la realidad del indio del Ecuador. *Mi tío Atahualpa* se refugia en la picaresca para contar una historia-denuncia patética relatada con un humor poco concebible en el indio pero no imposible. Con todo, este tono picaresco no le quita realismo a la presentación de una realidad que de tan brutal se acerca a lo grotesco. Como que la impotencia genera esta sorda protesta que sólo encuentra salida en el humor trágico. Es la manera de rebelarse del indio y de burlarse del blanco y de sí mismo.

Probablemente la obra más representativa de esta nueva tendencia sea la de Manuel Scorza. Se trata de una obra en la

que el autor es un combatiente contra las fuerzas que mantienen la situación actual del indio y que además demanda del lector una toma de conciencia y provoca en él una fecunda ira positiva que a la menor oportunidad puede traducirse en acción participativa para impulsar el cambio. El lector que se adentra con Scorza en *Redoble por Rancas* no podrá ya jamás refugiarse en la comodidad de la ignorancia y la inconciencia frente a este problema. En *Redoble por Rancas* hay un grito futibundo que va más allá de la mera denuncia pasiva. Hay una participación activa evidente del autor, detrás de las páginas de la ficción, que también demanda participación del lector, una especie de crónica de la injusticia sistemática a que el indio es sometido por parte de la sociedad peruana y el imperialismo norteamericano personificado en la “Cerro de Pasco Corporation”. Frente a ese estado de cosas antepone un indio rebelde y defensor de sus derechos. La más brutal de las represiones es la respuesta a esa rebelión, y resulta realizada por el mismo ejército que es ridiculizado por sus derrotas históricas ante enemigos externos y cuya única triste función queda reducida a ser instrumento de represión al servicio de la burguesía nacional del Perú y del imperialismo exterior. Pero el grito de rebeldía no puede ser acallado y el indio se refugia en la naturaleza sólo para continuar su desigual batalla. Ya no será el indio pasivo y resignado, será un hombre individual y una comunidad unida que se defienden como pueden. Entonces es cuando Scorza lanza al lector un grito de socorro y le hace participar aunque sea solamente con su indignación. Y la semilla queda sembrada, la denuncia es un desafío que se va acumulando en la conciencia de quien lee el apasionante relato que más que una novela es la crónica de la alevosía. El costumbrismo no está ausente a pesar de todo, pero es presentado como una realidad dada y no como el tema de la obra, es la parte bella de esa realidad que a fin de cuentas será destruida por la violencia que viene de afuera, por la represión mandada desde el exterior, avalada por el gobierno y la burguesía nacionales y ejecutada por el ejército peruano precisamente en los mismos lugares donde se dieron las victorias de Bolívar.

En este grito de lucha de Scorza el más representativo de

la corriente nueva que se manifiesta en la literatura indigenista de reciente creación que avanza a otra etapa que continúa la obra de los indigenistas. Esto convierte a esta literatura en una literatura social más amplia que rebasa los límites del ámbito indígena aunque sea este grupo social el centro de su atención. Como que hace ingresar al indio a la sociedad como un grupo integrante y no marginal y contra el cual se ensaña la ceguera y la brutalidad de una sociedad y luego la de un continente entero.

Con la referencia a estos autores y con un análisis posterior (que está fuera de los alcances de este trabajo) quedaría justificada nuestra propuesta de identificar una nueva etapa en la literatura indigenista que va a enriquecerla enormemente y que tiene la pesada responsabilidad de atizar la conciencia americana para que una vez superadas las etapas del indigenismo descriptivo y el cognocitivo, se llegue a la del reclamo combativo del cambio.

Pero, ¿cómo cumplirá la literatura con ese desafío?

Es evidente que la condición previa para que la literatura llegue a esa etapa es la de que los autores de este género acepten el compromiso que implica el escribir sobre este tema y que estén dispuestos a internarse en ese mundo no sólo con la imaginación sino también con la disposición de vivirlo por adentro. Esto significa adentrarse en el mundo indio por medio del estudio de su situación y luego por medio del acercamiento físico, de la convivencia y de la aceptación de un compromiso consciente. El escritor tendrá, además, que comunicarse, coordinarse, estudiar y trabajar junto con los científicos sociales indigenistas de quienes tendrá que aprender al mismo tiempo que les presta su talento expresivo y creador.

Es probable que así, el escritor indigenista llegue a *sentir* y a *entender* el mundo indígena y entonces querrá cambiar la situación a que se le tiene sometido y usará su talento para producir literatura en la cual la denuncia sea un llamado com-

bativo a la conciencia nacional a atender los reclamos que las comunidades indígenas están planteando cada día. Este género de literatura ya no puede hacerse sin compromiso, sin disposición para adentrarse en su visión interior y sin la aceptación de la responsabilidad de participar. El autor que quiera seguirla haciendo, tendrá que estar dispuesto a poner todos los recursos de su arte, todos los de su influencia en la conciencia de sus lectores y todos los de su capacidad participativa al servicio de la causa del indio. No hay mucho más que pueda hacer por sí mismo, ya que serán las organizaciones indígenas, que están surgiendo, las que deberán hacerlo y que encontrarán el terreno abonado con la comprensión y la disposición que escritores y científicos sociales habrán imbuido en la conciencia nacional y en el estado. No hay mucho más que los literatos puedan hacer *por* el indio. Lo demás lo tendrán que hacer *con* el indio.

3.4 *Los temas centrales de la literatura indigenista*

Se ha hecho evidente a lo largo de este capítulo, cómo uno de los temas vertebrales de la literatura indigenista latinoamericana lo constituye *la denuncia*. Y parece que a su alrededor se desmadejan, entran y salen, preceden y siguen los demás temas como el de la naturaleza, la comunidad, el mestizaje, la cosificación del indio, la magia, las costumbres y, finalmente el del péndulo mortal del binomio rebelión-represión.

Cada uno de estos grandes temas ha sido motivo de obras literarias de diversa calidad desde la literatura indianista hasta las últimas expresiones de la literatura indigenista más profunda, más conocedora de la situación social del indio y más enriquecida por una visión interior ya desembarazada del paternalismo piadoso de las obras de fines del siglo XIX y principios del siglo XX.

Señalamos la denuncia como el primer gran tema y como una constante vertebral porque desde *Aves sin nido*, de Clorinda Matto hasta *Redoble por Rancas*, de Manuel Scorza,

pasando por todo lo que hay entre ambas novelas, la denuncia ocupa la intención primera de los autores y el contenido central de sus obras.

Con más o menos intensidad; con más o menos valentía o más o menos énfasis, la presentación de la situación del indio y la denuncia de sus opresores, ha podido ser resumida en la denuncia de los actos cometidos por las tres instituciones que integran la “trinidad embrutecedora” y que vienen a ser nada menos que los tres pilares de las sociedades latinoamericanas: la Iglesia, el gobierno y el patrón hacendado-gamonal-cacique-terrateniente.

En esta triple alianza, cada integrante tiene un papel específico y definido que desempeñar. La Iglesia se encarga de la enajenación y el sometimiento del indio por medio de la prédica adormecedora de la sumisión y del terror hacia el castigo de Dios y hacia el infierno. Con evidente complicidad, la Iglesia difunde la enseñanza de que el estado de explotación y miseria a que está sometido el indio es el estado natural de cosas ordenado por la sabiduría divina.

El patrón-gamonal-hacendado-cacique, se encarga de la explotación total, de la brutalidad en el trato, de la crueldad viciosa, de la discriminación y de la imposición de la más absoluta de las obediencias por medio del látigo y la tortura cuando no del asesinato impune por propia mano o por mano de los órganos de represión del Estado. El resultado es el de la sumisión absoluta del indio a su condición de colono-concertado-pongo-peón-comunero-yanaconero-mediero.

El otro miembro de la trinidad (representado por la corrupta autoridad local y por el lejano gobierno central aliado con el patrón nacional y hasta con el extranjero) se hace presente en el ejército gendarme. Incapaz de defender a la patria cuando ha debido hacerlo, su función se ha concentrado en la triste misión de ser el instrumento de la represión, la brutalidad y el exterminio.

La alianza parece así como un monolito contra el que nada puede este desamparado ser que se escapa, por eso,

hacia el otro tiempo de su mundo interior. Allí están los resultados contundentes de cada rebelión para probárselo. La respuesta ha sido siempre la represión más cruel y escarnecedora que a veces ha llegado hasta el exterminio de comunidades indígenas enteras.

Tal es el motivo de la denuncia de la literatura indigenista que valiéndose del talento creativo de sus autores ha persistido en delatar, en exponer, en presentar ante los ojos del lector esta triple alianza que aunada a la denuncia de la situación de explotación, discriminación, miseria, enajenación y represión a que está sujeto el indio da a aquél una visión cierta de la realidad indígena, muy diferente de la “visión amena del retraso” que le habían dado los autores anteriores. Por eso resulta innecesario apoyar este tema en los textos de la literatura indigenista, ya que habría que referirse a casi todos.

La naturaleza es otro gran tema de la literatura indigenista. Si se trata de internarse en el mundo de un ser telúrico como es el indio latinoamericano no puede evitarse entrar en el conocimiento profundo de su écosis, de su habitat, esto es, de la naturaleza que lo circunda y en la cual se cobija. Al hacerlo, estos autores se dieron cuenta de que la naturaleza no sólo es el marco idílico del indio que la literatura anterior nos había entregado, sino que es una parte de él mismo, tanto como él lo es de ella; entendieron que este ser busca la armonía con la naturaleza y no su dominio. Así llegaron a penetrar un concepto diferente que la literatura no había captado antes porque estaba escondido dentro del indio. Esta será otra de las visiones interiores de obras como las de Arguedas, y varios más que lograron ubicar al indio en su elemento primario y natural. A eso se debe que al describirlo lo hagan con respeto y con amor al mismo tiempo que con realismo y conocimiento. Y la naturaleza estará siempre presente, ya sea como amiga protectora del indio, como refugio último o como su interlocutora y compañera. Por eso no puede evitarse su presencia en las obras indigenistas, ya sea como personaje importante o como teatro de la historia que se escribe. Porque el indio es uno con ella, la ama, la posee y la teme:

La ama porque lo rodea con su envolvente belleza, porque lo solaza y lo engrandece con su inmensidad, porque le permite regar todos sus sentidos sobre ella y recoger sensaciones que los no indios no perciben. Vive respirando bocanadas de distancias y elevándose por encima del techo del continente, ya sea en los Andes o en la Sierra Madre.

La posee porque siembra en ella su frijol y su maíz y porque pastorea en ella sus ganados que dispersa y reproduce para que no pueda robarlos el patrón. Porque se baña en sus arroyos, se impregna en sus aires y se funde en sus bosques. La posee cuando la penetra con la barreta de minero, cuando le arranca de sus entrañas metales preciosos que jamás serán suyos.

La teme porque puede intuir, pero no controlar, sus fuerzas desatadas. Porque es víctima del rayo y de los torrentes desbordados como el río en *Raza de bronce* y en *La serpiente de oro*; porque sus barrancas pueden desatar fuerzas misteriosas que andan dispersas por la sierra y que él no puede juntar y dominar; porque, como en *Redoble por Rancas*, los cauces del viento no le son siempre propicios y lo castigan como látigo helado en las punas de los Andes.

Así, la naturaleza es medio, es marco, es parte de él mismo pero también es personaje central e inevitable en la literatura indigenista.

Otro tema principal será el de *la comunidad*. Será el personaje más importante desde *El mundo es ancho y ajeno*, pasando por *La serpiente de oro*, *Yawar Fiesta*, etc., hasta llegar a *Redoble por Rancas* donde tendrá que oponerse a otro personaje inusitado: un cerco de púas.

Importa mucho en esta literatura identificar los personajes individuales, pero más importa delinear la comunidad a la que éstos pertenecen, su papel en ella y las relaciones que con ella guardan. Y estas relaciones serán de solidaridad comunal y no de egoísmo individual; serán de destino compartido y

no de lucha interindividual; serán de ayuda mutua y no de competencia. Ese sentido de comunidad, tan escaso entre las comunidades no indígenas, constituye una de las características más comunes entre las poblaciones indias, por lo que será recogido con fidelidad en todas las obras indigenistas.

Pero esa comunidad será acosada por el blanco hasta que la desesperación la obligue a *la rebelión*, que constituye otro de los grandes temas centrales. Pero ésta no vendrá sola, la acompañará fatalmente la represión formando un binomio fatal del que estas comunidades no han podido librarse. Desde las masacres reales de Amantaní, llave y Huanta, realizadas por los ejércitos en diferentes fechas de fines del siglo XIX y principios del siglo XX y señaladas por González Prada con indignación llameante, hasta la realizada por el ejército de Guatemala en 1979 en Panzós y denunciada al mundo por la prensa; la literatura indigenista ha recreado en la ficción este péndulo fatal de la rebelión-represión. Se levantan los indios en *Raza de bronce* y son masacrados por el ejército, llamado por el patrón, en pleno lago cuando estaban en la indefensión total de sus pequeñas barcas de paja; resiste la comunidad en *El mundo es ancho y ajeno* y es diezmada por los “gorras azules” y empujada a las alturas estériles de los picos-dioses de los Andes; se rebelan los indios esclavizados de *Huasipungo* y los blancos armados y ayudados por la policía y el ejército los asesinan en sus propios jacales; se defienden los *Hombres de maíz* y el gobierno les envía envenenadores y capitanes alcohólicos que gozan asesinando indios y chupándoles sus esencias vitales; la desesperación del acoso hace que la comunidad de Rancas explote en indignación y el ejército peruano los extermina en el mismo lugar donde Bolívar había ganado una de sus más grandes batallas. Y así, sin excepción ni pausa, el círculo de la rebelión-represión se cerrará sobre ellos para arrinconarlos en la más desesperanzada de las impotencias.

Y esa impotencia los llevará a aceptar una condición abyecta de resignados que aguantarán todas las ofensas, todos los castigos y maltratos, hasta hundirse en la más indigna de las cosificaciones. Así, *la cosificación* del indio se convertirá

en otro gran tema siempre presente en la obra indigenista. El pequeño indio de "El sueño del Pongo" será tratado por el amo como un animal doméstico primero, luego lo irá ofendiendo, por diversión, y rebajándolo hasta llevarlo a la condición de cosa, desde perro hasta piedra. Las indias de *Huaspungo* serán escogidas como vacas para amamantar al hijo del patrón según su producción de leche y su estado de salud; la Cora de "Las Vacas de Quiviquinta" será comprada por un burgués ciudadano para amamantar a su hijo ya que su propia esposa está seca; los jóvenes indígenas de *El Indio* serán reducidos a la condición de bestias de carga por los blancos buscadores de oro. Y así, el abuso ejercido sobre el indio lo va convirtiendo en un objeto de uso que lo va reduciendo a la cosificación más absoluta. Y esta cosificación tendrá como hermana correlativa a la resignación sumisa que la represión había preparado para que el blanco y el mestizo tomaran esta condición como algo natural y aceptable. Será la misma mentalidad que transmitirán al ciudadano actual que acepta este estado de cosas, las convierte en clichés y se "autovalora" en su mezquindad al ejercer la discriminación social y racial contra el indio.

De esta manera, discriminado, reprimido, asediado, explotado y cosificado por el blanco, el indio se refugia en *sus costumbres y sus tradiciones*. Y éste será otro gran tema de la literatura indigenista. Habiendo sido uno de los primeros temas de la literatura idealizante, el costumbrismo quedó desprestigiado por mucho tiempo. La insistencia repetitiva de muchos autores indigenistas lo acabó de llevar a su punto de saturación por lo que fue relegado con huidiza preocupación. Pero no fue posible sustraer al indio de su manera de vida y de su concepción del universo, y la costumbre y la tradición tuvieron por fuerza que ser incluidas en las obras indigenistas que necesitaban situar a aquél en su medio cultural y étnico. Por eso esta literatura no pudo abandonar el costumbrismo, pero fue abordándolo cada vez con más cuidado y con más acercamiento. Para eso los escritores tuvieron que recurrir a la antropología y otras ciencias sociales que les explicaran lo que ellos habían visto sólo a través del color y la ceremonia.

Fue hasta entonces cuando los escritores indigenistas se dieron cuenta del valor de la interdisciplina. Y lo que antes fuera sólo retrato descriptivo se convirtió en observación participativa y en ubicación de los personajes de sus obras, en el modo de vida real del indígena.

Pero el refugio en sus costumbres y tradiciones no le fue suficiente. Detrás del ejército llegó el funcionario político, luego penetró la política indigenista del Estado y con ésta llegó el antropólogo oficial con un arsenal científico tan efectivo como el de las armas del ejército.

Y entonces hubo que defenderse de la integración que, como estaba propuesta, significaba extinción. Habría que irse más lejos. Pero ya no había espacio geográfico posible que lo defendiera de la penetración cultural, y finalmente encontró: *el refugio interior*. Y a éste se aferró con empecinamiento de náufrago. Desde entonces, el indio acudirá a su silencio y se rodeará con un escudo pétreo que nadie puede penetrar a menos que él lo permita. A muy pocos les será permitido, desde entonces, penetrar ese mundo interior que sí le es propio y donde él solamente es el amo. Este será el escape final y será también el hecho que guíe a muchos científicos sociales a buscar la comunicación por medio de la lingüística creyendo que se trata sólo de una barrera verbal. La *magia* será el único lenguaje posible y éste estará vedado para el no indio. Así, los brujos de las luciérnagas en *Hombres de maíz* pelearán contra los invasores blancos con armas que no son de este mundo. De la misma manera “Rasñiti” escapará del mundo real y transmitirá a su hijo el don del “danzak” por medios que sólo la magia conoce. Lo mismo hará el brujo Mayo de “El daño de enero” que disfrutará dando a los no indios una rendija por donde se asombren para luego cerrarla y excluirlos a su antojo de un mundo que sólo al indio pertenece. (Cornejo 1983, pág. 101).

Y el refugio en el mundo exterior y la magia se convertirán en un tema que abordarán con éxito sólo los autores de sangre india y aquellos que han tenido la vivencia directa del trasmundo indiano.

SEGUNDA PARTE

PARA ENTENDERTE MEJOR, AMERICA INDIA

(La contribución de las ciencias sociales indigenistas)

1. *Los precursores*

Las ciencias sociales indigenistas tienen también una larga tradición que se remonta varios siglos atrás, aunque sus antecedentes no sean tan abundantes como los de la literatura. En fray Ramón Pané tal vez se encuentre el primer antecedente, ya que este fraile acompañó a Colón en su viaje de 1493. Y la intención de este viaje no parece haber sido precisamente la de dar un paseo por las tierras recién descubiertas sino la de realizar un estudio detenido y hacer observaciones ordenadas sobre las razas del nuevo mundo y sus características, esto es: realizar un estudio etnográfico. Esto lo convierte en el primer etnógrafo de este lado del océano y en el antecedente más remoto de las ciencias sociales indigenistas latinoamericanas.

Entre los misioneros estudiosos del mundo indio, se encuentra otra veta de precursores que no sólo se dedicaron a la prédica catequizante sino que realizaron laboriosos estudios sobre los indios y su cultura que guiaron la investigación, en este campo, por varios siglos. Cabe mencionar entre ellos a Motolinía, a fray Diego Durán, a fray Diego de Landa; a fray Juan de Torquemada, a Quiroga y por supuesto a Las Casas. Pero probablemente el más destacado sea Sahagún que emerge como un acucioso talento que todo lo observa, lo anota y clasifica. A él se deberá la sistematización de un impresionante

caudal de conocimientos que serán, por siglos, la fuente de consulta por excelencia. Su paciente labor lo llevó a compilar tal cantidad de material etnográfico, arqueológico y sociológico, que tuvo que dedicar gran parte de su fecunda vida a escribir los volúmenes que contendrían ordenados estos conocimientos. Así nació su *Historia General de las cosas de la Nueva España* que sería una de las más formidables obras de “ciencias sociales” producidas en la colonia. Llegó, inclusive, a escribirla en náhuatl y en latín, además de español, aderezando estas versiones con innegable talento literario. Sólo la disponibilidad de tiempo del hombre de su época y su pasión observadora y clasificadora pueden explicar cómo un solo investigador pudo compilar tal cantidad de material. Esto le confiere el mérito indudable de primer antropólogo social de América y lo convierte en el precursor más notable de las ciencias sociales indigenistas.

Francisco Javier Clavijero, emprenderá, dos siglos más tarde, la defensa del gran pueblo condenado. Comienza por la demolición de los mitos que contra el indio había creado la mentalidad europea como justificación para la conquista. Quiere acabar con la leyenda negra de América creada por autores como Paw, Buffón, etc., que desde sus despachos europeos habían inventado negros infundios contra el mundo indígena. “Cualquiera que lea la horrible descripción que hacen algunos europeos de América u oiga el injurioso desprecio con que hablan de su tierra, de su clima, de sus plantas, de sus animales y de sus habitantes, inmediatamente se persuadirá que el furor y la rabia han armado sus plumas y sus lenguas a que el nuevo mundo es una tierra maldita y destinada por el cielo a ser el suplicio de los malhechores”. Luego dedica sus esfuerzos a “disuadir a los incautos lectores de los errores en que han incurrido por la gran turba de autores modernos que sin tener suficiente conocimiento, se han puesto a escribir sobre la tierra, los animales y los hombres de América. . .” “He escogido esta obra del señor Paw, porque en ella, como en una sentina o albañal, se han recogido todas las inmundicias, esto es, los errores de todos los demás”, (Villoro, 1979: 96). Descarta, luego, el modelo europeo de cultura como vá-

lido ya que no lo acepta como un modelo que pueda imponerse sobre el mundo indígena. De tal imposición, derivan todas las calamidades de América. Luego expone los innumerables hechos de la historia mexicana como ejemplos clásicos de heroísmo, de excelcitud, de altura de principios, etc., y al compararlos con hechos similares en la historia de Roma y Grecia los juzga de la misma altura. ¿En dónde, pues, está la pretendida inferioridad que las mentes débiles han pretendido adjudicar a la cultura indígena como característica?, se pregunta. Después analiza las iniquidades cometidas por los europeos durante su historia, sacando como conclusión (después de su comparación con hechos similares de la historia indígena) que el mundo europeo resulta incomparablemente más culpable y malvado que el mundo indio. Lo mismo hace en el campo de la religión y la mitología encontrando que, entre los indios, éstas son “mucho menos pueriles y menos ridículas” que entre los romanos, griegos y egipcios, aunque igualmente bárbaras.

No es posible negar la visión idealizadora de la obra de Clavijero, que a los ojos de historiadores posteriores, como Orozco y Berra, resulta demasiado romántica y parcial. Pero, no es posible tampoco olvidar el momento en que sus *dissertationes* y su *Historia antigua de México* se escriben y que estas obras nacen de una necesidad de respuesta contra una tortuosa corriente difamatoria que se había convertido ya en leyenda negra. Por eso, había que rescatar el mundo indio al mismo tiempo que se replicaba contra el arquetipo europeo que en esta polémica resulta seriamente cuestionado. Es explicable entonces, que la antítesis histórica; que la otra cara de la moneda que se muestre para realizar dicho rescate, resalte primordialmente las cualidades más elevadas del México antiguo y convierta a este historiador en un innegable precursor de las ciencias sociales indigenistas.

Fray Servando Teresa de Mier continúa esta polémica en sus *Quejas de los americanos* y empieza por recordar a los españoles (y en particular a un autor cuyo nombre se guarda) que ellos son las verdaderas víctimas de todos los atracos y

barbaries que atribuyen al indio como pretexto para sojuzgarlo. “Se atribuyen –les dice– el derecho de ‘quien tiene poder para dar leyes, lo tiene para castigar al que traspase al derecho de gentes’ (. . .) entonces, Napoleón está bienvenido a darnos leyes en España porque tiene el poder, y los ingleses hacen bien de quitarnos los cargamentos de negros porque ¡Dios! en mi conciencia, eso de ir a coger gentes a su tierra para hacerlos esclavos sin habernos hecho nada, ni es de gentes, ni va derecho” (Mier 1979: 5 y 6).

Una vez que ha ridiculizado los supuestos “derechos” que España se atribuía para sojuzgar a las naciones indias de América, continúa su ataque dando ejemplos de cómo en España se cometen los pecados que ellos pretenden castigar en los demás. Y, basado en textos romanos, recuerda cómo en ese país se ha comido carne humana a través de la historia al mismo tiempo que niega que esto se haya hecho en el México antiguo (si no era para efectos ceremoniales). “En la Nueva España, dice, tengo averiguado que no comían carne humana. En efecto, si la comieran, no habrían perecido de hambre en el asedio de México, en cuyas calles llegaban las pilas de muertos hasta las azoteas; pero la aborrecían más que los mismos españoles, los cuales se mantuvieron de carne humana en el sitio de Numancia como refiere Valerio Maximo” (ibidem). Luego habla del atraso material de los españoles en muchas de sus provincias donde la vida no tiene nada de diferente a la que achacan a los indios.

Una vez que ha abundado en ejemplos de este tipo, arremete contra la cobardía española que se ensaña sobre el indio contra quien nunca triunfó sino con ayuda de otros y con instrumentos desiguales.

Perseguido por sus ideas (al grado de que ya tenía cárceles preferidas) fray Servando investiga, trabaja, compila, estudia y produce media docena de obras más en las que trasciende esta polémica para entrar en el cuestionamiento de las bases mismas de la colonia. Entra así, en los campos de la religión empezando con la demolición del mito de la virgen de Guada-

lupe a la que considera “el cabestro conque se llevan los mexicanos a beber agua en la fuente del burro” y continuando con la evangelización de América a la que califica de “una mentira; lo que los españoles han hecho en nuestro territorio, contradiciendo todas las normas del derecho natural, ha sido saquear, robar y asesinar sin descanso” por lo que deben ser expulsados de este continente.

El desarrollo de estas ideas, su exposición persistente, en todas las maneras posibles, y una convicción terca y obsesiva, lo llevaron a convertirse en uno de los estudiosos más notables del mundo indio, en uno de sus más ardientes defensores, y en el ideólogo preferido de la revolución de independencia.

Manuel Orozco y Berra cambia de enfoque y recurre al método científico de medir la historia del imperio azteca con los mismos elementos con que se mide la historia de todos los demás pueblos. Logra así una visión fría y una obra que todo lo analiza y explica rigurosa y metódicamente. Nos entrega, por este medio, una historia analítica enfrentada con la historia-revelación anterior, en la que ataca los paralelismos bíblicos y asume una posición realista que nos da la imagen de un pueblo cuya civilización ha muerto por lo que puede ser estudiada con objetividad y sometida, con implacable cientifismo, a la luz de la razón.

Es así como se conforma la etapa de los precursores de la colonia que Villoro divide en dos momentos: el primero caracterizado por lo “cercano-negativo” (Sahagún-Cortés) y el segundo caracterizado por lo “lejano-positivo.” (Clavijero-Fray Servando) para que entre ambos momentos se establezca la antítesis.

Ya hacia fines del siglo XIX Francisco Pimentel llama la atención sobre un nuevo enfoque, esto es, sobre el enfoque del indigenismo como un problema social. De allí partirán las nuevas corrientes indigenistas que asumirán, desde distintos aspectos, este nuevo efecto. Pimentel se referirá al aislamiento espiritual y geográfico del indio como a uno de los

problemas más graves ya que no ha permitido nunca cristalizar su total cristianización. La aplicación de las leyes de Indias nunca dio resultados, ya que el indio siguió segregado, solo y degradado, por lo que México —agrega Pimentel— no ha podido nunca constituirse como una nación.

Francisco Bulnes siente el mismo desgarramiento interno de la nación ya que según él no hay “verdades comunes” para todo el territorio pues los indios permanecen apartados y relegados en sus montañas. Tanto Bulnes como Pimentel y Molina Henríquez, encuentran en el mestizaje la solución y no se cansan de sobrevalorarlo pues ven en este la conjunción de características que conforman un nuevo tipo de hombre.

Una vez que ha sublimado tales bondades, Pimentel llega a la extremosa conclusión de que para el indio sólo quedan dos alternativas: su exterminio o su transformación por medio del mestizaje. Llega a recomendar que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuere posible. “Sólo de ese modo —dice— perderán sus preocupaciones y formarán con los blancos una masa homogénea, una nación verdadera” “el resultado de nuestras observaciones nos conduce naturalmente a esa tremenda disyuntiva (de exterminio o transformación) como único y definitivo remedio: matar o morir. . . Afortunadamente hay un medio con el cual no se destruye una raza sino que sólo se modifica, y ese medio es la transformación”. . . Tal es la disyuntiva que nace preñada de tendencias etnocidas.

Estos son los precedentes más cercanos al indigenismo actual, ya que este nuevo enfoque significaba claramente que éste había dado un vuelco definitivo hacia lo social y económico y había salido de lo solamente histórico.

Paralelamente en el otro gran país indígena, el Perú, esta corriente es retomada con pasión por pensadores sociales como González Prada que en su obra “Nuestros indios” establece otro precedente digno de mención. Escritor, filósofo, historiador y político, González Prada ofrece una obra basada en el estudio de las ciencias sociales. Esto le da material

para una obra digna de ser tomada en cuenta entre los antecedentes recientes del indigenismo y lo convierte en otro exponente de la formación binaria preconizada a lo largo de este trabajo. Desde el principio divide las clases sociales para colocar al indio entre los dominados. Entre éstos y los dominadores estarán los “encastados” que, viniendo de indios, se convertirán en su peor enemigo con tal de ascender en una sociedad de clases impermeables. Contra ellos se indignará más que contra nadie y se burlará de su idiosincrasia abiertamente repitiéndoles que “cuando un individuo se eleva sobre el nivel de su clase social suele convertirse en su peor enemigo” Denunciará después a los dominadores que entre sí ejercen una triple alianza. Y es a esta alianza dominadora a la que dirigirá sus ataques con vehemencia apasionada, presentándole un balance de lo que el indio ha dado a la sociedad (su trabajo, su arte, la construcción del mundo en que el dominador se mueve, etc.) y lo que ésta le ha dado a cambio: fanatismo, aguardiente, dolor y miseria. Es el primero en pregonar que la solución debe venir del indio para que sea viable, y el primero en oponerse a los instrucionistas: “el problema del indio —dirá— más que pedagógico es social, al que diga la escuela, respóndasele: la escuela y el pan”. Más tarde combatirá también a la Iglesia como a uno de los dominadores y le advertirá: “al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos años de conformidad y paciencia?” A los otros dominadores advertirá que: “el indio se redimirá merced a su propio esfuerzo, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche”: por eso responderá al blanco con la violencia, sólo con “rifles y cápsulas” se hará respetar.

Producirá después varios trabajos más sobre el problema indígena del Perú, adentrándose cada vez más en el estudio detenido de su situación económica, de su sistema de producción y de sus posibilidades políticas como un conglomerado mayoritario de la sociedad de su país. Contribuirá así al entendimiento de la realidad del indio peruano y combatirá rudamente en su favor.

Ya entrado el siglo XX surgirá otro pensador formidable que también puede tomarse como un notable precursor de los estudios sociales indigenistas. Menos en lo literario que en el pensamiento teórico, político y social, José Carlos Mariátegui desarrollará una obra que a los 50 años sigue enteramente vigente. Para alejar su incómoda presencia, es becado en Europa. El aprovecha su estancia allí para realizar un profundo aprendizaje de las ideas socialistas. Regresa para publicar sus *siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* que constituye un acontecimiento continental. La realidad económica de su país, su sistema educativo, la situación agraria, el estado de su literatura y el problema del indio son analizados con genio. Nada escapa a su percepción y sensibilidad. Heredero del radicalismo de su maestro González Prada, profundiza más que éste en el problema indígena y ofrece soluciones diferentes: “La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios”, afirmará, adelantándose a las tesis actuales de participación y autodeterminación política.

Más tarde criticará la posición culturalista cuando le rebata su enfoque: “la reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural”. Y criticará también el enfoque literario indianista (recuérdese que en su época no se había producido todavía la mejor literatura indigenista con su “visión interior”): “el problema indígena no admite ya la mistificación a que perpetuamente lo ha sometido una turba de abogados y literatos consciente o inconscientemente mancomunados con los intereses de la casta latifundista”. Luego establece un nuevo tratamiento del problema que implica la previa desaparición del gamonalismo para concluir finalmente en la solución socialista: “la fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de occidentalización material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio, es la idea de la revolución socialista. La esperanza del indio es absolutamente revolucionaria” (Mariátegui 1928: 29. . .).

“La fuerza de los revolucionarios no está en la ciencia,

está en su fe, en su pasión, en su voluntad”, dice, para oponerse a los “científicos”. Es un hombre que cree radicalmente y que es capaz de transmitir sus convicciones. “Enfrento mi explícita parcialidad revolucionaria o socialista. No me atribuyo mesura ni equidad de árbitro: declaro mi pasión y mi beligerancia de opositor”. Y esa lúcida pasión, que no pudo ser traducida a la acción por su prematura muerte, influyó en toda una generación.

Su obra tiene una importancia capital, ya que con él, el indigenismo se hace ideología y alcanza un sentido clasista porque incorpora al indio a un proyecto nacional de socialismo en el que aquél debía estar unido a una clase campesina que luego se aliaría con la obrera para lograr la transformación de la sociedad peruana. Más tarde, Mariátegui insistirá en que ante todo, había que hacer a los indígenas partícipes del movimiento de liberación nacional y en que la solución tendría que salir del indio mismo por lo que no podría ser sólo culturalista sino económica, étnica y social. Regresará frecuentemente a este problema y lo convertirá en una de sus grandes luchas al formar un comité defensor de los derechos indígenas y posteriormente organizar la Federación Indigenista Peruana.

Desde entonces, el indigenismo peruano parece dividirse en cuatro etapas:

La primera será la del periodo anterior a las revoluciones mexicana y rusa, y se caracterizará por los planteamientos románticos de la intelectualidad. Prevalecía todavía la sola influencia literaria y faltaba la contribución de la ciencia social moderna.

La segunda es la posterior a la revolución de Octubre y a la primera guerra mundial. Cuando el indigenismo sufre un cambio cualitativo al asumir un contenido revolucionario y socialista que liga al indio (Mariátegui) con las clases campesina y obrera.

La tercera etapa coincide con las represiones sangrientas de los movimientos de masas (como el asesinato de seis mil

trabajadores apristas en 1932 en Chuchán). El indigenismo se torna integracionista y culturalista y es relacionado sólo a lo cultural, nunca a las relaciones de producción y a la propiedad.

En la cuarta etapa se supera el indigenismo culturalista y se pasa de la teoría a los hechos. Mariátegui es revivido y la política agraria encara las necesidades del campesino indio. Se habla de elevar el ayllu al cooperativismo socialista. Así, la reforma agraria recobra a Mariátegui aunque no del todo. Pero su legado a las ciencias sociales indigenistas del Perú queda allí como una contribución *sui generis* y como uno de los antecedentes más notables. No será sino hasta nuestros días, cuando se recurra de nuevo a Mariátegui para dirimir las cuestiones indígenas y las ciencias sociales vuelvan a redescubrir a este autor.

2. *El desarrollo posterior de las ciencias sociales indigenistas*

2.1 *Dos extremos*

La revisión de la obra de varios de los más representativos científicos sociales indigenistas, da una perspectiva muy amplia y difícil de agrupar ya que las teorías y soluciones en este campo no son tan fácilmente identificables en corrientes como las de la literatura. Por eso, nos ha parecido práctico identificar dos extremos de pensamiento para después enmarcar, entre ambos, algunas de las teorías más conocidas que conforman la gama intermedia de soluciones propuestas al “problema indio”.

Y estos dos extremos parecen estar en la *total incorporación*, por un lado, y en la *total automarginación* por el otro.

Aunque la política de la colonia era segregacionista, la incorporación arrancó desde entonces, ya que la realización, en la práctica, del mestizaje, hizo más tarde concebir a las autoridades coloniales la aspiración etnocida de que tarde o

temprano la raza indígena y su cultura irían asimilándose a la sociedad y a la cultura occidental que la haría desaparecer paulatinamente.

Sin embargo, fue la independencia la que vino a reafirmar la intención de la incorporación total. Los nuevos países latinoamericanos al encontrarse independientes, trataron de conformar nacionalidades distintas para cada patria y para esto requerían de una cohesión nacional que las afirmara. De ahí la necesidad de la integración nacional que implicaba la incorporación del indio a las nuevas sociedades que iban a entrar de lleno en la fase precapitalista liberal tendiente ya a la unitariedad.

Esta misma posición fue adoptada por los “científicos” positivistas de fines del siglo XIX que no veían en la población indígena sino un lastre histórico que estorbaba el “progreso” hacia una sociedad de tipo europeo y que había que superar por medio de la incorporación gradual de las culturas indígenas a la “civilización” occidental como medio para permitirles un lugar en el cauce de la historia. Esta “solución” sería adoptada con entusiasmo por las dictaduras (como la de Porfirio Díaz) y por el liberalismo burgués representado en pensadores como Alberdi, en Argentina, y algunos con ideas racistas como Alejandro Deústua, en Perú y otros. “En nuestro concepto —decía este último— la esclavitud de la conciencia del indio es irremediable. . . El Perú. . . debe su desgracia a esa raza indígena, que ha llegado en su disolución psíquica, a obtener la rigidez biológica de los seres que han cerrado definitivamente el ciclo de su evolución y que no ha podido transmitir al mestizaje las virtudes propias de razas en el periodo de su progreso. . . El indio no es ni puede ser sino una máquina” (Abelardo Villegas 1972: 147). Este concepto del indio, tenía que llevar a este pensador a proponer una despiadada y total integración del indio, ribeteada de racismo, que llevara a su desaparición. De estas ideas y las que preconizaban el mestizaje como solución, dirá Mariátegui: “El indio por sus facultades. . . no sólo no es inferior al mestizo. Por el contrario es, generalmente, superior. La idea de su inferior-

ridad racial está demasiado desacreditada para que merezca, en este tiempo, los honores de una refutación. (Mariátegui 1979: 235).

Debido a que las ideas que implicaban la total integración significaban el etnocidio cultural y racial de las poblaciones indígenas, esta política cayó en rápido desprestigio pero antes, los “civilizadores” argentinos, como Sarmiento, la habían tomado al pie de la letra y habían establecido el falso dilema entre civilización y barbarie que dio pretexto a los exterminadores sistemáticos encabezados por el gran mataindio de triste memoria, el general Roca, para acabar con los indios de las pampas.

Y todavía en el siglo XX esta teoría es revivida, de vez en cuando, por algunos representantes de las burguesías latinoamericanas (de conocidas tendencias etnocidas) que se proponen ponerla en manos de muchos dictadores de la región (de conocidas tendencias genocidas) para que la apliquen. ¡Mortal combinación!: una teoría etnocida-genocida, una levita, una sotana y un uniforme: ¡juntos todos contra el indio!

Alarmados por las negras perspectivas de la política de total incorporación, los pensadores indigenistas (y con ellos los indios mismos) se replegaron en el extremo contrario: el de la total automarginación.

Esta posición implica el aislamiento total del indio como medio único para defender su integridad social, su identidad cultural y su modo de vida. Este aislamiento se protegerá en el alejamiento geográfico más inexpugnable, en la preservación del modo de producción (de autoconsumo) y en la auto-dependencia de las comunidades indígenas. Esta automarginación implica, por supuesto, la posibilidad de mantener una relación limitada con el mundo no indio, pero esta deberá ser esporádica, selectiva y en un plano de igualdad. Según esta posición, no se aceptarían los cambios venidos de afuera como la instrucción, la modernización, ni la penetración económica. Se mantendrían relaciones con el mundo exterior sólo

en el área comercial, siempre que esto no signifique dependencia ni desventaja. Se mantendrá también una actitud de rechazo hacia los estudiosos indigenistas, ya que se juzga que las ciencias sociales, especialmente la antropología, sólo han servido como instrumento de dominación y de colonialismo interno. Esta última opinión podría resumirse en las afirmaciones de Marcela Lagarde de que “Si se contempla la liga orgánica entre la antropología, el indigenismo y la ideología nacionalista del estado y sus formas de control político, se estará en mayor posibilidad de encontrar las causas de la crisis de la antropología. Su papel y su función en relación al estado, ha sido la de distorsionar la realidad indígena alimentando el nacionalismo; al modificar lo indígena, también ha permitido justificar su explotación y opresión por los oligarcas y el gobierno” (Lagarde 1978:76). Estas serían algunas de las razones para rechazar a los científicos sociales oficiales y no permitirles acceso a las comunidades indígenas automarginadas. Lo mismo se aplicaría a misioneros religiosos (especialmente los extranjeros) y a turistas y visitantes no indios.

Esta posición implica también la defensa contra el etnocidio que se remonta hasta Las Casas, quien “aboga al principio contra la discriminación y propone una política de semiintegración, pero que al final, en el ocaso de su vida, rechaza toda idea de destrucción del mundo indígena dentro del mundo blanco y exige que solamente subsistan relaciones diplomático-administrativas entre los estados, expresivos de civilizaciones distintas, es decir, aboga contra el etnocidio”. (R. Jaulin 1979: 39).

2.2. *Una gama intermedia*

Entre los dos extremos señalados en el número anterior, puede situarse una gama intermedia de teorías que, expuestas esquemáticamente pueden darnos una idea panorámica del desarrollo de las corrientes antropológicas en México.

Si arrancamos desde el extremo de la incorporación total, podemos identificar primero la *teoría de la integración*. Se-

gún ésta, la solución del “problema indígena” está en la integración del indio a la “sociedad nacional”. Esto implica la adopción por parte de éste, de la cultura y el sistema económico prevalente en el país, su incorporación a la manera de vida, es decir, a los valores, a los patrones de comportamiento y a las costumbres que privan en la nación. De esta manera quedará “integrado a los beneficios” que la sociedad nacional podrá brindarle y él aportará su contribución cultural que enriquecerá el crisol de culturas que sería la cultura nacional.

Esta teoría arranca desde el triunfo de la revolución mexicana que requiere dar a la reivindicación del indio un sentido social prestándole los instrumentos de la civilización necesarios para su “articulación dentro de la sociedad moderna”. Este proceso se llevaría a cabo sin compulsión y preservando hasta donde fuera posible, las culturas indígenas.

Andrés Molina Henríquez hace primero una defensa histórica del indio fundamentada en su superioridad física indiscutible para alcanzar una perfecta adaptación al medio. Luego trasplanta de manera mecánica, estos aspectos físicos darwinianos a las ciencias sociales y llega a la conclusión de que es indispensable la unidad racial, social, lingüística e ideológica del indio con el resto de la nación. Para lograr ésta se propone estudiar a fondo al indio a quien concibe y analiza en relación a la tierra cuando se trata del aspecto económico y en relación a su raza y cultura cuando trata su aspecto social. Estas ideas integracionistas singulares, tuvieron una gran influencia en la antropología y en la ideología indigenista posteriores a él. Plasmadas en su obra *Los grandes problemas nacionales*, sus ideas implican el rebatimiento total de los ideólogos porfiristas y lo convierten a su vez en el mayor ideólogo de la revolución que se iniciaba. *Los grandes problemas*. . . fue para la revolución mexicana, según Luis Cabrera, lo que *El contrato social* de Rousseau para la revolución francesa.

Para Molina Henríquez todo tiene que ver con el régimen de posesión de la tierra, y con ese criterio distribuye a los indios en el territorio nacional después de hacer una división de razas en la que el indio resulta ser el piso “por su grado de evolu-

ción inferior”. Luego trata de explicar el modo de ser de éste por su relación con la tierra y su producción de cereales debido a la “nula capacidad consumidora industrial del indio”. Como consideraba la manera de propiedad privada como “el coronamiento de la evolución y el estado más alto de propiedad que en el país se conoce”, la propiedad comunal resultaba la más adecuada para el grado de evolución de los indios. Por eso, cuando la circular de Octubre de 1856 divide la propiedad comunal indígena, “se producen las desastrosas consecuencias que conocemos ya que privados de los aprovechamientos comunes de que vivían. . . y ante los gravámenes de la calidad de propietarios, la mayor parte de ellos no utilizaban sus fracciones sino vendiéndolos por una miseria” (Molina Henríquez 1978: 127). Finalmente, concluye en que los indios no tienen, por las razones antes citadas, la capacidad para sobrevivir como grupos autónomos y que la respuesta para ellos es la integración a la nación por medio del mestizaje.

Pimentel seguiría estas ideas convencido de que el indio “debería fundirse con el mestizo, con lo que la nación llegará a formarse realmente. . . convertido en mestizo, el indio tendrá la libertad de producción, capitalizará y progresará” (Lagarde 1979:84). Otra vez, el mestizaje será propuesto como el medio más idóneo de integración como se había hecho tantas veces antes y siempre dentro del contexto capitalista que predomina en la totalidad nacional.

Aguirre Beltrán vendrá después para reafirmar “la urgencia en relación a las comunidades indígenas, de su integración a la sociedad nacional ya que el país en verdad no es un estado nacional construido, sino una nación en proceso de formación, que en sus regiones de refugio gobierna sobre poblaciones heterogéneas que interactúan como unidades dialécticas”, “queremos integrar al indio para formar un México más coherente” Dentro de esta integración se contempla el respeto a la dignidad y a la cultura indígena. “No implica la desaparición del indio, que quiere seguir teniendo su lengua distinta. . .”. Pero tendrá luego que aceptar que “el indio en estos

momentos ya está bastante integrado dentro de la economía capitalista. Es decir, ya es sujeto explotado por este sistema". Pero se consuela diciendo que "el capitalismo, por su propio dinamismo, tiende a integrarlo todo. El socialismo es exactamente lo mismo, de modo que no habría diferencia muy grande en el enfoque que demos desde el punto de vista de uno o del otro". Después vuelve a insistir en que la "integración le lleva al indio la salubridad, la educación y la economía", pero más tarde tiene que aceptar que "también le lleva las agresiones, como la explotación, el alcohol, la dependencia, etc.," (A. Beltrán 1979: 6 y 7).

Manuel Gamio (el padre de la antropología estructural mexicana) precederá a Aguirre Beltrán en la línea nacionalista de la integración, ya que considera que "en pro del adelanto de la población total, así como de la construcción de la nacionalidad integral, es de urgencia no sólo procurar la mejoría económica de los grupos indígenas sino que también hay que enseñarles a substituir los defectuosos elementos culturales, que en la actualidad hacen tan difícil su existencia, por otros que satisfagan mejor y hagan más amplias y diversas sus elementales aspiraciones y necesidades" (Lagarde, 1979:88). Para Gamio los problemas básicos estaban, como se ve, en la cultura, lo cual lo inscribe en la corriente integracionista-culturalista desde un principio. Es evidente que sus afirmaciones contienen juicios de valor que no pueden ocultarse ya que el considerar "defectuosos" y "retrasados" los modos de vida del indio y juzgar sus aspiraciones como "elementales", implican preconceptos no aceptables en un científico social de su talla. Sin embargo, Gamio insistirá en que la integración es un medio para "hacerles saber que son los verdaderos descubridores del continente, los primeros en explotarlo y en identificar y ofrecer a la humanidad los ricos recursos de su suelo virgen". Su preocupación básica estaba en el concepto que tenía de nación pues encontraba que, después de la revolución, el país no constituía una verdadera nación ya que estaba integrado por un Estado que aunque políticamente definido, contenía dentro de su régimen a una minoría civilizada y a un número de pequeñas patrias, con un nacionalismo bien defini-

do, constituidas por múltiples grupos indígenas dispersos en el territorio nacional y que mientras esta heterogeneidad existiera no podía hablarse de una verdadera nación. Esta convicción lo llevó a proponer la integración de esos grupos indígenas a la “cultura nacional” y hablar de fusión de culturas como los medios para formar una nación homogénea.

Otras corrientes de pensamiento se encargarían de rebatir la integración. Uno de los primeros en estar en desacuerdo fue otro contemporáneo, Miguel Mendizábal, que no creía necesario ni posible integrar al indio a la “sociedad nacional”. Para probar este punto de vista trabajó intensamente en demostrar cómo el indio está perfectamente integrado a los procesos económicos, sociales y políticos nacionales. Insistió en que el llamado problema indio no es un problema aislado sino que forma parte de una realidad nacional de desigualdad, que reduce a los indígenas a la calidad de aislados y explotados. Por eso, no ve cómo se pueda dar una solución separada a la situación indígena sin antes dársela a la sociedad mexicana donde aquella está inmersa. Fue probablemente el primero en adoptar esta posición sociológica que más tarde compartirán los que sostienen la posición socialista.

Otros antropólogos se concentrarán en el estudio de las características culturales de las comunidades indígenas como medio para conocer mejor la manera de llevarles los “beneficios” de la modernidad. Así, el conocimiento minucioso de sus costumbres, tradiciones y modo de vida constituirá una veta inagotable de estudio pero no dejará de ser otro medio de penetración y de integración ya que se usará para introducir elementos externos de orden político y comercial prevalentes en la sociedad mexicana.

Contra esta variante de la integración truena Vicente Lombardo Toledano: “hacerles entrar en la civilización: ¡profundo error! —dice— y es que mientras se crea que la escuela es bastante para civilizar a cualquiera de las razas de México, no se podrá resolver el problema de la educación de los indios” (Lombardo Toledano, 1973: 53 y 54). Luego continúa

analizando las ventajas de la civilización indígena sobre la occidental para concluir en que el problema es integral y ofrecer una serie de soluciones sociales, económicas, etc., que más adelante señalaremos. Se referirá también a la constitución del 57 como un esfuerzo integracionista, ya que intentaba acabar con la comunidad indígena anulando sus derechos de la masa indígena y dispersando sus núcleos por medio de la “civilización”. Luego se pregunta: ¿a qué civilización queremos integrarlos? ¿a ésta de corrupción burocrática, de consumismo, de individualismo, egoísta y feroz?

El indigenismo de la integración, argumenta Guillermo Bonfil, es un indigenismo que consiste en lograr la desaparición del indio. . . “Si algo define a la política integracionista, es el intento de extirpar la personalidad étnica del indio”. “Así, la cultura nacional al querer negar la cultura india actual, se ha negado a sí misma convirtiéndose en algo enajenado e inauténtico por esa razón. La cultura india, por su parte, está enajenada por la influencia de la cultura nacional por lo que ha perdido mucha autenticidad. Es una especie de proceso mutuo de enajenación lo que la integración favorece y fomenta”. (Bonfil, 1970:6).

La integración no es la respuesta –sigue diciendo– porque la diversidad cultural no es compatible con la idea de nación, muy al contrario. Por eso la solución va hacia lo contrario ya que la liberación del indio de la opresión de la cultura nacional es el principio de su solución. Es la explotación y el sojuzgamiento lo que evitan fundar una nacionalidad común, no la pluralidad cultural” (ibidem).

Los escritores no podían dejar de poner una gota de ingenio en contra de la teoría de la integración y Edmundo Valadés se burlará de ésta cuando uno de los personajes de su cuento “La muerte tiene permiso” comente: “hay que integrarlos a nuestra civilización limpiándolos por fuera y enseñándoles a ser sucios por dentro”. (Valadés, 1955: 9).

Como se ve, esta teoría ha ido perdiendo partidarios cada día no sólo entre científicos sociales y escritores sino sobre

todo, entre los grupos indígenas que ven en ella una amenaza que implica la desaparición de sus costumbres, sus tradiciones, sus valores, sus patrones económicos, y de otros factores de su cultura.

Otra corriente encauza el pensamiento hacia lo que podría ampararse bajo el nombre de teoría de *Las pequeñas nacionalidades* aplicada con éxito en la Unión Soviética y propuesta como alternativa posible para América Latina, por Alejandro Lipschutz.

Lipschutz desarrolla la idea del “patriotismo doble” en el que el amor por la “patria chica” no se contrapone de ninguna manera con el amor por la “patria grande”. Estos dos conceptos corresponden perfectamente a los de “tribu” y “gran nación”, que nunca han sido incompatibles. Así, la tribu sería el etnos original, es decir, las gentes de la misma raza, pueblo, casta, tribu, etc., que están identificadas por los mismos valores culturales como la lengua, la participación en labores de subsistencia, las reglas familiares, las reglas de convivencia social, los mitos y los recuerdos del pasado. Estos elementos unidos conforman “la ley de la tribu” de las minorías nacionales que no tienen incompatibilidad básica con “la ley de la nación” en que estas tribus están inmersas. De esta manera la lealtad a la tribu no excluye la lealtad a la “gran nación” que es una especie de tribu de tribus que engloba a las pequeñas nacionalidades y que las aglutina en una gran nación como la Unión Soviética, como China y otros países multinacionales. (Lipschutz 1974: 95. . .).

Más adelante, este autor hace una extrapolación interesante de esta teoría a América Latina y encuentra que el caso es más o menos el mismo, ya que aquí el concepto de tribu frente al de la gran nación se aplica perfectamente pues la macroestructura de la nación puede fácilmente incluir la microestructura de la tribu siempre y cuando mantenga sin tocar “las leyes de cada tribu” y respete su identidad cultural y económica. Esa será la condición indispensable sin la que no podrá haber compatibilidad. Para apoyar su propuesta, este

autor acude al ejemplo de la Unión Soviética, donde las infraestructuras de las pequeñas nacionalidades han sido preservadas respetuosamente no sólo en lo cultural y lo económico sino también en lo literario ya que las grandes obras de la literatura nacional son editadas en cada una de las lenguas de esas nacionalidades junto con la literatura local. Por otra parte, los beneficios del progreso material y de la modernización han podido llegar a estas comunidades promovidos por las minorías mismas, lo cual ha posibilitado que se introduzcan sin detrimento de su propia identidad cultural ni de su lealtad por la tribu que luego se convierte en lealtad por su “gran nación”. Esta teoría fue aplicada, con modificaciones, por Lázaro Cárdenas en México y desarrollada con insistencia por Lombardo Toledano en su tesis de las “nacionalidades oprimidas” que en González Casanova se convierte en la tesis del colonialismo interno de mexicanos colonizados que a su vez son colonizadores dentro de su propio país.

La crítica más común a esta teoría es la que rebate sus posibilidades de aplicación en América Latina basándose en el argumento de que las minorías nacionales de nuestros países no tienen los elementos estructurales ni políticos para integrar pequeñas nacionalidades como los tienen las minorías étnicas de países realmente multinacionales como la Unión Soviética, China y otros. Se da el ejemplo de Perú donde los indios no son una minoría étnica sino una mayoría de la población del país.

Otra corriente identificable sería la que llamaremos *solución socialista*, ya que ha sido propuesta principalmente sobre bases de orden político y no sólo teórico. El primer proponente de esta solución sería Mariátegui ya que él concibe el problema indígena como un problema social, económico y político, es decir integral, que requiere también una solución integral. Por eso su enfoque es eminentemente revolucionario, “la consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla. . . el indio, en el noventa por ciento de los casos, no es proletario sino siervo, en conse-

cuencia no se puede hablar seriamente de su redención en tanto no sea planteada en términos sociales y económicos” (Mariátegui 1979: 224). Mariátegui verá una sola solución posible, la de la unión del indio con las otras clases oprimidas para lograr la liquidación de la feudalidad y la liberación de la nación en general como premisa para la solución integral del problema. Así, concibe la reivindicación del indio, más que nada, como la emancipación económica y social “la fe —dice— en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de ‘occidentalización’ material de lo quechua. No es la civilización. . . lo que levanta el alma del indio, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria” (Arboleyda y Vázquez León 1979: 4). De esta manera, el indigenismo se hace ideología en Mariátegui y alcanza un sentido clasista que no había tenido hasta entonces y que Ricardo Pozas enriquecerá más tarde en su obra *Los indios y las clases sociales en México*. Y Mariátegui va todavía más lejos al proponer que los indios, ante todo, se conviertan en partícipes del movimiento de liberación nacional logrando una solución no sólo culturalista sino económica y social que, además, salga del indio mismo. Siguiendo este ideal, conforma un comité defensor de los derechos indígenas que después se convierte en la Federación Indigenista Peruana. Desde allí lucha denodadamente y declara su convicción: “confieso haber llegado —dice— a la comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena, en nuestro tiempo, no por el camino de la erudición libresca ni de la intuición estética, ni siquiera de la especulación teórica, sino por el camino —a la vez intelectual, sentimental y práctico— del socialismo” (Mariátegui 1979: 225).

Lombardo Toledano adoptará una posición similar al proponer una educación socialista del indio que vaya paralela a las reivindicaciones sociales de éste, que él concretiza de la manera siguiente: 1.- Confiscación de la propiedad de las tierras comunales, 2.- Incorporación de las tierras de las comunidades indígenas al sistema ejidal, 3.- Estudio de los recursos de las tierras de las comunidades indígenas para su explotación racional, 4.- Obras de irrigación, 5.- Obras de re-

forestación, 6.- Agricultura mixta, (auto-consumo y venta), 7.- Caminos de las comunidades indígenas a los centros de consumo, etcétera.

Además de estas reivindicaciones sociales y económicas, Lombardo Toledano propone la autonomía política de las comunidades indígenas, así como la homogenización territorial de las zonas indígenas, el fomento de las lenguas indígenas, la colectivización del trabajo agrícola mediante la supresión de la propiedad privada, etc. Hace luego una comparación histórica de cómo esto ya ocurrió en la Unión Soviética, donde la situación de las nacionalidades oprimidas era similar ya que vivían como nuestros indios en sojuzgamiento y discriminación hasta que Lenin inicia su liberación declarando que “no puede llamarse libre una nación que oprime a otra, ningún proletario puede ser socialista si no condena los crímenes de su nación cometidos contra otra nación débil” (Lombardo Toledano 1973: 162-168). A partir de entonces, los derechos de las naciones minoritarias de la unión fueron estipulados dentro de los principios de autonomía plena, soberanía absoluta y derecho de adhesión o no adhesión al conjunto de las repúblicas socialistas soviéticas. Después se crean las fuentes de producción económica de acuerdo a las características de cada grupo étnico, se colectiviza la tierra y la industrialización de la agricultura; se consolida la libertad jurídica y política y se cultivan las lenguas locales junto con la literatura y las costumbres. Es en este ejemplo en el que Lombardo encuentra el precedente que puede guiar la política indigenista de México. Para ampliar cada una de estas ideas, va preparando ponencias específicas como la de la educación del indio en 1924; la de la crítica al integracionismo que sólo intenta acrecentar el número de explotados por el sistema capitalista; la de las reivindicaciones económicas y sociales del indio propuesta en Ixcateopan en la que proponía el respeto al régimen tradicional de gobierno de sus comunidades, la modificación de la división territorial de los municipios en las indígenas, la creación de centros de industrias locales en las regiones indígenas, de cooperación de consumo y venta de centros colectivos de trabajo, la prohibición del trabajo

gratuito de los indígenas, la instalación de servicios de salud y la enseñanza elemental en lenguas indígenas.

Participó después en varios congresos indigenistas en los que se discutió esta solución que después ha tenido muchos seguidores aunque también muchos críticos que aducen otra vez el argumento de que su aplicación no es posible en Latinoamérica debido a que la situación aquí difiere mucho de la que había en la Unión Soviética antes de la revolución de Octubre, y que las características de nuestras minorías étnicas son totalmente diferentes a las de aquel país. Lo que olvidan sus críticos es la evidencia de que el Estado no va a aplicar, en nuestros países, una solución revolucionaria que conlleva una modificación de sus propias estructuras (y en lo cual precisamente radica la diferencia).

Tanto los grupos indígenas mismos como la mayor parte de los pensadores sociales actuales, sean éstos antropólogos, sociólogos o de otra formación, han ido conformando otra corriente indigenista que podríamos englobar en lo que llamaríamos *tesis políticas actuales de los indios*. Estas tesis han ido surgiendo como una respuesta a las tesis oficiales aplicadas a través de los institutos como el Instituto Nacional Indigenista de México que, según estos pensadores sociales, fueron creadas para responder a la necesidad del estado burgués de controlar a las comunidades indígenas por medio de su integración a la sociedad capitalista y convertirlos en sujetos de compra-venta de mercancías y en proveedores de mano de obra barata lo cual ha ido destruyendo la economía natural de los indígenas. Para integrarlos como clase explotada-productora se han valido de la ciencia antropológica (Artís y Coello, 1979:53 y 54). Estas tesis, casi en su totalidad rechazan las políticas integracionistas del Estado ya que éstas implican la destrucción de la economía natural de los indígenas, la incorporación de éstos a la economía mercantil que ha ido acabando, por medio de la introducción de productos modernos de la peor calidad, la tradición de usar y producir los artículos propios tan adaptados a su realidad y sus necesidades. Se acusa también a las políticas oficiales de haber susti-

tuido, además, la tradición de trabajo comunitario entre las comunidades indígenas por el de la compra-venta de fuerza de trabajo individual asalariado, así como de haber sustituido las relaciones de carácter comunal por la individualización de las relaciones comerciales en las que el indio siempre sale perdiendo. De esta manera la burguesía local, constituida por gente que siempre ha venido de afuera, ha establecido una relación de oprimidos y opresores que además ha tomado una conformación étnica de indios oprimidos y ladinos, y mestizos opresores. Aparejada a todo lo anterior, ha llegado a discriminación étnica, social, económica y legal (recuérdese la vergonzosa disposición del Código de procedimientos penales de Chiapas que considera al indio como “retrasado mental” cuya condición de indio es tomada como una atenuante de culpabilidad en actos delictivos).

Frente a esta situación emergen las tesis de nueva creación y elaboradas por intelectuales revolucionarios que en compañía de los representantes de las organizaciones políticas étnicas de reciente creación están cuestionando las políticas oficiales derivadas de las teorías integracionistas que ya conocemos.

Guillermo Bonfil insiste en que todos han hablado del indio pero que no le han permitido hablar a título propio, “su voz se ha escuchado sólo en las armas —dice— y nunca se le ha dejado presentar propuestas propias para la solución de sus problemas.” Más adelante se pregunta: ¿cabe el estado multinacional o multiétnico, como proyecto histórico para nuestros países? (Bonfil 1979: 3-17). Buscando la respuesta organiza estas tesis políticas indias (que no son otra cosa sino demandas basadas en sus diferencias) de la siguiente manera: Primero “*la negación de occidente*” que arranca desde el nuevo enfoque dado a la llegada de los españoles ya que ésta no se acepta como una conquista sino como una invasión, con todas las diferencias que esto implica. Dentro de este concepto se niega que el mestizaje conduzca a una nueva cultura y se reconoce que lo único que éste ha logrado ha sido el colonialismo interno, la incorporación a una economía capitalista

y la unción a la cadena externa del imperialismo. De esta manera, los planteamientos occidentales no sirven al indio y hay que abandonarlos para adoptar tesis nuevas que signifiquen cambios benéficos y no perniciosos como los que se han producido hasta ahora.

La segunda tesis identificada por Bonfil es la del *Pan-indianismo* basado en la necesidad de afirmación de una civilización, de una sola cultura que ha sido fragmentada por diferencias de grado que han sido exageradas por la cultura de occidente. Esta tesis se basa en la indispensable unificación de las culturas indígenas que han sido separadas por intereses no indios y por la falta de conciencia de éstos sobre el hecho de que se trata de una sola cultura que ha sido fragmentada por siglos y que tiene grandes posibilidades de cohesión y de toma de conciencia de su valor. Se trata de la reunificación posible de todas las culturas indígenas aprovechando su similitud y su cohesión intrínseca.

De esta manera se lograría lo que la tercera tesis preconiza, es decir, la *recuperación de la historia*. La agresión más feroz del conquistador fue la de despojar a las civilizaciones indígenas de su historia que desde entonces perdió su cohesión. Retomar el hilo de esa historia es una de las proposiciones de esta tesis, ya que la colonización y la actual dominación sobre ellos sólo puede considerarse como un doloroso paréntesis que puede y debe superarse lo más pronto posible.

Luego está la tesis de la *revalorización de las culturas indias*. Esta tesis hace resaltar la superioridad de la civilización india en relación con la introducción de los valores viciosos y corruptos de las civilizaciones occidentales. Este argumento sirve para recordar a los indios sus valores y la necesidad de revalorar su cultura y revivirla adaptándola a los tiempos actuales.

La concepción india de la naturaleza y de la sociedad constituye otra de las nuevas tesis. En la civilización india, el hombre es parte integrante e indisoluble del cosmos y su realización es la armonía con la naturaleza. En el pensamien-

to occidental la naturaleza es el enemigo a vencer; el hombre quiere convertirse en su amo. Esto lo lleva a combatir la naturaleza y en este proceso se va desnaturalizando gradualmente hasta convertirse en dominador de ésta. Luego sus aspiraciones pasan a ser las de dominador, no sólo de la naturaleza sino de otros pueblos, y de allí emerge el vicio colonizador e imperialista que ha caracterizado a la civilización occidental.

Otra tesis se concretiza en la *crítica de la dominación* que se apoya en los conceptos expresados en el párrafo anterior. El vicio de la dominación se adentra en el carácter del hombre occidental y lo conduce a la fuerza y la violencia como medios para lograr la dominación, “todo blanco es —como decía González Prada— un Pizarro, un Valverde o un Areche”. Así nacen los sistemas de opresión que han adoptado diferentes formas como la del colonialismo, el capitalismo y finalmente el imperialismo que agrega, además, los vicios del racismo y de la violencia permanente.

Frente a estos hechos, surge la *dinámica de la civilización india* basada en la armonía con la naturaleza en la recuperación de su arte y su ciencia, en la recuperación de sus modos de producción y en general de su cultura. Luego se aduce la tesis de *la recuperación del mestizo* quien a cambio de dejar de ser indio se ha convertido en un ser ficticio que no es ni una cosa ni la otra. Es sólo un indio desindianizado y por lo tanto recuperable. Por esta razón, puede y debe ser recuperado por la cultura india y no discriminado y eliminado de ésta.

Esto permitirá al indio conformar su *visión del futuro* que será la tesis lógicamente resultante de las anteriores. Esta visión del futuro implica la persistencia de la identidad cultural propia y el ejercicio del derecho a la diferencia. Implica también la supresión de la estructura de dominación y de desigualdad así como la restauración del pasado y el advenimiento de una especie de socialismo indio pluralista y realista que se adapte a su situación presente.

Para esto tendrán que tomarse muy en cuenta *los problemas de clase* del indio que una vez analizados desembocan en

la estrategia de la alianza del indio con las demás clases oprimidas que haga viables las tesis propuestas.

Esto llevará a la tesis final de *las demandas concretas* que consistirán básicamente en: la defensa y recuperación de las tierras; el reconocimiento de la especificidad étnica y cultural (lengua, cultura, instituciones, etc.); la igualdad de derechos frente al estado y la seguridad contra la represión y la violencia provenientes de la sociedad blanca-mestiza-occidental.

Estas tesis resumidas tan claramente por Bonfil, no reflejan otra cosa sino una nueva corriente de pensamiento que actualmente es compartida por los grupos indígenas organizados. No es el resultado de teorías de científicos sociales oficialistas sino de pensadores y de indígenas unidos en la aspiración genuina y posible de autodeterminación, de autogestión, de autorepresentación y de la renovación a que los grupos indígenas tienen pleno derecho y que tarde o temprano tendrá que volverse realidad.

Y ¿por qué un proyecto político indio? se pregunta este autor. Y la respuesta la encuentra en los fundamentos de la etnicidad, esto es, en la supervivencia de la raza, en la preservación de la identidad y en la resistencia al cotidiano deterioro que la civilización occidental les impone. La respuesta se encuentra también, en la persistencia de la situación del sistema colonial, de discriminación contra el indio, de desigualdad y de explotación del sistema actual.

Frente a este planteamiento emerge el desafío indio que no es otra cosa sino la que los pueblos indios reclaman a través de sus organizaciones actuales y que se resumiría en el reconocimiento a sus derechos y a su condición de unidades políticas diferentes, esto es, a la proposición de otros valores, otra concepción del mundo, del hombre y del trabajo, otros mitos y otra historia que los indios ya poseen. Este desafío lo será en la medida en que los gobiernos de América Latina no tengan visión suficiente como para entender estos plan-

teamientos y en la medida en que éstos se inserten dentro de una lucha conjunta con otras fuerzas populares que hagan cambiar las relaciones de desigualdad, de explotación y sojuzgamiento.

Estas tesis tendrán como principal diferencia con las anteriores, el hecho de que han surgido en su mayor parte de los indios mismos, mientras que las anteriores han conformado una ideología indigenista preconizada por no indios.

En realidad, todo el indigenismo anterior a estas nuevas proposiciones, viene a ser lo que Aguirre Beltrán describía como la forma como el no indígena enfoca los problemas que implica la convivencia con el indígena que es de una cultura diferente a la nacional, que habla una lengua distinta y que se encuentra en una situación de explotación por parte de los otros sectores.

El hecho de que el indigenismo haya sido generado por no-indios parece generalmente aceptado tanto por las ciencias sociales como por la literatura por lo que las nuevas tesis generadas por los indios mismos constituyen un hecho de enorme importancia y cristalizan las afirmaciones de Prada y Mariátegui de que la solución tiene que venir del indio mismo. Esto equivale, ni más ni menos, al advenimiento de la "indianidad", de "la vía india" a la que tanto el capitalismo como el marxismo se oponen; el primero porque se le sale de control un grupo objeto de explotación y el segundo porque se llegaría a la solución de los problemas de un grupo particular al margen de una solución global para toda la sociedad.

En términos esquemáticos, tanto los '*dos extremos*' como '*la gama intermedia*', pueden resumirse de la manera siguiente:

<p style="text-align: center;">TOTAL INCORPORACION</p>	<p style="text-align: center;">La integración</p> <p>culturalistas, instruccionistas, mestizaje, racismo, etc.</p>	<p style="text-align: center;">Las pequeñas Nacionalidades</p> <p>Nacionalidades oprimidas, minorías nacionales, colonialismo interno. Patriotismo doble: patria chica y patria grande. Tribu/Gran nación Ley de la Tribu/ Ley de la Gran Nación.</p>	<p style="text-align: center;">LA GAMA INTERMEDIA</p> <p style="text-align: center;">La solución socialista</p> <p>Contenido revolucionario que liga al indio con las clases campesina y obrera. El problema indio como problema social, económico y político-integral. El indigenismo hecho ideología y sentido de clase. La solución salida del indio mismo.</p>	<p style="text-align: center;">Las tesis políticas actuales de los indios.</p> <p>Autodeterminación, autogestión, autorepresentación basados en: El rechazo de occidente; el panindianismo; la recuperación de la historia; la revaloración de las culturas indias; la concepción india de la naturaleza y la sociedad; la crítica de la dominación; la recuperación del mestizo; la nueva visión del futuro.</p>	<p style="text-align: center;">El desafío presente</p> <p>Las organizaciones indígenas actuales, armadas de una nueva ideología: la indianidad.</p>	<p style="text-align: center;">TOTAL AUTOMARGINACION</p>
---	---	--	--	--	--	---

3. *Los temas centrales de las ciencias sociales indigenistas*

Después de repasar esta panorámica sucinta de las tesis y las corrientes de pensamiento indigenistas más representativas, quedaría muy poco que agregar en cuanto a sus temas centrales ya que éstos serían, en primer lugar, los abordados por estas mismas tesis.

Sin embargo, la riqueza de enfoque de las ciencias sociales indigenistas da para más todavía. Por eso, podemos identificar algunos otros temas que engloban las preocupaciones básicas de los pensadores sociales y que podríamos aventurar de la manera siguiente:

Está en primer lugar *la preocupación sostenida por entender al indio tal como es y no tal como la tradición de nuestros prejuicios y clichés nos han enseñado a verlo*. Se nota un afán constante, en casi todos estos autores, por presentar al indio individual y a su comunidad de tal manera que puedan ser entendidos en su “*infraestructura*” —como le llama Pozas—, es decir, en su organización político religiosa, en sus relaciones familiares (matrimonio, poligamia, alimentación, vivienda, vestido, deberes de los menores, de la mujer, del hombre, etc.), en su proceso educativo (se educa para servir a la comunidad, para ser cooperativo, no individualista, no agresivo, etc.); en su lengua, sus costumbres, su arte, etc. Todos estos componentes son analizados y organizados de tal manera que pueda presentarse a la comunidad indígena como realmente es; de tal manera que no resulte deformada y mal entendida ante los ojos del resto de la nación que tradicionalmente ha seguido criterios equivocados y prejuicios negativos en relación al indio. En cierto sentido, podríamos comparar esta preocupación con la que tenían los ilustrados del siglo XVIII (Clavijero, Fray Servando, Orozco) por presentar una imagen de América, real y diferente de la que los prejuicios europeos habían presentado. Es decir, se trata de un esfuerzo sostenido contra la leyenda negra del indio y contra los propios prejuicios pues según parece, no hay mediocre y acomplejado alguno, que no abrigue prejuicios raciales y sociales contra el indio.

Otro tema recurrente será el de la *relación del indio con el sistema nacional*. Y esta relación será expuesta como una relación de explotación del indio que adoptará diferentes grados y modalidades que van desde la explotación directa hasta la intermediada. Ricardo Pozas distingue tres agrupamientos de esta relación que pueden resumirse de la manera siguiente: la participación indirecta de los indios en la producción como peones o asalariados en empresas agropecuarias e industriales; las relaciones que resultan del comercio o intercambio de productos entre los indios y el resto de la población; y las relaciones motivadas por la penetración de las instituciones del sistema dominante en las comunidades indígenas. Los tres factores corresponden a una relación de explotación a que está sujeto el indio. El primero a una explotación directa y los otros dos a una explotación indirecta. (Pozas, 1972: 68, 69).

Varios autores más harán clasificaciones diferentes de estas relaciones pero siempre se llegará a lo mismo: a la relación de explotación que nuestras sociedades latinoamericanas imponen al indio.

Otro tema central será el de la *denuncia del etnocidio y de la "descivilización"*. Y etnocidio —según Robert Jaulín— significará “el acto de destrucción de una civilización, el acto mismo de la civilización” (Jaulín, 1979:9). Los autores preocupados por este hecho arrancan desde Las Casas que fue el primero en abogar en contra de la muerte física que se infringía al indio, esto es, contra el genocidio que la colonia cometía sistemáticamente contra éste. Luego rechaza toda idea de disolución del mundo indígena dentro del mundo blanco y exige que solamente subsistan relaciones diplomático-administrativas entre dos estados expresivos de civilizaciones distintas, es decir, aboga contra el etnocidio.

Después de Las Casas la preocupación se sostiene ya que la mayoría de estos autores coinciden en considerar la matanza, es decir el genocidio, como el primer paso de lo que después se convierte en el etnocidio. Esta ha sido la política de

los conquistadores y colonizadores como la corona española que pretendió, por todos los medios posibles, destruir las civilizaciones indígenas en el continente. A pesar de este hecho, el genocidio nunca se logró del todo, ya que persistieron las poblaciones indias en casi todos los países indígenas, aunque disminuidas y menguadas por la brutalidad genocida del invasor. Esto lo prueba el hecho de que actualmente las poblaciones indígenas son mayores que las que había cuando ocurrió la conquista. Por eso puede afirmarse, que se destruyó la civilización indígena, pero que la raza india nunca pudo exterminarse. Así que, no habiendo podido realizar esto último, la corona adoptó una política etnocida que consistía en integrar las culturas indígenas a la civilización cristiano-occidental. Este es el sistema de descivilización a que se refiere Jaulín, ya que tiene por objeto la desaparición de otra civilización. “Los conquistadores —dice—, no se admiraron de que existiera un Estado Inca y se dedicaron a desorganizar las diversas sociedades indígenas; dispersaron, reprimieron, asesinaron, y no pudieron evitar que las comunidades indias —jamas occidentales— renacieran sin cesar”.

Pero observando con detenimiento los hechos, el etnocidio no pudo tampoco consumarse totalmente ya que las culturas indígenas sobrevivieron aunque el esplendor de sus civilizaciones haya sucumbido. Esto no quiere decir que el peligro haya pasado dado que muchas de las políticas propuestas por los actuales gobiernos, y por científicos sociales de algunas corrientes que ya mencionamos, tienen precisamente como finalidad última lograr una especie de etnocidio que resulta urgente denunciar.

Otro tema central, y más reciente, lo constituye *la denuncia de las ciencias sociales, específicamente de la antropología, como instrumento de dominación*.

Es opinión generalizada últimamente, entre los científicos sociales, la de que la antropología social es una ciencia enemiga del indio. Se acepta que ésta ha sido en México una secuela de la ciencia antropológica inglesa y norteamericana

y como tal ha servido básicamente al capitalismo y al colonialismo interno y que su única unidad está en la liga con el Estado, en su vinculación con el nacionalismo, al cual nutre su finalidad de fortalecer la hegemonía y la dominación política. (Lagarde, 1979: 77). Los instrumentos para llevar a cabo este uso de la antropología han sido tradicionalmente los institutos oficiales, como el Instituto Nacional Indigenista de México que fue creado para lograr básicamente la integración de los indios, para lo cual se valió de la antropología. “Siendo un producto de la civilización occidental, como un auxiliar a la expansión de los blancos, no ha sido sino un instrumento científico del imperialismo y la expansión” (Arturo Warman 1970: 125). Por supuesto, estos autores hacen el distingo de la antropología motivada en otras intenciones y no hacen tabula rasa en lo que se refiere a esta responsabilidad. Pero sus señalamientos sobre las excepciones no hacen sino subrayar la culpa histórica de las ciencias antropológicas. Se entiende entonces que los antropólogos mencionados sigan doliéndose de que no se haga una antropología limpia de sus ataduras tradicionales. Warman se duele de que este vicio sea aplicable a lo largo de casi toda la historia de la antropología, ya que opina que aún los misioneros de la colonia, con todas sus buenas intenciones, no pudieron evitar el servir de intermediarios interesados entre los conquistadores y los conquistados. Después la antropología sirvió al criollo que se convirtió en el nuevo dominador, luego sirvió a los gobiernos del periodo independiente que trataron al indio equivocadamente como resultante de una visión romántica e irreal. Más adelante sirvió al porfirismo cuando “los científicos” la convirtieron en método para lograr la absorción e incorporación del indio, es decir: su desindianización que significaba nada menos su exterminio cultural. Luego vino el indigenismo de la revolución mexicana en el que se explota la historia del indio y se inicia el indigenismo oficial. La antropología viene, otra vez, en auxilio de este nuevo enfoque y produce la teoría de la integración. Después del Cardenismo crea el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, pero éste deviene, en 1948, en el Instituto Nacional Indigenista en el que se consolida la antropología oficial que desde entonces se convertirá en una

ciencia burocratizada. “. . . sigue la antropología —dice Warman— siendo instrumento de los dominadores, del occidentalismo. A cambio de que dejen de ser indios, se les ofrece la basura de la civilización occidental: oro por cuentas de vidrio”. (ibidem).

Por último, podríamos identificar otro gran tema en la preocupación por *recobrar espiritual y socialmente al indio*. Esto significa nada menos que el acercamiento del mexicano al otro ser con el que se identifica, al otro yo en el que me veo, a la otra mitad de mí mismo. Y en la medida en que yo, ser latinoamericano, ser peruano, guatemalteco, ecuatoriano o mexicano me acerco a la realidad del indio y a su conocimiento y vivencia, me acerco a mí mismo, a mi identidad original y primigenia.

TERCERA PARTE

PARA SENTIRTE Y ENTENDERTE MEJOR AMERICA INDIA

(La convergencia del arte y la ciencia en los autores binarios).

1. *Algunas limitaciones y alcances compartidos*

A estas alturas, resulta inevitable volver al planteamiento inicial de este trabajo. Tanto el esfuerzo hecho en la primera parte por exponer el panorama de lo que constituye la aportación de la literatura al conocimiento de la realidad indígena latinoamericana; como el intento hecho en la parte segunda para presentar una síntesis de lo que conforma la aportación de las ciencias sociales indigenistas (básicamente la antropología social) dejan clara una verdad paralela: *el conocimiento de esa realidad constituye un problema de tales dimensiones que rebasa las posibilidades de la literatura y de las ciencias sociales indigenistas cuando su contribución se realiza de manera separada*. Y separadas han abordado el gran tema. Separadas han transitado por historias paralelas, y a veces cronológicamente coincidentes sin complementarse entre sí, sin cotejar sus hallazgos, sin intercambiar sus métodos. ¿Cómo, entonces, pueden unirse sus esfuerzos? ¿cómo puede lograrse la convergencia de estas dos portentosas manifestaciones del talento y de la inteligencia humanas?

El repaso simultáneo de la aportación de cada una al conocimiento de las realidades indígenas, nos previene a no ofrecer una respuesta antes de analizar las principales limitaciones que tanto la literatura como las ciencias sociales indigenistas tienen que superar para llegar a tal interacción, así como los alcances, de cada una, que la hacen posible.

Parecería propio entonces, empezar por señalar los alcances de la literatura ya que con su análisis se inició este trabajo.

Y en primer lugar emerge *el poder de creación de la literatura* como una de las características que le dan posibilidades casi ilimitadas ya que se expanden hasta el horizonte mismo de la imaginación del escritor. Justo es reconocer que estos horizontes son anchos e insondables y que no todos los escritores los remontan, pero sí caracterizan la obra de los más notables literatos indigenistas que se han mencionado en la primera parte. Además, es probable que en un futuro no muy lejano, resurja la literatura india y entonces, un horizonte más amplio todavía, se abrirá sobre los campos de este género literario ya que un nuevo punto de vista vendrá a enriquecer la visión que nos han entregado los escritores no indios a través de tantos años. Una primicia de este resurgimiento puede encontrarse ya en los diferentes autores indios latinoamericanos como los bolivianos Fausto Reynaga y Ramiro Reynaga; los peruanos Guillermo Carnero Hoke y Virgilio Roel; los mexicanos Antonio Pop Caal y Franco Gabriel Hernández; el panameño Albán Wagua y el venezolano Arcadio Montiel. Varios de estos autores cuentan con obra publicada tanto en ciencias sociales como en literatura lo cual los convierte en los ejemplos más recientes de la formación binaria que adelante veremos con más detalle. En el área norteamericana, pueden encontrarse también estos nuevos brotes de literatura india que han sido recogidos en el libro *The remembered earth* del que Vine Deloria dice “is a new anthology done by indians, about indians, with a new slant on what it means to do literature” (Deloria 1980: 8).

Pero ¿escribirán literatura indigenista los escritores indios del futuro inmediato? Lo más posible es que no; lo que ya se ve en sus obras es que escriben literatura india cuyos rasgos y temas son bien identificables debido a que se trata de una intuición diferente, acostumbrada a percibir y concebir el universo de una manera no “occidental”. Probablemente esto sea el adelanto de la verdadera visión interior de la realidad indígena y a la luz de ella podamos saber a qué grado se acer-

có a esa realidad la literatura indigenista. Esto puede verse ya en los textos producidos por los escritores indios mencionados en los que se evidencia una intuición de otro tipo y una temática harto diferente. Es por eso que nos parece que la capacidad de creación de la literatura tiene grandes posibilidades para seguir penetrando en la realidad del indio y constituye uno de los recursos más importantes que puede aportar a la interdisciplina con la que pretendemos lograr el acercamiento integral a esa realidad.

Otra característica de la literatura, que enriquece sus alcances, es *la amplitud de la difusión de su obra*. Es probable que cualquiera de los cuentos más conocidos de José María Arguedas haya contribuido más a la difusión y a la denuncia abierta de la situación de los indios del Perú y haya removido más la conciencia pública sobre este tema, que todos los estudios sociales indigenistas de los últimos años en este país. . . Por eso la gran aportación que la literatura puede hacer, valiéndose de esta característica tan ventajosa, significa una responsabilidad para los escritores que crean literatura de este género pues su obra será impresa y distribuida en una producción incomparablemente más amplia que la de los científicos sociales por lo que sus posibilidades de influir en mayor grado en la conciencia nacional es, también, mucho mayor.

Por otra parte, no puede olvidarse que esta ventaja la debe la literatura a otra de sus características más evidentes: *su riqueza expresiva* que, agregada a la de su poder de creación, le confiere la posibilidad de apelar a la ficción y con ello capturar el interés del lector común y penetrar en su conciencia. De esta manera, mientras la ciencia social tiene que explicar lo que pasa en una comunidad indígena en un determinado momento histórico y documentar los hechos, la literatura puede exponer, por medio de la ficción y la belleza de la expresión, lo que pasa en ese mismo momento (en un tiempo no histórico) a un determinado individuo o familia, dentro de esa comunidad, que vive “por dentro” ese momento logrando con ello una penetración más profunda en el “sentir” del lector. Siendo el escritor un artífice que trabaja fundamental-

mete con la palabra, es explicable que pueda aplicarla con más eficacia en apoyo de su poder de creación y con ello penetrar en las capas más profundas de la realidad. Estas características inherentes a la literatura son las que le permiten su penetración en el “sentir” de la realidad indígena, lo que significa nada menos que la inmersión en la visión interior de esa realidad. Si bien es cierto que con esto apela sólo a una parte del conocimiento, también lo es que con ello acerca al lector a la recuperación espiritual del indio y remueve su conciencia hacia su reivindicación social. No son pocos los casos en que una obra de ficción ha sacudido la conciencia de personas y naciones al grado de generar la toma de decisiones y la iniciación de obras en beneficio de los grupos indígenas. La creación de un ambiente propicio, en las conciencias de hombres y naciones, hacia la solución de problemas concretos que afectan a las comunidades indígenas, le debe mucho a la literatura.

Otra característica de la literatura, que amplía sus alcances y su contribución, la constituye: *la innegable pureza de sus motivos al abordar el tema indio*. Lo que mueve al escritor indigenista ha sido siempre muy diferente de lo que mueve al científico social “oficial” cuyo trabajo tendrá un destino muy diferente. El escritor intentará siempre entregar al lector un producto de la creación para apelar a un área del conocimiento que va más allá de la información meramente cognoscitiva y con esto apelar a su conciencia denunciándole una realidad que le sacuda y le mueva a actuar. Es evidente que siempre ha habido escritores cuyo interés está más en la sola búsqueda de la obra de arte, para su propia gloria, que en la denuncia de la situación del indio. Pero también es cierto que éste no es el caso para la mayoría de ellos, especialmente para los de formación binaria.

Está luego *su poder como estimuladora de las acciones del hombre*. Nos referimos a la literatura no sólo como registro subjetivo de la expresión humana, sino también como generadora de la historia, como contraparte de ésta pues al estimular la imaginación de los hombres y al apelar a su con-

ciencia, puede empujarlos a actuar en favor de una causa determinada. Probablemente ésta sea una de sus características más poderosas.

Y es que, entre las estrechas rendijas por las que el hombre atisba hacia el pasado, existen dos anchas aberturas paralelas que aparecieron en el momento mismo en que el ser humano supo que tenía memoria colectiva: son la literatura y la historia. Cuando empezó a interpretar la realidad de su tiempo por medio del relato embellecido sobre una experiencia individual, empezó a hacer literatura; cuando quiso explicar un hecho de trascendencia colectiva por medio de la interpretación del contexto social que rodeaba ese hecho, comenzó a hacer historia. ¿Cuándo una se hizo arte y la otra ciencia? es una interrogante que exigiría un repaso de la evolución misma del arte y la ciencia. El caso es que las dos fueron desarrollándose de manera paralela y entrecruzándose, de vez en cuando, en el camino. Por eso, los grandes libros mágicos como el *Popol-Vuh*, la Biblia, los relatos de Chilam Balam, etc. tienen borradas las fronteras entre ambas y no se sabe cuánto de ellas es historia y cuánto es literatura. Pasa lo mismo con las crónicas de la conquista que no son otra cosa que descripciones literarias transmitidas por los dueños de “la visión asombrada”. Alonso de Ercilla quiso que *La Araucana* fuera una obra histórica y nos narró la conquista de Chile a través de su más portentosa obra literaria. El Inca Garcilaso intentó hacer literatura y nos dio la más directa historia del incario en sus *Comentarios reales*. Guamán Poma de Ayala quiso relatar la realidad histórica de la colonia con referencias netamente indias y nos adelantó un estilo literario que después se reconocería como literatura de testimonio.

Parece ser, entonces, que estos dos prodigiosos cauces del intelecto humano nacen y crecen juntos; se apartan; se intercalan; se substituyen entre sí y vuelven a encontrarse dependiendo de la manera en que se desenvuelven las diferentes épocas del acontecer humano. Por eso es que no caben en los estrechos moldes de la “unidisciplina” y nos dan el antecedente más claro de interdisciplina (no intentada) entre el arte y la ciencia.

Por otro lado, las limitaciones de la literatura emergen también con manifiesta evidencia ya que desde su etapa indianista mostró *una peligrosa tendencia a la idealización de la realidad indígena*, lo cual contribuyó, por siglos, a dar una visión distorsionada de ésta que perjudicó al indio gravemente. Desafortunadamente esta culpa no fue privilegio de una sola generación pues se extendió por toda la literatura indianista que se produjo en la colonia y más tarde en el periodo independiente. La misma literatura indigenista, con su nueva visión, no ha escapado enteramente a esta limitación, pues con frecuencia cae en planteamientos idealizantes y deformantes que en nada contribuyen al conocimiento de la realidad indígena latinoamericana.

Y, junto a la limitación anterior, la literatura arrastra otra que se le parece y que casi siempre la acompaña. Se trata de su *falta de objetividad* ya que desde la actitud paternalista y piadosa de la literatura indianista hasta la simpatía unilateral, hacia la causa del indio, de la literatura indigenista, no se ha logrado una objetividad suficiente como para que la libere de exageraciones dramáticas y obviedades repetitivas que intentan mover a la piedad y que en nada contribuyen al conocimiento de sus derechos, del respeto a su cultura y de la honestidad, por parte del Estado, para responder a sus demandas y dejar de proteger a quienes lo explotan poniendo en sus manos los instrumentos de la represión. No es a la piedad a lo que hay que apelar, es a la conciencia y a la justicia. ¡No me des limosna! —nos están gritando las organizaciones indígenas— ¡respetar mis derechos! Cualquiera que se sienta afectado por el ejercicio de los derechos del indio, indudablemente es uno que está violando alguno de ellos.

Otra limitación identificable de la literatura sería su *tendencia a quedarse en el costumbrismo*. Si bien es cierto que la mayor parte de la literatura indigenista trata de penetrar más allá de la envoltura exterior de las costumbres, también lo es que muchas de sus obras se quedan en esa superficie dejando en el lector la impresión de haber leído todo lo que sobre indigenismo se ha escrito después de leer dos o tres obras de este género. Esto ha restado muchos lectores a la literatura

indigenista y ha contribuido a que muchos soslayan este género, o lo lean sólo con interés turístico o con curiosidad clasicista. No proponemos que la decisión de las costumbres sea desterrada de este género, sólo intentamos señalar que ésta debe ser hábilmente insertada en el texto y en la trama sin perderse en las interminables disgresiones descriptivas costumbristas tan abundantes en la literatura indianista y en mucha de la indigenista. El estudio y descripción ordenada de esas costumbres es más una tarea de científicos sociales con quienes el escritor debe trabajar unido. He allí otra manifestación de la necesidad impostergable de la interdisciplina.

2. *Algunos alcances y limitaciones de las ciencias sociales indigenistas*

Resulta innegable que, en contraposición a lo dicho sobre la *subjetividad* de la literatura, surge la objetividad de la ciencia social como una de las características que le dan mayores alcances en el área del conocimiento cognoscitivo de la realidad del indio. Esto le da sin duda una penetración más profunda en el “entender” de esa realidad y le confiere grandes posibilidades de contribuir al conocimiento integral que se busca.

Y esa objetividad trae consigo otra característica hermanada consistente en su *incontenible necesidad de investigar*. Esta característica amplía de manera casi perenne los alcances de la ciencia social y la convierte en una acción dinámica y constante que se autoenriquece cada vez más y que garantiza una fuente inagotable de conocimientos con alcances sólo comparables a los de la creación de la literatura. Esta particularidad confiere también a la ciencia social la posibilidad de crear, aunque no en el campo de la ficción imaginativa, sino en el de la imaginación para plantear nuevos enfoques, nuevas formas de búsqueda y nuevos temas de investigación.

Las dos características anteriores han permitido que las ciencias sociales indigenistas hayan podido aportar una gran contribución a la formulación de políticas indigenistas y a la

creación de las instituciones que, con un enfoque o con otro, han luchado por esa causa. Sin la investigación y su compañera, la objetividad, no es posible concebir el avance del entendimiento racional y documentado de la realidad indígena. Tampoco es concebible el desarrollo de las ciencias sociales indigenistas ni la evolución de las teorías y tesis que buscan la reivindicación social del indio.

Otra aportación importante la constituye la *confiabilidad de sus conocimientos* que no es otra cosa que la seguridad que confiere al lector de que las conclusiones que el científico social le entrega, han pasado por un tamiz metodológico y analítico que la literatura no puede ofrecer. Esto contribuye en gran medida a formar una conciencia cierta de que se está avanzando en la realidad concreta y comprobable y no en la fantasía. La sensación de confiabilidad que el lector adquiere de este hecho, ha contribuido en buena medida a la formación de un conocimiento sólido, aunque incompleto, de la realidad del indio y ha generado las convicciones que alimentan la lucha consciente y organizada.

Pero ¡ay!, ¡también en las ciencias sociales indigenistas emergen inevitables limitaciones que no pueden ignorarse! Curiosamente, muchas de éstas aparecen como contraparte de las características positivas de la literatura lo que reafirma nuestra convicción sobre la inevitable necesidad de la mutua complementariedad.

Podríamos empezar con la limitación consistente en *la falta de posibilidades para la creación imaginativa* de las ciencias sociales. Si bien es cierto que en este campo se puede crear, y mucho, también lo es que no se puede recurrir a la imaginación-ficción como auxiliares para penetrar más adentro en el trasmundo del indio. Así, la ciencia social penetrará y analizará su realidad mientras que la literatura llegará inclusive hasta su irrealidad y su magia. Allí parecen haberse definido, hasta ahora, las fronteras de ambas, sólo la interdisciplina podrá hacer posible que estas fronteras pierdan su rigidez en aras del mutuo enriquecimiento.

Otra limitación estaría en el *autoconfinamiento* de las ciencias sociales ya que sus obras están, casi siempre, condenadas a no llegar sino a un reducidísimo grupo de lectores formado por los propios científicos sociales y por alguno que otro estudioso que tenga la preparación para entenderlos. Y es probable que una de las razones más poderosas para este autoconfinamiento sea la de que estas obras, producto de valiosísimos estudios, están siempre escritas en un código que sólo los profesionales de las ciencias sociales pueden descifrar. Esto hace que esta valiosa contribución no sea accesible al tipo de lector mayoritario y que permanezca siempre confinada a la biblioteca, enterrada en los archivos de los institutos y sin cumplir con su objetivo final de contribuir al conocimiento de la realidad indígena, a la formación de una conciencia sobre su situación y a la toma de decisiones, para mejorarla.

Luego vendrá el *academismo* a echar el cerrojo más pesado sobre este confinamiento ya que los “dificilistas” de las ciencias sociales insistirán en imprimir a éstas un grado de esoterismo hermético cuya finalidad está más en lograr grados académicos que en tratar de explicar los fenómenos sociales y su dinámica. Bien es cierto que este mal lo comparte también la literatura pero parece más frecuente y característico en las ciencias sociales practicadas frecuentemente por teóricos empecinados en moverse en la metagalaxia (sin ser astrónomos) para alejarse de la realidad circundante. Esta característica, parece ser, además, la responsable de las deformaciones profesionales que hacen estragos actualmente en el mundo académico de los especialistas y que dificulta gravemente la investigación interdisciplinaria. El empecinamiento en parcelar la realidad, de muchos científicos sociales, parece también tener su origen en esta limitación.

Y ese código autoconcentrante tiene su explicación, en gran medida, en *una generalizada falta de capacidad de expresión* del científico social que en la mayoría de los casos muestra una notoria limitación para comunicar sus hallazgos de una manera clara, desenvuelta y sencilla. Esto limita enorme-

mente la difusión de este tipo de conocimientos que permanece, por eso, encerrado entre un grupo de entendedores que no necesitan de la belleza expresiva para entender el contenido. La coherencia de la información y la organización de su mensaje, ganaría mucho si pudiesen ser expresadas con elegancia, belleza y sencillez.

Y llegamos a la que puede ser la limitante central de las ciencias sociales indigenistas, es decir: a su *calidad de instrumento de dominación*. Pero sucede que se trata de una limitante que no le es inherente sino agregada por quienes han hecho ese uso de ella como lo han hecho de cualquier otra ciencia. Pero en este caso se trata precisamente de la ciencia usada para sojuzgar todavía más al indio: la antropología social. “La bandera de la ciencia no ha sido nunca una enseña de paz”, se dolía Justo Sierra hace casi un siglo cuando todavía no conocíamos las técnicas sofisticadas de la antropología moderna a que tanto ha recurrido el comercio, los medios de comunicación y los gobiernos para introducir sus valores de consumo y sus políticas de dominación. Ya hemos visto como siendo un producto de la civilización occidental, la antropología ha operado siempre como un instrumento “científico” usado para la expansión de los intereses de los blancos y del colonialismo tanto interno como externo. Y allí está la historia para probarlo: primero sirvió al conquistador para intentar el etnocidio, aunque los “misioneros-antropólogos” no hayan tenido esta intención. Luego sirvió a los gobiernos del periodo independiente que adoptaron políticas que sólo buscaban preservar los intereses de los nuevos dominadores: los mestizos y los criollos. Más tarde sirvió a los “científicos” del porfirismo para plantear el exterminio cultural del indio. Luego vino el indigenismo “oficial” de la revolución mexicana que sólo significaba integración. Y ahí estuvo siempre la antropología para auxiliarlos. Y sigue estando ahí actualmente para servir a los mismos intereses ya que en el presente es usada como instrumento de penetración de la “civilización” descivilizadora actual que ofrece al indio toda clase de basura a cambio de que deje de ser indio y se convierta en otro grupo más, sujeto a la explotación y al consumo. De este

modo “los indios son el pariente inmencionable de “la gran familia mexicana”. “El mexicano blanco y mestizo está dispuesto a dar todo a los indios: regalos, afecto, emoción étnica, monumentos, museos antropológicos, vibrantes testimonios literarios, audaces planes de salvamento, murales incendiados, telúricos cuadros, rítmicas sinfonías, espectaculares ballets folkloristas. . . todo, menos la simple igualdad humana” (García Oropeza 1979: 102).

Volvemos a repetir que este triste papel no es inherente a las ciencias sociales indigenistas en sí, sino culpa de los que las han usado para estos fines. Tenemos fe en que la rebeldía surgida entre los nuevos profesionales de estas ciencias la salvarán de este estigma. Lo sucedido en los últimos congresos de profesionales de este campo, autoriza nuestro esperanzado optimismo y una revisión somera de la prensa de los últimos dos años en México, nos ha bastado para obtener un claro cuadro de la opinión que los grupos indígenas tienen de las instituciones indigenistas oficiales y de su instrumento favorito de penetración: la antropología social. ¿no queremos ser estudiados como objetos, sujetos y cosas! ¿no queremos más paternalismo! ¿no queremos más “científicos”! gritan cada vez que alguien quiere escucharlos. Esto ha puesto a las ciencias sociales indigenistas en crisis dividiéndolas en generaciones y grupos. Pero hay una convicción bien clara que une a unos y otros: la de que la política indigenista debe ser formulada y llevada a cabo por los indios, bajo su control y bajo su responsabilidad; la de que la autogestión significa emprender esfuerzos sistemáticos y continuos para que cada vez un mayor número de actividades (económicas, sociales, políticas, culturales) queden efectivamente en manos de los pueblos indios, desde su decisión y planeación hasta su ejecución y evaluación. (Bonfil 1981: 49-53).

¿Liberarán de su culpa a la antropología social estos nuevos enfoques? Es muy probable que sí pues la nueva antropología viene proponiendo los nuevos términos de la búsqueda y comprometiéndose cada vez más con los planteamientos generados por los indios mismos.

3. *La formación binaria como premisa para lograr una concepción integral de la realidad indígena latinoamericana.*

Si, como hemos visto, las limitaciones de la literatura indigenista son compensadas en gran medida por los alcances de las ciencias sociales indigenistas; si, como hemos visto, las limitaciones de éstas son compensadas en la misma proporción por los alcances de aquélla, no debiera haber duda ya de la necesidad de que ambas empiecen a sistematizar la convergencia de sus búsquedas para complementarse y enriquecerse mutuamente.

Pero, ¿quién puede unir coherentemente ambas contribuciones? ¿quién puede valerse al mismo tiempo de dos recursos tan ricos pero que requieren formación previa en cada uno?, ¿quién es dueño simultáneo del talento y del poder objetivo de la observación, del poder creador y de la sed de búsqueda; de la pasión y de la medida?, ¿del ojo que observa y la mirada que arroba? Y ¿quién, después de poseer estas dualidades tiene las del juicio para equilibrarlas?

Ya parecería redundante repetirlo de nuevo, pero, no es sino hasta que aparece ese raro dueño de la dualidad fecunda que ejerce al mismo tiempo el oficio de escritor y la profesión de científico social, cuando, finalmente: se logra la concepción integral de la realidad india latinoamericana. Y esto es posible, gracias a esa convergencia del talento y de la inteligencia que significa nada menos que: *la conjunción del arte y la ciencia en la realización de un objetivo común; la coincidencia de dos tipos de conocimiento lograda a través del trabajo interdisciplinario.*

Pero, ¿en qué consiste esa conjunción? ¿en qué esa coincidencia binaria; esa interdisciplina?

En primer lugar, implica el dominio pleno de uno de los dos conocimientos en cuestión. Vale decir: en ser buen escritor o en ser buen científico social. No se puede ser binario antes de ser unitario, antes de tener completo el desarrollo

de la disciplina propia que cada uno debe aportar a la interdisciplina. A eso se debe que en este capítulo equiparemos tan confiadamente a la literatura con el arte y a la antropología social con la ciencia. No se trata pues, de una equivalencia automática pues estamos conscientes de que muy poca literatura alcanza la altura artística y de que puede haber literatura deformante y distorsionadora. No, aquí nos referimos siempre a aquella literatura indigenista que logró penetrar la visión interior de la realidad del indio y transmitió con talento creador, sensibilidad, belleza de forma, imaginación y contenido, es decir, con arte, la condición de estos seres silenciados por la violencia y obligados a deambular indefensos por la periferia de la historia latinoamericana.

Algo similar valdría para las ciencias sociales que aquí se concretan en una antropología social ejercida por autores cuyo vigor metodológico, creatividad y compromiso con la verdad les confieren la capacidad de aportar contribuciones válidas a un esfuerzo interdisciplinario.

Pero la interdisciplina no sólo es posible cuando ocurre la conjunción de las dos formaciones en un solo individuo. La formación binaria ha sido, hasta aquí, la premisa afortunada y solitaria que ha hecho posible la creación de las obras más importantes en el tema que nos ocupa, pero esto no implica que sea la única manera en que la interdisciplina sea viable. Muy al contrario, la formación doble tendría que ser la excepción ya que la acción de la interdisciplina debería ser menos difícil entre científicos sociales debido al parentesco de sus métodos, de sus conceptos y de sus objetos de estudio. Por eso, si el trabajo interdisciplinario es deseable y viable entre la literatura y las ciencias sociales tendría que ser posible y obligado entre estas últimas.

Si aceptamos estos planteamientos ya podremos detenernos en los casos específicos de formación doble que se han mencionado intermitentemente en este trabajo y que constituyen la comprobación específica de nuestra propuesta inicial de la *dualidad fecunda, la formación binaria, o la interdisci-*

plina, como premisa para lograr la concepción integral de la realidad india latinoamericana.

Pero antes, habría que pedir encarecidas disculpas a los críticos literarios acuciosos ya que probablemente su delicada sensibilidad se sienta agredida al ver a los grandes autores acompañados aquí con algunos de menor estatura. Por eso, consideramos oportuno recordar lo que dejamos aclarado desde la introducción en el sentido de que no pretendimos hacer la crítica analítica de la obra literaria de cada autor indigenista (lo cual sería poco menos que interminable) sino que recurrimos a la revisión, más o menos cronológica, de esa obra con el fin específico de rastrear los autores binarios que vinieran a validar nuestra tesis inicial, vale decir: que aquí el compromiso es con el indio, no con la teoría literaria; la medida es la penetración del autor en la visión interior de la realidad india y no el análisis estructural de sus textos.

Esto valdría también, para los autores del eje temático de las ciencias sociales indigenistas.

Pero antes de las primeras décadas del siglo XX, es prematuro hablar, en Latinoamérica, de científicos sociales indigenistas en el sentido actual de la palabra. Mayormente si nos atenemos al significado conferido a estos términos en la introducción de este trabajo.

Por esta razón, los autores de formación binaria, propiamente dicha, no se dan sino a partir de que las ciencias sociales indigenistas, adquieren el reconocimiento a la “categoría” de ciencias.

Y es en este momento cuando salta a la vista una coincidencia por demás sugestiva: la verdadera literatura indigenista latinoamericana con su “visión interior”, no aparece sino hasta entonces lo que puede significar que tal visión no pudo lograrse sino hasta que se contó con la ayuda de la ciencia social. La formación binaria, por eso, parece ser hija de la literatura, a la vez, que ahijada de las ciencias sociales. Tal parece ser el grado de interdependencia de estas dos manifestaciones

del conocimiento cuando se trata de penetrar en la visión integral de la realidad india latinoamericana.

Todo esto para explicar por qué no podemos referirnos a muchos autores anteriores a esta época como a “binarios”, en sentido estricto, aunque sus merecimientos sean evidentes. Lo que no podemos dejar de concederles es su calidad de innegables precursores de esta formación. Y tal formación encuentra sus primeras expresiones en Bartolomé de Las Casas y Bernardino de Sahagún.

Las Casas llega a Chiapas encendido por la llama misionera, sólo para encontrarse con que su función no es otra que la de instrumentar la consolidación de la conquista. Lo que ve a su alrededor; lo que vive cotidianamente; lo que tiene que atestiguar, lo hacen estremecer de piedad primero y de indignación después. ¿Cuándo la conmiseración estéril se le convirtió en iracunda protesta? No se sabe. Lo cierto es que estos dos sentimientos serán los que guíen sus acciones desde que se da cuenta que el ejercicio diario de la piedad resulta inútil ante la codicia avarienta del conquistador. Entonces comienza a indagar, compilar e interpretar con el fin de documentar una verdadera campaña de denuncia y abierta lucha para convencer a la corona de que acabe con el horror sangriento que reparten por todas Las Indias conquistadas. . . Pero esto requiere estudio y talento expresivo. Allí es cuando se manifiesta en él la formación doble de estudioso y ordenador de conocimientos junto con la de cuidadoso cultor de la palabra. Busca así, abrumar con la contundencia del dato y convencer, simultáneamente, con el poder de la palabra.

Armado con esta doble facultad, quiere detener la destrucción incendiaria y genocida de la conquista y evitar lo que vendrá después: el avance implacablemente etnocida de la colonia. Ha nutrido su conocimiento en las fuentes indígenas y ha logrado entender los avances de una civilización en inminente proceso de destrucción; ha logrado apreciar sus valores culturales y ha captado su elevación. Por eso lucha por salvarlos. En su incesante brega, recurre al poder virreynal y cuando éste no responde con medidas concretas para

detener el proceso de “descivilización” que está ocurriendo en la Nueva España, viaja a la corte española y, venciendo todos los escollos interpuestos por las jerarquías laicas y eclesiásticas llega a la instancia máxima de Carlos V. Allí explica, denuncia y convence exponiendo el material que conforma su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que no es sino una historia de horror en la que se describen las matanzas, los atropellos y las depredaciones desenfrenadas perpetradas por los españoles en el “adelantamiento” de la conquista. Con esfuerzo contenido, para no apostrofar con demasía, narra las atrocidades iniciadas en la Hispañola, continuadas en Cuba, Jamaica, Nicaragua, Panamá, Venezuela, Cartagena y consolidadas, como sistema, en Perú y la Nueva España. Se detiene para ejemplificar y refiere con detalle matanzas como la de Cholula donde “metieron a espada y cuchillo a cinco o seis mil almas en el patio, mientras el capitán de los españoles metía fuego al aposento y cantaba:

“Mira Nerón de Pompeya
A Roma como se ardía;
gritos dan niños y viejos
y de nada se dolía”

(Las Casas, 1974: 42)

Detalla luego las masacres de Tepeaca y otras muchas para terminar con la de Tenochtitlan la noche de la gran traición.

Su talento narrativo mueve a indignación al lector que llega a desear que Las Casas estuviera exagerando porque le resulta imposible creer tal locura sanguinaria. A quien lee esa “relación”, sólo le queda refugio en la incredulidad.

Y todo: por oro. Las Casas va dando esta información en cada oportunidad, de tal manera que cuando refiere relatos como el de Haití ya no queda el más mínimo asomo de inverosimilitud. Creyendo que el Dios de los españoles era el oro, los indios le organizan un gran festejo: “véis aquí el Dios de los cristianos —dice el jefe indio— hagámosle, si os parece, areyes (que son bailes y danzas) quizá le agrademos y les mandará que no nos hagan daño.” (Las Casas 1974: 28).

Junto a la descripción narrativa viene el dato, y da fechas, lugares, cantidades de sacrificados en cada matanza, pero nunca menciona nombres. Sólo se refiere a “el gobernador tirano”, “el capitán español”, “el feroz conquistador” sabiendo que el lector reconocerá en la realidad a los Mendozas, Almagros, Corteces, Pizarros, etcétera.

Y termina con un testimonio contundente ante el Consejo de Indias, que deja removidas las conciencias de España.

Pero no logra cambiar el curso de la avaricia y sólo consigue decisiones administrativas que pronto serán letra muerta.

Entonces regresa para encauzar su esperanza y su energía en obras escritas a manera de apelación final a las generaciones posteriores a su tiempo. Desde entonces, acumula información, indaga y aprende para luego traducir ese conocimiento en una prosa clara e imaginativa, en la descripción de la naturaleza y las costumbres. Se entrelazan entonces el quehacer del investigador paciente y determinado con el talento del narrador pulcro y dilecto para dar nacimiento a obras que más parecen un desesperado intento por dejar testimonio de la “destrucción de las Indias” y por contar una historia que deje plasmado todo aquello que pronto va a ser borrado de la faz de la tierra. Parecería que una vez fracasado su intento de detener la destrucción de la cultura indígena, se resignara a rescatarla del olvido para lo cual se valdrá de su persistente actividad investigadora y su natural talento expresivo.

Y esto conforma un inequívoco precedente de formación binaria y convierte al obispo de Chiapas en uno de sus más notables precursores.

Sahagún viene luego a confirmarse como el más sólido precursor de la doble formación. Es un infatigable observador, compilador y clasificador de conocimientos que antes de él andaban dispersos. Todo lo quiere averiguar, ordenar y explicar. Sólo su avidez de conocimiento, su genio indagador y su

amor por lo indio pueden explicar un acopio y una sistematización de datos que constituye la más impresionante acumulación de información etnográfica, sociológica, antropológica e histórica conocida hasta entonces. Y todo esto va a ser plasmado con talento narrativo y con pulimiento en la palabra en una obra mayor que viene a ser una especie de explicación globalizadora de todas “las cosas de Nueva España”.

Pero su formación religiosa le impidió transmitirnos una visión histórica objetiva ya que lo llevó a explicar el mundo indígena desde una concepción dual pues concibe al pueblo azteca como un pueblo poseído por Satán que vivía en un estado irrecatable de condenación entregado a ritos y costumbres demoníacas:

“Hace muchos años, sobre una meseta árida y templada, vivía —según dice—, un pueblo extraño y perverso en quien la desgracia hizo presa. Engañado y ciego de su Dios cayó en las tinieblas del pecado. Poseídos por un extraño espíritu, los hombres adoraban a Lucifer y a la iniquidad levantaron templos; vendieron su espíritu y consagraron su imperio al maldito. Desde entonces, la tierra fue suya y el barro en que amasaron sus ídolos. Sus razas indómitas, ávidas de poder, se esparcieron por los cuatro rumbos y cubrieron los campos con el culto al demonio. De día y de noche, por todo su imperio, el hombre, con diabólico frenesí, abrió a sus hermanos los pechos ofreciendo a Satanás sus corazones y solazándose vilmente con sus cuerpos. Tal fue el desventurado imperio de los aztecas, la satánica raza de los mexicas” (Luis Villoro, 1979, 37-38). Tal es la concepción sobrenatural de la mentalidad del monje conformada a la manera clerical todavía medieval y mágica. Por eso declara la guerra a Satán e increpa a los conquistadores para justificar la conquista: “Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois mexicanos, tlaxcaltecas y los que habitan en la tierra de Michuacan, y todos los demás indios, de estas Indias Occidentales, sabed: que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas y ritos idolátricos en

que habéis vivido hasta ahora. Pues oíd ahora con atención y atended con diligencia la misericordia que Nuestro Señor os ha hecho, por sola su clemencia, en que os ha enviado la lumbré de la fe católica, para que conozcáis que El sólo es verdadero Dios, Creador y Redentor, el cual sólo rige todo el mundo; y sabed, que los errores en que habéis vivido todo el tiempo pasado os tienen ciegos y engañados y para que entendáis la luz que os ha venido, conviene que creáis y con toda voluntad recibáis lo que aquí está escrito, que son palabras de Dios, las cuales os envía nuestro rey y señor que está en España, y el vicario de Dios, Santo Padre que está en Roma, y esto es para que os escapéis de las manos del diablo en que habéis vivido hasta ahora, y vayáis a reinar con Dios en el cielo” (Ibidem).

En este estado de cosas, la conquista vendría a ser un instrumento divino para salvar este pueblo de la abyección a que el diablo lo había conducido, al mismo tiempo que sería el castigo divino por tan inmensa culpa. Por eso, la expiación y redención sólo la encuentra en la destrucción del imperio azteca como medio para salvar al indio de las garras de Satán. Esta visión sobrenatural y religiosa hace que Sahagún adopte una actitud de juzgador ante la historia y emita un fallo inapelable de condenación que hará de su obra una relación viciada por el prejuicio y desmerecida en su calidad histórica.

Por otro lado, Sahagún presenta una visión real de América ya que se muestra maravillado ante la civilización india, por sus costumbres, su código moral (que equipara al cristiano), su arte, su ciencia y su literatura. Habla de los primores de su lengua, de su bello estilo y de sus maravillosas metáforas.

Así, la visión natural de Sahagún resulta contrapuesta a la sobrenatural. En cuanto sale de lo religioso, sale de lo demoníaco y expone una realidad histórica en la que tiene que aceptar la existencia de una espléndida cultura. Se conforma así la dualidad a que nos referimos antes, ya que en lo sobrenatural el pueblo azteca resulta demoníaco, mientras que en natural elevado y sutil.

Finalmente, predominará en este autor la visión trágica de lo indígena, ya que con su criterio occidental de pecado-gracia lo ha juzgado y condenado. La expiación vendrá sólo vía la tragedia: la de la destrucción de su civilización para borrar el crimen. Pero esta destrucción según él, deberá ser seguida, por la asimilación, salvadora del indio, al modelo de cultura cristiano occidental. En esto último es donde encontramos el primer precedente de la corriente de la incorporación total que reaparecerá varios siglos más tarde.

Tal es la visión “asombrada” y totalizadora del primer “antropólogo social” identificable en nuestra historia y de una de las cumbres precursoras de la formación binaria.

El Inca Garcilaso y Alonso de Ercilla enriquecen notablemente la época colonial. Pero sus obras son eminentemente literarias y no se apoyan en una actividad de investigación que pudiera equipararse al quehacer “científico social”. No hace falta profundizar mucho para darse cuenta de que el valor literario de los *Comentarios Reales* y de *La Araucana* está muy por encima de su calidad histórica y de que prevalece el estilo, la imaginación y la pulcritud del idioma por sobre la puntualidad investigadora. Hacen historia novelada, el uno con su prosa pulcra y el otro con su talento poético inigualable. Pero aún con ese desequilibrio evidente entre las dos formaciones, no deja de constituirse en otro precedente de la formación doble ya que su calidad literaria está acompañada siempre de una laboriosa obra de historiadores que tiene repercusiones e influencia por más de dos siglos.

Francisco Javier Clavijero y Manuel Orozco y Berra significarán otro antecedente similar pero en sentido inverso ya que su obra es eminentemente histórica aunque es inevitable reconocerles su calidad de prosistas efectivos e imaginativos. Clavijero usa esta doble facultad para deshacer la historia negra de América y juega un poco con el dato histórico mientras que Orozco recurre a un método científico que deviene implacable. Pero sea lo que fuere, ambos constituyen un puente entre los precursores de la formación doble y los que

en el siglo siguiente van a cristalizar como “binarios” indigenistas propiamente dichos.

Manuel González Prada, poeta y científico, escritor y político, filósofo y hombre de acción, parece ser el que primero recoge la herencia de los precursores para volverse un “binario” indigenista indudable. ¿Cuál de sus dos formaciones afloró primero?, es difícil precisarlo. Pero parece que fue la poesía el primer cauce por el que canalizó su vocación indigenista. “Tiene el firme propósito de separarse de las ambigüedades del romanticismo tradicional, pero como poeta, ya en tiempos modernistas, es una curiosa conjunción de espíritu finamente romántico y forma parnasiana” (Lazo 1976: 97). Y ese propósito no parece haberse quedado sólo en intención pues el indio de su poesía es un ser ya concreto, individual, real, “ya no fue el indio idealizado por los románticos con propósito decorativo, —dice Anderson Imbert— sino un indio real, con todos sus dolores, comprendido dentro de la historia y el paisaje peruanos”. En sus *Baladas peruanas* va plasmando ya el verdadero indigenismo. La mujer de “La canción de la india” es una indígena individual que se desgarrá interiormente ante la partida de su esposo reclutado por la leva; es el padre concreto y presente el que explica en “El Mitayo”, “los nuncas” a su hijo. Porque nunca va a volver, puesto que eso depende de que se mueva la piedra en el pecho del hombre blanco que “no se conmueve jamás”. “Los indios que describe, pueden ser legendarios o personajes históricos, pero siempre hombres, pertenecientes a una raza vencida, pero no abolida; no son muñecos que el poeta adorna de plumas o viste a la usanza india. Son seres humanos que escapados de la historia o sacados de la leyenda, adquieren en el verso de González Prada, realidad auténtica, vida propia y perfecta fisonomía indígena”. (Manzoni 1939: 221).

La prosa viene después a encauzar lo que ya es indignación. En ella vacía una elocuencia lapidaria y demoledora. El poder de su palabra lo convierte en una protesta viviente que pronto hará escuela. Reacciona contra la estéril sublimación de los indianistas y redefine la función del escritor como

un combatiente. Escribe *Propaganda y ataque* y da el arranque al indigenismo militante americano. Su prosa es poderosa, sencilla y de una claridad contundente “no hay, en estos años, ni en España ni en América, una prosa tan filosa y tajante” (Anderson Imbert, 1970: 420).

Agrega a sus armas, un poder extraordinario de expresión verbal que lo convierte en un expositor centelleante que defiende al indio con convicciones documentadas en un trabajo analítico y crítico. Allí está su formación de científico y filósofo positivista para apoyar sus ataques implacables contra el régimen prevalente en el Perú. Sus análisis tajantes de la realidad van a verse expresados en sus *Páginas libres* y en ensayos sueltos en los que considera a la ciencia como a la fuerza liberadora bajo cuyo lente examina las doctrinas sociales de su época, “rompe así no sólo con las pequeñas mentiras de nuestra civilización, sino también con las grandes” (Ibidem).

Crítico incesante del gobierno dictatorial de Piérola, le recrimina, entre otras cosas, el trato del indio y revive en sus discursos lo que vio en la guerra contra Chile. Hablará de un indio empecinado en defender su país sabiendo que no es suyo sino de sus opresores: de un indio que muere plantado en sus puestos de guerra para evitar la vergüenza de ver invadida una patria donde lo único que le pertenece es la esclavitud; un indio que nunca volvió el fusil en sentido contrario para liberarse de los que lo tienen reducido a la bestialidad.

Como es también obrerista, funda el Partido Nacional dentro del cual concibe incluidos a los grupos indígenas. Uno de sus discípulos, Mariátegui, vendrá más tarde a desarrollar esta idea en una tesis en la cual el indio va con las otras clases oprimidas del país conformando una fuerza de gran influencia política puesto que está en mayoría.

“No puede llamarse república democrática un estado en el que dos o tres millones de indios viven fuera de la ley”, exclama en “Nuestros Indios” (que ya hemos comentado en este

trabajo), y quiere que las ideas allí contenidas se conviertan en programa. No sabemos si llegó a instrumentar estas proposiciones en el Partido Nacional, lo cierto es que fueron sus más destacados discípulos quienes, como Mariátegui desarrollaron esas ideas y pudieron estructurarlas en programas que generaron, a su vez, instituciones en las que participaba el indio. Tal fue la contribución de uno de los primeros autores que logró una visión realmente interior de la realidad indígena gracias a su innegable formación binaria.

Y será también en el Perú donde esta formación alcance su expresión cumbre con José María Arguedas.

Criado entre los indios aprendió primero el quechua que el español por lo que entendió primero al indio que al gamonal. La actividad itinerante de su padre como “abogado de indios” le llevó a conocer a fondo la realidad geográfica y social del indio lo cual dio a su creación literaria la autenticidad natural de quien escribe sobre su propia raza. Y es que, aunque racialmente es blanco, culturalmente es indio. Sin embargo, en sus obras siempre tiene la modestia de identificarse como el personaje que siendo uno de ellos, no lo es totalmente. Por eso es “el niño Ernesto” en “Agua” y el huérfano “hijo de abogado misti perdido” en “Los escolares”. Pero éste que modestamente acepta no serlo enteramente, es, probablemente, el más indio de los escritores indigenistas por lo que sus temas siempre incluirán: la soberbia y la obscura mentalidad de los gamonales a que está sometido el indio; la sumisión total del indio como su contraparte; la corrupción de las autoridades locales, provinciales y nacionales como pilares de la injusticia; la vida exterior de las comunidades indígenas al lado del misterio interior del alma de un indio individual que él entiende porque está metido en su piel. Este acercamiento desde el indio mismo le permite una hondura pocas veces alcanzada anteriormente. Es en esas profundidades interiores donde se encuentra con un indio sometido al grado de la cosificación. Un indio que ve su situación como un estado natural de cosas que ha sido establecido para no cuestionarse. Y allí está la Iglesia para inculcarle que ese es el orden divino, para

que no piense en su reivindicación ni en su vergüenza y se conforme con soñar en revanchas oníricas como la de “El sueño del pongo”, o con plegarias desesperanzadas e inútiles como la que eleva al final de “Agua” cuando pide: “¡Tayta Dios, que se mueran todos los principales de todas partes”!

Otro tema frecuente en Arguedas es el del forasterismo. Allí está la forastera de “Diamantes y pedernales” que viene a perturbar la vida de una comunidad antes tranquila. Allí están los que habiendo llegado como forasteros se convirtieron en “principales” o en autoridades, ambos azote de las comunidades indígenas.

En Arguedas los personajes son reales, son seres humanos concretos que sufren su condición también de manera concreta y dolorosa. El lector de sus obras no puede evitar un sentimiento de solidaridad y compañerismo con ellos, son individuos y al mismo tiempo son miembros de una comunidad y en relación a ella funcionan. Por eso se explica que la mayor parte de sus personajes sean las comunidades mismas ya que la comunitaria es la verdadera manera de vivir del indio. Entrar con Arguedas al insondable interior de “Rasuñiti” es una inmersión en las solitarias profundidades del ser indígena. Es un internarse en los parajes interiores de la magia y de la otra realidad, un penetrar la tradición indígena misma. La agonía del “dansak” es un acto de heroísmo y de ascensión. El “aviso” de la muerte no lo arredra sino que simplemente le da tiempo de prepararse. El no lo cuestiona ni lo rechaza. La presencia del Wamáni, de la mosca azul, la posición del sol, etc., no son sino la anunciación de una muerte que él acepta con naturalidad. La familia lo acompaña y luego lo hace toda la comunidad para verlo como se remonta en el clímax. Y aún en el paroxismo moribundo, ya en los escalones del más allá, la figura del demoníaco patrón hace su aparición con toda su carga de simbolismos. Y se hunde en una danza ritual que es portadora del espíritu, de los símbolos y de las fuerzas del más allá. Luego transmite su oficio a su hijo y se festeja una transmigración en lugar de lamentar

una muerte. Así, Arguedas es capaz de meterse en la mente mágica del indio, en el pensamiento, en el interior de sus personajes para guiar al lector por un mundo desconocido.

En lo que se refiere a sus otros personajes no indios, Arguedas no los interioriza con tanta nitidez sino que los pinta como el indio los ve, como el indio los sufre, como el indio los soporta. Allí está el nerónico hacendado dándole siempre de puntapiés, insultándolo, encerrándole sus vacas por daños imaginarios hasta secárselos de hambre, esclavizándolo con las deudas y despojándolo de sus tierras. Está también el forastero de cuyas acciones el indio siempre sospechará. Está luego la autoridad corrupta y servil que sólo sirve para perseguirlo, encarcelarlo y asesinarlo cuando lo mande el patrón-gamonal. Y allá a lo lejos está el gobierno grande, el lejano repartidor de injusticias para apoyar a sus verdugos.

Y, ¿qué motiva a Arguedas a escribir así, desde adentro del indio?

La doliente situación de su hermano de raza le fue familiar desde sus primeros días, y cuando fue ya adulto y después de ver la falacia con que la situación indígena era descrita, se decidió a describirla él mismo y dejar testimonio real de lo que en verdad sucedía. De ahí el realismo y la ausencia de sublimaciones en sus obras.

Su honestidad fue otro motivo. Tenía necesidad de transmitir completa una verdad tan falseada por las autoridades y por los escritores indianistas. Y lo directo, artístico y profundo de sus personajes, le permitió llegar al fondo de esa verdad y transmitirla intacta a la sensibilidad del lector.

Está además su amor por el indio. Pero era éste un amor exento de poses piadosas, un amor visceral y auténtico expresado con una sencillez clara que no tiene necesidad de rodeos. No es el que ama desde lejos sino desde adentro, el que ama y entiende y porque entiende ama.

Entre sus recursos más acertados está el del idioma. No es el de los ilustrados escritores limeños que adornaban una

realidad dura con el ropaje romántico o el simbolismo modernista. Es el idioma del indio mismo. La sintaxis no es española, es quechua y el uso de las palabras es tan adecuado y tan explicado por el contexto del discurso que resulta natural. Así cuando don Wallpa, Varayok del pueblo, en "Agua", dice que "los patrones en todas partes abusivos son", el lector sabe que ese verbo al final es sintaxis quechua y para cuando va a la mitad del cuento esta construcción le resulta natural. También sabrá, para entonces, que Varayok significa jefe indio. que mak'tillo es un niño, que dansak es el bailarador, que el "cha" al final es el diminutivo cariñoso, que el misti es el blanco, etc., etc. El lector siente, después del segundo cuento de Arguedas, que le están hablando en quechua y que está entendiendo. Los nombres y los lugares responden también a esta autenticidad ya que no son creados sino conocidos por el autor. Los conceptos como Warma Kukay (amor de niño) tampoco son una invención fuereña sino frases oídas desde siempre por el autor y cuyo significado pronto resulta también familiar al lector. Igual pasa con el Ayla y otros cuyo significado no necesita explicaciones. Lo mismo puede decirse de los nombres de personas: Don Santos Ccoyocossi; y de las provincias: Cctaccmara; y de las comunidades Umutu, Quispicanchis, Utekpampa, etcétera.

De esta manera, el idioma resulta, en Arguedas, un poderoso instrumento de autenticidad que raramente se encuentra entre los demás autores indigenistas. Es el indio el que habla a través del autor, es su realidad misma que nos llama desde sus páginas para transmitirnos su doliente situación y su tradición mágica y real a la vez, porque la magia para los indios es real.

La naturaleza es el gran acompañante. Los andes son el marco de la realidad indígena. El indio es siempre de la sierra. Allí se funde con las alturas y la puna cruel y helada. El aire enrarecido no logra minar su resistencia de gran caminante y de trabajador perpetuo. Los ríos nacen junto con él y luego se despeñan violentos hendiendo las rocas y arrastrando rugidos recogidos en las barrancas. Como que se van rápidos y

violentos para no ver lo que se comete contra aquella raza. Donde el río nace, vive el indio; donde se hace ancho y reposado, vive el cholo; donde desemboca, vive el blanco. La corriente de la explotación y la represión corre en sentido contrario. Se inicia en la ciudad costeña donde está el gobierno grande, pasa por encima del cholo, perjudicándolo, y termina en el indio de manera brutal y violenta. Con el indio nace el principio, y regresa el final, como si en él se ensañara el destino porque es siempre a él a quien se despoja, se persigue y se mata. La vida nace arriba y corre hacia abajo. De abajo nace la muerte y corre hacia arriba. Tal es el flujo subterráneo de *Los ríos profundos*.

La montaña protege al indio y habla con él, es su refugio y su écosis; es su interlocutora y compañera en medio de las grandes soledades que conforman su soledad interior y aparentemente impenetrable. Allí es donde dialoga con el viento, donde se identifica con las flores raras y donde se funde con el paisaje. Pero hasta allá llegan los “principales” como tentáculo de una injusticia hecha sistema. Llegan para someterlo a una explotación despiadada y primitiva, él se defiende y es masacrado, y al no encontrar refugio, se sumerge en su mundo interior y se funde con la naturaleza.

Sólo César Vallejo se le hermanaría con una penetración comparable. Y ésta se daría en poesía. Su indio era “el pichón de cóndor desplumado” “que mira por la lente de una llaga” “un fermento de sol; levadura de sombra y corazón”. Vallejo ama al indio con ternura pero también con amor sublevado. Ama también al cholo y al prójimo en general y como Arguedas se enfurece contra la injusticia que se comete contra ellos. El se siente indio y añora el esplendoroso pasado en “nostalgias imperiales” mientras que se rebela airado contra su situación actual. Y como Arguedas, “Vallejo no trata al indio, dentro de su poesía, como un objeto —dice Carlos Meneses— no lo describe imposibilitado de pensar, ni de tener acceso a la palabra o a su alegría. Por eso intenta producir una total comunicación entre ese ser destrozado y él” (Vallejo, 1978: 9). Y destila su amargura hacia un pasado lejano,

más lejano porque está contenido en su lejano país del cual es casi un desterrado. Esa amargura la compartirá con sus personajes que son ancianos que vigilan desde su vejez “su cansancio imperial”, indios envueltos en pana y frío, coraques ciegos como “perennes lázaros de luz” y un Manco-Capac que “náufrago llora” el presente desgarrador de su raza.

La expresión artística de Arguedas, se hará en prosa. Su diálogo austero y su descripción arrobada, pero efectiva, estarán acompañadas desde sus primeras obras (“Agua” 1935; “Canto Quechua” 1938; “Canciones y cuentos del pueblo quechua” 1941) de un conocimiento intuitivo sólo hecho posible por las vivencias del autor “en la morada perseguida y al mismo tiempo feliz y amante de una comunidad de indios” (Arguedas, 1979: 21-22). Pero a partir de *Los ríos profundos*, escrita ya en 1959, el conocimiento del etnólogo parece unirse al del escritor agregando a sus obras un evidente dominio de las interrelaciones sociales de las comunidades indígenas entre sí y de éstas con los demás grupos de la sociedad peruana. A partir de entonces, le será menos difícil guiar al lector a través de sus recuerdos infantiles y sus viajes por las provincias andinas al mismo tiempo que le muestra la división inmóvil de las clases sociales del Perú; los arrabales de la marginalidad; la miseria de los “colonos” indios que rodean las ciudades; la Iglesia del terror; la corrupción burocrática y los gérmenes de las organizaciones indias para la defensa de sus derechos. Esas son *Todas las sangres* que se reconocen en 1964 y después de las cuales sus proposiciones de “El indigenismo en el Perú” (1965) resultan lógicas y naturales. En este ensayo, quiso intentar la explicación de la situación indígena sin el auxilio de la ficción y se internó en una revisión didáctica que va desde la razón de ser del indigenismo hasta su situación actual pasando por una revisión histórica que repasa las etapas de éste a partir de la Colonia y remata en el balance de sus periodos. Al final, termina enfrentado con el problema de la integración la cual ve como inevitable pero frente a la que elabora su propia tesis concluyendo en que “las grandes masas lograrán conservar muchas de sus viejas y pervivientes tradiciones, su música, sus danzas, la coopera-

ción en el trabajo y la lucha. . . las ideas de la resurrección, y no el círculo de miseria como ahora lo denominan; cercarán las ciudades produciendo un nuevo Perú en el que las virtuales de la triunfantemente perviviente cultura tradicional indígena, mantenida por una muy vasta mayoría de la población del país, no podrá ser condicionada ni orientada por la minoría dominante” (Ibidem). Su persistencia en esta línea de pensamiento lo hará proponer, *La formulación de una cultura indioamericana* en la que, tarde o temprano, se reproducirá una integración al revés ya que la resultante será más india que mestiza o que blanca.

Y finalmente cuando su obra como escritor, su contribución como científico social y su actividad como alto funcionario de la educación, no logran cambiar la situación del indio: prefiere irse de la vida por disposición propia.

Pero su contribución inigualable al conocimiento de la realidad indígena latinoamericana, lograda gracias a su formación interdisciplinaria le sobrevivirá mucho más allá de lo que él pudo imaginar y ejercerá poderosa influencia desde entonces.

Y las ramificaciones subterráneas de la formación binaria se irán extendiendo por el continente para aflorar, poco después, en otro país dueño de profunda indianidad: Guatemala.

Miguel Angel Asturias se aventura primero en las ciencias: Se inscribe en la Facultad de Medicina en 1916 pero para el año siguiente ya ha cambiado a Derecho titulándose más tarde como abogado. Para 1923 ya ha escrito su tesis sobre “El problema social de los indios”. Pero la avidez indagadora de las ciencias sociales le ha hecho ya su presa y parte a Londres para profundizar sus estudios de sociología y economía política. Después aparece en París inscrito en Antropología, en el Museo del Hombre, para finalizar con estudios de etnología en La Sorbona.

Con estos instrumentos a mano, se propone adentrarse en el estudio minucioso de los problemas que aquejan al indio

de América. Y por más de diez años, publica en *El Imparcial* más de cuarenta artículos y ensayos sobre diversos problemas sociales de su país. Es por estos tiempos cuando traduce, junto con un antropólogo francés, el *Popol-Vuh* al español a partir de textos maya-quichés.

Pero su intuición india no está satisfecha con lo que pueden contener los cauces de la ciencia social. Su sangre india le viene directa de su madre y su vivencia directa de su abuelo que lo crió entre los indios donde aprendió a hablar el quiché, como lengua materna, antes de saber leer el español. Fue por eso que su expresión literaria empezó a desarrollarse paralelamente para terminar predominando y siendo el cauce finalmente escogido para dar curso a una de las más brillantes obras literarias indigenistas conocidas.

En 1930, se ha internado ya en la visión interior transitando por los senderos mágicos del trasmundo indígena. Nace así su primera obra indigenista: *Leyendas de Guatemala*.

Le hubiera bastado con ese sólo intento para inscribirse en la visión interior de autor binario si no fuera porque más tarde iba a producir obras mayores. Las leyendas. . . son como el esquema inicial donde se va a enmarcar su obra posterior pues empieza con una descripción mágica de la Guatemala mítica que abunda en recuerdos históricos y en imágenes llenas de simbolismo. Es la selva con sus misterios sólo accesibles al indio; es el trópico “como sexo de la tierra”, “las mujeres que mecen cántaros con las caderas llenas” y “el río que arrastra continuamente la pena de los sauces” (Asturias 1968: 22 y ss). Un dios mágico va a contarnos las leyendas. Un dios que “prolonga su vida por toda la vida” dentro de una naturaleza alucinante de días que duran varios siglos y en los que “un sol macho viola en cada flor una virgen”; de “noches tan oscuras que el agua de los ríos se golpea en las piedras de los montes”. Y en medio de ese verdor espeso, el dios alegre y misterioso se acuerda de que nos iba a contar más leyendas y comienza a desmadejar hilos vegetales que va extrayendo de la “irrealidad” subterránea del mito. Y cada una parece ser la

primera. Porque en cada una se impone el mito como una realidad cotidiana. Así, "El Cadejo" nace del sueño de una monja cuyo pensamiento era "una relación luminosa de partículas de polen donde nadaban los rayos del sol". Este sueño es interrumpido por un ser que representa las fuerzas oscuras y que "de sólo ser hombre la acariciaba hasta donde ella podía ser mujer". Sólo el hechicero indio que acude a fórmulas sólo conocidas por los brujos de la selva puede liberarla de aquel encantamiento mágico.

"La Tatuana" es un viaje extasiado por parajes míticos donde la selva continúa el mar en la tierra y donde sólo la intuición de los brujos puede penetrar. Es el robo de la mitad del alma de un viejo y misterioso maestro, por parte de un mercader de piedras preciosas. La lucha por la liberación de su mitad de alma conforma una narración alucinada llena de lagos de esmeraldas, de guacamayas que "se comen el silencio" a picotazos, de lugares donde las aves "dan la impresión de volar dormidas, sin alas", y de aventuras mágicas como la liberación final en una nave dibujada en la pared de la prisión en que había caído el viejo maestro junto con su mitad de alma.

Lo mismo pasa con "Las leyendas del tesoro del lugar florido" y las otras que conforman una obra donde lo real maravilloso parece tan natural como la vida diaria de los indios. Y el lector sabe que sólo un indio puede escribir así; que sólo uno que está comunicándonos "desde adentro" la realidad mágica india puede lograr una naturalidad tal dentro de lo no natural.

Una larga y extraña gestación que empieza desde 1935, culmina en 1949 con *Hombres de maíz*. Es el tema social del indio presentado ahora con caracteres más realistas aunque sin salirse del mundo de lo mítico-mágico "La antinomia entre la luz y las tinieblas, entre ojos cerrados y abiertos, entre el dormir y el despertar; el ensueño y el insomnio" (Franco 1975: 372) es el hilo central de esta obra. Es la destrucción del mundo orgánico y cósmico del indio por el blanco que in-

produce el desequilibrio en la naturaleza por saciar su ambición acumulativa. El indio siembra maíz para alimentarse, el blanco para comerciar y para dominar a la naturaleza; el indio se alimenta del maíz porque él mismo es maíz, el blanco lo mezcla con alimentos impuros haciendo que se pierdan sus esencias cósmicas. El blanco rompe así el equilibrio natural y no deja al indio más armas que las de la magia y el mito. De allí en adelante todo es contraposición de los dos mundos, todo es enfrentamiento.

Obra maestra en la que se mezcla la abundancia de recursos literarios con el diálogo popular, la descripción indirecta de las costumbres, por medio de los alimentos, con el estilo hermético lleno de sentidos figurados y de símbolos, y la narración directa con un estilo indirecto parecido al del Popol-Vuh. Están además los elementos humanos, como la traición de un indio mismo; la ambición de un general que rastrea la sangre; la barbarie oscura del blanco cegado por la ambición acumulativa; y, finalmente, el desenlace de la maldición, ya en el ámbito del mundo mágico.

Esta maldición es obra de los “brujos de las luciérnagas” y vendrá a materializarse en una venganza mágica que conduce a una muerte real del militar culpable de la más horrenda de las represiones contra los indios. Las luciérnagas lo forrarán y lo convertirán en antorcha humana realizando lo que la guerrilla no pudo ejecutar.

Hombres de maíz viene a ser entonces, una especie de penetración en el mundo social y real del indio por medio de su mundo mágico mezclando ambos hasta no poder distinguirlos ya que en el indio la magia es realidad.

Por eso Asturias va más allá que los autores indigenistas tradicionales ya que conoce las dos realidades y las aprovecha para lograr la visión interior, que expresa por medio de su intuición literaria, y la visión cognocitiva que sólo puede darle la ciencia social.

Se trata pues, de un verdadero exponente de la formación binaria.

Ricardo Pozas se inscribe casi involuntariamente entre los autores binarios. Su obra es eminentemente científica y no pretende ser otra cosa. Por eso su indigenismo se expresa en ensayos, artículos y libros en los que analiza la realidad indígena mexicana desde diferentes facetas.

Un ejemplo representativo lo constituye su libro sobre *Los indios y las clases sociales en México*, en el que él trata de ubicar al indio dentro del contexto general del país por medio del análisis de su participación en el sistema nacional. Para esto, tiene que partir de una exposición sobre “como se ve al indio” con el fin de ir descartando los prejuicios y clichés típicos que conforman esa visión y llegar a la descripción veraz de cómo realmente “es el indio”. Así, llega a la definición del indio o indígena que hemos adoptado desde el principio de este trabajo. Pero para llegar a ella, tiene que analizar su “intraestructura” es decir, sus cargos político-religiosos, su familia, su alimentación, vivienda, vestido, proceso educativo, economía, organización del trabajo, lengua, medicina, arte, etcétera.

Cuando se refiere a los que estudian al indio, tiene que inscribirlos dentro de su definición de indigenismo, es decir, en la “ideología que sirve para fundar la acción de mejoramiento del indio sobre una base científicamente planeada (. . .) cuyo contenido esencial es el mismo del integracionismo” (Pozas 1972: 98).

Una vez aclarados los conceptos, analiza las teorías de que se han servido los científicos sociales indigenistas para apoyar sus planteamientos y sus esquemas metodológicos.

No es sino hasta entonces que se permite partir hacia el tema vertebral de la obra que consiste en analizar la participación del indio en el sistema nacional.

Y encuentra que esa participación está determinada por: una relación directa de los indios en la producción como peones, jornaleros o asalariados en las pequeñas, medias o grandes

empresas agropecuarias y hasta industriales; una relación que resulta del comercio o intercambio de productos entre los indios y el resto de la población y, las relaciones motivadas por la penetración de las instituciones del sistema dominante en las comunidades indígenas.

Finalmente, los tres factores vienen a conformar una relación de explotación que da al indio su ubicación dentro del contexto nacional, vale decir: dentro de las clases sociales oprimidas. De todo esto viene a desprenderse una conclusión desesperanzada debido a que el indio, no teniendo conciencia de clase, no se une a las otras clases oprimidas para luchar por su reivindicación.

Hasta aquí, sólo hemos visto al antropólogo social exponer los resultados de sus investigaciones y ampliarlos, desde su cátedra, ante las nuevas oleadas de científicos sociales.

Pero en 1952 le cuaja en la mente la vieja idea de escribir una obra de ficción que contenga todo el bagaje antropológico con que cuenta, pero expresado en la historia individual y personal de un chamula. Nace así: *Juan Pérez Jolote*. Y la novela tiene en cuenta todos los factores de la relación ya descrita por la ciencia, hasta llegar a ser una especie de estudio sociológico-antropológico expresado en una obra literaria no intentada. El mismo autor nos ha dicho que nunca pretendió entrar en los campos de la literatura y que lo que hizo fue plasmar en la vida concreta de un hombre la realidad social de una raza. “Aunque la novela de Pozas —dice Jean Franco— parece contener una visión mucho más elaborada del indio que la mayoría de las novelas indianistas anteriores, es primordialmente una novela ‘explicativa’, en la cual la estructura y los hechos se ordenan en un plano sociológico”. (Franco 1975: 261).

Sea lo que fuere, no puede negarse a Juan Pérez Jolote una singularidad aparte que aporta varios elementos nuevos a la novelística indigenista latinoamericana. La manera en que una sociedad vive los fenómenos generados en su dinámica in-

terna es el campo de estudio de las ciencias sociales. Pero la manera como un individuo o familia experimentó desde su vivencia individual e interior esa relación, es, aunque su autor modestamente lo soslaye, campo de la literatura. Además, el relato de Juan. . . está dado desde sus adentros, es un monólogo interior en el que sólo la literatura puede penetrar a través de la "licencia" del autor omnisciente cuyo ámbito ficticio no está permitido a la ciencia social. Allí es donde el autor tuvo que recurrir a la literatura para ampliar los cauces de la antropología y donde la formación binaria tuvo que manifestarse.

Y, sin intentarlo, Pozas logra un lugar entre los autores indigenistas de la América Latina a través de una visión integral reservada sólo a los de formación doble.

Una sólida formación como investigador, en los campos de la etnología y la antropología, dieron a Francisco Rojas González las bases para internarse en el conocimiento íntimo de los diversos grupos indígenas de México. La intuición del escritor se manifestaría más tarde para formar un dualismo de talentos paralelos que se materializaría en una prolífica obra tanto en las ciencias sociales como en la literatura.

Como en casi todos los casos de formación binaria, su obra científica antecede a la literaria. Es en ese campo en donde se mueve, desde muy temprano, como en su propio elemento pues ha estudiado y trabajado con Miguel Othón Mendizábal y Andrés Molina Henríquez. Su método y su rigor científico tienen, por eso, un origen muy evidente y un corte ideológico muy identificable. Estos instrumentos le permiten producir obras como la *Etnografía de México* a la que sigue una larga lista de publicaciones en revistas especializadas como: "Cuatro cartas de geografía de las lenguas de México", "Enografía de México", "Estudio etnográfico de Ocoyoacac", etc. Su bagaje teórico es integracionista al principio, pero avanza y se interna cada vez más en las diferencias de cada una de las etnias que estudia en su incansable transitar por el mapa indígena nacional. Y al comprenderlas, quiere preservarlas y explicarlas. Por eso acepta un compromiso que sos-

tendrá por el resto de su vida: el de servir de conducto para que el indio hable a través de él. Para esto, es necesario llegar hasta donde alcance el conocimiento científico y trabajar con rigor y sin apartarse de ese compromiso que se convierte luego en un objetivo compartido con muchos científicos sociales indigenistas de su tiempo: el de lograr una especie de frente común de intelectuales en defensa de los valores culturales y los derechos de los grupos indígenas mexicanos. Así, “la conjunción del científico sagaz y preciso con el creador ansioso por descifrar los mecanismos de rechazo que han impedido la comprensión y el entendimiento de las culturas que co-existen en México, determina el campo de preferencias de Francisco Rojas González” (Millán, 1977: 59).

Y esa preferencia, escogida con conocimiento de causa, lo llevará a vivir por largos periodos en las diversas regiones indígenas del país hasta que ese cúmulo de experiencias y de vivencias esenciales, desemboquen en el conocimiento interior de la realidad indígena de México y le remuevan su intuición de escritor nato.

Ese es el acercamiento que va a generarle un amor y una comprensión poco comunes que ya no van a caber en los cauces de la ciencia. Es entonces cuando parece empezar un trabajo paralelo que ya no podrá abandonar nunca: el de la creación literaria. Se diría que ha empezado a apartarse un poco del rigor científico y que ha comenzado a internarse más en el campo de la comprensión intuitiva. Por supuesto que el apoyo sigue siendo el de su conocimiento antropológico-etnológico, pero el acercamiento al indio es ahora una reacción de simpatía y de solidaridad más que una aproximación a un sujeto de estudio. Como que “trata de aprender, dejando a un lado las gráficas y las cifras de la prueba científica, aquellas cosas que no se pueden medir ni describir directamente” (Ibidem).

Y es el cuento el género en el que encauzará su talento de creación.

Primero lo estudia y analiza (otra vez el científico), luego lo expone en su obra, y, finalmente lo crea él mismo. Así

nacen: “Historia de un frac”, “Después. . . y otros cuentos”, “El pajareador”, “Cuentos de ayer y de hoy”, (todos entre 1930 y 1946) hasta que llega a la obra que lo sitúa de manera definitiva entre los escritores indigenistas latinoamericanos: *El diosero*.

Obra de intención totalizadora, *El diosero* pasea al lector por la geografía indígena de México pues sus relatos cubren desde los seris de las llanuras amarillas de Sonora, hasta los lacandones de los espesores vegetales de Chiapas. Quizá la descripción costumbrista haya desplazado en muchos de sus cuentos a los demás elementos de interiorización, por eso, el autor pierde muchas oportunidades de adentrarse en el tras-mundo indiano y varios de sus relatos se quedan en la visión externa y sólo son rescatados por el talento narrativo y la fuerza del contenido de la anécdota. Por eso, Zenobio Tánori resulta un pascola descriptivo y un medio para explicar una tradición más que un personaje individual en el que se interiorice en el hombre yaqui.

En “Las vacas de Quiviquinta”, lo que se logra es una lúcida exposición de las abismales desigualdades existentes entre las razas que coexisten en el país, especialmente cuando una de ellas, los indios, es colocada en la escala más baja de una sociedad de clases, sólo por su filiación racial. Así, la distinción entre clase social y raza resulta mínima pues no se concibe al indio en otra clase (por razón de su raza) que no sea explotada y discriminada. Para la clasemediera ciudadana de Tepic, seca física y espiritualmente, el hallazgo de aquella india que porta dos depósitos de vida blanca en sus pechos morenos, es un milagro que se puede comprar. Jamás le hubiera pasado por la mente el alquiler que propone si la interpelada no fuera una india, pues ese alquiler no es siquiera pensable en otra clase social. Pero le resulta perfectamente natural en la cora. Y la relación contractual para amamantar a su hijo, se establece atropellando todos los sentimientos de la familia india y permitiendo al autor exponer en un solo cuento, toda la discriminación racial y social que había luchado por denunciar en toda su obra no literaria.

El ridículo vergonzante hecho por el blanco-investigador turista, que, víctima de una pasión lúbrica, persigue la hermosura de María Agrícola no es sino una burla mordaz del autor contra el ciudadano ignorante y vulgar que nada entiende del mundo indio pero que se mete en él armado de sus valores adquisitivos occidentales. La contraoferta del indio, a la ofensiva proporción del blanco de “mejorarle la raza”, viene a ser una ruda advertencia de que el indio también puede mejorarle la raza y de que, además, también tiene sus posibilidades de defensa.

Pero no es sino hasta el cuento de “El diosero” cuando Rojas González logra penetrar en la mentalidad mágica del indio. La reacción natural del lacandón ante el gran peligro de la tempestad, es la antítesis de la mentalidad occidental. Se pone a fabricar dioses apresuradamente porque su mundo mítico es una realidad donde ese dios, hecho por manos de hombre, podrá salvarlo. La alusión a todos los dioses creados por el hombre, a su antojo y necesidad, es evidente, pero aquí se trata de otra concepción que sólo el autor binario que logra adentrarse en la mentalidad lacandona logra entender y transmitir.

Finalmente, el círculo parece cerrarse con el desemboque de un nuevo afluente de indianidad consciente y recobrada, en las gruesas venas de nuestro continente. Se trata de una surgiente generación de intelectuales indios que beben también en la formación binaria. Porque no se les niegue, no piden permiso para expresar su indianidad, saben lo que son y por eso, han podido recuperar su identidad primaria después de haber dado la vuelta completa por la cultura occidental. “Han llegado a la afirmación de su conciencia india —como dice Bonfil— tras un periodo de ‘occidentalización’, producto del sistema escolar, la vida urbana y la politización y el activismo en el seno de organizaciones políticas no indias” (Bonfil 1981: 57).

Fausto Reinaga, autor de veinte libros, gran pensador y fundador del Partido indio de Bolivia tiene que gritar en “Mi palabra” que es un indio, no un cholo, ni un blanco; que los

indios no son campesinos como los quieren llamar para asalariarlos e integrarlos definitivamente en los engranes del sistema de explotación, pues cultura occidental, para él, es propiedad privada, individualismo y egoísmo lo que es igual a guerra. En cambio, el Tawantinsuyo es propiedad social y colectiva y equivale a paz.

En “Nuestra patria” se duele de la destrucción del inca nato por el europeo, la reducción del indio a esclavo y la imposición de Cristo a sangre y fuego. Pero tiene fe en la recuperación del indio, y en el resurgimiento de su nación oprimida porque él fue quien construyó con sus manos todas las obras de los blancos a cambio de lo cual ha sido martirizado por cuatro siglos, pero no vencido. Todavía es una nación, es el que lleva en sus hombros la sociedad boliviana y paga la voracidad de “las fieras blancas”; y el que sostiene “las dos Bolivias”; el que produce para los que niegan al indio: el blanco, el cholo, y hasta el mismo indio cuando es corrompido por aquellos (recuérdese que sólo ha habido cuatro presidentes indios y han actuado como blancos-mestizos). Para Reinaga el pensamiento de occidente es “razón genocida, mientras que el del indio es “razón cósmica”, vital chispa del sol, fluido celeste. Así, el sol como la energía central, viene a ser el origen de todo. La vida debe adaptarse a su ciclo para vivir más y mejor. El pensamiento preamericano, está basado en la naturaleza, mientras que el occidental está basado en el individualismo, la propiedad, la guerra, el odio y la explotación. El pensamiento indio está entonado para seguir la leyes naturales y cósmicas mientras que el occidental está basado en la industrialización destructora y sin fin que consumirá a la humanidad. Las diferentes concepciones de Dios, vida y propiedad son también contrastadas por este autor pues para el pensamiento indio “la vida es una sinfonía, la vida del hombre una nota de esa sinfonía de soles, estrellas, océanos, montes. . .; no hay nada malo en la semilla del hombre, es occidente que ha destrozado la sinfonía de la vida con su razón utilitaria, su idolatría del oro, su propiedad privada, su explotación del hombre, su nazifacismo, su comunismo y, con el terror de su bomba atómica”. Llega además, a

la conclusión de que inclusive el tiempo, la vida y la muerte son diferentes en el pensamiento indio que concibe tres tiempos: el histórico, el geológico y el cósmico. Así que el tiempo amáutico es redondo y no rectilíneo como el de occidente. La vida es para el indio un hálito cósmico que no muere porque el tiempo es circular, es cósmico eterno de renovación perenne “mi cráneo y mis sesos cuando sean tierra —dice— en vez de pensamiento darán flores. . . y las flores, cuando sean cerebro, darán pensamientos”. (Reinaga 1969: 45 a 55).

Ramiro Reinaga se expresa más en ensayo y en “Todos necesitamos un lavado de cerebro” urge a las naciones latinoamericanas a recurrir a ese medio simbólico para sacudirse la colonización mental del imperialismo, del materialismo. “Estados Unidos ha cometido muchos crímenes, pero quizás el más grande sea el colonizar la mente del hombre rebajado a la animalidad compradora. Es el colonialismo más terrible, menos medible (el mental) que está en todas las cosas cotidianas de la vida occidental”. (Reinaga 1979: 4, 8 y 55).

En “Colonialismo dentro de la revolución” se queja de que la revolución de América Latina siga siendo extranjerizada ya que aun el socialismo es otra cara burguesa porque persigue las mismas cosas que el capitalismo. Se revela contra el socialismo de academia que también quiere “civilizar” al indio por eso asegura que hay dos Américas Latinas: la blanca y la de color. Y son antagónicas. La blanca está sumida en el imperialismo norteamericano y es opresora de la América India. Esta tiene su propia cultura, vestido, lengua, lo único propio sólido y concreto del continente. ¿Qué le pasaría —pregunta— a la América Latina blanca si por un momento le faltaran los modelos gringos? ¿qué vestiría? ¿qué pensaría? ¿qué diría? ¿en qué lengua? Y se contesta que nada porque todo eso lo tiene prestado, porque es copia en la que se niega a sí misma todos los días.

En este orden de ideas se desenvuelve también la obra de Carnero Hoke y Virgilio Roel en el Perú; de Aiban Wagua en Panamá; de Arcadio Montiel en Venezuela; de Franco Gabriel Hernández en México y de otros cuya obra está por publicar-

se. Hablan en ensayos, en poemas, en libros, en discursos, en ponencias, etc., y conforman el ejemplo más reciente que podemos ofrecer pues su obra está todavía por conocerse y valorarse. Los pensamientos recogidos en estas páginas son sólo fragmentos que llevan el ánimo de ejemplificar el tipo de ideas que anima a esta nueva corriente cuya huella está todavía por imprimirse en las conciencias de América Latina.

No por haber agotado la fuente de autores binarios, que no es el propósito de este trabajo, sino por considerar que se han dado suficientes ejemplos de “autores síntesis” para apoyar la tesis central de este esfuerzo quisiéramos terminar haciendo una última reflexión:

¿Fue el escritor el que primero sintió la necesidad de afianzar sus conocimientos en las ciencias para hacer más realista su trabajo de creación? ¿fue el científico social el que tuvo que desarrollar su talento literario para expresar en la lengua del arte una obra que así trascendería y se difundiría más? Fueron Las Casas y Sahagún quienes tuvieron que apoyarse en la crónica o fue ésta que tuvo que apoyarse en las recopilaciones sistemáticas de aquéllos. ¿Tuvo Arguedas etnólogo que hacerse escritor después de que su obra en ciencias sociales había permanecido ignorada y sin lograr la influencia deseada por él, o fue el Arguedas escritor el que tuvo que hacerse etnólogo para que su obra de creación y ficción tuviera base en la realidad? ¿Quién fue primero: el González Rojas antropólogo o el González Rojas creador de *El diosero*? ¿El acucioso investigador de la antropología social y la sociología, Ricardo Pozas, tuvo que escribir una obra literaria, de ficción y estilo, como *Juan Pérez Jolote*, para poder transmitir y difundir a un número mucho mayor de lectores todo lo que tenía que decir sobre los Chamulas y que antes no había sido escuchado sino por un reducido grupo de científicos sociales?; ¿fue López y Fuentes escritor el que tuvo que estudiar antropología o fue el López y Fuentes antropólogo el que tuvo que formarse en las letras?; ¿Asturias tuvo que hacer estudios de etnología y antropología empujado por la necesidad de apoyar su creación mágica en el conocimiento científico? ¿o sólo

fue por curiosidad? Y Ramón Rubín, Fernando Benítez, y tantos más, ¿tuvieron que hacer lo mismo sólo por casualidad?

Cada uno tendrá su propia respuesta pero todos coincidirán en las mismas razones básicas y comunes que pueden resumirse en: una necesidad impostergable del escritor de penetrar más en el “entendimiento” de la realidad indígena que nutre sus obras literarias; y una necesidad igual del científico social por penetrar en el “sentir” de esa realidad como premisa para que su obra científica no quedara autosegregada y árida. Es decir, estamos frente a la necesidad impostergable de la interdisciplina. Frente a la innegable profundización de la formación doble y frente a la afortunada dualidad fecunda, para lograr la visión integral e interior de la realidad del indio.

Y, otra vez, vuelve a surgir la tesis de este trabajo como una solución que encuentra en el escritor-científico social o en el científico social-escritor el instrumento binario, la esperanza dual, la convergencia artístico-científica que puede darnos la visión interior del mundo indio. El hecho reconfirmado de que los que han alcanzado una penetración más profunda en ese mundo hayan sido los de formación binaria, ¿constituye sólo una serie de casualidades? ¿Es obra de la conciencia ciega? ¿o surge de una necesidad inevitable, que no se había planteado como tal, y del desarrollo de ambos conocimientos hasta un grado en que los dos se encuentran para complementarse?

Porque resulta que lo que en la ciencia es una limitante, en la literatura con frecuencia resulta una ventaja. Y viceversa. Así, cuando ambas unen sus esfuerzos, las limitaciones de una se convierten en material aprovechable para la otra y los alcances de las dos en herramientas de posibilidades insospechadas que manifiestan de manera contundente la gran utilidad de la complementariedad.

¿Será entonces que, en la búsqueda de la realidad, tantas veces referida, la ciencia y el arte literario son correlativos? Al

aceptar esta proposición, vemos el “sentir” complementando al “entender”; la objetividad complementando a la subjetividad; la capacidad de creación a la rigurosidad de la clasificación; la amplia difusión, al autoconfinamiento; la riqueza expresiva, a la parquedad de la expresión, el llamado a la conciencia emotiva, a la contribución a las políticas indigenistas; el interés genuino, a la instrumentación como medio de dominación; ¡las alas abiertas y dispuestas al vuelo, a los pies pesados y puestos en la tierra!

Parece que lo que pasa es que la interdisciplina se ha abierto paso sólo en casos excepcionales y que no se ha sistematizado de tal manera que se convierta en una práctica común entre escritores y científicos. Por eso es que cuando esto suceda, estaremos en camino a la creación de nuevos géneros en la literatura (como pasa con Carpentier, que hace literatura e historia al mismo tiempo; y como la literatura documental en general), y a un nuevo tipo de ciencia humanizada, accesible y al servicio del hombre. Marx ha dicho, desde el siglo pasado, que la división entre el arte y la ciencia empezó cuando los intereses del capital comercial dividieron, para su beneficio, los caminos de ambos dejando en el olvido el precedente brillante de los enciclopedistas del siglo XVIII.

¿ Por qué, entonces, no enseñar literatura a los científicos y ciencia a los literatos? Cuando esto se haga realidad y la interdisciplina posible sea algo más que una afortunada convergencia dada en unos cuantos casos individuales, estaremos en camino de un siglo XXI en que el arte y la ciencia se vuelvan a unir (como lo proponían los griegos) y vuelvan a darnos frutos cumbres que nos entreguen una visión real, integral e interior de la realidad indígena latinoamericana que nos permita decir: una vez que he logrado sentirte, una vez que he logrado entenderte: te quiero liberada, América India.

BIBLIOGRAFIA Y HEMEROGRAFIA

- Aguirre Beltrán Gonzalo y Ricardo Pozas, 1954. *La política indigenista en México*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Lino Ramos, Manuel, 1979. Aguirre Beltrán: Requisitos para un premio, entrevista en: *Diorama de la Cultura de Excelsior* (pp. 6, 7) México.
- Alegría, Ciro, 1968. *La serpiente de oro*, Editorial Losada, S. A. Buenos Aires.
- Anderson Imbert, Enrique y Eugenio Florit, 1970. *Literatura Hispanoamericana*, Holt, Rinenart and Winston, Inc., E.U.A.
- Anónimo, 1952. *El Popol-Vuh*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Arboleda, Ruth y L. Vázquez León, 1979. "Mariátegui y el indigenismo revolucionario peruano" en *Historia y Sociedad*, Núm. 21, México.
- Arguedas, Alcides, 1979. *Raza de bronce*, Editorial de Arte y Literatura, La Habana, Cuba.
- Arguedas, José María, 1957. *Los ríos profundos*, Editorial Losada, S. A. Buenos Aires.
- Arguedas, José María, 1979. *El indigenismo en el Perú*, UNAM C. F. Latinoamericana No. 55, México.
- Arguedas, José María, 1974. *Yawar Fiesta* Editorial Losada, S. A. Buenos Aires.
- Arguedas, José María, 1974. *Relatos completos*, Editorial Losada, S.A. Buenos Aires.
- Arguedas, José María, 1979. *El Indigenismo en el Perú*. UNAM (C.F. Latinoamericana No. 55) México.
- Artís, Gloria y Manuel Coello, 1979. Indigenismo capitalista en México en: *Historia y Sociedad*, Núm. 21, México.
- Asturias, Miguel Angel, 1977. *Hombres de maíz*, Editorial de Arte y Literatura, La Habana, Cuba.

- Asturias, Miguel Angel, 1957. *Leyendas de Guatemala*, Editorial Losada, S. A. Buenos Aires.
- Baudot Georges, 1979. *Las letras precolombinas*, Siglo XXI Editores México.
- Barre Marie Chantal, 1983. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. Siglo XXI Editores México.
- Benítez, Fernando. *Los indios de México*. Editorial Era, México.
- Bolívar, Simón, 1978. Carta de Jamaica, Cuadernos de cultura latinoamericana Núm. 1, UNAM, México.
- Bonfil, Guillermo, 1970. "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica" en: *Eso que llaman antropología mexicana*. Varios autores. Editorial Nuestro Tiempo, México.
- Bonfil, Guillermo, 1979. "La nueva política de los indios. . ." Ponencia presentada en el Simposio sobre creatividad intelectual en América Latina, México.
- Bonfil, Guillermo, 1981. *Utopía y Revolución*. Editorial Nueva Imagen, México.
- Cándido, Antonio. "Literatura y subdesarrollo" en: *América Latina en su literatura*. César Fernández Moreno (Coordinador) México, Siglo XXI, (pp. 335-353).
- Carpentier, Alejo, 1979. *El arpa y la sombra*, Siglo XXI Editores México.
- Caso, Antonio, 1975. *El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Castañeda, Carlos, 1969. *The Teachings of Don Juan* Ballantine Books Inc., New York.
- Castañeda, Carlos, 1972. *Journey to Ixtlan*, Simon and Schuster, New York.
- Castañeda, Carlos, 1974. *Tales of Power*. Simon and Schuster, New York.
- Castellanos, Rosario. 1957 *Balún Canán*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cornejo Murrieta, Gerardo, 1983. *El solar de los silencios*. Publicaciones del Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, Sonora, México.
- Cortés Hernán, 1970. *Cartas de relación de la conquista de México*, Esparza Calpe, Madrid.
- Darío, Rubén, 1971. *Antología poética de Rubén Darío*. UNAM, México.
- Deloria Jr., Vine s/f. "Anthologies: Main course or left overs?" en *The Journal of ethnic Studies*, 8:1.
- Díaz Polanco, Héctor, 1979. "La teoría indigenista y la integración" en: varios autores: indigenismo, modernización y marginalidad, Editorial Nuestro Tiempo, México.

- Ercilla, Alonso de, 1962. *La Araucana*, UNAM, México.
- Flores, Angel, 1981. *Narrativa Hispanoamericana 1816-1981*, Siglo XXI Editores, México.
- Florescano, Enrique, 1982. *Historia ¿para qué?* Siglo XXI Editores, México.
- Franco, Jean, 1975. *Historia de la literatura hispanoamericana*, Editorial Ariel, S. A. Barcelona.
- Galván, Jesús, 1977. *Enriquillo*, Casa de las Américas, La Habana, Cuba.
- García Calderón, Ventura, 1936. *La venganza del cóndor*, Editorial Mundo Latino, Madrid.
- García Oropeza, Guillermo, 1979. *Viaje mexicano*. Utopía, Compañía Editorial, S. A., México.
- Garibay, Angel María, 1979. *La literatura de los aztecas*, Promexa Editores, México.
- Garcilaso de la Vega, 1951. *Comentarios reales*, Esparza Calpe, Argentina.
- González Prada, Manuel. *Nuestros indios*, CELA, UNAM, México.
- Henríquez Ureña, Pedro, 1978. *Las corrientes literarias en América Hispánica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Icaza, Jorge, 1979. *Huasipungo*, Plaza y Janes, S. A. Editores, Barcelona.
- Jaulín, Robert, 1979. *La descivilización*, Editorial Nueva Imagen, México.
- Lagarde, Marcela, 1979. "El indio en la antropología mexicana" en: *Historia y sociedad*, Núm. 21, México.
- Lara, Jesús, 1974. *La poesía quechua*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Las Casas, Bartolomé, 1974. *Brevísima historia de la destrucción de Las Indias*, Colección Metro DDF, México.
- Lazo, Raymundo, 1976. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Editorial Porrúa, México.
- Leonard, Irving, 1959. *Los libros del conquistador*, Fondo de Cultura Económica, México.
- León Portilla, Miguel, 1961. *Los antiguos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- León Portilla Miguel, 1976. *Culturas en peligro*, Alianza Editorial Mexicana, S.A., México.
- León Portilla, Miguel, 1976. *Visión de los vencidos*, UNAM, México.

- León Portilla, Miguel, 1978. "Algunas ideas fundamentales del Dr. Gamio", en *El Gallo Ilustrado*, 829, Mayo 7, 1978, p. 4. México.
- Lipschurtz, Alejandro, 1974. *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas*, Casa de las Américas. La Habana, Cuba.
- Lombardo Toledano, Vicente, 1973. *El problema del indio*, SEP-Setentas, México.
- López y Fuentes, Gregorio, 1977. *El indio*, Editorial Porrúa, S. A. México.
- Manzoni, Aída, 1939. *El indio en la poesía de América española*, Joaquín Torres Editor. Buenos Aires.
- Mariátegui, José Carlos, 1976. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Mariátegui, José Carlos, 1979. *Obra política*, Ediciones Era, S. A. México.
- Martí, José, 1978. *Nuestra América*, Cuadernos de Cultura Latinoamericana Núm. 7, UNAM, México.
- Matto, Clorinda, 1974. *Aves sin nido*, Ediciones de Casa de las Américas, La Habana, Cuba.
- Meléndez, Concha, 1934. *La novela indianista en hispanoamérica*, Casa Editores Hernando, Madrid.
- Mier, Servando Teresa, 1979, *Quejas de los americanos*, UNAM, (Cuadernos de Cultura Latinoamericanos) México.
- Millán, Carmen. *Antología de cuentos mexicanos*, Editorial Nueva Imagen, México.
- Molina Henríquez, Andrés, 1978. *Los grandes problemas nacionales*, Editorial Era, México.
- Nolasco, Margarita, 1970. "La antropología aplicada en México y su destino final el indigenismo" en: varios autores, *Eso que llaman antropología mexicana*, Editorial Nuestro mundo, México.
- O'Gorman, Edmundo, 1958. *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pozas, Ricardo, 1972. *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI, Editores, México.
- Roa Bastos, Augusto, 1977. *Hijo de hombre*, Ediciones Alfaguara, Madrid.
- Rodó, Enrique José, 1978. *Ariel*, Cuadernos de cultura latinoamericana Núm. 19 UNAM, México.
- Rojas González, Francisco, 1952. *El diosero*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Rubín, Ramón, 1969. *Las cinco palabras*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Sahagún, Bernardino, 1975. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Editorial Porrúa, México.
- Scorza, Manuel, 1977. *Redoble por Rancas*, Monte Avila, Editores Caracas, Venezuela.
- Sodi, Demetrio, 1979. *La literatura de los Mayas*, Promexa Editores, México.
- Santos Chocano, José, 1969. "Quién sabe señor" en *Las mil mejores poesías de la lengua castellana*, Juan B. Bergau, Ediciones Ibéricas. Madrid, p. 561.
- Soustelle, Jacques, 1971. *México, Tierra India*, SEP-SETENTAS, México 1a. edición.
- Traven, Torsvan Berik, 1951. *La rosa blanca*, Compañía general de Ediciones, México.
- Valadés, Edmundo, 1955. *La muerte tiene permiso*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Vallejo, César, 1978. *Poesía completa*, Editorial Premiá, México.
- Vargas Llosa, Mario, 1976. "Tres notas sobre Arguedas" en *Nueva novela latinoamericana*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Varios autores, 1979. *América Latina en la situación actual*, Ediciones El caballito, México.
- Villegas, Abelardo, 1972. *Reformismo y Revolución en el pensamiento latinoamericano*, Siglo XXI, Editores, México.
- Villoro, Luis, 1979. *Los grandes momentos indigenistas en México*, Ediciones La Casa Chata, México.
- Warman, Arturo, 1970. "Todos santos o todos difuntos", varios autores en: *Eso que llaman antropología mexicana*, Editorial Nuestro Tiempo, México.
- Zaid, Gabriel, 1980. "La poesía indígena en México" en: *Sábado* (Suplemento cultural de *UnomásUno*, Octubre 21, 1980), México.
- Zea, Leopoldo, 1976. *El Pensamiento Latinoamericano*, Ariel, México.
- Zea, Leopoldo, 1979. *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*. SEP-SETENTAS, México.

10

11

Esta edición consta de 1500 ejemplares y se terminó de imprimir el día 14 de marzo de 1986, en los talleres de Negativos Multicolor, S. A. de C. V., Colombia núm. 6, México, D. F. Tel. 526-29-06, se utilizaron tipos Press Roman, Bold, Medium e Italic. El cuidado estuvo a cargo de Melba Guariglia y el autor.

GERARDO CORNEJO MURRIETA

Nacido en un remoto poblado de la alta Sierra Madre sonorense, Gerardo Cornejo Murrieta se resume a sí mismo como: Abogado por tradición; Administrador por presión; Maestro en Estudios Latinoamericanos por vocación y Escritor por pasión. Trabajó en organismos nacionales e internacionales de desarrollo por muchos años durante los cuales viajó a más de 43 países como conferencista, participante y expositor en seminarios, simposios, conferencias y foros nacionales, regionales y mundiales antes de regresar a su Estado natal donde hoy funge como Rector de El Colegio de Sonora y como Coordinador del Sub-comité Regional del Noroeste de la Comisión Nacional México-UNESCO. Ha publicado LA SIERRA Y EL VIENTO (1977) que va para la cuarta edición; EL SOLAR DE LOS SILENCIOS (1983) y numerosos ensayos y eventos en revistas, suplementos culturales y publicaciones científicas. Actualmente trabaja en una novela.

La necesidad de la doble calidad de escritor-científico social ó científico social-escritor como premisa para lograr una “visión interior” y una comprensión integral de la realidad indígena latinoamericana, es el pretexto de que se vale Gerardo Cornejo para darnos una nueva y cautivadora versión de la interdisciplina. Y el nombre que le inventa es el de una “formación binaria” que más tarde se convierte en una “dualidad fecunda” a la que se deben las más grandes obras de la literatura indigenista de América Latina. Para documentar su tesis, el autor nos da un relampagueante paseo por la literatura india, la indianista y la indigenista así como un panorama de la Antropología Social como ciencia indigenista por excelencia. Se trata de una obra dual que sostiene una tesis también dual ya que cierra su círculo con la más fecunda de esas cualidades: la de la convergencia del arte y la ciencia en la explicación de un problema ancestral que a todos nos conmueve.



El Colegio de Sonora

editorial
KATÚN
S. S. L.

