

Uruguay Cortazzo

INDIOS Y LATINOS

Utopías, ideologías,
literaturas



VINTEN EDITOR / Minilibros

INDIOS Y LATINOS

Indios y Latinos

Utopías, ideologías, literaturas



Venezuela Editora

Uruguay Cortazzo

Indios y Latinos

Utopías, ideologías, literaturas



Vintén Editor

Uruguay Cortazzo

Indios y Latinos
Utopías, ideologías, literaturas

© Uruguay Cortazzo

© Vintén Editor

ISBN 9974-570-83-2

Depósito Legal: 317.100/01

Impreso en Impresora de los Pocitos

Hocquart 1771 - Tel. 209 02 23

Montevideo - Uruguay

Junio del 2001

Vintén Editor

ADVERTENCIA

Las dos conferencias que se publican ahora, formaron parte del ciclo sobre literaturas indígenas que desarrollé en la Universidad de Copenhague en abril del 2000. La primera fue leída en el Centro para el Estudio de Minorías y la segunda en la Facultad de Antropología.

Las dos constituyen una profundización del artículo "Fronteras latinas de América. Límites de una utopía integradora" publicado en 1999 en el N° 7 del *Caderno de Letras* de la Universidad Federal de Pelotas.

U. C.

INDIOS Y LATINOS

Utopías en conflicto

Lo que Uds. van a oír a continuación es la racionalización académica de un desconcierto personal. Desconcierto que comenzó específicamente en 1983, cuando me doctoré en la Universidad de Roskilde con la conferencia magistral «*Frigørelsens Aestetik. Literaturkritik og kolonialisme i Latinamerika*». Allí intentaba presentar un modelo que explicase toda la problemática de la literatura posterior a la independencia e historiaba luego algunos de los pensadores más brillantes que habían ido marcando su evolución. Pero a medida que lograba entender esa totalidad como una búsqueda constante por encontrar la identidad de un continente oprimida por distintos factores, comenzaban a llegar-me noticias, vagas todavía, de la existencia de grupos políticos indígenas que reclamaban su derecho a ser quienes eran. Recuerdo el impacto que me causó escuchar a un quechua decir que ellos no necesitaban el socialismo blanco, porque el de ellos ya existía desde hacía mucho tiempo y además no tenían que luchar interiormente contra el individualismo.

Esta simple afirmación tuvo el efecto de una bomba en mi cabeza. Aquella totalidad que trabajosamente había logrado construir y con la cual me había hecho merecedor al título de doctor, comenzaba a derrumbarse ante mis ojos, sin que yo pudiera hacer nada. Estaba en una situación que me gustaría definir como de pánico ideológico. No se trataba de una dificultad teórica más que había que ponerse a pen-

sar. Era prácticamente una revelación: yo había estado pisando siempre en un terreno falso: la creencia de que existía una cultura latinoamericana. Ahora comenzaba a percibir que, en realidad, lo único que había estado haciendo todo el tiempo era referirme a mi cultura: aquella escrita en español y que se prolongaba hasta la conquista. Lo grave era que se consideraba la única existente y la única posible: un centro hacia donde confluían todas las inquietudes y conflictos y del cual se irradiaban todas las respuestas. Dentro de esta óptica los indígenas aparecían como una historia que se había truncado el llegar los españoles y sus descendientes actuales eran un problema más a resolver: un objeto para la especulación política, la investigación social, la observación antropológica y la inspiración artística. En otras palabras, era un tema más de nuestra cultura. Sin embargo, cada vez se me hacía más evidente que si los conquistadores les habían usurpado sus tierras, nosotros nos habíamos apoderado de sus destinos. O ingresaban a la cultura latinoamericana o quedaban fuera de la historia. Así les habíamos planteado la cuestión. Era imposible visualizar un espacio significativo más allá de nuestros problemas y nuestra evolución. Eramos los blancos los que construíamos el sentido del nuevo mundo y los que planificábamos y discutíamos el rumbo de los pueblos.

Ahora bien, cuando los indígenas empezaron a decir «nosotros» ya no se pudo seguir manteniendo el espejismo que nos había dado el control de la palabra. Un colonialismo interno quedaba al descubierto y yo me daba cuenta de que era una pieza más dentro de ese colosal engranaje que empezó a montarse

con la revolución independentista a principios del siglo XIX.

Si he comenzado con una confesión personal es porque creo que es paradigmática de un conflicto que estamos viviendo muchos intelectuales latinoamericanos, aunque se pretenda disimularlo. Y ese conflicto irá adquiriendo proporciones cada vez mayores hasta vernos obligados más que a una revisión, a una refundación de los supuestos con los cuales entendemos nuestro continente. Este trabajo fundacional que nos espera no se hará dentro del círculo diseñado por la llamada cultura latinoamericana, porque ésta legitima a un solo sujeto: aquel que no cuestiona su unidad, fundamento irrenunciable de lo que voy a llamar la utopía criolla. La refundación vendrá cuando se legitimen otros sujetos y las culturas que los sustentan. Es decir, cuando el espacio no-latinoamericano que está surgiendo ahora adquiera un sentido plenamente autónomo.

Y aquí viene una segunda confesión: yo no estoy hablando desde un lugar neutro. La autocomprensión de que pertenecía al bando de la cultura dominante no me otorga ninguna garantía de pureza ideológica que me permita ascender a un paraíso intelectual desde donde pueda ver mi mundo desinteresadamente y sin culpas. Sigo perteneciendo a la cultura latinoamericana y sólo puedo hablar desde ella. Mis cuestionamientos se dan en su interior. Con esto quiero decir que no soy indio (a pesar de que llevo un nombre indígena), no represento sus intereses ni puedo hablar en nombre de ellos. Los indígenas no son mis iguales: son los otros que me cuestionan. Mi tarea es pensar esta diferencia, no para que se vuelva indife-

rente, sino para entender el por qué de esa distancia. Y para que esto suceda tenemos que desideologizar nuestra cultura, mostrando que sus propósitos y proyectos no son los de todos los hombres que habitan el suelo americano, sino el de cierta colectividad. Dicho de un modo más crudo, tendremos que renunciar a la hegemonía cultural que hemos mantenido durante casi dos siglos. La tarea no es fácil. Ello implica desvanecer el sueño de la unidad latinoamericana y junto con él el de la comunidad de nuestro destino histórico. Significa también cuestionar la existencia misma de las sociedades nacionales que recubren y ocultan la existencia de otros pueblos.

La idea de América Latina, por más progresista que se nos presente, se apoya en este gran encubrimiento. Pero el indio ha dejado de ser nuestro problema, porque se está apropiando de sí mismo. Nuestro verdadero problema es saber hasta dónde estamos dispuestos a permitir que sean quienes son y que vayan adonde quieran ir. ¿Hasta qué profundidad toleraremos que llegue la acusación de que somos los continuadores de la invasión?

El dilema no se soluciona, pues, diciendo que debemos apoyar los derechos de los indígenas o volvernos compañeros de ruta de su liberación, disimulando que el que así habla es parte del mismo mecanismo opresivo contra el que ellos se levantan.

La emergencia de las identidades indígenas amenaza con barrer la frágil identidad latinoamericana, empujándonos nuevamente a nuestra cuna étnica: Europa. Etnicidad que ha venido siendo negada desde la emancipación. Simón Bolívar, el libertador americano por excelencia legitimaba los derechos de los

criollos por una doble desidentificación:

« (...) no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles (...)»¹

Esta frase resume la dificultad central que ha tenido que resolver el criollo: su identidad. Toda la cultura latinoamericana, a partir de la revolución puede historiarse como la construcción de esta identidad no étnica, enteramente simbólica, pero que le permite al criollo defender una posesión frente a los auténticos dueños y frente a los invasores, al mismo tiempo que se presenta como el nuevo sujeto histórico encargado de señalar las metas del futuro.

La perspectiva india no coincide con Bolívar y afirma claramente que los criollos son europeos, lo cual nos obliga a tomar conciencia étnica. La supuesta identidad latinoamericana, entonces, se esfumaría y dejaría a la luz que somos los continuadores de una usurpación. Una imagen verdaderamente escandalosa que nadie está dispuesto a asumir.

El movimiento indio no es sólo una cuestión social que pueda resolverse con políticas más justas. Va mucho más allá, pues sacude las bases de nuestra historia y desenmascara la utopía criolla, mostrando sus aspectos opresivos. Responder a esta interpelación es probablemente uno de los mayores desafíos que nos espera. Una de las soluciones de emergencia que se ha intentado es buscar las coincidencias entre el movimiento indio y las llamadas luchas de liberación popular. Quisiera hoy detenerme en una de esas estrategias. Pero me gustaría describir primero lo que entiendo es un modelo de la utopía latinoamericana,

para pasar luego a sintetizar algunos de los principios que guían al movimiento indio y poder observar su conflictividad. Por último seleccionaré una propuesta que intenta superar la confrontación: se trata de la teoría de la cultura del argentino Adolfo Colombres.

EL LATINOAMERICANISMO

El latinoamericanismo es la última fase de la doctrina conocida anteriormente como americanismo que postulaba como objetivo trabajar por la unificación cultural del continente, como un paso previo a la unificación política. Esta unificación política tiene su origen en una visión de Simón Bolívar:

Es una grandiosa idea pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo, ya que tienen un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse.²

Bolívar dejaba claro, al afirmar esto, que el año 0 de América lo constituía la conquista y que la unificación cultural — lengua, costumbres, religión — era un resultado de la expansión europea. Las otras lenguas, costumbres y religiones quedaban excluidas de este proyecto histórico. Sobre este núcleo conceptual, repetido insistentemente por escritores y pensadores posteriores, se agregará más tarde la idea de latinidad. En sus orígenes el término América Latina fue una invención diplomática de Francia, lanzada a me-

diados del siglo XIX.³ Su intención era oponerse al expansionismo anglo-sajón y defender sus propios intereses en tierras americanas, presentándose como la única potencia europea apta para liderar los destinos de toda la familia latina, ya que los países que se habían desprendido del dominio español eran incapaces de enfrentar los desafíos contemporáneos. Los románticos rioplatenses, por su parte, consideraban a Francia como la vanguardia intelectual del mundo moderno y su influencia podía resultar muy beneficiosa para poder superar el oscurantismo de la cultura española que había quedado como herencia. Lo latino ayudaba a diluir la exclusiva referencia al origen hispánico y nos entroncaba con la prestigiosa tradición greco-romana.

Al llegar el fin de siglo, la latinidad se había transformado en el símbolo de una identidad humanística guiada por el espiritualismo y el esteticismo y cuya misión era oponerse al brutal materialismo y pragmatismo de los Estados Unidos. Al acentuarse el expansionismo norteamericano, las identidades culturales fueron tiñéndose de actitudes políticas y poco a poco el concepto de América Latina se articuló al de anti-imperialismo. Por su parte el anti-imperialismo fue evolucionando, tomó contacto con el marxismo por los años 30 y con la revolución cubana en los 60 ya había dejado de ser un concepto patriótico y defensivo, para adquirir además un sentido anti-capitalista. Es en estos años que el término logra imponerse definitivamente sobre las designaciones Hispanoamericana o Iberoamericana. Y lo hace con una nueva aureola semántica: América Latina era un gran proyecto revolucionario continental, con el cual se

accedía a las grandes corrientes que impulsaban la historia mundial.

Pero había un inconveniente: lo latino era demasiado excluyente de las otras culturas americanas. Así, en medio de fuertes polémicas que atraviesan todo el siglo XX, sobre el papel que le correspondía al indio, la imagen del mestizo fue ascendiendo en prestigio hasta volverse el símbolo exitoso para la solución de un conflicto que se arrastraba desde la conquista.

Sintetizando este complejo proceso podríamos decir que el latinoamericanismo:

1.- Se asienta en el presupuesto de que la cultura de los países que comprende constituye una unidad

2.- Históricamente se la fundamenta en un proceso que se inicia en la conquista.

3.- Lingüísticamente se apoya en el del dominio del español sobre las otras lenguas.

4.- Culturalmente continúa la tradición latina.

5.- Políticamente se coincide en enfrentar a un mismo enemigo — Estados Unidos, el primer mundo, occidente — que somete a sus naciones a través de un neocolonialismo.

6.- Ideológicamente se impone un acuerdo para impulsar la descolonización que permita alcanzar la autonomía social, política y cultural.

7.- La autonomía cultural permitirá la manifestación de una identidad continental que es el resultado del mestizaje de culturas.

No voy a entrar aquí a discutir el funcionamiento ambiguo de la noción de identidad que oscila entre el esencialismo, al suponer un ser latinoamericano ya acabado y el constructivismo, ya que también se afir-

ma que esa identidad se va formando en el devenir histórico. Mi interés es que se puede comprobar, al observar este modelo que el criollo ha hecho de su problemática, la clave interpretativa de toda la historia y la cultura de estas tierras. La variedad de lenguas y culturas no adquieren nunca, en su propuesta, el suficiente peso como para equilibrar el prestigio de las fuerzas aglutinadoras que tienen además en su favor, la ventaja de ser impulsadas por un motor histórico universal: la modernidad. De aquí va a surgir una consecuencia muy importante: toda tendencia que intente resistir u oponerse a ese empuje homogeneizante no podrá subsistir: perecerá en el intento o quedará por fuera del espacio latinoamericano y no tendrá otro sentido que el de retardar inútilmente el avance. Las diferencias sólo pueden ser entendidas por el modelo como subordinadas a la gran totalidad. Así veremos aparecer el paradigma de la unidad en la diversidad, donde lo diferente se entiende como parte o elemento que colabora para sostener un todo complejo. Las otras culturas pasarán, entonces a ser conceptualizadas como parcialidades no definidas por lo étnico: serán culturas regionales, tradicionales, interiores o más abstractamente sub-sistemas. De este modo el modelo impide que lo indígena pueda concebirse autónomamente. Depende de ese todo latinoamericano que le adjudicará la tarea histórica de integrarse y la función de proporcionar elementos específicos para la construcción de la originalidad de nuestra cultura. Lo indígena es llamado frecuentemente *aporte* al igual que lo negro o lo inmigratorio. La ley que rige el organismo latinoamericano es la fusión de todos sus componentes:

de ahí que el mestizo sea el símbolo redentor para el drama que se libra entre la civilización india y la occidental.

Podemos decir que la utopía latinoamericana ha terminado por invertir la doble negación de Bolívar. No se trata ahora de definirse como «ni indio ni europeo», sino «tanto indio como europeo». La «especie media» mencionada por Bolívar se ha vuelto una especie íntegra. Sin embargo, si se observa con cuidado la funcionalidad de las dos fórmulas es la misma: procura evitar que se establezca un nexo nítido entre cultura y etnia. El mestizo es por eso el símbolo favorito de la fusión de razas, como se decía, pero tiene también otra función: superar lo étnico. Si por un lado disuelve el conflicto histórico-social, por otro está llamado a representar el nuevo tipo de una humanidad superior: la del hombre verdaderamente universal, puesto que su conciencia ya no está lastrada por ningún interés tribal. Las consecuencias anti-racistas de estas ideas, junto con la emergencia del nazismo, ayudaron a consolidar lo justo y acertado que era el simbolismo del mestizo. La cultura latinoamericana termina así siendo el espacio de encuentro de los pueblos. Todos son llamados para participar en esa gran síntesis que tendrá por resultado la creación de una cultura para el Nuevo Mundo que se avecina, donde se habrán liquidado la violencia y la opresión entre las razas, las clases sociales y las naciones.

Estas ideas, con mayor o menor coherencia, predominaron hasta la década del 70, pues ya a fines de los 60 había claros síntomas de que se estaba por producir una verdadera revolución política e intelectual que poco a poco terminaría enfrentando este mode-

lo. Este cambio se produce por la interacción de tres focos específicos: entre muchas comunidades indígenas se produce una toma de conciencia política que se manifiesta en publicaciones, movilizaciones y organizaciones defensivas; en el nivel criollo un grupo de antropólogos mexicanos comienza a cuestionar la aplicación que se estaba haciendo de su propia ciencia como un instrumento de dominio; finalmente en el plano europeo surge el concepto de etnocidio como consecuencia de la experiencia americana del antropólogo francés Robert Jaulin. Con ese término se designaba una nueva y sutil forma de exterminio de los indígenas: la desintegración cultural de sus colectividades. En un plano más general hay que situar el movimiento de minorías en Estados Unidos, especialmente el Black Power.

Esos focos van a terminar atacando el núcleo de la ideología latinoamericanista; es decir la integración como fundamento cultural que para el indio significaba renunciar a su propia cultura para crear otra mestiza.

El diagnóstico de los llamados antropólogos críticos fue devastador:

*Bajo diferentes banderas ideológicas con diversidad de actitudes y propósitos, se ha tratado siempre de integrar al indio. Integrar ha significado sucesivamente o al mismo tiempo cristianizar, castellani-
zar, occidentalizar; o bien dicho en otro lenguaje, extraer al indio de su comunidad y convertirlo en peón de hacienda, en minero, en criado doméstico, en trabajador inmigratorio, en asalariado urbano, etc.⁴*

La integración, pues, no tenía el efecto de generar ningún mestizaje. Lo que se lograba era la degradación, alienación o destrucción de las culturas autóctonas, la imposición de la ideología del criollo para terminar ingresando en los estratos más bajos de la sociedad nacional. Era claro, ahora, que el mestizaje cultural ocultaba el etnocidio. Desde la óptica indígena, el mestizo no era una buena síntesis: era un indio «desindianizado» al que se debía recuperar, volviéndolo a su verdadera identidad.

El principal símbolo del latinoamericanismo quedaba, así, seriamente dañado.

Pero quizás, lo verdaderamente relevante de todo este proceso es el hecho inédito de que los indios comenzaran a hablar por primera vez. Un discurso nuevo aparecía en un espacio que hasta el momento había sido controlado por los criollos. Y lo hacía para enfrentar radicalmente ese monopolio. La nueva emergencia discursiva, dejaba muy en claro que la ley de síntesis no tenía más vigencia. Lo que se visualizaba ahora con nitidez eran culturas enfrentadas. Al aproximarse el año 1992, en el que se cumplían los 500 años del descubrimiento, se pudo comprobar hasta que punto el conflicto iniciado hacía cinco siglos estaba vivo todavía.⁵

EL INDIANISMO

Al movimiento de los indios se lo conoce como indianismo, para poder diferenciarlo del antiguo indigenismo, o sea la defensa y protección del indio por parte de los criollos.

Si bien este movimiento es complejo y está atravesado por muchas tendencias, se han hecho ya in-

tentos para definir los fundamentos que le otorgan coherencia. Uno de los más destacados estudiosos del fenómeno es el mexicano Guillermo Bonfill Batalla, integrante de la llamada «antropología crítica». En él voy a basarme para presentarles un resumen.⁶

El postulado central, y del cual pueden derivarse todos los otros, afirma que existe una civilización india que reúne a todas las comunidades del continente americano (sur, centro y norte). Esta civilización difiere radicalmente de la occidental, a la que ha venido enfrentando y resistiendo. Occidente se ha caracterizado por su imperialismo y su colonialismo. Por lo tanto todo enfrentamiento de occidente será por definición anti-imperialista.

La solución a este conflicto tendrá lugar fuera de los parámetros ideológicos occidentales. El concepto de revolución, el marxismo y el socialismo son insuficientes para comprender el problema del indio. Vale la pena citar aquí a Javier Lajo Lazo, un dirigente quechua:

El marxismo dogmático que usa hoy el criollo «Segundo independentista» [se refiere a los revolucionarios que hablaban de la segunda independencia latinoamericana], es el arma más peligrosa del colonialismo contra el indio de América. Así como los criollos de la «primera independencia» usaron la doctrina burguesa revolucionaria de Europa para colonizar doblemente a nuestro pueblo inca, hoy los marxistas criollos están usando otra doctrina europea para seguir con el dominio colonial.⁷

Los indígenas sostienen poseer su propia historia. Una historia que la conquista no logró interrumpir.

Se trata, entonces, de recuperarla y descolonizarla. Como resultado de este proceso se podrá ver finalmente su continuidad y se la podría separar del paradigma de la historia universal, que no es otra cosa que la historia de los invasores. Es sobre estas bases que puede concebirse un futuro indio, fuera del actual sistema de dominación.

La recuperación de la historia india es parte de la recuperación de la cultura toda, cuyo fundamento filosófico último es cósmico: la naturaleza es sagrada, el hombre es sólo parte de ella y toda norma únicamente puede derivarse por el acuerdo armónico que se establece en el universo. Occidente, al hacer de la cultura un principio opositor a la naturaleza se ve impulsado a dominarla y violentarla, poniéndose en riesgo a sí mismo. El indio lucha, entonces, por el derecho a vivir fuera de este ámbito occidental, es decir en su propia cultura y a poder desarrollarse a partir de ella.

Ideas como etnodesarrollo, autogestión y estado multiétnico se han vuelto palabras claves para poder pensar en otro tipo de organización política que permita la coexistencia de la diversidad cultural.

No voy a profundizar en las diferentes estrategias propuestas dentro del movimiento que van desde la lucha armada hasta posturas reformistas y conciliadoras. Lo que me interesa subrayar aquí es que el discurso indianista crea un espacio que se resiste a ser recubierto y absorbido por el discurso latinoamericanista. Esto parece haber provocado tres tipos de reacciones negadoras: una simplemente ignora el indianismo y continúa aferrada a los viejos principios; otra discute la necesidad del mestizaje y se opo-

ne al movimiento por considerarlo una utopía sin ninguna posibilidad de realización (en la próxima conferencia veremos un ejemplo) y finalmente están los que denuncian al indianismo por racista y por ser el nuevo instrumento del imperialismo. Vale la pena citar *in extenso* una muestra que resume esta última actitud:

Hoy también (...) suenan airadas voces discordantes de un falso indianismo rabioso y reivindicativo que actualiza de nuevo la vieja leyenda negra, que se alimenta material y espiritualmente de las ayudas foráneas, y plantea en primer término los antiguos agravios. Se recrudecen los odios, se perfilan represalias y desde la Europa nórdica y protestante así como de la Norte América puritana e imperialista se atiza la hoguera del descontento, se ayuda a la fragmentación y el trasgo de la discordia y de la desunión hacen día a día más difícil la unidad de acción y de pensamiento de la América Española. Lo que realmente se cuestiona en este caso es la legitimidad de las naciones mestizas cuando se ataca y, pues, degrada el vínculo entitativo de todas ellas: lo hispánico. Se proclama así, ya abiertamente, un nuevo racismo de tipo neoindigenista, excluyente como todo racismo, que invita a la disgregación, que rechaza los beneficios incalculables de la amalgamación racial y cultural, y nos condena por consiguiente a todos y a cada uno a un sempiterno tercermundismo. ¿A quién o a quiénes, preguntémonos, puede beneficiar tales sinrazones? Bien considerado el asunto solo a los temerosos y decididos oponentes de la posible futura unidad de la América indoespañola.⁸

Los años 80 producirían un nuevo y grave desgaste al latinoamericanismo: el desplome del comunismo mostraba que la corriente histórica universal en la que se decía navegar se había detenido. Sin el mestizaje y ahora con un objetivo histórico dudoso, la supuesta cultura latinoamericana necesitaba redefinirse con urgencia.

EL NEOLATINOAMERICANISMO

Adolfo Colombres es un abogado, escritor y activista por los derechos de los indígenas que ha apoyado proyectos de autogestión en Paraguay, México, Ecuador y Argentina. Su abundante obra muestra no solo un conocimiento riguroso y amplio de la cuestión sino una práctica comprometida junto a los mismos indios.⁹

En 1977 Colombres comenzó a preocuparse por el nuevo proyecto cultural que debía ser pensado para responder al cuestionamiento de los indígenas. Diez años más tarde presentaría sus resultados en el trabajo *Elementos para una teoría de la cultura latinoamericana* incluido en su libro **Sobre la cultura y el arte popular**. La posición de Colombres presenta la novedad de atacar ahora el mestizaje desde la perspectiva criolla, pues, al situar este concepto en el contexto de dominación donde surge, su resultado es hacer desaparecer las matrices indias:

Porque hay que tomar especialmente en cuenta, dice, que este mestizaje no es el resultado de un acuerdo, de un diálogo, de una relación armónica, simétrica, entre dos sociedades, sino de una violencia que opera en un marco de colonialismo o neocolonialismo.

De ahí la necesidad de distinguir el estudio científico de nuestras conformaciones mestizas de la ideología del mestizaje, que suele esconder el etnocidio, y que en el aspecto biológico raya en el racismo cuando se entrega a la exaltación de las mezclas raciales como superiores a las matrices.⁹

Esto llevó a apoyar con decisión la defensa de la diversidad y la búsqueda de formas sociales que la apoyen, dando especial énfasis a la idea de autogestión india. Sin embargo, cuando intenta proyectar la diversidad en el plano cultural, ésta termina esfumándose en una teoría del ser nacional-latinoamericano. En efecto, para Colombres el ser nacional se define como:

la suma de las culturas existentes dentro del ámbito territorial de una nación, con exclusión de las culturas de dominio difundidas por los países centrales y la burguesía nacional.¹⁰

por su lado el ser latinoamericano es la sumatoria de todas las culturas nacionales:

el ser latinoamericano será en sentido amplio, la suma de todas las fuentes proyectivas analizadas, también con exclusión de las nuevas culturas urbanas de dominio; y en sentido estricto, la gran síntesis de todas estas fuentes, las constantes que se repiten en mayor o menor medida en los países de esta área cultural, junto a la condición común a que se ven reducidos y el destino al que aspiran.¹¹

Lo primero que sorprende en estas definiciones es la exclusión de la cultura burguesa —que comprende la cultura oficial, la cultura de elite y la cultu-

ra de masas — por estar al servicio del neocolonialismo y por lo tanto de la alienación. Colombres no se ha propuesto observar y describir la complejidad del fenómeno cultural latinoamericano, sino elaborar un proyecto político que construye deliberadamente su objeto. Su teoría se apoyará en la convicción de que "la cultura popular es, o debería ser, la verdadera cultura nacional".¹² La dubitación en la afirmación muestra la ya tópica ambigüedad entre el esencialismo y el constructivismo, entre la ontología y la deontología. Pero dejando de lado esta cuestión, lo cierto es que para este autor el destino de la cultura depende de la resolución del conflicto entre la cultura burguesa y la cultura popular. La burguesía, además de estar al servicio de intereses foráneos, carece de todo poder creativo y se limita a reproducir a las culturas dominantes, asumiendo un falso universalismo y desconociendo, así, nuestra verdadera realidad y originalidad. Estos atributos hay que buscarlos en el pueblo.

El pueblo está integrado por las clases bajas, también llamadas "subalternas"¹³ cuya constitución es muy variada: mestizos, negros, inmigrantes criollos y también los indígenas, considerados como "la vertiente más original de la cultura popular en América".¹⁴ Para Colombres los indígenas son categorizados como "clase" pero también como etnia, es decir portadores de otra identidad y por eso sometidos a una doble explotación: por ser pobres y por ser diferentes.¹⁵ Con esta concepción se pretende salvar el error cometido por los marxistas que, ignorando el factor étnico, transformaron a los indios en campesinos o proletarios o, todavía más grave, en una super-

vivencia de formaciones precapitalistas que había que superar. Sin embargo, al popularizar lo étnico, Colombres vuelve a incluir a los indígenas dentro de un mismo proyecto histórico al mismo nivel que las clases bajas. La única diferencia con la propuesta marxista es reclamar respeto para la diversidad. En este aspecto, el análisis de Colombres es insuficiente, pues como ya ha señalado Bonfill Batalla no se puede confundir una clase dominada con un pueblo colonizado. La clase dominada carece de una cultura propia, en sentido antropológico y su objetivo es obtener más poder dentro de la sociedad. El pueblo dominado, sin embargo, posee una cultura diferente y lucha por su autonomía fuera de la sociedad.¹⁶ Si Colombres aparenta obviar este aspecto es porque sigue interesado en un proyecto integrador, como ya pudo percibirse claramente en las definiciones que cité al principio, donde hablaba de "suma de culturas". Podría pensarse que esta metáfora matemática designa una yuxtaposición de elementos. Sin embargo, en la segunda definición queda claro que "suma" es sinónimo de "síntesis", o por lo menos un paso previo. Y la síntesis implica la aparición de un nuevo cuerpo, donde los elementos originales están fusionados. Esto nos lleva inevitablemente a la idea de mestizaje que Colombres ya denunció. Para salir de esta dificultad, el autor supone que en la síntesis va a dominar la cultura mayoritaria:

el ser nacional es la síntesis en la que primará la [cultura] de mayor peso (la india en Bolivia, la negra en Haití, la europea de inmigración en Uruguay), pero en la que todas dejarán marcas.¹⁷

Queda claro en este fragmento que la síntesis provoca la desaparición de las culturas minoritarias: sólo van a quedar "marcas". Si esto es así, a nivel de la cultura latinoamericana ¿quién tendrá "mayor peso" y quién se convertirá tan solo en una "marca"? Colombres nunca lo dice con claridad. Supone que el factor revolucionario al liquidar las violencias sociales, económicas y culturales, permitirá un libre juego de "interacción dialéctica" que va a definir el resultado final:

Cada cual mantendrá su independencia mientras resista su eje. De quebrarse el mismo, su contenido será parcialmente cosechado por la fuente de mayor valor proyectivo. Piénsese en un grupo étnico totalmente destrribalizado: sus principales elementos serán absorbidos por las clases bajas de la sociedad nacional, entre las que irán a vivir los miembros de dicho grupo, y los de menos relevancia desaparecerán.¹⁸

Queda por lo menos evidente que la teoría de Colombres condena irremisiblemente a una gran cantidad de culturas selváticas, pues su "eje" no podrá resistir.

Es interesante preguntarse ahora si el proceso revolucionario permite que la "interacción dialéctica" de las culturas en juego se dé en plena libertad. La respuesta es necesariamente negativa: el proyecto de liberación se realiza, entre otras cosas, bloqueando todos aquellos factores que lo impiden. Ya vimos que la cultura de la burguesía quedaba muy limitada en cuanto a la participación. También quedaba afuera la llamada cultura de masas. Pero asimismo, y esto es

lo que nos interesa analizar ahora, las culturas indígenas no podrán expandirse plenamente. Colombres critica la integración forzada a la que trató de someterse al indígena, es decir la aculturación, que estaba de acuerdo con los intereses del opresor. La revolución que imagina el autor, tiene que proponer el "cambio evolutivo", es decir, aquel orientado por el propio pueblo oprimido. Pero para que este cambio se produzca de una forma correcta hay condiciones:

Nuestro deber es depurar a esas tradiciones de sus elementos conservadores y darles un sello contestatario, de modo que su sangre irrigue el proceso de cambio social.²⁰

Colombres asume aquí la crítica hecha por la izquierda de que la cultura popular puede contener elementos regresivos y por lo tanto no es ninguna base segura para apoyarse:

Es cierto, dice, que en la cultura popular hay elementos conservadores, pero no son los únicos que la integran. Están también los elementos contestatarios, que si se los moviliza y apoya se convierten en ese poderoso fundamento de la lucha de liberación (...)²¹

Queda claro, entonces, que hay un elemento sospechoso en las llamadas "culturas populares" que debe ser eliminado, pues impediría un movimiento coherente de todas las fuerzas hacia la liberación. Por eso el factor educativo es fundamental, pues le permite al grupo realizar la correcta limpieza de su cultura. La "cultura popular" de Colombres, no es por lo tanto una totalidad: es un recorte que realiza el

autor atendiendo sólo a los elementos "contestatarios" que son aquellos que coinciden con el proyecto revolucionario. Toda diferencia con este proyecto será catalogada probablemente de conservadora y considerada un obstáculo para el progreso, sin importar si está vinculada o no a una matriz étnica.

Creo que estas citas son suficientes para definir la solución de la que habla Colombres como una autogestión vigilada por un Estado revolucionario que, tenemos derecho a sospecharlo, no será dirigido por ningún indígena que no haya sido debidamente depurado y actualizado por el aparato educativo.

La estrategia ideológica pasa por reconocer el colonialismo interno que rige la cultura latinoamericana, pero disimula que este proviene de la propia cultura criolla. Es solamente la burguesía la responsable, clase con la cual el autor no se identifica. El forma parte del sector progresista de la sociedad criolla con el cual deben aliarse los indígenas para formar la verdadera cultura:

*(...) debemos concluir que el camino estaría en la síntesis pluralista de la sociedad nacional, las que conformarían así las dos partes del diálogo que terminaría por definir las bases de nuestra particularidad histórica y nuestro proyecto civilizatorio (...)*²²

Si esta síntesis puede darse sin mayores conflictos y pérdidas es porque el movimiento indio coincide con el proyecto de liberación latinoamericana: "la tradición de América es el socialismo, pues es socialista el comunitario tribal".²³ Una misma línea histórica atravesaría entonces el tiempo latinoamericano desde los viejos imperios prehispánicos para avanzar

hacia el futuro. Sólo basta apartar a la burguesía del camino para que indígenas y progresistas se estrechen en un mismo movimiento. Así el rupturismo cultural del indianismo ha terminado siendo asimilado al rupturismo clasista, pues ambos son entendidos dentro de una misma estructura de liberación.

La teoría de Colombres nos muestra el callejón sin salida en el que entran los intelectuales criollos de la "nueva izquierda" cuando quieren apoyar el movimiento indígena sin renunciar al control político y cultural. Cuestionan la injusticia de la estructura social, la ideología del mestizaje, las incomprensiones del marxismo, el paternalismo del indigenismo tradicional, pero intentan asegurarse el lugar privilegiado de ser los supervisores de todo el proceso de cambio. Cambio que no debe cuestionar la idea de sociedad nacional ni la idea de estado. En otras palabras no abandonar ni el modelo de integración ni el del control omnipresente ejercido por los criollos. Colombres no se atreve en ningún momento a poner en duda el proyecto bolivariano. Por el contrario: nos advierte que "aquel viejo sueño de la Patria Grande" no debe ser olvidado.²⁴ Tienen razón, entonces, los indios de desconfiar de la liberación que les ofrecen los criollos. Y algo de cierto parece haber en la sospecha levantada por algún antropólogo de que el etnocidio está vinculado a la noción misma de estado.²⁵

Quizás ustedes pretendan que yo presente algún tipo de respuesta a la cuestión que vengo de plantear, pero creo que sería de una ambición desmedida y también una contradicción: la solución no puede venir únicamente del lado desde donde yo estoy hablando. Se irá formando por la interacción de los dis-

cursos y de las prácticas políticas. Lo que sí creo es que no podemos seguir manteniendo el modelo de integración como clave interpretativa. El movimiento indianista es básicamente autonómico. Y ya se entienda la autonomía como creación de nuevos estados o como autogestión étnica dentro de una sociedad multicultural, es un movimiento distanciador, separatista. Entiendo, por otro lado, la resistencia a dejar partir al indio a buscar su propio destino, pues parecería que lo necesitamos para justificarnos ante nosotros mismos. Como dijera alguien recientemente, defendiendo todavía la ideología del mestizaje:

Es lo que nos diferencia, lo que nos da carácter, lo que nos determina una posición. Es lo que responde por nosotros ante los demás continentes. Si no tuviéramos esos rasgos, apareceríamos como seres sin identificación. Seríamos los exiliados de todos los lugares. Inclusive devendríamos extraños en nuestra comarca.²⁶

Tal vez sea el momento de comenzar a asumir esa extrañeza y ese exilio, pues son una base más sólida para nuestra identidad, en lugar de ocultarnos hipócritamente detrás de máscaras mestizas o buscar forzadas similitudes históricas con los indios para aparentar que somos todos hermanos embarcados en una misma aventura.

Nuestro modo más sincero de colaborar con el indianismo es permitir que esa distancia pueda crecer y desarrollarse, porque siento que es la única garantía de respeto y expresa que estoy haciendo lugar al otro, reconociéndolo no por la similitud que presenta, sino por su derecho a ser misterioso, por lo

que tiene de incomprensible para mí e incluso por lo que me es inaceptable.

NOTAS

- 1.- Bolívar, Simón, **Doctrina del Libertador**, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 62.
- 2.- Bolívar, **Op. Cit.**, 72.
- 3.- Ardao, Arturo, **Génesis de la idea y el nombre de América Latina**, Caracas, CELARG, 1980.
- 4.- Angel Palerm citado por Alcina Franch, José, **Indianismo e indigenismo en América**, Madrid, Alianza, 1990, p. 12.
5. - Un buen ejemplo del debate lo da el libro de Antonio Colombres **1492-1992. A los quinientos años del choque de dos mundos**, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1989. Allí se recogen documentos indígenas junto al de antropólogos, sociólogos y escritores.
6. - Bonfill Batalla, Guillermo, **"Aculturación e indigenismo. La respuesta india"** en Alcina Franch, **Op. Cit.**, ps. 189-209.
7. - Colombres, A., **Op. Cit.** p. 54.
8. - Zea, Leopoldo (comp.), **Quinientos años de historia, sentido y proyección**, México, FCE, 1991, p.131. La cita es de Juan Antonio Ortega y Medina.
9. - Las principales obras de Colombres referidas a los indígenas son: **La cultura popular** (ed.), México, Premiá, 1982; **La hora del "bárbaro". Bases para una antropología de apoyo**, México, Premiá, 1982; **Sobre la cultura y el arte popular**, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1987 y su temprana **La colonización cultural de la América Indígena**, Quito-Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1977.

10. - Colombres, A., **Sobre la cultura y el arte popular**, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1987, p.107.
11. - Colombres, A., **Op. Cit.**, p.110.
12. - Colombres, A., **Op. Cit.**, p. 12.
13. - Colombres, A., **Op. Cit.**, p. 9.
14. - Colombres, A., **Op. Cit.**, p. 24.
15. - Colombres, A., **Op. Cit.**, p. 24.
16. - Colombres, A., **Op. Cit.**, p. 22.
17. - Colombres, A., **Op. Cit.**, p. 107.
18. - Colombres, A., **Op. Cit.**, p. 108.
19. - Colombres, A., **Op. Cit.**, p. 25. También en p. 104.
20. - Colombres, A., **Op. Cit.**, p. 129.
21. - Colombres, A., **Op. Cit.**, p. 24.
22. - Colombres, A., **A los quinientos años del choque de dos mundos**, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1989. p. 34. Este fragmento prueba que el verdadero conflicto que debe definir la cultura latinoamericana está entre la burguesía criolla y los indígenas.
23. - Colombres, A., **Sobre la cultura y el arte popular**, p. 115.
24. - Colombres, A., **Op. Cit.**, p. 15.
25. - Clastres, Pierre, **Investigaciones en antropología política**, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 60.
26. - Zea, Leopoldo, **Op. Cit.**, p. 150. Las palabras son de Otto Morales Benítez.

¿EXISTEN LAS LITERATURAS INDÍGENAS ?

La pregunta con la que voy a iniciar las reflexiones de hoy parecería puramente retórica. Las literaturas indígenas serían una evidencia, pues tenemos textos que prueban su existencia, una bibliografía abundante que las estudia e interpreta y hasta disponemos ya de panoramas generales y hasta de una historia para el área mexicana. Conocemos incluso hasta los nombres de algunos de sus famosos autores. Sin embargo, la actitud que han manifestado los estudiosos e investigadores muestra dudas y reticencias. La mayoría de las historias de la literatura hispanoamericana ignora su existencia. Las más vanguardistas las han incorporado como un capítulo previo y ha habido hasta resistencias que han argumentado sólidamente tratando de demostrar que lo que hicieron los indígenas no puede considerarse literatura y, por lo tanto, sería absurdo incorporarlas a la historia literaria de América Latina.

Para ordenar un poco el tema, voy a tratar de sintetizar primero el proceso de recepción de las creaciones de los indígenas por parte de la cultura occidental y criolla. Luego discutiré la posición negadora sostenida por uno de los principales críticos latinoamericanos: Angel Rama y presentaré algunas ideas que creo, permiten hablar de literaturas indígenas. Finalmente abordaré el problema de cuál es el lugar que ocupan con relación a la literatura escrita en español.

Los primeros intelectuales que entraron en contacto con las grandes civilizaciones prehispánicas,

parecerían haber reconocido sin mucha dificultad el carácter literario de muchas producciones indígenas. Dos de los códices más importantes para el área azteca llevan por título **Cantares mexicanos** uno y el otro **Romances de los Señores de la Nueva España**. Esta denominación general se complementa después señalando los distintos géneros de poesía que existían y sus nombres en lenguas indígenas. Los cronistas mestizos tampoco vacilaron en hablar de poesía y hasta del teatro indígena.

A estos primeros intelectuales les debemos la tarea de haber salvado un gigantesco cúmulo de información sobre las culturas precolombinas. Pero sus motivaciones no eran las nuestras, pues en su mayoría eran hombres religiosos cuya misión fundamental era evangelizar y convertir a los indios. Su conquista era espiritual. El interés por conocer a fondo el mundo indígena era para poder desmontarlo mejor y lograr introducir el mensaje de Cristo.

Todos los documentos recogidos eran potencialmente peligrosos, pues eran la manifestación de una cultura apoyada en una religión equivocada. Una idea tomó entonces una fuerte influencia: era el demonio quien había inspirado todas aquellas obras para mejor perder las almas de los indios. Y cuanto más perfectas y sorprendentes fuesen las manifestaciones que hallaban, más demoníacas eran, pues mostraban hasta dónde podía llegar la inteligencia satánica. Uno de los más brillantes investigadores de aquel tiempo, considerado hoy como el padre de la etnología, fue Bernardino de Sahagún (1500-1590). Este misionero se veía a sí mismo como un médico que debía sanar a un enfermo y por lo tanto, su objetivo intelectual era

conocer cómo operaba la enfermedad. Toda la cultura quedaba reducida a un mal que debía ser extirpado. De ahí que muchos, al mismo tiempo que profundizaban en la cultura indígena, mandaban a destruir toda la documentación existente. Así lo hizo el temible Diego de Landa (1524-1579), a quien sin embargo el mundo erudito le debe las pocas claves que se poseen para poder descifrar la escritura maya.

Vale la pena citar al propio sacerdote:

Usaba también esta gente de ciertos caracteres o letras con los cuales escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias, y con estas figuras y algunas señales de las mismas, entendían sus cosas y las daban a entender y enseñaban. Hallámosles gran número de libros de éstas sus letras y porque no tenían cosa que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravillas y les dio mucha pena.¹

Este tipo de conducta por parte de los religiosos hizo entender en muchos lugares que el poseer los libros antiguos así como memorizarlos era una actividad muy comprometedora y hasta peligrosa. Muchos indios ocultaron los libros o copias, al mismo tiempo que el sistema de transmisión oral se debilitaba. La cultura indígena pasaba lentamente a una especie de clandestinidad.

Queda entonces claro que, si bien estos misioneros percibieron la factura literaria de algunas creaciones indias, deben haber sentido que era una literatura maldita, pues el verdadero autor era, en última instancia, Satanás. Su obra de conservación y recopilación no se hacía para legarla al futuro o con una

intención divulgadora. Tenía, más bien, el sentido de un informe reservado, para un uso interno de aquellos cuya misión era liquidar el paganismo y la idolatría. De hecho, muchos de esos escritos no se publicaron, hasta el siglo XIX, como sucedió con la obra de Sahagún y Landa. Paradojalmente, la verdadera influencia demoníaca haya estado en que terminaron escribiendo magníficas crónicas sobre un mundo que nos sigue maravillando hasta el día de hoy.

Como consecuencias de todas esas sospechas y persecuciones, a los que se sumaría el ataque a la propia lengua indígena en el siglo XVIII, las literaturas de los indios dejaron de tener visibilidad en el mundo colonial. Lo que se salvó quedó, por un lado sepultado en los archivos o seguía el dificultoso trayecto de una transmisión oral casi secreta. El resto se perdió para siempre en las quemaduras de las bibliotecas y aquello que se intentó ocultar no parece haber sobrevivido. Además, cada intelectual indígena que moría arrastraba en su muerte la colección personal que archivaba en su memoria.

El interés por la producción literaria de los indios no vuelve a surgir, hasta bien entrado el siglo XIX, cuando se descubre el manuscrito del *Popol Vuh*, en un archivo de Guatemala y se edita primero en Austria y luego en Francia.

Esto generó una gran curiosidad académica por el pasado precolombino, pero quedó fundamentalmente clausurada en los ambientes universitarios europeos.

El romanticismo latinoamericano, por su lado, se había sentido atraído por el exotismo indígena, tanto como por la posibilidad de utilizar su imagen como

uno de los fundamentos de la incipiente nacionalidad de los países que se habían desprendido del dominio español. Pero su interés no pasó de generar un folklorismo idílico orientado a mitificar estéticamente el pasado. El realismo, por otra parte usó la figura del indígena para denunciar la situación social del presente y proponer reformas. Es con la revolución mexicana que se va a dar un fuerte impulso al estudio y valoración de los indios, como consecuencia de las políticas indigenistas que se comenzaron a instrumentar. Sin embargo la orientación de esos estudios fue arqueológica, histórica y antropológica.

Las vanguardias europeas de los años 20, aportaron por su lado la reivindicación del llamado arte de los pueblos primitivos, en especial el africano. Los artistas latinoamericanos que se encontraban en París, se sintieron estimulados a observar los elementos primitivos de sus propias culturas. El escritor que desempeñó un papel clave en este proceso, fue el guatemalteco Miguel Angel Asturias, quien va a descubrir el *Popol Vuh* en un curso de la Sorbonne de París. Este hecho es muy significativo de la situación en que estaban las literaturas indígenas en la propia América Latina. Asturias había vivido junto a los indios en la hacienda de su abuelo, pero no había experimentado ninguna atracción por aquel mundo. El *Popol Vuh* le revelaba ahora una riqueza insospechada, oculta en su propio país. Tradujo entonces el libro del francés al español y lo publicó en París en 1927. Una de las raíces de lo que más tarde se llamaría «realismo mágico» está en este redescubrimiento. También en París va a aparecer más tarde un clásico dentro de la bibliografía, se trata de *Literatura Inca* de Jorge Bassadre.

Es pues, en el período de los 30 que vuelve a interpretarse como literatura, cierto tipo de creaciones indígenas. Esto comenzó a otorgarle implícitamente a esos textos una autonomía estética, de la que carecían en la visión etnográfica o histórica. Dos de los críticos más influyentes de ese período, el mexicano Alfonso Reyes y el dominicano Pedro Henriquez Ureña, consideran ya las literaturas indígenas y las incluyen dentro del complejo cultural latinoamericano. El primero como antecedente de la literatura mexicana, el segundo como un fundamento de toda la cultura hispanoamericana. Pero si bien la literatura de los indios iba en un creciente proceso de autonomía, el interés se concentraba en el período anterior a la conquista. Es decir se trataba de una «literatura precolombina», lo cual implicaba de algún modo sugerir su clausura histórica. Es en los años 50 que va a producirse un gran cambio con la publicación de la monumental *Historia de la literatura náhuatl* del padre Angel María Garibay K. Aparecida en México entre los años 53 y 54, los dos volúmenes marcan una plenitud dentro de la crítica latinoamericana con respecto al tema. Todo lo que había dejado entrever el *Popol Vuh* era ahora una magnífica e irrefutable evidencia. El cúmulo de textos estudiados y citados, mostraba la existencia de una poesía cosmogónica, lírica, épica, una serie de géneros en prosa y hasta una incipiente dramaturgia. Todo estudiado con una metodología filológica rigurosa y una sólida formación humanística que tenía la cultura hebrea, greco-latina y hasta la hindú como horizontes comparativos.

Pero no eran éstas todas las virtudes del libro de Garibay. Por un lado, al vincular el concepto de lite-

ratura indígena con una lengua específica, se le otorgaba una categoría similar a la de cualquier otra literatura. Por otro lado, al estar esta lengua viva, la historicidad de su literatura no se clausuraba en un período abolido definitivamente, sino que, por el contrario, se podía observar la continuidad dentro de la colonia, el registro del trauma de la conquista y su posterior evolución. El autor observaba, además, un fenómeno que no había sido tenido en cuenta: el de los españoles que habían escrito en náhuatl, así como las traducciones al náhuatl de obras europeas.

Mediante estas innovaciones, Garibay lograba que el concepto de literatura indígena no se remitiera exclusivamente a un período precolombino, ni a una formación socio-histórica —la de los aztecas—, sino que permitía apreciar el camino que seguía la literatura náhuatl desde un período plenamente autónomo, pasando por la conquista y llegando al presente. Su obra se detiene en el siglo XVIII, momento en que las lenguas indígenas son perseguidas y la literatura comienza a refugiarse en el folklore. Esto constituía un desafío metodológico que superaba su actual preparación.

La obra de Garibay culmina un proceso y al mismo tiempo abre un nuevo período para la teoría y la investigación de la literatura. La culminación la entiendo en el sentido de que 1) nos ha permitido visualizar la autonomía de un sistema literario indígena, con lo cual superó el exclusivo interés etnográfico; 2) al demostrar su continuidad, desfosilizaba esta literatura contra toda la visión arqueologizante que intenta concebirla solo como un pasado interrumpido y sepultado; 3) al vincularla al presente hacía

patente que esa literatura se ligaba a una insólita resistencia. Ya no se trataba tanto, pues, de observar lo que había de auténtico e incontaminado, sino de apreciar su voluntad de permanencia. Hablando de la conquista dirá desafiante:

Realmente, con sus necesarias aportaciones nobles a la cultura del México de hoy, eso fue la conquista: un golpe dado a una cultura; pero esa cultura pudo sobreponerse, y por siglos, hasta el nuestro, sigue viviendo con su tesón admirable y sigue produciendo literariamente.²

Este último punto me parece de gran trascendencia para la discusión del tema, porque nos permite pensar la identidad cultural indígena no como una fidelidad a una esencia inmutable —la identidad azteca en este caso—, sino como una voluntad de coherencia que se mantiene a través de cambios, adaptaciones y hasta de graves traumas históricos —lo que puede ser claramente expresado como identidad náhuatl—. La *Historia* de Garibay nos muestra esa plasticidad y si bien se observan los elementos de mestizaje que se han producido, éstos son los de una integración de elementos occidentales dentro del mundo náhuatl, es decir un movimiento opuesto al mestizaje propugnado por el latinoamericanismo.

Ignoro si Garibay tuvo conciencia de la revolución que implicaba su emprendimiento. Son pocas las marcas en su texto de actitudes polémicas.³ Lo cierto es que por su sola presencia la *Historia* constituye un rotundo y tácito cuestionamiento de la unidad cultural latinoamericana, pues se opone estructuralmente a las otras historias que identificaban la literatura de este continente con la lengua española.

A la luz de su obra, las culturas indígenas no pueden seguir siendo consideradas como aportes, elementos o ingredientes antiguos que ayudarían a conformar una cultura compleja, hispana o mestiza. Son organismos, cuerpos integrales que se guían por sus propias coordenadas históricas dentro de otra cultura que es la dominante, con la cual mantienen intercambios, pero a la que no se asimilan. En un símil claramente homérico, Garibay sintetiza este principio historiográfico que se basa en una épica de la resistencia:

Como la planta que quedó bajos las moles de un edificio que se derrumba y, tras calvarios de lucha, logra encumbrar entre los escombros sus ramas, así la mente de los indios sintió la herida en lo más hondo, pero no quedó muerta: tomó lo que pudo y quiso de los invasores y siguió desarrollando su propia vida.⁴

En 1983 los principales críticos latinoamericanos se reunieron en Campinas (San Pablo) para discutir y elaborar un proyecto de investigación de historia de la literatura latinoamericana, patrocinado por la Asociación Internacional de Literatura Comparada y apoyado por la Unesco. El objetivo era escribir una nueva historia actualizando los criterios teóricos y metodológicos.

Como resultado de las discusiones previas se publicó **La literatura latinoamericana como proceso** en 1985. Diez años después apareció el trabajo final en tres volúmenes con el título **América Latina: Palavra, Literatura e Cultura**.

A pesar de que se reconoció el fracaso del proyecto —terminó siendo una selección de trabajos indivi-

duales ordenados dentro de una cronología literaria — es una obra de un altísimo valor y constituye un verdadero avance en la comprensión del fenómeno, al superarse el criterio lingüístico y abarcar formas antes no consideradas: así vemos aparecer por primera vez integradas al canon no sólo la literatura de lengua portuguesa, sino también las literaturas del Caribe de lengua francesa e inglesa, la literatura de los chicanos de Estados Unidos, la literatura popular y las literaturas indígenas.

Sin embargo, en las discusiones previas hubo reparos con respecto a la inclusión de las literaturas indígenas y quien los formuló con mayor claridad fue el uruguayo Angel Rama, uno de los críticos más prestigiosos e influyentes del momento. Cuando se discutía el problema de la ubicación de las literaturas indígenas dentro del espacio latinoamericano, Rama señaló (permítanme citarlo *in extenso*):

A mí me produce incomodidad la introducción o preámbulo de las historias literarias consagradas a las literaturas indígenas. Siempre me pareció un poco mítica esa forma de organización porque es una entelequia; y me he preguntado si no obedecemos a una especie de dominante cronológica: como evidentemente estaban antes y habían hecho su literatura, situémoslos antes para comenzar y terminar con el problema. Históricamente lo que ha ocurrido fue una cosa completamente diferente: es que las literaturas indígenas son un producto de la cultura europea sobre las materiales existentes.

Y agrega más adelante:

No sé si lo otro no es ficción, si lo que podemos

*contar realmente es nuestra relación con las literaturas indígenas; eso es lo real que ha ocurrido.*⁵

Queda claro en este fragmento que el crítico aboga por una exclusión de las literaturas indígenas. Más allá de las ambigüedades en que se mueve su discurso, donde a veces parecería que reconoce su presencia, la concepción de Rama es que en realidad esas literaturas no existen como tales: «son un producto de la cultura europea sobre los materiales existentes».

Las textualidades indígenas han quedado, así, reducidas a una pura materialidad indefinible. Es la cultura europea la que les otorga una categoría literaria. Por lo tanto, lo único que tiene valor para una historia literaria es la apropiación que hace el criollo de los materiales en sí: «lo que podemos contar realmente es nuestra relación con las literaturas indígenas». Como pueden observar aquí nítidamente la narración de la historia literaria está determinada por un «nosotros» que no es indio y que decide qué es lo real y qué lo aparente en la cultura; qué se incluye y qué queda afuera. Dicho de un modo más brutal: la única historia literaria es la *nuestra*. Y el autor no tiene ninguna inhibición en mostrar que ese «nosotros» continúa la tradición europea. Por eso finalmente propondrá como solución realizar una especie de historia de la recepción de lo indígena por parte del sistema latinoamericano, es decir, —y son sus palabras— «de cómo lo estamos mirando y cómo lo estamos insertando dentro de las literaturas de origen europeo».⁶

Quien conoce la obra anterior de Rama, no puede dejar de quedar muy sorprendido con esta actitud adoptada al final de su carrera, pues una de sus principales preocupaciones era la dependencia que man-

tenía la investigación literaria latinoamericana con las teorías y metodologías europeas, argumentando que la literatura y la cultura de América Latina presentaba una especificidad que exigía modelos propios de comprensión.⁷

Es lícito preguntarse, entonces, por qué cuando se enfrenta a una de esas especificidades, como lo son las literaturas indígenas, se niega a considerarla y teorizarla, para refugiarse en un modelo de occidentalidad como definitorio para América. En mi concepto esto es una consecuencia del impacto que le produjo el discurso indianista. Desde 1973, Rama se había dedicado a repensar el problema de la integración cultural. El indianismo había cuestionado este concepto, criticando fuertemente la aculturación a la que se quería someter a los indígenas. Rama encontró finalmente una salida en la noción de transculturación propuesta por el antropólogo cubano Fernando Ortiz, en los años 40. Este concepto se le aparecía como menos agresivo que el de aculturación, pues implicaba no el pasaje de una cultura a otra, sino la creación de una nueva forma, al perder parcialmente una de las etnias su cultura anterior. De hecho, el crítico consideraba que las culturas indígenas ya habían sido destruidas por la conquista y su situación actual era la de una cultura india mestizada poshispánica en un estado de congelamiento histórico. Estos enclaves constituían formas regionales, culturas interiores y tradicionales, que si bien conservaban una profunda originalidad, se mantenía siempre en lucha contra las tendencias modernizadoras. Esta dialéctica entre modernidad y tradicionalismo es la que sostenía toda la totalidad histórica de América Latina. La

solución estaba, pues, en disolver el conflicto mediante la integración transcultural. De esta forma los indígenas podían adaptarse a la modernidad sin ser arrasados totalmente por ella, puesto que la transculturación sólo exige una liquidación de aquellos elementos obsoletos para adoptar los adecuados de la cultura modernizadora y producir, así, la nueva cultura.

Rama estaba convencido que las culturas indígenas estaban condenadas históricamente a desaparecer por el empuje de la modernidad. La única manera de salvar parte de esas culturas, era, por lo tanto, transculturarse y ayudar, junto con los criollos a formar la cultura latinoamericana. De ahí que se manifestara con cierta rudeza contra todos aquellos que intentaban una reivindicación del pasado indígena o plantearan un desarrollo autonómico de las comunidades aborígenes: para él eso conduciría a la formación de guetos y aislacionismos quiméricos como el intentado por los religiosos utopistas. Con la transculturación las viejas herencias indias se aseguraban sin embargo, algún tipo de sobrevivencia en el futuro y, por otro, el proceso unificador de la modernización podía expandirse, sin destruir los núcleos de originalidad que se mantenían en esas regiones.

La literatura mostraba que la transculturación era posible, de ahí su entusiasmo por el escritor y antropólogo peruano José María Arguedas, a quien editó y estudió en profundidad. El era el paradigma por excelencia de la solución política, cultural y estética: el mestizaje.

Mediante todas estas ideas Rama se aseguraba la defensa del irrenunciable modelo de la cultura única de América Latina, contra el creciente y amenazante

separatismo propugnado por el indianismo:

La unidad de América Latina, dice, ha sido y sigue siendo un proyecto del equipo intelectual propio, reconocida por un consenso internacional. Está fundada en persuasivas razones y cuenta a su favor con reales y poderosas fuerzas unificadoras. La mayoría de ellas radican en el pasado habiendo modelado hondamente la vida de los pueblos: van desde una historia común a una común lengua y a similares modelos de comportamiento. Las otras son contemporáneas (...) responden a las pulsiones económicas y políticas universales que acarrearán la expansión de las civilizaciones dominantes del planeta.⁸

Si la historia de la literatura latinoamericana debe hacerse sobre la base de este proyecto histórico, del pasado común y de la lengua española, es lógico entonces, que las literaturas indígenas sólo pueden ser tenidas en cuenta si el sistema hispano las integra, tal como lo decía Rama en la reunión de expertos de San Pablo. Y además, la literatura hispana de América debe desempeñar una importante función: la de quebrar la resistencia indígena a la integración:

Los productos literarios indios que pertenecen al cauce de la resistencia cultural son los que diseñan los límites de la literatura en América Latina, pues manifiestan como ninguna otra comunicación lingüística, la otredad cultural. Por lo mismo postulan una nueva funcionalidad de la literatura, a la cual competirá la integración de estos discursos en un marco homogéneo.⁹

Esto equivale a decir de modo muy transparente que todas las literaturas indígenas deben disolverse en el encuadre hispánico: pasarse al ideal de una sola lengua, una sola historia, una sola cultura. Rama afirma aquí con plena conciencia política, que la única literatura que debe ser reconocida es la producida por la tradición europea — «la literatura» — cuya misión ahora es absorber la emergencia de las diversidades — «productos literarios indios» —. Lo mismo va a suceder con su teoría de la crítica: la función interpretativa esencial es construir un discurso homogeneizante que vaya superando todas las diferencias y fragmentaciones. En la reunión de San Pablo, el crítico se lamentaba por la «demora padecida para montar ese cañamazo mínimo que permita unificar las obras literarias en un discurso global y coherente». ¹⁰ Esta unificación debe hacerse en torno a un eje historiográfico que pusimos de relieve en la anterior conferencia: la búsqueda de la identidad. Cuando Rama observa los distintos períodos en que teóricamente puede dividirse la literatura latinoamericana dice:

En el fondo, el problema me parece a mí que es el mismo siempre: el de la descolonización y la respuesta creativa que se va dando en las culturas americana y en las literaturas en particular. Es la construcción de la personalidad latinoamericana. ¹¹

En este fragmento es evidente, que el sujeto que narra la historia no solamente defiende ya una perspectiva occidental para entender el fenómeno literario, sino que ha hecho del problema criollo la matriz interpretativa de todo lo que se ha producido en

América. Pues es el criollo el que no tiene una personalidad acabada y consistente. Ahora bien, en mi perspectiva el principio constructivista criollo está claramente en oposición al principio de resistencia que podríamos postular para una historiografía de la creación indígena, tal como puede deducirse de la obra de Garibay y lo ha reconocido el propio Rama. Es más, creo que el constructivismo latinoamericano constituye una clara violencia negadora hacia aquellos que ya tienen una identidad cultural y pretenden seguirla teniendo para avanzar hacia su propio futuro. En conclusión pienso que es imprescindible desideologizar obras como las de Rama, para poderlas realmente hacerlas provechosas. En primer lugar su teoría de la transculturación, así como la relevancia que le otorga el mestizaje, deben validarse para el sistema criollo dominante únicamente. En segundo término, es necesario criticar la concepción totalitaria de la cultura latinoamericana, para poder abrirla hacia el reconocimiento de un pluralismo que va más allá de la idea de diferencias regionales o del modelo de la unidad en la diversidad. Una teoría literaria que dé cuenta de la complejidad y conflictividad que se observa en las literaturas de América, tiene que romper con la fascinación de la unidad y comenzar a pensar en modelos plurisistémicos y en nociones de texto no enteramente previstas para la literatura occidental.

Con respecto al primer punto, creo que la reunión de expertos de San Pablo, realizó un formidable avance, ya que Pizarro consideró la existencia de tres sistemas: el erudito, el popular y el indígena, cada uno, a su vez, incluyendo las distintas lenguas habladas.

Sin embargo, en el informe final que resumía las posiciones adoptadas, se siguieron las sugerencias de Rama de considerar lo indígena sólo «en la dinámica de su apropiación por parte del ámbito cultural occidental», así como se insistió en mantener el principio historiográfico de que la literatura latinoamericana es la búsqueda de «nuestra expresión».¹² Este criollo-centrismo impide, pues, ver esos sistemas como autónomos. En la concepción de Pizarro, serían más bien sub-sistemas, pues dependen de una unidad subyacente —Latinoamérica— a la que todos ayudan a sostener.

Pienso que el modelo propuesto por Antonio Cornejo Polar para la literatura peruana es más adecuado para enfocar el problema. Este autor considera que la literatura peruana constituye una «totalidad contradictoria», sugiriendo con esto que la globalidad no proviene de tendencias homogeneizantes, sino que se crea por la propia interdependencia conflictiva de los sistemas. La autonomía no es aquí absoluta, pero sí suficiente como para impedir postular una unidad que estaría por encima o por debajo de los conflictos. Es el antagonismo lo que definiría la totalidad, no su solución o superación, y esto nos permite ver un sistema dominante —el hispano-criollo— que puede funcionar como negador o integrador; sistemas dominados que resisten —los indígenas— y formaciones intermedias —mestizas—, sin tener que suponer que la ley que rige todo ese organismo tiende a la fusión o síntesis final de todos los elementos que la componen. El indianismo, precisamente se propone acentuar más el carácter diferencial y autonómico de las culturas dominadas. Por otro

lado, la emergencia actual de las literaturas en lenguas indígenas obliga a pensar en una teoría que no coincidiría con aquella que puede aplicarse al sistema criollo: un conflicto entre oralidad y escritura.

Entramos aquí al segundo punto: el problema del texto literario oral. Un paso decisivo ha sido, en este sentido, la creación de la categoría «textualidad indígena», discutida en un congreso en Londres en 1991. Esto ha permitido avanzar más allá del vínculo literatura-escritura que es esencial en el sistema criollo erudito, así como también superar la identificación con determinados géneros prestigiosos. De este modo, los investigadores han propuesto clasificar las prácticas literarias en tradicionales y modernas, o sea las que surgen por el contacto con las sociedades nacionales. Dentro de las tradicionales se encuentran las de circuito cerrado, donde la etnia crea, recepciona y archiva los textos y las de circuito abierto, donde el que recepciona el texto es un miembro ajeno a la comunidad.

Sin entrar en las complejidades de estas clasificaciones, me interesa destacar aquí un elemento relevante para la teoría: la textualidad indígena al vincularse, en muchos casos, al ritual sólo puede ser concebido como multimedial, ya que se articula a otros elementos de significación: música, canto, coreografía, vestuario, pintura corporal. Por un lado, el texto indígena se aproxima aquí a la teoría del espectáculo, que exige una aproximación apoyada por la semiótica, y por otro, se necesita de una estrecha colaboración con la antropología por tratarse de otra cultura.¹³ Estaríamos pues frente a lo que podríamos llamar una etnocrítica.

Esta integralidad significativa que puede constatare en la breve síntesis que he intentado, nos proporciona una pista para la elaboración de una poética india que, como es evidente, desbordaría el concepto de «literariedad», tal como lo propone Jakobson. En efecto, el texto literario indio no podría nunca concebirse como un mensaje que se concentra en sí mismo. El efecto literario no surgiría como resultado de un trabajo sobre la materialidad lingüística para captar la atención sobre los propios signos y su potencial capacidad de crear significados que no apelan ya al mundo. Si percibimos que el lenguaje se desvía del uso cotidiano entre los indígenas, tampoco lo hace para construir una ficción, para individualizarlo subjetivamente, para crear nuevas posibilidades significativas o reflejar el mundo. Lo hace para ingresar en la más auténtica de las realidades: el de la energía sagrada que late dentro de todas las cosas.

Permítanme ahora ponerles un ejemplo que creo ilustra magníficamente lo que estoy diciendo. Los guaraníes mbyá del Paraguay, mantuvieron en secreto su mejor literatura hasta el año 1950, en que le fue revelada a León Cadogan, un antropólogo que había probado su fidelidad al grupo. Al corpus de esa literatura se lo llama *ñe'ë porã tenonde*, que se traduce como *las primeras hermosas palabras* (un equivalente de nuestras bellas letras), pero, en realidad la traducción más justa sería *las adornadas palabras*, pues se hace alusión al adorno de plumas que se lleva en la cabeza y que señala que el hombre posee una auténtica condición humana: símbolo divino que muestra que reconocen la verdadera naturaleza del mundo. Los mbyá se autodenominan «los primeros hombres ador-

nados». Esto ya nos está indicando que es imposible separar la noción de belleza de la idea de lo sagrado. La palabra adornada, la palabra bella es, pues, aquella que también lleva un emblema distintivo que señala su vínculo con la conciencia sagrada del mundo. Es a través de esta palabra que los hombres y los dioses pueden comunicarse. Y por ello, este lenguaje especial debe ser claramente distinguido del lenguaje que emplean los hombres para hablar entre sí, pues éste simplemente señala las cosas, pero no dice lo que son.¹⁴

Los signos distintivos que constituyen el adorno se manifiestan por la presencia de palabras exclusivas que no se emplean nunca en el lenguaje cotidiano, por la aparición de la musicalidad y por la presencia de metáforas también privativas del lenguaje religioso. Así "las divinas palmas de las manos con las ramas floridas" son los dedos y las uñas del dios Ñamandú, "el lecho de las tinieblas" es la noche, "el tiempo-espacio de los orígenes" es el invierno, "el tiempo-espacio nuevo" la primavera, etc. Pero no todos pueden hablar este lenguaje: solamente lo hacen aquellos que pueden entrar en un verdadero contacto con la divinidad por obra del *mburú*: el fervor, la exaltación. Hay pues una profunda relación entre las "las palabras adornadas" y el trance místico. Y si la metáfora aparece como uno de los sitios privilegiados para el encuentro con la divinidad, es probablemente porque expresa como ninguna otra figura poética la ley cósmica de la interdependencia en que se encuentran todas las cosas: vegetales, animales, hombres y dioses están atravesados por una misma energía: de ahí que un dios pueda vegetalizarse, un ani-

mal humanizarse y el hombre pueda llegar finalmente a ser divino como creen profundamente los mbyá.

Una poética indígena tiene que partir, pues, de esta filosofía de la palabra donde la belleza surge de la posibilidad de percibir la sacralidad que habita en todas las cosas y cuya funcionalidad sería la de promover y sostener el orden del mundo mediante la acción del ñe'ẽ: la palabra habitada. Si tenemos en cuenta además que ñe'ẽ designa también una porción de la energía del ser supremo Ñamandú que se encarna en cada individuo — ñe'ëng: alma-palabra — puede concluirse que toda creación verbal es una especie de organismo sagrado en acción. Es posible apreciar la importancia de abrir una reflexión teórica en este punto, pues pienso que en el ñe'ẽ porã las palabras no pueden ser ya categorizadas exactamente como signos: son la propia sustancia sagrada que se manifiesta como sonido. Es una presencia viva que a su vez vivifica al que canta y al que escucha. El sentido aquí no se entiende: se vive. La clásica dualidad entre significado y significante parecería quedar abolida. Las palabras no representan sino que se presentan y desencadenan la energía sagrada, sea la de los dioses sea la de los ancestros. La oralidad, entonces, no es una simple categoría textual posible de trasladarse a la escritura. Es la condición única en que puede producirse la comunicación como encuentro físico con las entidades sagradas. La escritura destruye el nivel somático del encuentro, pues elimina al hablante como presencia y reduce toda la experiencia a una solitaria decodificación intelectual de signos, a una silenciosa reconstrucción virtual del mundo. La resistencia a la escritura entre muchos

dirigentes religiosos guaraníes tiene que ver con esta pérdida del sentido vivo, pues la palabra deja de operar: los que aprenden a leer ya no memorizan los cantos, los dioses ya no se presentan como antes, las palabras pierden los poderes curativos. No poder hablar es significativamente el primer indicio de suicidio entre los actuales jóvenes guaraníes.¹⁵

En el idioma kuna de Panamá, existe un término que ilustra muy bien el proceso de aprendizaje y captación de los cantos sagrados: "ITOGED". Uno de los integrantes de esta etnia aclara que su sentido "no solamente implica escuchar y repetir o abstraer, sino saborearlo, vivirlo, sufrirlo".¹⁶ Como se aprecia aquí las palabras logran transmutarse en un alimento, materia nutricia que se introduce en el cuerpo y genera una actividad sico-física en aquel que puede comerlas y experimentarlas.

Es obvio, que desde nuestra perspectiva cognoscitiva sólo podríamos acceder a los tres primeros niveles de iniciación: escuchar, repetir y abstraer, pero ahí nos detendríamos. El sentido vital quedará oculto e inaccesible para nosotros. Tal vez en esto, más que en cualquier otra dificultad, radique el límite de nuestra comprensión de estas literaturas. Y esto tiene que llevarnos a una consecuencia final: si las creaciones indígenas necesitan de una teoría literaria específica, de una poética propia, de una metodología particular, también reclaman, entonces, una hermenéutica que respete el misterio y asuma la insuficiencia de nuestra perspectiva. Sería necesario, pues, señalar tres niveles interpretativos: al primero lo llamaría *sentido étnico*, sería el sentido vivo del cual hablé, sólo accesible a la etnia que lo crea y lo experi-

menta. Luego vendría el *sentido antropológico* que intenta, mediante un instrumental occidental, descifrar y describir el sentido en relación al sistema propio de la etnia. Por último vendría el *sentido literario* que, tomando como base y control el sentido antropológico, deja de considerar el texto un documento etnográfico y entabla con él una relación dialógica al interpretarlo como una creación estética análoga a la occidental. De lo que se trata aquí, entonces, es de acoger la producción indígena dentro de nuestro horizonte cultural. Sería el sentido que surgiría, no ya para ellos, sino para nosotros: un sentido interétnico, propio de la actividad de lo que algunos indígenas llaman *Pahi*, un ser-puente entre culturas.¹⁷ La metáfora del puente es muy apropiada, pues si bien sugiere la superación del abismo étnico, no elimina la imagen de horizontes diferentes: supone, por el contrario, la posibilidad de suspenderse en el medio de lo que separa para observar ambas márgenes, así como la de transitar de un espacio hacia el otro, sin necesidad de postular obligatorias fusiones, amalgamas o mezclas, como quiere la ideología del mestizaje. El abismo permanece como garantía del respeto cultural, así como permanece el misterio del sentido vivo, como reconocimiento del otro como otro. Pero el libre tránsito instauro también la permisividad para las analogías, traspasos, intercambios y proyecciones. Es el puente que atravesó una vez Greenpeace, cuando trasladó el guerrero del Arco Iris, de una vieja profecía de una india Cree hacia una política ecológica.

- 1.- Cfr. Marzal, Manuel, **Historia de la antropología indigenista: México y Perú**, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 91.
2. - Garibay, K., Angel María, **Historia de la Literatura Náhuatl**, México, Porrúa, 1953, vol. I, p. 49.
- 3.- Dos ejemplos: ataca a los "doctos e indoctos" que vinculan literatura a escritura (vol. I, p.11) y a los "hispanizantes" que defienden la conquista como un acto legítimo, donde señala a los mestizos como los más interesados (vol. I, p. 49).
4. - Garibay, **Op. Cit.**, vol. II, p 8.
5. - Cfr. Pizarro, Ana (Coord.), **La Literatura Latinoamericana como proceso**, Buenos Aires, CEDAL, 1985, ps. 26-27.
6. - Pizarro, A., **Op. Cit.**, p. 28.
7. - Un ejemplo: "Sistema Literario y Sistema Social en Hispanoamérica" en **Literatura y Praxis en América Latina**, Caracas, Monte Avila, 1974, ps. 81-107.
8. - Cfr. Rama, Angel, **Transculturación narrativa en América Latina (1982)**, Montevideo, Fundación Angel Rama, 1989, p. 57. Todas las ideas que vengo de sintetizar provienen de este libro.
9. - Cfr. Rama, A. **Op. Cit.**, p 93.
10. - Cfr. Pizarro, A. **Op. Cit.**, p.21.
11. - Cfr. Pizarro, A. **Op. Cit.**, p. 91.
12. - Cfr. Pizarro, A. **Op. Cit.**, p. 144 y 68-69. Esta idea que ha tenido tanto éxito en la crítica contemporánea proviene del dominicano Pedro Henríquez Ureña, quien tituló uno de sus libros **Ensayos en busca de nuestra expresión**. Sin embargo Henríquez Ureña, consideraba que la historia de esta "búsqueda" sólo era pertinente para los últimos cien años, o sea a partir del romanticismo. El latinoamericanismo va a extender este

principio a toda la historia literaria del continente, extrapolándolo a períodos donde esa búsqueda no es tan evidente y a prácticas que no pueden incluirse como propias del "nosotros". Esta actitud, además de criollo-céntrica, puede considerarse una romantización de la historiografía literaria.

13. - Cfr. Martín Lienhard, "La percepción de las prácticas 'textuales' amerindias: apuntes para un debate interdisciplinario", en Pizarro, A. (org.), *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura*, São Paulo, UNICAMP, 1995, vol. III, ps. 169-185.
14. - Cfr. Clastres, Helene, *La tierra sin mal*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1993, p. 101. El sentido de adorno para *porã* lo fundamenta en el "Tesoro de la lengua guaraní" de Montoya.
15. - Cfr. Antonio Brand, "Se os Nãanderu Consigueren Falar Novamente con Deus...", en Sidekum, Antonio (org.), *História do imaginario religioso indígena*, São Leopoldo, UNISINOS, 1997, p. 156.
16. - Cfr. SIDEKUM, A., *Op. Cit.*, p. 120.
17. - Jekupé, Kaka Werá, *A terra dos mil povos. História indígena brasileira contada por um índio*, São Paulo, Peirópolis, 1998.

INDICE

Advertencia	5
Indios y Latinos. Utopías en conflicto	7
¿Existen las literaturas indígenas?	33

Vintén Editor

Obras publicadas

- ALMANAQUE 1997. Montevideo antiguo y su gente en imágenes.
- ANTOLOGIA DEL RETRETE. (graffiti de los baños de mujeres). Andrea Blanqué.
- ARIADNA EN SU LABERINTO. Tres cuentos para estudiantes. E. Anderson Imbert.
- BIENVENIDA A LA MAQUINA. Fernando Agorrody.
- COMO TEMBLOR DEL AIRE. La poesía de J. Gelman: ensayos críticos. Benedetti, Vilariño, Achugar, Uribe.
- CONTRA CUALQUIER MURO (los graffiti de la transición). Eduardo Roland.
- CHINA Y EL COLAPSO MUNDIAL DEL LENINISMO. Sarandy Cabrera.
- CLINICA EDUCACIONAL. Reflexiones desde la interdisciplinariedad. M. Garbarino, H. Santini y otros.
- ¿CULTURA URUGUAYA O CULTURAS LINYERAS? Abril Trigo.
- DE LA CREATIVIDAD Y EL NEO-KITSCH. Pere Salabert (Ensayo sobre Estética).
- DELMIRA AGUSTINI. Nuevas penetraciones críticas. Uruguay Cortazzo, Coodinador. A. Cáceres, P. Varas, A. Gil, S. Molloy, G. Renart, G. Kirpatrick.
- DEMOCRACIA Y ECOLOGIA. La política de la gestión ambiental. E. Gudynas, H. Gatto, A. Santandreu y otros.
- DERECHOS HUMANOS Y DICTADURA TERRISTA. Rodolfo Porrini.
- DROGAS. Clínica y psicopatología del uso indebido de sustancias psicoactivas. Juan Triaca y Artigas Pouy.
- ECOLOGIA, MERCADO Y DESARROLLO: Políticas ambientales, libre mercado y alternativas. Eduardo Gudynas.
- EN NOMBRE DEL SEXO MASCULINO. O. Freire.
- EL ARQUITECTO. Pedro Figari. Poesía. Reproducción facsimilar de la edición de 1928, París. Contiene 360 viñetas del autor, especialmente preparadas para la edición original.
- EL PALACIO DE LA RISA. Germán Marín. (Novela).
- EL RECETARIO DE LA MEMORIA. Sebastián Elcano. (H.García Robles, segunda edición).
- EL COMPLEJO DE PROSPERO. F. Arocena y E. de León.
(J.G.Merquior, R. M. Morse, S. Schwartzman, L. W. Vianna).

- EL DUELO. Duilio Luraschi. Cuentos.
- FIERA DE AMOR. La otra muerte de Delmira Agustini. Guillermo Guicci.
- HISTORIA DE LA IZQUIERDA URUGUAYA (1919-1923) Tomo III. Fernando López D'Alessandro.
- LA LUZ ES UN ABISMO. Olga Orozco.
- LA MODERNIDAD Y SU DESENCANTO. Felipe Arocena.
- LA REVOLUCION ESTAFADA. (P.C.U. y aparato armado), Sergio Márquez.
- LA SEÑORITA BUSCATESOROS. (historieta bilingüe). Beatrice Serna.
- LAS TRANSNACIONALES Y EL CAPITALISMO URUGUAYO. Gustavo Arce y Daniel Olesker.
- LOS INFIERNOS DE LA LIBERTAD. Daniel Iribarne. (Novela).
- NAUFRAGIOS CELEBRES. Antonio D. Lussich. (2ª edición).
- SOLOS EN LA FUENTE Y OTROS CUENTOS. Leonardo Rossiello.
- VERTIGO. (Cuentos) Duilio Luraschi.

Cuadernos Didácticos

- ALGODON, MAIZ Y OLIVO. Varenka Eloy y otros. Actividades para la coordinación de Historia y Geografía 1º C. B.
- JUGANDO A LEER. Susana Agras y Josefina Barreira. Recomendado por la Inspección de Compensación (Area I) E. S.
- EL REINO DESCONOCIDO. Elementos de Mineralogía. Ruben Elías.

Poesía

- ACERCA DE LA LIBERTAD. Ingemar Moberg.
- ARCILLA PROHIBIDA. Alvaro Angel Malmierca.
- ANTOLOGIA POETICA. Juan Gelman.
- CUERPOS EN POSE. Roberto Appratto.
- *CORAZON DE ROBLE: Teresa Amy.
- DEL INSURRECTO. Sarandy Cabrera.
- DIARIO DE LOS ULTIMOS DIAS DEL ARCHIPIELAGO. Sergio Altesor.
- DESPRENDIMIENTOS. Sabela de Tezanos.
- DONDE VUELA EL CAMALEON. Ida Vitale
- EN LOS ABEDULES ESTA LA LUZ. Jan Erik Vold.
- ELEGIAS COMPLETAS. John Donne (trad. Sarandy Cabrera).

- ¿ESTARA NOMAS CARGADA DE FUTURO? C. Liscano.
- FALSAS CRIATURAS. Julio Inverso.
- GUETO. Roberto Mascaró.
- HOMENAJES. Enrique Fierro.
- LA SAVIA DUDA. Enrique Fierro.
- MINIMA NATURAL DISTANCIA. Alberto Villanueva.
- NOMENCLATURA Y APOLOGIA DE LA CONCHA. Pancho Cabrera.
- 8 ANTOLOGIAS PERSONALES. Poesía uruguaya en Suecia.
- POEMAS SENTIMENTALES. Carlos Brandy .
- PAPELES DE VOLUSIO. Sarandy Cabrera
- POEMAS SIN TERMINAR. Göran Sonnevi.
- POESIA LIBERTINA. Pancho Cabrera.
- PUTA CICUTA e Intifada. Sarandy Cabrera.
- QUIERO VER UNA VACA. Enrique Fierro.
- QUIMERINOS. Sarandy Cabrera.
- SAGITRA ¿Quién ama a los niños pobres de Montevideo? Sinan Raug.
- SONETOS LUJURIOSOS Y PASQUINES DEL ARETINO. (Trad. de Sarandy Cabrera).
- SOBRE FUGAS Y PERMANENCIAS. Iris Sclavo Armán
- TEOREMA. Carlos E. Brandi.

Ediciones de Juan Darién

- ANGEL DE MEDIANOCHE. Miniversiones y otros dioses menores. J. Dardo Villaverde.
- ¿EL FIN DE LA HISTORIA? Francis Fukuyama.
- EL FIN DE LA TONTERIA. Miguel B. Alzamora.
- EVANGELIZACION Y CONQUISTA. Julio de Santa Ana.
- LA CONQUISTA DE LO MARAVILLOSO: EL NUEVO MUNDO. Guillermo Giucci.
- DESPUES DE LA POLITICA. Ricardo Viscardi.
- ORO de la conquista versus DOLARES de la deuda externa. S. Cabrera.
- URUGUAY: ¿PAIS EN TRANSICION? Michel Boulet.
- 5 RELATOS ESCOLARES. Concurso de relatos escolares de 6º año B de la Escuela N° 80, Brig. Gral. Juan Antonio Lavalleja.

Poesía

- ABREME LA PUERTA. Sergio Cassarino.
- SOLEDAD BLANCA. Sergio Cassarino.
- LA VIDA ES UN PENTAGRAMA DE OBSCENIDADES. A. Z. Armstrong.
- LOS ROSTROS DEL AGUA. Eduardo Insua.

Minilibros de Vintén

- CENIZAS DE SUEÑOS. Iris Sclavo Armán. Novela.
- DE LA RALEA DE LA VOZ. Alberto Villanueva. Poesía.
- EL INVIERNO DEL ANGEL. Carlos Brandy. Poesía.
- LA MEDICINA ALTERNATIVA. Aspectos éticos y jurídicos. James F. Drane.
- EL PEON DE LA ESTANCIA SAN SEBASTIAN. Alberto "Beto" Cía. Poesía.
- PALABRA ANTIGUA. Richard Piñeyro. Poesía.
- EN CUANTO LLEGUE A PARIS. Eduardo de Souza. Poesía.
- LIMERICK. El epigrama inglés.
- FIN DEL CAPITULO RUSO. Cuentos. Antonio Alvarez Gil.
- CITAS DE ARTIGAS. Selección y notas de Alfonso Fernández Cabrelli. 2ª Edición.
- HIROSHIMA. Elías Uriarte. Poesía.
- RETRATOS DEL MÉRODEADOR y otros poemas. Teresa Amy.
- EL SILENCIO Y LA LUZ. José Da Cruz. Poesía. De próxima aparición.
- MAS LECCIONES PARA CAMINAR POR LONDRES. Julio Inverso. Poesía.
- LA LUZ DE ESTA MEMORIA. Ida Vitale. Poesía. Edición Facsimilar 50º aniversario.
- VELOZ ETERNIDAD. Alfredo Fressia. Poesía.
- SELECCION NATURAL. Enrique Fierro. Poesía.
- UNA OSCURA PRADERA VA PASANDO. René Fuentes Gómez. Poesía.
- LABIOS DEL PONIENTE. Jorge Ernesto Olivera. Poesía. Premio Intendencia Municipal de Montevideo 1999.
- ATMOSFERAS. Poemas en Prosa. Federico Rivero Scarani. Mención honorífica I.M.M. 1999.
- DE MI PIEL ME SALGO. Poemas. Gladys Burci.

- TABACO. Lalo Barrubia. Poesía. De próxima aparición.
- MUJER EN CONSTRUCCION. Mariella Nigro. Poesía.
- PROVIDENCIAS y otros cuentos. Dulio Luraschi.
- LITURGIA URBANA. Nelson Díaz. Poesía.
- NO SE DEVUELVEN ORIGINALES y otros cuentos. Justo E. Vasco. Humor.
- INDIOS Y LATINOS. Utopías, ideologías, literaturas. Uruguay Cortazzo

Maxilibros de Vintén

- ILUSIONES, FRUSTACIONES Y ESPERANZAS DE LA IZQUIERDA. Ernesto Kroch. Ensayo.
- SERPIENTE. Sergio Altesor. Poesía. Premio Literario Municipal 1997.
- 50 DIBUJOS DE EVA OLIVETTI. Un libro para coleccionistas de la conocida pintora, discípula del Taller Torres García.
- CUATREROS. Hoenir Sarthou. Novela.

Uruguay Cortazzo

Uruguay Cortazzo (Durazno, 1952), es profesor de Literatura por el Instituto de Estudios Superiores y Doctor en Letras por la Universidad de Roskilde, Dinamarca.

Se ha desempeñado como crítico cultural en diversos medios (*Jaque, La oreja cortada, El País cultural y Radio El Espectador*).

Como investigador ha publicado "*Zum Felde, crítico militante*", Arca, 1981; "*Delmira Agustini; nuevas penetraciones críticas*", Vintén Editor, 1996.

Actualmente dicta cursos en la Universidad Católica de Pelotas, Brasil.