

# Garcilaso, Mariátegui, Arguedas: El problema del indio; el problema de América

Víctor Bravo \*

Para Alfredo Torero, in memoriam

## Resumen

Partiendo de las nociones de Ernesto Mayz Vallenilla (“El problema de América”) y de José Carlos Mariátegui (“El problema del indio”) se interrogará la zona de indeterminación cultural del indio, del mestizo y del ser americano en general, a partir de la Conquista y las tres grandes representaciones en el Inca Garcilaso de la Vega (en la significación nostálgica de una utopía), en Mariátegui (la fuerza emancipatoria por medio de una particular interpretación de las tesis marxistas) y en Arguedas (en la búsqueda de la expresión estética y en la celebración/fracaso de una salida emancipatoria).

En referencia a las propuestas de Mayz Vallenilla, Luis Villoro y René Depestre se interrogará, primero, la vigencia del “relato emancipatorio”, segundo, los caminos o equívocos del planteamiento del “problema del indio” (en correspondencias con el indio mesoamericano y el negro de las Antillas), para observar su afirmación o negación en el contexto de perspectivas más amplias, coincidentes o contradictorias: políticas, estéticas, antropológicas.

## Palabras clave

Relato – descubrimiento – emancipación – heterogeneidad – grieta

## Abstract

Taking into account concepts from Ernesto Mayz Vallenilla’s “El problema de América” and José Carlos Mariátegui’s “El problema del indio,” the zone of cultural indeterminacy of the Indian,

the mestizo, and the American in general will be examined, from the Conquest onward, and its three great representations, first by Inca Garcilaso de la Vega (in the nostalgic signification of utopia), then by Mariátegui (the emancipatory force by means of a singular interpretation of Marx's theses), and finally by Arguedas (in the search for aesthetic expression and in the celebration / failure of an emancipatory solution). Regarding the analyses proposed by Mayz Vallenilla, Luis Villoro, and René Depestre, two issues will be discussed: first, the actuality of the "emancipation narrative"; then, the equivocal paths in the examination of "the Indian problem", in correspondence with the Mesoamerican Indian and the black population of the Antilles, to observe its affirmation or denial in the context of broader perspectives, whether coincident or divergent: political, aesthetic, and anthropological ones.

**Keywords**

Narrative – Discovery – emancipation – heterogeneity – chasm

### ***Colisión de mundos***

La colisión de mundos que se inicia en la mañana del 12 de octubre de 1492, y cuyas resonancias aún se escuchan en las profundidades del cosmos, produce, ya se ha dicho muchas veces, un inconmensurable impacto en la historia de la humanidad: la cultura occidental, con fuerza invasora, se derrama sobre el Nuevo Mundo, instaurando el horizonte de la modernidad: la esfericidad del mundo, los imaginarios de la lejanía y el inicio de una distinta estructura de conocimiento.

Esa instauración, si bien es percibida en su trascendencia tempranamente por López de Gómara (al punto de decir que “la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo creó, es el descubrimiento de las Indias, y, así, las llaman Nuevo Mundo”), su impacto económico fue progresivo con el fluir del oro de una España que empieza a precipitarse en la decadencia hacia una Europa que se abre la modernidad; y fue lento en la urdimbre de la cultura. Así lo ha señalado Antonello Gerbi (1975: 21): “Sobre el pensamiento filosófico europeo, el efecto fue más bien tardío, pues comenzó apenas hacia fines del siglo XVI, con Montaigne y Giordano Bruno” (p. 21); en contraposición, el mundo intervenido por los invasores, queda atrapado en la parálisis de una perplejidad que inmediatamente se precipita en derrota.

La conquista española que se inicia esa mañana de octubre trae consigo las estructuras pre-modernas de destrucción y dominio que trazarán a sangre y fuego una nueva condición de ser de ese nuevo mundo, que abrirán una herida que será para siempre, a la vez, negación y fundación. La aniquilación de la raza taína en la primera fase de la conquista; la entrega de los dos más grandes imperios, por parte de Moctezuma y Atahualpa a los recién llegados dioses, la certeza de la fe verdadera y la sed del oro, la lascivia y la espada, las enfermedades y los perros cazadores, la instauración de los regímenes de dominio y el número creciente de esclavos negros que mercaderes

traen del África, realizarán a partir de entonces la más espectacular mutilación del destino de esas distintas culturas y el más espectacular sometimiento del otro. El impacto de una fuerza invasora y el equívoco reconocimiento, en los recién llegados, a los dioses que habían prometido regresar, y que llegaban precedidos por los signos del presagio, ha producido, desde entonces, equívocos, horas fantasmales, idealizaciones, pero, sobre todo, ha producido una brecha, una herida sin regreso que imposibilita toda fijeza y hace compleja toda identidad. Pues si bien, como señalara Lezama Lima, “el espíritu occidental, a diferencia que en Asia y África, se extiende en América” (1969:185), las culturas agredidas, sometidas, pasada la primera perplejidad, inician una respuesta de resistencia que se expresa, primero, en brotes de rebelión, por décadas y siglos; y, segundo, en la preservación, entre las ruinas de la aniquilación, de sus dioses, de sus modos, de su mundo. Esta resistencia es significativa en las grandes civilizaciones mesoamericana y quechua. José María Arguedas hace, sin embargo, un deslinde entre una y otra resistencia: “...si bien el primer choque de los españoles contra los mexicanos fue de mayor resistencia de parte de estos últimos que la que opusieron los incas, rota la violenta resistencia inicial, el imperio azteca se quebró sustancialmente. En cambio, en el Perú, la rebeldía de los indios duró todo el período colonial y no se aplacó con la República”; y señala el fenómeno de esa preservación: “...la existencia de una cultura denominada *india*...se ha mantenido a través de los siglos, *diferenciada* de la occidental” (1975: 1 y 2).

### ***Indigenismo y relato emancipatorio***

Un arco de resistencia se abre con la sublevación, a principios del siglo XVI, de Enriquillo, el cacique taíno de la Española; la resistencia de los Incas de Vilcabamba; y la guerra del Arauco; hasta “el siglo de las rebeliones”, el siglo XVIII, cuando brota la sublevación de Tupac Amaru II. La escena literaria se constituirá en centro de representaciones y de indagación de ese arco de resistencia.

Así la novela *Enriquillo* (1879), del escritor dominicano Manuel de Jesús Galván (1874-1910), antecedente de lo que sería posteriormente la novela indigenista, y sobre la que diría Martí que “baja al idilio cuando es menester, y se levanta luego sin esfuerzo, y como a esfera natural, a la tragedia y la epopeya”; así *La araucana* (1569-1589). De Alonso de Ercilla (1533-1594) que narra en tono épico la Guerra del Arauco entre españoles y mapuches, donde, más allá de los señalamientos de crueldad se levantan las figuras de Caupolicán y Lautaro con impresionante temple épico. De Lautaro dirán los versos nerudianos: “La sangre toca su corredor de cuarzo/La piedra crece donde cae la gota./Así nace Lautaro de la tierra”.

La crítica ha coincidido en valorar *Ave sin nido* (1889), de Clorinda Matto de Turner (1852-1909), como novela iniciadora del indigenismo literario, aquel que, con variantes y diferencia de inflexiones de uno a otro autor, de uno a otro contexto u horizonte cultural revelará terribles situaciones de dominio, y, en muchos casos, el brote de la resistencia, articulando así uno de los movimientos que caracterizarán al Nuevo Mundo, lo que con Lyotard (1979) podríamos llamar el relato emancipatorio. Este relato, con su clima eléctrico, hará brotar la insurgencia en los indios, en los negros, en los criollos, alcanzará su desborde épico en las guerras de Independencia del siglo XIX, siglo de la emancipación y de la configuración de las naciones, se alimentará posteriormente de las fuentes del marxismo y, en el siglo XX alcanzará quizás su último brillo de fósforo con la revolución cubana y el clima emancipatorio de la década del sesenta. El desencanto mundial sobre este relato que se produce sobre todo a partir de la década del ochenta no clausura la resistencia indígena que, en el amparo de la etnología y la antropología modernas, y en la eticidad de las sociedades abiertas, exige la preservación de sus singularidades y la asunción universal de sus derechos.

La explotación del indio por el blanco, en la hacienda o en la mina, la conseguimos en los *Cuentos andinos* (1920) de Enrique López Albújar (1872-1966), en

*El mundo es ancho y ajeno* (1941), de Ciro Alegría (1909-1967), en *El tungsteno* (1931), de César Vallejo (1892-1938), en *Raza de broce* (1919), de Alcides Arguedas (1879-1946), entre otros; y, para mencionar una obra representativa en el contexto mexicano, en *Oficio de tinieblas* (1962), de Rosario Castellanos (1925-1974).

Es interesante observar la indagación narrativa de la rebelión indígena frente a las estructuras de dominio: su tensión heroica, el brillo de su esperanza, el asomo de la justicia o de la venganza (es posible pensar en este sentido en un cuento como “La venganza del cóndor”, 1924 Y 1948, DE Ventura García Calderón, 1886-1959), o de las aristas del desprecio o de la derrota (es posible pensar, por ejemplo, en “La piel de un indio no cuesta caro” (1964) de Julio Ramón Ribeyro (1929-1994). Y es interesante observar cómo, en el contexto del Perú, el relato emancipatorio, fundamentalmente en la narrativa de José María Arguedas y Manuel Scorza (1928-1983), se trama, por un lado, en la propuesta marxista de Juan Carlos Mariátegui y, segundo en la confluencia del mito de Incarri.

### ***Incarrí y el relato emancipatorio***

En Arguedas el relato es centro de indagación sobre la posible ruptura de la feroz estructura de dominio por el hallazgo de una salida emancipatoria. Señalemos los rasgos más generales de esta indagación: una línea narrativa expansiva en busca de lo emancipatorio se inicia en *Agua* (1935) y culmina en tono épico en *Todas las sangres* (1964); entre la frase final de Ernesto en “Agua” “Tayta, que se mueran los principales de todas partes” y la figura de Rendon Wilka en *Todas las sangres* se establece el arco expansivo de lo emancipatorio. En las resonancias de las tesis de “Socialismo agrícola” de José Carlos Mariátegui (1894-1930), y en la idea de que el indio no cederá sino ante una solución total, que suponga la afirmación de una “Visión mítico-totalizadora-histórica del mundo”, la narrativa de Arguedas desplegará esa búsqueda. En “Agua” ya se encuentran los elementos que luego alcanzarán su complejidad: el terrateniente o el gamonal su actitud expoliadora y de superioridad ante los indios; la iglesia, afianzadora del estado de injusticia y la posibilidad de la rebelión. En *Yawar fiesta* se avanza en esa complejidad: el Pantacha de Agua se repite en el Escobarcha, inspirado en la idea de Mariátegui. Podríamos decir que aquí aparecen bocetos de personajes que alcanzarán una gran dimensión en la novela de 1964; así por ejemplo, Julián de Aranguesa es un evidente antecedente de Don Bruno. La posibilidad de la rebelión llegará, sin embargo, a un punto ciego, así como ocurrirá en la rebelión de las chicheras y de los colonos en *Los ríos profundos* (1958). Rendon Wilka asumirá, sin renunciar a su mundo mítico, la conciencia histórica de la rebelión pero la salida estará finalmente cerrada y el tono épico de la novela se desvía en las últimas páginas hacia una salida mítica: el crecimiento del cuerpo de Incarrí, inicio del regreso del dios liberador. La conciencia de la imposibilidad de la salida emancipatoria indígena hará crisis en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971).

La saga de Manuel Scorza, el conjunto de cinco novelas denominado Cantata, es intenso testimonio

novelístico de la lucha campesina librada de 1950 a 1962, a más de 4.000 metros de altura en contra de la compañía minera Cerro del pasco corporatium, la llamada “Guerra silenciosa”. Este extenso e intenso corpus, con caída en el referente histórico, pero con personajes y páginas inolvidables como Agapito Robles, las transformaciones de Garabombo El Invisible o la cerca que en *Redoble por rancas* (1970), se extiende en feroz desproporción y en representación alegórica, alcanza también en la figura mítica de Incarrí su movimiento fundamental de explotación, rebelión y derrota en “Cataclismos que amenazaron con rajarse el mundo”. Así el sometimiento del indio que alcanza sus correspondencias en el cuerpo despedazado y enterrado de Incarrí que empieza a juntarse debajo de la tierra, tal como ocurre al final de *Todas las sangres*, es ritmo fundamental de *La tumba del relámpago* (1979), última de las novelas de la pentalogía de Scorza. El canto en esta novela “¡Incarrí volvía! ¡Incarrí cumplía su promesa! Abre el movimiento del destino de explotación y de intento de liberación del indio. Dice Incarrí: “cuando mis hijos sean capaces de enfrentarse a los extranjeros, entonces mi cuerpo divino se juntará y saldrá de la tierra para el combate final; se produce el movimiento de la rebelión y la masacre; y entonces, “...el cuerpo de Incarrí regresó a la tumba, sus miembros volvieron a separarse... y la cabeza, sola de nuevo, cerró los ojos”. En la escena de la ejecución de Mackandal, en *El Reino de este mundo* (1949), de Alejo Carpentier (1904-1980), por ejemplo, donde, antes del ajusticiamiento público, objetivamente presenciado por los blancos, los negros regresan cantando pues saben que los poderes mágicos de Mackandal lo transformaron para que huyera, encontramos una vez más la salida mágica, ante la imposibilidad histórica de una salida.

### ***La brecha***

Planteadas en estos términos, ¿Cuál es la salida de las culturas vencidas y, de manera particular, del indio? ¿Están condenadas al continuo desplazamiento, del fervor



a la derrota, como en el mito de Incarri?

La mañana del 12 de octubre de 1492, se abre una brecha que es una herida abierta y que inició una sangrienta mutilación de unas culturas que mirando hacia otro cielo hacían su viaje hacia su propio destino. Esa brecha ata y separa desde entonces dos mundos: el occidental, allende el mar que estableció desde entonces un camino del oro y de sus más recurrentes imaginarios de la lejanía: el lugar de la maravilla y lo originario, tal como será recorrido desde la imaginación estética por un Paul Gauguin, por Bretón ante el vudú haitiano, por Antonin Artaud, en su sumergimiento en el mundo de los Tarahumaras, en la fe de un Alejo Carpentier de tener la certeza de que en este mundo solo es necesario estirar el brazo para alcanzar lo maravilloso; por la construcción imaginaria del lugar de la utopía del buen salvaje, de las amazonas, de El dorado; y, en el lado de acá, civilizaciones inesperadamente devastadas por la pasión del oro y de otra fe, por la capacidad destructora de distintas tecnologías de guerra; civilizaciones que, sin embargo, han sobrevivido, en la orfandad, por más de 500 años a pesar del implacable proceso de occidentalización. Ante ella, Sepúlveda y Las Casas representarán los extremos contrarios de una actitud ante el indio: éste es un ser sin alma, esclavo por naturaleza, tal como describiera Aristóteles esa condición; o es un ser puro y frágil que debe ser protegido; ser que debe ser sometido por sus idolatrías y su pecado nefando, o, sobre su condición frágil, como dice Bartolomé de las Casas en su “Brevisima relación de la destrucción de las Indias: “son tantos y tales los estragos e crueldades, matanzas e destrucciones, despoblamientos, robos, violencias e tiranías” (2008:52); extremos que precipita idealizaciones hacia uno y otro extremo, la mitología Blanca, o la restitución del incairo con sus “Césares en felicidad y fortaleza”, como dirá Garcilaso. A esas idealizaciones le saldrá al paso Mariátegui: “Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena –señala- empieza a pasarse al extremo opuesto el de que la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas”;

y concluye: “Al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que súper estiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano” (Ideología y política, 1979: 213). Tales extremos muestran la condición ética de la conquista: la destrucción y el sometimiento; o la protección y rescate: dos actitudes ante la diferencia y la brecha; y la respuesta de los vencidos que tiene un punto emblemático en la famosa escena de Cajamarca entre el inca Atahualpa y el fraile Vicente de Valverde y el conquistador Pizarro, cuando el inca tira al suelo el misario que le entrega el fraile, provocando a la indignidad de los españoles; o de manera compleja en el famoso coloquio de los doce y de los sabios indígenas ante Cortés, en 1524; escenas que revelan la diferencia irreductible entre los dos mundos.

Esa brecha es un pasaje o un laberinto de extravíos. Ahí se situará una figura compleja, el mestizo, heredero de los dos mundos que alcanza una importante figura en el inca Garcilaso (en la imposible tarea de celebrar los dos mundos, el inca y el español, a Huáscar y a Pizarro. Nostalgia por el esplendor del mundo arcaico perdido, sin duda idealizado; y la aceptación y celebración del mundo del conquistador); allí se situará el indio Woman Poma de Ayala de su extensa carta al rey (imaginando en una relación no conflictiva con el conquistador, la reinstalación de la sociedad indígena en la edad idealizada de los Aura Runa), para, uno y otro, iniciar una utopía que desde entonces no cesa de manifestarse: la utopía incaica; nostalgia y esperanza de reconstrucción del mundo andino. Arguedas, desde una conciencia de celebración y angustia, será heredero de este imaginario utópico. Estudios como los de Manuel Burga (1942), *Nacimiento de una utopía* (2005) o de Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los andes* (1986), dan cuenta de la vitalidad de la utopía inca; perspectivas como la de Mario Vargas Llosa, sobre todo en su novela *Lituma de los andes* (1993) o en su ensayo *La utopía arcaica*. José María Arguedas y las *Ficciones del*

*indigenismo* (1996), señala sus extravíos, perversiones e idealizaciones.

Desde el mundo de los vencidos, el indio ha mantenido la resistencia que en el campo de las insurrecciones tiene en Tupac Amaru II, una de sus figuras más emblemáticas; en el disimulo de los ritos ante “la extirpación de las idolatrías”, tal como puede verse en el culto a la Virgen de Guadalupe, que, si bien como estudia Elena Altuna (2002), la imagen novohispana recibe el mismo nombre de la venerada en Extremadura es también culto secreto a la diosa Tonantzin, tal como lo refiere Octavio Paz en prefacio al famoso libro de Lafaye sobre el tema, “Tonatzin/Guadalupe fue la respuesta de la imaginación a la situación de orfandad en que dejó a los indios la conquista” (Lafaye, 1977: 22), y tal como lo narra Carlos Fuentes en algunos de sus cuentos; y tal como puede verse en el aislamiento para la preservación de los dioses y ritos, tal como ocurre en la historia de los incas de Vilcabamba; y, quisiéramos destacar de manera especial la mitología de la búsqueda de la tierra sin mal, en la cultura guaraní, en grupos humanos que se apartan, hasta hacerse casi invisibles en el transcurso de los siglos, para la mirada del conquistador o de los señores, “la peregrinación interminable de un pueblo hacia ese otro enigma insondable”, tal como dirá Augusto Roa Bastos en su pieza de teatro *La tierra sin mal* (1998), y tal como re-escribe, con la estremecedora belleza de un viaje iniciático, Yara Miowa en su novela *Kuarahycora. El círculo del sol* (1999).

Se ha dicho que las crónicas de Sahagún constituyen el más grande antecedente de la etnología y la antropología modernas: a partir de sus indagaciones, y la de otros frailes mendicantes como Motolinia se han podido recuperar testimonios y monumentos, los famosas “códices” y, a partir de allí, el esplendor de obras como el *Popol Vuh* o el *Chilan Balam*, el *Rabinal Achí* o el *Ollantay*. La etnología y la antropología modernas han revelado el valor intransferible de las culturas indígenas, desde las primeras propuestas de Boas o Frazer, hasta las tesis de Levi-Strauss

sobre la condición de verdad, diferente y legítima, de las cosmovisiones indígenas; y de su “eficacia simbólica” para transformar la realidad. En este contexto los estudios de Mircea Eliade han mostrado la sintaxis de riqueza simbólica universal propia de estas cosmovisiones; o la reflexión desde una antropología filosófica de Ers Cassirer que nos muestra la densidad poética y de distinta comprensión y transformación del mundo de esta cultura.

Sin embargo, como señalara Remo Guidieri, “la occidentalización del mundo esta consumada”; y, como quizás lo intuyera Arguedas al borde del suicidio, cuando escribe *Los zorros*, se produce la negación del proceso emancipatorio de las culturas indígenas. Así, refiriéndose a esta imposibilidad, Gianni Vattimo dirá: “lo que encontramos es un enorme depósito de supervivencia que, en interacción con la desigual distribución del poder y de los recursos del mundo, da lugar al acrecentamiento de situaciones marginales que son la verdad de lo primitivo en nuestro mundo” (p.141). La vitrina turística como muestra de lo diferente ante la mirada distraída de los visitantes, se constituirá en uno de los últimos avatares de la occidentalización. La escena de una indígena vendiendo *souvenirs*, teniendo como transfono las pirámides de Teotihuacán o las ruinas sagradas de Chizen Izá muestran ese acrecentamiento.

En esa consumación, la brecha parece hacerse más profunda en el momento en el que hace brotar un nuevo ser de nuevo mundo, el mestizo, tan complejo, o acaso más, como los seres de las dos orillas. “En estos siglos –ha señalado Arguedas– ha aparecido un personaje, un producto humano que está desplegando una actitud poderosísima, cada vez más importante: el mestizo”. El mestizo trajo la idea de un nuevo ser del nuevo mundo, producto de una síntesis, generando la idealización de una nueva raza, de una “raza cósmica”, según la propuesta de Vasconcelos, de una “América mestiza”, tal como es posible verlo en la reflexión de un Pedro Henríquez Ureña, de un Arturo Usler Pietri; o por ejemplo en el desplazamiento de la poesía negrista. La

poesía de Nicolás Guillén, celebración de la cultura negra, como lo hiciera Emilio Ballagas, por ejemplo en “Cuaderno de poesía negra” (1934) o Luis Pales Matos en “Tuntún de pasa y grifería” (1937), en poemas como “Negro bombón, en textos de Profunda belleza como “Sensemayá”, testimonia la expresión negra, para inmediatamente realizar el movimiento de lo negro a lo mestizo en “Balada de los dos abuelos”. El mestizo (con sus extremos: el negro y el blanco o el indio y el blanco y sus diversas combinaciones, bien clasificadas durante la Colonia) es una realidad creciente en los siglos posteriores del Nuevo Mundo, con diferentes modalidades, complejidades y énfasis, según haya sido el proceso civilizatorio en una u otra parte del continente, según el deslinde realizado por Darcy Ribeiro; pero el mestizo no es siempre el centro o el lugar de síntesis o de llagada de la complejidad cultural del nuevo mundo sino un componente más de la diversa comunidad humana que a partir de esa brecha se constituye. Su condición de síntesis no anula lo irreductible de la brecha entre mundos. En este sentido ratificamos las palabras de Slavoj Žižek: “debemos renunciar a todo intento por reducir un aspecto al otro (o, más aun, a poner en práctica una suerte de “síntesis dialéctica” de los opuestos). Por el contrario, debemos sostener el carácter irreductible de la antinomia y considerar que el punto de crítica radical no es una determinada posición como opuesta a otra, sino la brecha irreductible entre las posiciones mismas, el intersticio puramente estructural entre ellas” (p.29). Entre uno y otro mundo han aparecido mediadores como puentes: jerónimo de Aguilar y, sobre todo Marina, La malinche, entre Cortés y el gran imperio azteca; las élites indígenas en uno y otro imperio; sin embargo, en la constitución del Nuevo Mundo el lugar del ser y de enunciación de la cultura no parece estar en uno y otro mundo sino, como lo intuyera el inca Garcilaso, entre uno y otro. De allí la problemática de ser que Mayz Vallenilla le atribuye al ser americano, a su condición en devenir; Mayz se pregunta: “¿No somos todavía?”, para responderse que somos en la inestable paradoja de “No-ser-

siempre-todavía”.

En esta condición irreductible, en este devenir, en esta frágil paradoja, la condición de ser de nuestra cultura parece ser no la síntesis (que aparece como un componente más) sino la heterogeneidad, situación en continua emergencia que sólo parece alcanzar su máxima posibilidad en las llamadas por Popper sociedades abiertas, sociedades modernas bajo el imperio de la ley y el derecho que preserva los derechos y valores de lo diferente y de la ciudadanía, en la posición de igualdad ante la ley. En este tipo de sociedad, cada cultura (en sus distintos componentes: indio, negro, blanco, mestizo...) puede afirmarse en lo que Peter Sloterdijk (1998) llamara la “gravitación de su esfera” y alcanzar “alianzas esféricas”, integrando vertientes de modernidad e integrándose en muchos aspectos a la modernidad en el mismo instante en que persiste en su propia gravitación, pues, como señalara Eric Wolf, “las poblaciones humanas edifican sus culturas no en aislamiento sino mediante una interacción recíproca” (1982:9) Entre la orilla mítica y la orilla de la racionalidad occidental se establecen vasos comunicantes cada vez más amplios: uno de ellos es la coincidencia de la visión mítica de la naturaleza y la visión ecológica nacida de la racionalidad: ecólogos y hombres del pensamiento salvaje comparten el mismo intento de comprensión de los ritmos de la naturaleza; y la angustia y el escándalo ante la destrucción sin regreso de esos ritmos.

Es posible observar en la formulación del “pequeño género humano” de Bolívar, en “La carta de Jamaica” de 1815, o en la imagen del “árbol” de Martí (“injértese en nuestra República el mundo; pero el pronto ha de ser de nuestras Repúblicas”), en su ensayo “Nuestra América”, de 1891, los antecedentes del señalamiento de la condición de heterogeneidad en devenir de nuestra cultura. Es posible ver, *mutatis mutandis*, en la noción de antropofagia de Oswald de Andrade (que se expresa en la paródica frase “Tupí or not tupí, this is the cuestión”); en la noción de transculturación formulada por Fernando Ortiz, en lo incorporativo cultural (que deriva en “asimilación creadora”,

“horno transmutativo”, “corpúsculo de irradiaciones”, “protoplasma incorporativo”, etc.), formulada por Lezama Lima; en la noción de hibridez señalada por Néstor García Canclini o la noción de heterogeneidad formulada en brillantes textos por Antonio Cornejo Polar, concurren en la descripción, desde diversas perspectivas, de esa condición heterogénea, frágil y en devenir de nuestra cultura.

El relato, y en él, la novela, ha sido lugar privilegiado para la representación de esa condición incorporativa, híbrida, heterogénea. Mencionemos por lo menos tres vertientes: primero, la heterogeneidad e intensidad trágica que es posible encontrar en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, donde el testimonio angustiado de los Diarios que alcanzará su clausura con el suicidio del autor, y los capítulos narrativos que nos muestran otra ciudad, Chimbote, donde la fuerza del relato se muestra como un magma, como un caos que se alimenta de sí mismo y que se abre al horror de la explotación y la miseria y a la lenta mutilación de la vida que acompaña la producción de riqueza en la empresa de harina de pescado. En la compleja y desbordante composición de la novela, dos bailarines, danzantes de tijeras, como el bailarín de tijeras en el cuento “La agonía de Rasu-Ñiti”: uno, el zorro de arriba, y otro, de abajo, en danza y diálogo, realizan el tejido de la novela y trazan una topología que se corresponda al espacio de Tawantinsuyu; que se corresponde al arriba, a la sierra, y al abajo el puerto. Así lo ha precisado Martin Lienhard: “El espacio se divide, como el de Tawantinsuyu, en un arriba –precisamente los médanos– y un abajo: el puerto. Cada mitad, como en el estado incaico, se divide a su vez en dos cuadrantes que reproducen la oposición arriba/abajo: en la mitad de arriba se oponen las barriadas de los serranos pobres y la planta siderúrgica; en la de abajo, el basural, hábitat de los trabajadores criollos y el puerto pesquero con sus instalaciones industriales, fuente de riqueza”. Lienhard precisa: “la columna de humo rosado de la fundición, visible desde todos los puntos del universo evocado, y la nubareda viscosa que emana de las fábricas de harina de

pescado será las *wakas* o *wamanis* de la comunidad urbana (lugares-objetos donde se manifiesta en la cosmovisión quechua, lo sagrado” (1996: 328). Esta topología, concluye Lienhard “debilita y deja al descubierto los mecanismos de la dominación occidental sobre la cultura del Perú y allá en el camino hacia un cuestionamiento radical de las estructuras sociopolíticas que la sostienen” (p. 332). “Diarios” y “Hervores”, diría Aymará del Llano en un reciente estudio sobre la obra de Arguedas (2004), en un “juego de remisión continua” hacia la síntesis y la dispersión, la conciencia de los procedimientos y la producción del texto se muestra como un movimientos en regresión y avance permanente y donde fondo y forma coinciden en un punto de violencia, de denuncia y de realización estética.

En la concurrencia de la heterogeneidad cultural, lo paródico es una de las primeras fuerzas de lo incorporativo. Es paródica hasta lo delirante, la confluencia de culturas en *Espejo de paciencia* (1608) de Silvestre de Balboa, poema épico fundador de la literatura cubana y lo es *Macunaima* (1928), de Mario de Andrade (1893-1945); y la parodia se desplaza en Juegos del lenguaje como en la representación incesante de la metaforfosis en *Mulata de tal* (1963), de Miguel Ángel Asturias (1899-1974); o *Concierto barroco* (1974), de Alejo Carpentier (1904-1980). Mencionemos finalmente, por un lado, los ritmos de la oralidad presentes en relatos como Hijo de hombre, de Augusto Roa Bastos o El hablador, de Vargas Llosa; y la representación de las posibilidades poéticas del mito, tal como ocurre en *Balum Canán*, de Rosario Castellanos (1925-1974); los *Ríos profundos*, de Arguedas y, llevando al extremo las posibilidades mismas de expresión y sentido, en *Tres de cuatro soles* (1977), de Asturias.

Podría decirse que América Latina se constituye bajo la impronta del “No-ser-siempre-todavía”, pero su articulación y expresión varía de acuerdo al proceso civilizatorio de cada región; así, las grandes culturas indias de Mesoamérica y el Perú; así, aquella determinada por la cultura negra, tal el Caribe; así aquellas caracterizadas por



el mestizaje, como Venezuela o Colombia. La conciencia crítica de ese devenir irreductible en heterogeneidad se expresa de manera privilegiada en la representación estética atravesada reiteradamente por la parodia. Señalemos, siempre a título de ejemplo algunos casos magistrales: *Hombres de maíz* (1949), parece decirnos que todo lo que se afirma sobre una cultura forma parte de ésta, siempre y cuando se incorpore en forma paródica. Así, en la novela confluyen todas las concepciones históricas sobre el mundo mítico (visión falsa e ingenua del mundo, a la par que “visión verdadera”); resistencia ante la estructura de dominio, derrota o castigo a los opresores, aquí a los maiceros, todo en una fiesta paródica: ante el uso desproporcionado del fuego y el comercio del maíz, “la maldición de los brujos de las luciérnagas”, irrumpe como resistencia contra los que participaron en el envenenamiento de Gaspar Ilóm. Toda la novela es una progresiva realización paródica de esa maldición; y donde, por ejemplo, la eficacia simbólica del El Chaman, como lo intuyera Levi Strauss en su estudio sobre la eficacia simbólica del mito) es capaz de intervenir objetivamente su objeto.

Mencionemos la narrativa de Carlos Fuentes y su reiterada indagación sobre la complejidad de la heterogeneidad cultural mexicana; en novelas como *Terra nostra* (1975) indaga sobre el impacto del descubrimiento y la conquista; en *Cambio de piel* (1967) nos da, en el surco del relato, el viaje de Cortés, las matanzas de la clase sacerdotal indígena y la toma de México Tenochtitlán; en *La región más transparente* (1958), aborda la ciudad en su composición heterogénea y donde un personaje Ixca Cienfuegos, en otra contexto el Rendón Wilka de la novela de Arguedas es confluencia de las fuerzas de la heterogeneidad.

En un importante ensayo, Luís Villoro señala: “El retorno a una tradición cultural propia o su defensa, en oposición a la cultura nacional, es un arma de lucha espiritual de un sector social discriminado frente a los grupos dominantes... los valores espirituales más altos de las antiguas civilizaciones indias parecen haber sucumbido

sin remedio” y afirma “su paradoja consiste en ser una tendencia de una cultura de rasgos occidentales que pretende reconocerse a sí misma en otra cultura en gran medida perdida” (1993:431). La conciencia de esta condición heterogénea, que entraña sin duda una inestimable pérdida, supone a la vez el viaje apasionado a los orígenes, en la certeza de un hallazgo, por lo menos simbólico, en lo irremediadamente perdido; y es la fiesta incorporativa del universal. Es quizás éste el camino para la recuperación plena de nuestro presente.

**\*Víctor Bravo** reconocido especialista venezolano en Teoría y Crítica Literarias, Filosofía y Literatura y Cultura Latinoamericanas. Además de desarrollar sus actividades en las Universidades de Los Andes (Mérida) y Simón Bolívar (Caracas), es Profesor invitado por Universidades de Europa y Latinoamérica con las que mantiene fuertes vínculos académicos. Algunos de los volúmenes son *El secreto en geranio convertido*, *Los poderes de la ficción*, *Ensayos desde la pasión*, *Figuraciones del poder y la ironía*, *El mundo es una fábula*, *Terrores de fin de milenio*, *Letras en el sueño*, *El orden y la paradoja*. Su labor editorial, sostenida y de fuerte impacto en los contextos latinoamericano y europeo, pretende una difusión de la producción ensayística, poética y narrativa de nuestro continente.

## Bibliografía

- Acosta, Joseph (1978) (primera edición en italiano: 1975). *Historia natural y moral de las indias*. México: FCE.
- Altuna, Elena (2002). *El discurso colonialista de los caminantes (Siglos XVII-XVIII)*. Ann Arbor, Michigan: Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar” y Latinoamericana Editores.
- Arguedas, José María (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI.
- Burga, Manuel (2005). *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
- Casas, Bartolomé de las (2008) [1552]. *Brevísima relación de la destrucción de indias*. Madrid: Tecnos.
- Cornejo Polar, Antonio (2003). *Escribir en el aire*. Lima: CELACO.
- Gerbi, Antonio (1978) [1975]. *La naturaleza de las Indias Nuevas*. México: FCE.
- Flores, Galindo, Alberto (2002). *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Universidad de San Marcos.
- Lafaye, Jacques (1977). *Quetzalcóatl y Guadalupe. (Prefacio de Octavio Paz)*. México: FCE.
- León-Portilla, Miguel (2007). *El reverse de la conquista*. México: Joaquín Mortíz.
- Lezama Lima, José (1969). *La expression americana*. Madrid: Alianza.
- Lienhard, Martín (1996). “La andinización del vanguardismo urbano”. En: José María Arguedas, El zorro de arriba y el zorro de abajo, París. Archivos. 321-332.
- Llano, Aymará de (2004). *Pasión y agonía. La escritura de José María Arguedas*. Mar del Plata: Latinoamericana Editores.
- Liotard, Jean Francois (1979). *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.
- Mariátegui, José Carlos (1979). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Mayz Vallenilla, Ernesto (1959). *El problema de América*. Caracas, Equinoccio.
- Ribeiro, Darcy (1992). *Las Américas y la civilización*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Sloterdijk, Peter (2001) (Primera edición en alemán: 1998).

*Esféras I*. Madrid: Siruela.

Vargas Llosa, Mario (1996). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: FCE.

Vattimo, Gianni (1987) [1985]. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Villoro, Luis (1987). “De la función simbólica del mundo indígena”. En: Leopoldo Zea (Comp.) (1993), *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: FCE. 427-436;

Wolf, Eric (1987) [1982]. *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.