

**INDOAMÉRICA ANTE EL  
RETO DE LA MULTIPLICIDAD**  
Nuevos aportes



José Yáñez del Pozo

**INDOAMÉRICA ANTE EL  
RETO DE LA MULTIPLICIDAD**  
Nuevos aportes

Serie  
Pluriminor  
ABYA-YALA  
2000

**Indoamérica ante el reto de la multiplicidad**  
Nuevos aportes  
*José Yáñez del Pozo*

Edición: Ediciones ABYA-YALA  
12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla: 17-12-719  
Teléfonos: 562633 - 506247  
Fax: (593-2) 506 255  
editorial@abyayala.org  
<http://www.abayala.org>  
Quito-Ecuador

Serie: Pluriminor

Autoedición: David Jiménez  
Abya-Yala editing  
Quito, Ecuador

Impresión: DocuTech  
Quito, Ecuador

ISBN: 9978-04-624-0

Impreso en Ecuador, 2000

## INDICE

Prefacio.....	7
<b>1. Cumandá: el drama entre salvajes continúa.....</b>	<b>9</b>
<b>2. García Lorca y el pueblo Mai-Hunam del Perú.....</b>	<b>26</b>
<b>3. Apunchic taita mamapish/ Dios padre y madre.....</b>	<b>46</b>
<b>4. El pobre Colón.....</b>	<b>71</b>

## nota biográfica

José Yáñez del Pozo, el autor, es un antropólogo ecuatoriano que ha trabajado en los campos de la Antropología, la Historia Oral, la Literatura, la Lingüística y la Educación Bilingüe. Ha publicado el libro *Yo declaro con franqueza* (1986) y varios artículos y ensayos sobre la identidad, la lengua y la cultura (1976-1998). Realizó estudios de especialización sobre Lingüística Andina en Puno, Perú (1989-1990), obtuvo su Maestría en Literatura y Lenguas Extranjeras en la Universidad de George Mason, Estados Unidos (1995), y egresó del Programa de PHD en Literatura y Cultura Latinoamericana en la Universidad Católica de América de Washington, D.C., Estados Unidos. Actualmente se desempeña como docente en la misma universidad y escribe su tesis doctoral sobre la identidad andina a partir del análisis de textos quechuas coloniales.

## Prefacio

Los cuatro artículos que aparecen en este libro tienen un hilo común que los une a todos: la multiplicidad cultural y las diferentes posiciones que se han ensayado frente a ella. La novela ecuatoriana del siglo XIX *Cumandá* del escritor Juan León Mera, fue un ensayo de respuesta a la realidad múltiple del Ecuador de ese entonces. Las principales preguntas que el hombre se ha hecho en todo los tiempos tienen una variedad de respuestas como se demuestra en el artículo sobre el poeta español Federico García Lorca, en comparación con los mitos de un pueblo indígena del Perú. El mismo Dios, visto oficialmente de una forma unívoca, puede ser entendido como un Dios múltiple, según lo intentamos demostrar en el tercer artículo. Y aunque la multiplicidad cultural ha sido la constante de toda la historia, en América concretamente, todo se complicó mucho más con la presencia de Colón y los europeos. A eso se debe el último artículo sobre el almirante sometido a tantas interpretaciones.





# 1

## Cumandá: el drama entre salvajes continúa

Piero Corradini\* era un médico suizo que había llegado hacía dos años a esta comunidad indígena ecuatoriana con su esposa Francesca. Los dos trabajaban mucho con la gente. Parecían felices. Un día, sin embargo, decidieron separarse. Después de poco, Piero anunció que se iría a vivir con Encarnación, una joven campesina de la comunidad. Contra la voluntad de toda la familia de la chica, siguieron juntos. Trabajaron en varias partes de América Latina y ahora viven en Suiza donde crían a sus tres hijos. Frecuentemente vuelven a la comunidad para visitar a la familia de Encarnación. Francesca decidió también, por su parte, casarse con Pedro Sánchez, un dirigente indígena y en ese tiempo, estudiante de la universidad. Actualmente viven en la comunidad del esposo donde trabajan para la organización y crían a sus dos hijos.

Don Jorge Lucho Maigua, indígena otavaleño, por otro lado, se divorció de su esposa indígena y en la actualidad vive en Estados Unidos con su compañera Zaida, “pobre pero blanca”, según sus propias palabras. Don Jorge afirma que tiene más suerte con las mujeres blancas que con las indígenas, las que le consideran un “moceador” o mujeriego (Yáñez del Pozo *Shinchi runa* 7).

De la misma zona de Otavalo es Ángel Cachiungo. Hace muchos años se casó con una profesora blanco-mestiza de Quito, Gladys Estrada.

La única vez que ella fué a visitar a su familia política, quedó muy mal parada porque sus cuñadas y concuñadas le reclamaron fuertemente por su actitud arrogante y discriminatoria. Ella no ha vuelto más a la comunidad. Cuando Ángel vuelve lo hace solo. Ante la tristeza de todos, ni siquiera los hijos van a visitar a sus abuelos, tíos y primos paternos.

Estas parejas son solamente una muestra de la gente del Ecuador de hoy. Las relaciones interétnicas son frecuentes en cada circunstancia de la vida diaria. El trabajo, el mercado, la oficina, la tarea agrícola, la política y la iglesia, el transporte, entre otros, son los espacios obligados de interacción. En las regiones de mayor concentración indígena las relaciones son más complicadas<sup>1</sup>. La alienación de los autodenominados mestizos les conduce a una negación sistemática de su pasado y presente indígenas. Aunque en las declaraciones oficiales y en las proclamas de los textos escolares el indio aparezca como el antepasado indudable y los chicos se disfracen de jefes indígenas en las fiestas cívicas, la discriminación persiste en la vida diaria. Es como decía un joven universitario indígena, dirigiéndose a sus compañeros mestizos,

sólo servimos como entes lejanos en la historia, como raíces de un árbol viejo. Exigimos que nos consideren como parte importante de sus raíces y también sus ramas y sus frutos. En el antes y en el después, porque estamos vivos y convivimos actualmente con ustedes. (Muyulema)

Si bien es cierto esta constante negación de la parte indígena se originó con la presencia de los

invasores europeos, la concepción se ve constantemente reforzada a través de muchos medios. La situación que observamos en nuestros días es solamente el producto de un largo proceso de discriminación y desigualdad<sup>2</sup>.

A nivel afectivo parecería que la relación entre personas de diferentes culturas, idiomas y maneras de ver la vida es aún más difícil. Sin embargo, Piero y Francesca, en sus respectivas relaciones, extranjeros y de raza blanca, aparecen como las parejas más estables de las tomadas en nuestra pequeña muestra. Aparte de una fuerte atracción por lo desconocido, estas personas, por obvias razones, experimentan menos presiones y prejuicios sociales.

Don Maigua puede representar al grupo de indígenas salidos ya de las normas de su comunidad y en una relación interétnica más o menos estable por darse fuera de los límites nacionales. El último caso es un ejemplo de que la discriminación presente en la vida diaria de indígenas y mestizos ecuatorianos, es de tal magnitud que hace casi imposible sobrellevar una relación interétnica tranquila y socialmente aceptada.

¿Cómo se ha entendido la multiplicidad étnica en un país como el Ecuador, fundado sobre una idea excluyente de todo lo que no fuera blanco y occidental?

Juan León Mera es uno de los maestros más famosos del Ecuador del siglo XIX. A nivel literario, aparte de sus aportes en poesía quichua y otros géneros, es el autor de “la primera manifestación del género romanesco en el Ecuador (Cueva 45). En cuanto político, poeta, cuentista, crítico, polemista, historiador y autor de obras didácticas, Mera era muy consciente de la realidad

multiétnica de la sociedad que la dominación española había dejado sin reconocer.

Más aún, Mera estaba dispuesto a impugnar el modo con el cual los españoles habían realizado la conquista. Si bien reconoce “el valor de ese puñado de españoles, que emprendieron el sojuzgar un poderoso imperio”, no puede menos que condenar la manera como Atahualpa fue atraído a Cajamarca en medio del degüello de los vasallos (Meléndez 155-156). Por algo este mismo escritor fue el autor de la letra del Himno Nacional del Ecuador que hace gala de furor antiespañol.

Alejados ya de lo que España significaba para América, estábamos en plena era romántica y la pugna entre los sectores más conservadores y los nacientes liberales, al igual que en el resto de países de nuestra América, no encontraba solución inmediata. Intelectuales y políticos ensayaban sus mejores propuestas para un país en el que todo estaba por hacerse. Ya en Argentina, Domingo Faustino Sarmiento había publicado tal vez la obra más influyente en el pensamiento social y político de América Latina, *Facundo* (1845). En ella claramente se establecía la opción de la “civilización”, o europeización de nuestros países en contra de la denominada “barbarie”, o autoreconocimiento de las características étnicas y sociales de nuestros pueblos.

Consecuente con este pensamiento tan generalizado en la época, en su novela más conocida, “*Cumandá, drama entre salvajes*” (1879), Juan León Mera plasma la solución para el país de varias etnias que él quería ayudar a construir. Influído por escritores franceses como Chateaubriand (Atala, 1801) y Bernard de Saint Pierre

(Paul et Virginie, 1787) Mera planteó en su novela fundacional el prototipo de alianzas necesarias para afrontar el problema central del Ecuador, su multietnicidad.

*Cumandá* es una novela fundacional porque esquematiza las relaciones entre los diferentes grupos étnicos y porque propone soluciones de convivencia (Sommer 239). La novela trata de la relación amorosa entre Carlos y Cumandá. Carlos va a la región amazónica con su padre, un ex-hacendado, actualmente misionero dominico. Allí conoce a Cumandá que resulta ser su hermana raptada y criada por los mismos indígenas alzados contra la hacienda del padre Orozco.

El levantamiento de indios que aparece en la novela ocurrió en la vida real. Sólo fue uno más en una serie ocurrida durante todo el tiempo de la dominación española y en la época republicana. Los motivos iban desde el robo flagrante de las tierras hasta el cobro excesivo de impuestos, la situación inhumana del trabajo agrario y las durísimas condiciones de vida<sup>3</sup>. Como para dar a entender que la situación de los indígenas en la sierra y en la amazonía era la misma, en su novela, Mera une varios pueblos indígenas (los quichuas, los shuar y los záparos) en un OTRO común. Aunque es lo que podríamos llamar un error antropológico, estaba prediciendo, sin proponérselo, la progresiva unidad socio-política y programática de los pueblos indígenas del Ecuador de nuestros días.

De todos modos, tan obvia era la dominación que el mismo Orozco, luego de su ingreso y toma de conciencia en la comunidad religiosa, reconoce que fue un abusivo y solamente quiere el perdón de los ofendidos.

En el silencio del claustro había recorrido el Padre Orozco la historia de su vida. La fiscalizó conforme a las máximas evangélicas, y descubrió todo lo que había de verdadero en punto a la conducta que observaba con los infelices indios. “Eres culpable, le dijo la conciencia, y en cierta manera tú mismo fuiste la causa del exterminio de tu familia”. Tardío conocimiento de un mal sin remedio! Con todo, Fray Domingo quiso aprovechar de él e indemnizar a los indios, en lo posible el daño que les había causado para ésto pensó que lo mejor sería consagrarse al servicio de las misiones. (28)

La naturaleza feraz descrita en la novela, por otra parte, también corresponde a la realidad ecuatoriana de la época. Grandes ríos, selvas vírgenes, ilimitada cantidad de recursos de varias clases, hermosura inigualable del paisaje. De acuerdo con la tendencia de la época, las descripciones abundan en detalles. El desvelamiento de esta grandiosidad no hacía más que encandilar a los europeos y sus descendientes aún incapaces de aceptar que hubieran perdido o pudieran perder esta especie de paraíso.

Otro punto de partida verdadero de la novela es la expulsión de los jesuitas, una de ellas, ocurrida en el año de 1851. Este hecho es fundamental por el carácter civilizador y cristianizante que tiene la novela en su contenido más profundo. Sommer llega a plantear que entre aquellos inolvidables mártires /los jesuitas/, Mera y sus lectores incluirán a Cumandá, la desusadamente bella y salvaje cristiana enamorada de Carlos, su admirador blanco. (239)

Carlos era el hijo del misionero Orozco, privado de su esposa y de sus hijos por el levantamien-

to indio, que se enamora de la hermosa mujer india que encuentra en la selva amazónica. Ella también siente que no puede vivir sin él y hace lo imposible para salvar a su amado de las leyes de su grupo. Como una verdadera “Pocahontas” andina es capaz de ofrendar su vida misma a cambio de la vida de Carlos, su amado. Cuando a cambio de entregar a Carlos, los paloras intentan recuperar a Cumandá que se había escapado del lado de su impuesto esposo Yahuarmaqui para ir en busca del joven blanco, y ante la duda del Padre Orozco, ella exclama muy convencida:

¡Oh buen curaca de los cristianos! Anciano querido del buen Dios! no vaciles. Entrégame a los jíbaros del Palora, salva a Carlos y libra de la guerra a tu pueblo. Si quise huir de la muerte y me vine hasta aquí, sólo fue por amor al hermano blanco, y ¿he de conseguir que se le sacrifique porque yo viva?. ¡No!, ¡Jamás!, ¡jamás! (142)

Tarde ya, Carlos descubre que ella realmente era su hermana y que, de todas maneras, entre ellos no podía haber más que un amor fraternal. Ante el cadáver de Cumandá,

¡Ay!! exclaman el misionero y Carlos: -¡Ay! ¡mi hija! -¡Ay! ¡mi hermana! -Todo ha terminado, hasta la esperanza!...(174)

Carlos muere también luego de esta especie de amor estéril con el cual la historia oficial del Ecuador empieza. El único personaje central que sobrevive es el Padre Orozco que, aunque ha vuelto a la ciudad, ha abierto un camino sin retorno en la cristianización de la zona.

Cuando Mera quiso dar una solución al problema central de una sociedad multiétnica y desigual lo único que se le ocurrió fue proponer la religión católica como el motor de la historia. Con la oposición entre civilización y barbarie muy común en la época, Mera no pudo menos que tomar partido por la “civilización cristiana”. El hacendado Orozco encuentra cierta paz al tormento de su familia y de su conciencia en el convento dominicano y la misión en la selva. Las descripciones del buen salvaje que debe ser civilizado abundan en la obra. De acuerdo a Concha Meléndez, la intención explícita del autor es “interesar a la ‘sociedad civilizada’ en la triste condición de salvajismo de las tribus ecuatorianas” (168). La comparación que se hace entre indígenas más cristianizados como los más “tranquilos” y “civilizados” y los otros más “salvajes” sólo es la reafirmación de la tesis de la “vía única” de desarrollo. La misma Cumandá practica en secreto algunas creencias cristianas como una prueba de que ni aún “salvajizada” y criada en plena selva renunciaba a su ser europeo-cristiano.

Aunque el tema sea similar, esta novela es diferente de otras de su género como “Iracema” (1865) y “O guaraní” (1857) del escritor José Alencar de Brasil, “Tabaré” (1888) del uruguayo Juan Zorrilla de San Martín o “Enriquillo” (1882) de Manuel de Jesús Galván de República Dominicana. En todas estas novelas los protagonistas son indígenas que entran en relación con personajes blancos, para significar la posible unidad entre los grupos. En el caso de “Cumandá” esto no ocurre y la propuesta de reconciliación nacional, tanto como la relación entre los protagonistas, peca de la vacuidad y esterilidad más absolutas.



Es que la relación central de la novela, dada entre dos descendientes de europeos, aunque la parte femenina sea presentada como indigenizada y exotizada, no deja de ser un engaño. La población indígena realmente está al margen de la trama principal. Solamente ha servido como el marco general y el pretexto, como el objeto del mensaje pero nunca como el sujeto de toda la historia. Para los autores de Brasil, República Dominicana y Uruguay plantear el tema indígena dentro de sus novelas fundacionales era más fácil. Una población nativa ya desaparecida o existente sólo como un porcentaje mínimo de la población total, ya no representaba ningún peligro. En el Ecuador, la situación era y es muy diferente.

### **El drama sigue**

Ya entrado el siglo XX, la novela indigenista, especialmente la novela de Jorge Icaza, planteó el tema del indio ecuatoriano en términos realistas<sup>4</sup>, con tal crudeza que ha conmovido a lectores de muchos idiomas. Ese género de literatura cumplió el papel de expandir un cierto grado de conciencia sobre la situación del sector básico de la sociedad. Con motivo de las dos reformas agrarias (1963 y 1974) y de la constitución del Movimiento Indígena en la segunda mitad de este siglo el grado de protagonismo real de la población indígena se ha ido incrementando<sup>5</sup>.

La llamada democracia, como todos sabemos, es más que nada una democracia formal. Los diversos sectores de la población no tienen una participación equitativa en las decisiones políticas más fundamentales y en la distribución de la riqueza de un país tan rico como el Ecuador. Co-

mo en los mejores tiempos del siglo XIX, los sectores conservadores (disfrazados de nuevos nombres y bajo nuevas etiquetas) han estado en pugna con los sectores liberales (también renovados según las exigencias de la época). Estos últimos presionan por “deshacerse de las ‘rigideces’ del estado y los sindicatos y de la institucionalidad del **welfare** y dejar que el libre mercado imponga automáticamente un nuevo modelo de desarrollo compatible con las nuevas tecnologías” (Borja 1996,48).

Como era de esperarse, en este proceso de globalización acelerada, los más pobres, y entre ellos los indígenas, llevan otra vez la peor parte. La migración a las ciudades aumenta, la presencia de más enfermedades y de la desnutrición se incrementa y ni siquiera algunos programas sociales bien intencionados como la Educación Bilingüe<sup>6</sup> logran mitigar realmente el problema social. Los obstáculos a una mayor participación son muy grandes porque los problemas ya avizorados por Mera hace ya más de un siglo no han sido todavía resueltos. Posiblemente los principales dirigentes del Ecuador actual siguen con el pensamiento romántico del siglo pasado, manteniendo que los indígenas son solamente invitados de segunda clase, que deben “integrarse” a la sociedad si quieren participar de los beneficios del desarrollo. Estos dirigentes siguen los dictados del neoliberalismo homogenizante que busca insaciablemente mercados de brazos y consumo.

Sin embargo, como sabemos, junto a las propuestas de ampliación del libre comercio **fast track** (o vía rápida de “integración comercial”), nuevos vientos soplan en todo el continente. El

caso de Chiapas es solamente uno de ellos (Russell). Los sectores más lúcidos de la Iglesia Católica como el obispo Leonidas Proaño, ya fallecido, creen que la iglesia debe indianizarse para ser verdadera iglesia (Bravo). Los jerarcas mayas de Mesoamérica se reúnen en Cancún para planear una estrategia conjunta frente a todos los gobiernos (Cfr. El Pregonero).

En este contexto, el mes de junio de 1990 pasará a la historia del Ecuador (la otra versión, no contada en los libros oficiales ni discutida, por desgracia, en los congresos internacionales) como el mes en que, al igual que aquel levantamiento de Yahuarmaqui y Lorenza Abimañay en los tiempos de Mera, se produjo un gran levantamiento indígena que conmocionó los cimientos mismos del estado y sociedad ecuatorianos. A partir de esa fecha la participación indígena a nivel político nacional ha sido muy notoria.

A diferencia de Cumandá que no podía constituirse en la MADRE simbólica del Ecuador naciente por no representar al mundo indígena realmente, la MADRE TIERRA de ahora, que no solamente se refiere al Ecuador sino a todo lo más profundo de nuestro continente<sup>7</sup> nos invita a constituirnos en sus hijos, ahora sí hermanos entre todos, una vez que cada grupo encuentre su razón de ser como tal y no busque modelos fuera sino dentro de sus propios valores e historia. El tema de la plurinacionalidad, así planteado no se convierte simplemente en una mera sugerencia legalista de cambio consitucional sino en la propuesta verdadera e integradora que Mera no pudo presentar.

Posiblemente en un país con conciencia de que su diversidad es su mayor riqueza, hasta las

uniones y romances entre individuos de diversos grupos se produzca sin tanto trauma y negación personal.

## Notas

- 1 Ecuador es uno de los más pequeños países de América del Sur con una población aproximada de 11 millones de habitantes. De esta población, el 40% es indígena, el 40% es mestizo, el 15% es blanco y el 5% es negro aproximadamente. El país está dividido en 4 regiones geográficas: la Costa, la Sierra, la Amazonía y las Islas Galápagos. La Costa está habitada principalmente por mestizos, excepto en la provincia de Esmeraldas donde la mitad de la población es negra. Aparte de los miles de indígenas serranos migrantes temporales o estacionarios, en esta región habitan tres pueblos originarios: los Awás, los Tsáchilas y los Chachis. Aproximadamente el 46% de la población vive en la sierra. La mitad de este total es indígena de origen quichua. Aunque al interior de este pueblo existen muchas etnias, todos los quichuas comparten un proceso histórico similar, una lengua común, la misma cosmovisión y un modelo de organización basado en la comunidad. En la Amazonía viven varios pueblos indígenas: los Quichuas, los Siona-Secoya, los Cofán, los Huaorani, los Shuar, los Achuar y los Embera. Estos pueblos comparten sustancialmente la misma cosmovisión, pero tienen diferentes procesos históricos, lenguas y costumbres. También hay varios miles de indígenas serranos migrantes estacionarios o temporales. En las Islas Galápagos hay varios miles de indígenas migrantes del continente. Asimismo se cuentan por cientos los indígenas ecuatorianos migrantes en los países vecinos o en otros más lejanos como Estados Unidos, España o Alemania.

- 2 Para los tiempos actuales, Manuel Espinosa Apolo propone un análisis procesual -más que situacional- en el estudio de las relaciones interétnicas. Esto supondría tomar a los grupos no en condiciones estáticas sino cambiantes, donde los límites entre las etnias no coinciden siempre con los grupos de interés que son pluriétnicos. Este planteamiento nos parece válido en tanto nos permite decolonizar el pensamiento antropológico ecuatoriano y latinoamericano sometido generalmente a los principios del pensamiento anglosajón, procedente de sociedades eminentemente segregacionistas.
- 3 De acuerdo a la investigación de Segundo Moreno Yáñez hubo 31 revueltas en contra de la administración española en la Audiencia de Quito, entre los años 1765-1803. La revuelta a la que se hace alusión en la novela de Mera se realizó en la provincia de Chimborazo, de población mayoritariamente indígena, en el año de 1803 y el motivo específico tuvo que ver con un aumento en el cobro de los diezmos (107).
- 4 La diferencia principal entre el Indianismo -a cuyo género pertenece **Cumandá**- y el Indigenismo está en que mientras el primero enfatiza en la idealización del indígena americano, el segundo lo presenta en términos realistas y de problema social (Cfr. Nagy-Zekmi, ed., 1997). La novela indigenista ecuatoriana más famosa es, sin duda, **Huasipungo** (1965b).
- 5 El dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, Luis Macas opina que para hablar de los últimos 25 años del movimiento indígena en el Ecuador hay que ubicarse en el contexto de los últimos 500 años de explotación y opresión. “Creemos, dice Macas, que los más recientes eventos de los 1990s tiene sus orígenes en la defensa y

recuperación de la tierra y el territorio, y la revitalización de la identidad étnica de nuestros pueblos. Adicionalmente, respondemos a los límites del sistema político que nos rige y a la incapacidad de los gobiernos democráticos para incorporar y responder a nuestras demandas... La tarea importante es buscar la construcción de un proyecto de sociedad alternativa que responda tanto a nuestra historia como a los intereses de todo el Ecuador... La consolidación de este objetivo no será tarea exclusiva de los Pueblos Indios ...sino de todos los sectores de la sociedad que están convencidos de la necesidad de una sociedad pluralista y democrática donde la justicia y la paz estén garantizadas” (Ortiz 19).

- 6 Aunque el programa de Educación Bilingue intercultural del Ecuador a cargo de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingue (DINEIB) no logre satisfacer todas las demandas educativas de la población indígena podemos afirmar, con conocimiento de causa, que por lo menos, se ha constituido en el espacio de confluencia de la “inteligentzia” indígena y no indígena preocupada por la investigación, la planificación, la elaboración de materiales, la capacitación del personal docente y la evaluación de todo un proceso aún no concluido. En torno a este proceso el conjunto de la población indígena ha logrado adquirir una presencia nacional incuestionable (Para mayor información consultar Chiodi).
- 7 En otro trabajo (Yáñez del Pozo, 1997) ya hemos planteado que el continente americano bien podría ser equiparado a un gran árbol añoso con una savia viva corriendo por sus raíces, tallo, ramas, hojas y frutos. Esta savia viva es el conjunto de los principios más profundos de las culturas indígenas que bien podrían constituirse en un referente válido de acción y reflexión frente a las ramas intrusas de an-

tes y de ahora que quieren destruir lo más propio y rico que tenemos en nuestro árbol.

## **Bibliografía**

BENÍTEZ, Lilyan y GARCÉS, Alicia

*Culturas Ecuatorianas Ayer y Hoy*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1986.

BORJA CORNEJO, Diego

“Consideraciones para definir los lineamientos de acción política en el actual período”. Balseca, F. et al. *Sociedades posibles y deseables en el Ecuador del siglo XXI*. Guaranda: Escuela de Educación y Cultura Andina. Universidad Estatal de Bolívar, 1996.

BRAVO MUÑOZ, Agustín

“A orillas del Cenepa”. Balseca, F. et al. *Sociedades posibles y deseables en el Ecuador del siglo XXI*. Guaranda: Escuela de Educación y Cultura Andina. Universidad Estatal de Bolívar, 1996.

CHRISTIAN, Barbara

“The race for theory”. *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Eds. Ashcroft, Griffiths and Tiffin, 1995.

CUEVA, Agustín

*Lecturas y Rupturas. Diez ensayos sociológicos sobre la literatura del Ecuador*. Quito: Editorial Planeta del Ecuador, 1986.

CHIODI, Francesco (Comp.)

*La educación indígena en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1990.

ESPINOSA, Apolo

*Los mestizos ecuatorianos y las señas de la identidad cultural.* Quito: Trama Social Editorial, 1995.

MELÉNDEZ, Concha

*La novela indianista en Hispanoamérica.* Río Piedras: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1961.

MORENO YÁNEZ, Segundo

*Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito.* Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1985

MERA, Juan León

*Cumandá.* New York: D.C. Head and Company, 1932.

---

*Antología Esencial.* Quito: Banco Central del Ecuador. Abya-Yala Editores, 1994.

MUYULEMA, Armando

“Atahuallpa: la metáfora del indio como raíz histórica”. Ponencia pronunciada en la Asamblea nacional de la Cultura. Quito, 7 de julio de 1997.

NAGY-ZEKMI, Silvia (Editora)

*Identidades en transformación. El discurso neoindianista de los países andinos.* Quito: Ediciones Abya-yala, 1997.

ORTIZ, Pablo

“Ecuador’s Indigenous People: We Seek True Participation”. *Cultural Survival Quarterly.* Summer, 1997.

PREGONERO (semanario)

“Dignatarios mayas piden respeto a su cultura”. Nov. 1997:13. Washington DC.



SARMIENTO, Domingo Faustino

*Facundo: Civilización y barbarie*. Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina, 8va. edición, 1970.

RUSSEL, Philip

*The Chiapas Rebellion*. Austin, Texas: Mexico Resource Center, 1995.

SOMMER, Doris

*Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1991.

YÁÑEZ DEL POZO, José

“Los intelectuales indígenas del Ecuador”. Ponencia pronunciada en el ‘Andean Seminar’. George Washington University, 23 de febrero de 1996.

---

“Shinchi runami cani. Soy un hombre fuerte. Filosofía de un vendedor indígena en Estados Unidos”. Nagy-Zekmi (Ed). *Identidades en transformación. El discurso neoindigenista de los países andinos*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1997.

## García Lorca y el pueblo Mai-Hunam del Perú

Los hombres de todos los tiempos y los espacios se plantean generalmente las mismas preguntas sobre el orden de la naturaleza, la realidad sobrenatural, el más allá, el origen y destino del hombre mismo y su mundo. Las respuestas pueden ser más o menos elaboradas y variar según la cosmovisión, las condiciones concretas de la vida y la calidad de sus intelectuales. Lo que consideramos universal no siempre puede ser tal, por el mismo hecho de que las respuestas son diferentes. Los mitos en tanto historias inventadas por los hombres de todas las épocas expresan o simbolizan ciertos aspectos profundos de la existencia. Cada sociedad tiene sus propios mitos.

La sociedad occidental en la que vivimos responde a siglos de elaboración material y mental, siglos de interpretaciones y reinterpretaciones de la realidad. Las condiciones económicas no son las únicas que moldean nuestra manera de ser. Aún en estos tiempos postmodernistas, carentes de metateorías y testigos de la emergencia de muchas diversidades y pluralidades (Lyotard en Farganis), hay ciertos patrones que se siguen. Los modelos provienen generalmente de los estratos sociales y económicos altos, produciéndose así una suerte de emulación de lo ajeno con la convicción de que esos estilos de ser y pensar son los “normales”. Se van formando así los valores, co-

mo principios conductores de la vida, aspiraciones e ideales que deben ser seguidos por todos.

De todas las ideas motrices que conducen nuestra vida, como verdades insoslayables e irrefutables, tres nos llaman poderosamente la atención por la fuerza y la capacidad de convocatoria que tienen: la juventud, la fecundidad y la individualidad. La educación recibida en la familia, la iglesia y la escuela y, especialmente, aquello que se nos mete por los ojos y los oídos a través de los medios de comunicación son la base para la formación de estos principios.

El arte refleja también estas verdades mediante una reelaboración. Lefevere en su artículo "The Historiography of African Literature Written in English" (1996) cree que la literatura puede ser considerada como

un sistema enclavado en el ambiente de una civilización/cultura/sociedad... El sistema no está delimitado por una lengua, un grupo étnico o una nación, sino por una poética, una colección de artificios al servicio de los escritores en un cierto momento del tiempo. (traducción del autor).

Federico García Lorca, auténtico observador de la realidad común, se hizo eco de algunas de las obsesiones del hombre de hoy y las trasladó a la escena del teatro y la poesía de forma bellamente recreada e interpretada. Para explicar estas preocupaciones fundamentales creó personajes y elaboró situaciones como el mejor de los pintores en su lienzo de artista.

En relación más o menos directa y desigual con la sociedad occidental, los pueblos indígenas

del mundo han sido capaces de responder a estas mismas inquietudes fundamentales con otro tipo de representaciones. Con una elaboración diferente a la hecha por los poetas o escritores occidentales, estas concepciones son el vivo reflejo del pensar y vivir de millones de personas en el mundo de hoy<sup>1</sup>. Una aproximación al mundo de los indígenas Mai-Huna del Perú nos dará la oportunidad de descubrir, precisamente, algunas de estas representaciones y concepciones, algunos de sus mitos sobre los mismos temas: el tiempo, la fecundidad y el individuo. Ninguna expresión como el mito encierra con más fuerza lo que estos pueblos sienten y piensan sobre sí mismos y el mundo que les rodea.

Aunque sean totalmente diferentes, la comparación entre los personajes y las creencias de estos dos tipos de sociedades tiene el objetivo de completar nuestra información, de ampliar nuestro horizonte y de apuntar hacia la creación de teorías alternativas y decolonizadas (Christian). Nos anima la convicción, no de rechazar o cuestionar sin más todo lo que Occidente nos propone como teoría, sino de plantear ideas tomadas de pueblos y filosofías no sabidas ni discutidas hasta ahora en el gran mundo académico. Tal vez aún sea tiempo de encontrar alternativas y respuestas diferentes a muchos de los problemas que nos aquejan a todos.

### **Los personajes de Federico García Lorca**

Allen en su libro *The symbolic world of Federico García Lorca* propone que “la aprehensión mítica de la realidad de García Lorca se refleja a sí misma de dos maneras: hacia adentro y hacia

afuera” (5). Propongo una somera revisión de sus principales obras a fin de entresacar las ideas principales que expliquen tanto la perspectiva micro o individual (hacia adentro) como la macrocósmica o social (hacia afuera) de los personajes creados por el autor. En varias de sus obras pero especialmente en “Así que pasen cinco años. Leyenda del tiempo en tres actos y cinco cuadros”, García Lorca se plantea el tema del tiempo. Según dice Ucelay, “destaca en ella, entre la compleja multiplicidad de sus temas, la contemplación erótico-filosófica del destino humano expresada en el eterno juego del tiempo, el amor y la muerte...(11)

Con una alteración del sentido cronológico del tiempo, el autor hace un juego de voces en torno a un solo personaje desdoblado como en un sueño. Aunque hay discusión sobre el carácter surrealista de esta obra, nos parecen convincentes las afirmaciones de Julio Huélamo(1985) incorporadas en el estudio crítico de Ucelay: “Estamos ante un texto sueño que reproduce con rigurosa exactitud, conceptos, símbolos y teorías que aparecen en los escritos de Freud, principalmente en **La interpretación de los sueños**(43)”, dice Huélamo.

Su relación con el pasado, el presente y el futuro transcurre en diálogos profundos donde el hombre se ve como atrapado en un transcurrir incontenible. Como dice Ucelay, esta obra es “un autosacramental en que Presente, Pasado y Futuro se disputan la suerte del Hombre angustiado ante su devenir”(55). En este contexto, la parte más trágica no es la pérdida del amor y la imposibilidad de encontrar otro. Ni siquiera es la imposibilidad de la prolongación a través de un hijo

que no vendrá. La tragedia mayor parece ser no poder detener el tiempo, no poder seguir siendo niño. El diálogo del niño con la gata es un vívido ejemplo de la frustración que el hombre siente al no poder ya disfrutar de la seguridad de ser niño que juega y que se embebeza en la hermosura de la naturaleza.

“Yo quiero ser niño, un niño!” exclama el poeta que quisiera retener el tiempo, detener la niñez en una eternidad, pero que enseguida presenta el futuro sombrío de la adultez y la muerte:

Nunca veremos la luz,  
ni las nubes que se levantan,  
ni los grillos en la hierba  
ni el viento como una espada.

El caso de Don Perlimplín, enamorado de la joven Belisa, en “Amor de Don Perlimplín con Belisa en su jardín. Aleluya erótica en cuatro cuadros” (1931) es también un ejemplo de la necesidad del hombre de prolongar su existencia (¿infantil?) a través de la compañía de un ser joven. Según la idea de Allen (1974:47) don Perlimplín es el solterón célibe, el hijo de mamita, que permanece atrapado en las redes de la sexualidad infantil”. A fin de cuentas el conflicto entre Perlimplín y Belisa puede ser entendido como la diferente actitud de ambos frente al sexo. Mientras él practica una sexualidad infantil, ella necesita una sexualidad adulta.

Perlimplín es un ser que ha resistido toda su vida el reto de vivir y crecer. “Ha permanecido tanto como ha podido en la etapa narcisista y los intentos de Marcolfa (la sirvienta) de empujarlo a la etapa fálica le ocasionan las más grandes an-

siedades” (Allen 7). Aunque el engaño se ve venir precisamente por la diferencia de edades e intereses, el hombre se autoengaña creyendo que la juventud y hermosura de Belisa le pueden acompañar al menos por un tiempo. Belisa no es la madre que él buscaba. La muerte violenta, muy al estilo lorquiano, a la vez que el agrio contraste con este deseo de eternidad insatisfecho, es también una invitación a Belisa a “cambiar de actitud frente al sexo”. Perlimplín muere para que Belisa tenga alma. “Mientras me hería, exclama Perimplín-no-Perimplín agonizante, gritó ...Belisa ya tiene un alma!”. Sin embargo Belisa no entiende el simbolismo y lo único que dice es: “Nunca creí que fuese tan complicado”.

Como complicado es el aspecto de la fecundidad, otro de los temas centrales de la obra de Lorca. “Yerma”, la protagonista de la obra del mismo nombre, es una campesina que vive en medio de una eterna fiesta vital, que necesita concretarse en los hijos. Sin embargo, luego de varios años de casada, ellos no llegan. Ella se casó con esa única finalidad. El marido, en cambio, tiene otros intereses. Para Yerma, esta no es vida sino un constante morir, tanto como lo es la apatía sexual de su esposo, infecundo y muy cercano también a la muerte.

El siguiente diálogo resume la ansiedad de Yerma frente a la apatía sexual -enfermedad, casi muerte- de su esposo:

Yerma	¿Quieres tomar un vaso de leche?
Juan	¿Por qué?
Yerma	Tú trabajas duro y no estás hecho para trabajar tan duro...Tu cara está pálida, como si nunca te diera el

sol...Hemos estado casado ya por dos años y tú te estas volviendo más melancólico y flaco, como si estuvieses creciendo para atrás.

Juan

¿Ya terminaste?

Yerma

Pero si yo estuviera enferma, me gustaría que me cuidaras.

Cuando la vieja le sugiere entregarse a otro hombre para conseguir sus fines, Yerma saca a relucir otro de las constantes del autor español: la honra. En vez de irse por el camino de la deshonra, Yerma estrangula al marido y así se libera de un pedazo de muerte e infecundidad para poder soportar su propia infecundidad y muerte. Sobre la estrangulación Allen (151) afirma que ésta debe ser entendida dentro del contexto de la obra. Y no puede haber ninguna duda de que la manera como Juan muere no es más que un castigo retaliatorio por su pecado, un castigo según la ley del talión.

El mismo tema está tratado en “Doña Rosita la soltera”, con el ingrediente nuevo del alejamiento y el engaño del novio, venido a América, autor de la infecundidad desgraciada de Doña Rosita: “Tendrá el pelo de plata y todavía estará cosiendo cintas de raso libertí en los volantes de su camisa de novia”, dice el Ama en el Segundo Acto de la obra. En “La casa de Bernarda Alba” el tema está planteado no ya como la infecundidad de una sola persona sino de todo un grupo de mujeres. EL carácter despótico y anulador de la madre y el sentido de la falsa honra vuelven desgraciadas a las mujeres que, en la flor de su edad, desearían no morir vírgenes. Se presenta aquí el conflicto clásico del mundo hispano: el valor de la virgini-



dad, por un lado, y el deseo imperioso de la satisfacción sexual y la procreación, por el otro.

El tema de la esterilidad-fecundidad, como puede verse, es una constante muy obvia en la obra de García Lorca. Un ingrediente adicional habría de verse en “Así que pasen cinco años” donde la infecundidad es planteada en relación con la homosexualidad. El maniquí, el joven, el mismo poeta, expresan la tragedia del anillo perdido:

Mi anillo, mi anillo de oro viejo,  
se hundió por las arenas del espejo

Aunque los personajes centrales de la obra de García Lorca representen a amplios conglomerados de gente, generalmente segregada y considerada minoritaria como las mujeres, los gitanos o los homosexuales, las tensiones fundamentales tiempo-muerte, esterilidad-fecundidad generalmente se plantean y resuelven de modo individual. Es el hombre como ente único el que experimenta la tensión y la resuelve, o mejor aún, la soporta muchas veces con impotencia.

Esta parece ser una constatación más o menos clara y lógica en un autor como García Lorca, hijo de una cultura y una época eminentemente centradas en el valor del individuo. Tenemos, sin embargo, dos momentos especiales en la producción de nuestro autor en los que su intención social y de denuncia se muestran más claros. De esta manera aunque el planteamiento esté hecho en torno a individuos, las soluciones vendrán de los sujetos invitados a la acción por el poeta. Nos referimos concretamente a su primera época en Andalucía, especialmente con el “Romancero Gi-

tano” el “Poema del Cante Jondo” y a su producción en Estados Unidos, con “Poeta en Nueva York”.

García Lorca se reclamó no gitano varias veces. En una de sus cartas a Jorge Guillén (II.1155) claramente lo dice:

Me va molestando un poco mi mito de gitane-ría. Confunden mi vida y mi carácter. No quiero de ninguna manera. Los gitanos son un tema y nada más... Además el gitanismo me da un tono de incultura, de falta de educación y de poeta salvaje, que tú sabes bien no soy. No quiero que me encasillen.

Esta confusión, aparte de no corresponder a la realidad, parecía dañar su imagen y su perspectiva más universal. Irónicamente, sin embargo, su obra más famosa se refiere a este pueblo “minoritario” de 12 millones y medio de personas, 600.000 de las cuales viven en España. (ABC, 1997). Precisamente porque García Lorca no fue un gitano de verdad, no podía profundizar cabalmente en toda la riqueza de este pueblo milenario. Más aún es posible que, aún sin quererlo, haya caído en alguno que otro estereotipo. Lo importante, sin embargo, es que cumplió el papel de dar a conocer la existencia y algo de la problemática esencial de todo un pueblo. Trató de plantear las preguntas y respuestas más adecuadas en un sentido social más que individual. Los temas del sexo y la muerte, esbozados en los poemas, son el reflejo de un pueblo que insiste en prolongarse y en no morir<sup>2</sup>. Si es verdad lo que dice Berenguer Carisomo en su obra *Las máscaras de Federico García Lorca* de que en el *Romancero* “la

idea de la muerte se cierne sobre el pueblo todo, sobre la raza, como signo de inquebrantable fatalidad” (63) tal vez ni el mismo poeta se imaginaba el sentido de continuidad que el pueblo gitano tenía y tiene.

Más que en el “Romancero Gitano”, en el que el autor se expresa desde fuera, hay instancias o formas de expresión en que el poeta se proyecta desde las entrañas mismas de su pueblo. Edward Stanton en su obra *The Tragic Myth. Lorca and Cante Jondo* (1978) elabora toda una teoría del ser profundo de García Lorca a partir de su vivencia y concepción del llamado “Cante Jondo”. Todo el amor por su tierra andaluza se ve retratada en la música propia de esta región. El **duende**, entendido no precisamente como la musa o el ángel de otras tradiciones, es fundamental para entender su actitud hacia este tipo de música. El duende no viene de fuera del artista sino que sale desde dentro, por las heridas y la agonía de quien interpreta una obra artística o torea su mejor toro (Stanton 11-12).

Ya en Nueva York, García Lorca experimenta una gran transformación interior. En busca de paz consigo mismo, su profunda sensibilidad se vió tocada por una realidad diferente que le llevó a tomar posiciones radicales. Examinemos brevemente el contenido de tres de los poemas principales de su obra “Poeta en Nueva York”. La paz interior que buscaba tenía que ver, entre otras razones, con su propia personalidad, concretamente con su orientación sexual. Su encuentro con la realidad y circunstancia de otro gran poeta, homosexual también, le llevó a escribir su “Oda a Walt Wittman”. Aunque es el individuo el que habla desde dentro de una vivencia dura e incom-

prendida, es también el miembro de un grupo que habla a nombre de todos. Sin trabas y sin rodeos, su poema es un grito de rebeldía a la vez que una afirmación de su calidad de seres humanos iguales que los demás. Los últimos versos del poema parecerían indicar una reivindicación del modo de ser homosexual a la manera de Whitman, por contraposición a los “maricas”, que serían los homosexuales explotadores de otras personas.

Quiero que el aire fuerte de la noche mas honda  
quite flores y letras del arco donde duermes  
y un niño negro anuncie a los blancos del oro  
la llegada del reino de la espiga.

Esta reivindicación no parece referirse al verdadero Cristianismo (Reino) por oposición a uno falso (denunciado en el poema “Grito hacia Roma”). Más bien parece ser una invitación a la participación negra en esta transformación. Si antes había hablado por los gitanos y las mujeres de su país, y lo había hecho también por los homosexuales, parece lógico que tomara partido por el grupo más claramente discriminado en el Estados Unidos de esa época. Por eso escribió “El Rey de Harlem”. Luego de denunciar las miserables condiciones en que ve sufrir a los negros, su voz se alza para proclamar el vigor y el valor de la sangre del negro que irrumpirá un día y se hará justicia:

Es la sangre que viene, que vendrá  
por los tejados y azoteas, por todas partes,  
para quemar la clorofila de las mujeres rubias

para gemir al pie de las camas, ante el insomnio de los lavabos y estrellarse en una aurora de tabaco y bajo amarillo.

Por último, en su poema “Grito hacia Roma”, García Lorca lanza una denuncia del alejamiento que la Iglesia Católica ha sufrido de los principios evangélicos porque, llamada como está a ponerse de parte de los más oprimidos, no ha hecho más que salvar la institución. Pero el viejo de las manos translúcidas

dirá: amor, amor, amor,  
aclamado por millones de moribundos,  
dirá: amor, amor, amor,  
entre el tisú estremecido de ternura,  
dirá:paz, paz, paz,  
entre el tirite de cuchillos y melones de dinamita  
dirá: amor, amor, amor,  
hasta que se le pongan de plata los labios.

Más que un hombre resentido por la posición oficial de la Iglesia sobre el homosexualismo, el que habla es un militante de extracción cristiana, proveniente de un país oficialmente católico, como España, que no puede encontrar en las autoridades eclesiásticas la respuesta humana y moral que él y muchos esperan.

...porque queremos el pan nuestro de cada día  
flor de aliso y perenne ternura desgranada,  
porque queremos que se cumpla la voluntad de la  
Tierra que da sus frutos para todos.

Acaso la ausencia de referente religioso explícito en la mayor parte de su producción literaria

tenga que ver con este desengaño personal con la Iglesia y sus autoridades.

### El Pueblo Mai-Hunam del Perú

La alusión breve a otras maneras de entender el tiempo, la fecundidad y la individualidad nos sirve fundamentalmente para colocar la obra de García Lorca en su justo puesto. El representa, sin ninguna duda, la concepción considerada como la más extendida en el mundo de hoy. ¿Existen otras concepciones? ¿Hay concepciones mixtas que nos pueden ayudar a completar el cuadro de lo que el hombre en su conjunto se pregunta y se responde sobre los mismos temas? A estas inquietudes obedece esta parte de nuestro trabajo.

El pueblo indígena Mai Huna vive en la Amazonía peruana, entre los ríos Napo y Putumayo. Según la investigación de Irene Bellier, *Mai-Huna*, estos indígenas americanos “ representan el tiempo con el aspecto de varios abuelos, elevados al rango de jefe o guía, **da beki bakina ha**, “los que nos conducen”. El más importante, entre ellos, el que lleva la fila del cambio periódico es Luna, encarnación del héroe cultural incinerado en una hoguera de madera húmeda ( 249)”.

Los Mai huna tienen un devenir, cuidadosamente pensado , al término del cual se integran en el conjunto de los seres periódicos regulares, los astros. Polvo de estrellas, los antepasados Mai huna velan por sus descendientes, al ser separados de la humanidad viviente por el hecho de la muerte, ausentes de la vida ordinaria y presentes, en el cielo que es la tierra primordial **miña bese**, y en los ritos. Estos reconstruyen la relación y dan al grupo la seguridad necesaria para seguir en el

camino. Este espacio primordial y el espacio terrestre, **yiha bese**, son las dos direcciones del mismo espacio circular.

Tan importantes son los ritos que Bellier (251) los asimila a delicadas puntadas en el tejido de la vida:

Tejido frágil en las manos de los hombres, que lleva a la muerte, el tiempo es un encaje cuyas puntadas son hechas por los hombres en el momento de los ritos, generación tras generación, sin cortar nunca el hilo. Tanto la muerte (voluntaria o por voluntad ajena), como los seres que marcan el tiempo (especialmente la luna, el principal héroe cultural de este pueblo) tienen que ser actualizados y concretizados a través de los ritos, marcados en las diferentes ocasiones y estaciones.

El pueblo Mai huna del Perú presenta aparentemente una gran desigualdad entre hombres y mujeres. Son los hombres los que controlan no sólo los espacios políticos y administrativos de la comunidad hacia dentro y hacia afuera, sino que inclusive controlan el poder específicamente femenino que es el de la reproducción. Un observador no enterado puede considerar que ésta es una situación clara de dominación total de un sexo sobre el otro. Lo que no es tan fácil de observar, pero que está bastante bien establecido en el sistema de mitos de los Mai-Huna, es que esta dominación es solo aparente y se produce solamente en el mundo visible. De hecho la mujer, por emulación de la MADRE PRIMORDIAL **Nekeo**, pertenece a todo un mundo de animales y cosas esencialmente feminizado. La naturaleza entera es femenina. Más aún, en la otra parte del

mundo, los papeles están cambiados. La mujer, además, controla la producción de las chichas con las cuales los hombres pueden tener fuerza para la pesca y la caza (Bellier 290).

La reproducción biológica, en éste como en tanto otros grupos indígenas no es solamente un hecho individual. Pertenece a la ordenación colectiva del grupo y está sometida a una serie complicada de mitos y ritos. Si una mujer, o un hombre, comprueban que no pueden tener hijos, la comunidad está siempre dispuesta a proporcionar niños a la pareja y a la familia. Es tan importante la mujer en cuanto reproductora, y los roles están tan demarcados que ésto sólo se rompe cuando la edad fértil termina. La mujer anciana, se aproxima más al mundo masculino, en cuanto ya-no-reproductora, sabia y chamán.

De lo poco que hemos dicho sobre este pueblo maravilloso de la Amazonía sudamericana, habremos podido concluir que el individuo tiene propias normas que seguir. Estas normas dependen de la edad y el sexo de cada uno. Hombres y mujeres tienen roles bastante bien definidos, aún en esta época de profundas transformaciones sociales por la irrupción violenta de elementos foráneos como los misioneros, las compañías explotadoras de recursos y la escuela.

Si la mujer se constituye como tal en cuanto madre y proveedora, el hombre accede a su plenitud en cuanto cazador, miembro de una familia política y guerrero. Unos y otros deben compartir el frutos de sus esfuerzos no solamente con sus hijos sino con todos los miembros de la comunidad y comunidades. Varios mitos hablan de lo peligroso de la mezquinería -iseze ha-y lo benefi-



cioso de la reciprocidad y la generosidad (Bellier 239).

### **A modo de conclusión**

Federico García Lorca se hace eco de las ideas más comunes de su tiempo y de su gente recreándolas artísticamente en su poesía y en su teatro. La insistencia en la juventud por oposición a la muerte y a la desaparición física tiene que ver con el deseo de prolongación y fecundidad. Los problemas planteados en varias de las obras producen en el lector y espectador una especie de identificación casi total con los personajes. Detener el tiempo, tener hijos, de todas maneras, son obsesiones secretas que todos llevamos dentro. Así como lo es la angustia de sabernos lanzados al mundo cada vez más solos, sin un pueblo que nos sostenga y nos anime.

Los Mai huna, por su parte, también se plantean las mismas preguntas. También a ellos les preocupa el paso del tiempo, la muerte y la reproducción. La diferencia es que ellos han logrado sistematizar una serie complicada de mitos y ritos que les facilitan la comprensión y aceptación gustosa de un orden aparentemente caotizado e incomprensible.

Sin embargo, la diferencia fundamental parece estar en las personas que responden a las preguntas fundamentales de la vida humana. El hombre occidental se siente como arrojado a un mundo cada vez más extraño, con la experiencia de una soledad casi absoluta, en los momentos y en las circunstancias cruciales de su existencia. Cuando el poeta se siente parte de un pueblo o asume la voz de aquellos que nunca la tuvieron

en los foros de decisión, es cuando más completo se lo siente. Es como que la respuesta a las preguntas más difíciles, las que encontrarán esbozos de mejores soluciones.

De todas maneras, este tipo de respuesta social y comunitaria no es fácil ni siquiera para los pueblos indígenas, tradicionalmente considerados muy colectivos y comunitarios. La relación siempre difícil entre hombres y mujeres parece haber encontrado una aparente solución entre los Mai huna. El origen mítico de la humanidad siempre está concebido en términos masculinos y los hombres determinan la posición de las mujeres en la sociedad. El mito, sin embargo, contrasta con la realidad en que las mujeres tienen un papel fundamental en la residencia. Por la residencia uxorilocal, que es la obligación de los nuevos esposos de residir en la casa de los padres de la novia, la mujer determina el acceso de los hombres al espacio.

Como dice Irene Bellier (290), mientras las mujeres obran dentro de un espacio temporal ahistórico, con decisión sobre la concepción y la muerte, los hombres se sitúan dentro de un tiempo y espacio histórico, importantes para la relación de los individuos con las generaciones.

He aquí dos respuestas diferentes frente a preguntas similares. ¿Será posible que nuestro mundo aún pueda incluir en su reflexión algunas de las propuestas del mundo indígena a fin de encontrar otras respuestas a los problemas de siempre?

## Notas

1. Según datos aproximados, la población indígena de todo el continente americano rondaría los 40 millones de personas (5% del total de la población de América) con 807 grupos, pueblos, tribus y bandas distribuidas en más de 10.000 comunidades (Matos Mar 156). Aparte de los indígenas establecidos en sus sitios de trabajo y vivienda, hay miles de personas que migran a otros lugares de sus países o a otros países del continente y del mundo. (Para obtener información sobre indígenas sudamericanos vendedores en Estados Unidos ver el trabajo de Yáñez del Pozo, 1997)
2. Según Arturo Beringuer Carisomo (1969:47 y ss), los dieciocho romances de la obra se podrían clasificar en estas cuatro grandes categorías: 1. El misterio de la raza gitana, con los subtemas de la muerte, la ingenuidad erótica (castidad), el erotismo agudo y el misterio; 2. La lucha épica; 3. El paisaje; 4. La leyenda.

## Bibliografía

ALLEN, Rupert

*The Symbolic World of Federico García Lorca*. Albuquerque University of New Mexico Press, 1972.

---

*Psyche and Symbol in the Theater of Federico García Lorca*. University of Texas Press, Austin and London, 1974.

BELLIER, Irene

*Mai - Huna*. Serie Los Pueblos Indios en sus Mitos. Quito: Editorial Abya-Yala, 1993. (Dos tomos).

BERENGUER CARISOMO, Arturo

*Las máscaras de Federico García Lorca*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1969.

CHRISTIAN, Barbara

“The Race for Theory”. Ashcroft, B. et al. *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge, 1995.

FARGANIS, James (Ed.)

*Readings in Social Theory*. New York: McGraw-Hill, Inc., 1993.

GARCÍA LORCA, Federico

*Obras Completas*. Herederos de Federico García Lorca, 1954.

---

*Poeta en Nueva York*. Barcelona: Editorial Lumen, 1976.

---

*Amor de Don Perlimplín con Belisa en su jardín. Aleluya erótica en cuatro actos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.

---

*Así que pasen cinco años. Leyenda del tiempo en tres actos y cinco cuadros*. (Estudio de Margarita Ucelay-). Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

---

*Romancero Gitano y Poema del cante jondo*. Madrid: Editorial Cátedra, 1996.

GUILLÉN, Jorge

*Federico en persona. Semblanza y Epistolario*. Buenos Aires: Emecé, 1959.

LEFEVERE, André

“The Historiography of African Literature Written in English”. Ashcroft, B. et al. *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge, 1995.

MATOS MAR, José

“Población y grupos étnicos de América, 1994”. *América Indígena*. Volumen LIII. Número 4. Octubre. 1993.

STANTON, Edward F.

*The Tragic Myth. Lorca and Cante Jondo*. Lexington: The University Press of Kentucky, 1978.

YÁNEZ DEL POZO, José

“Shinchi Runami cani (Soy un hombre fuerte). Filosofía de un vendedor indígena en Estados Unidos. Nagy-Zekmi, S. (Edit.). *Identidades en transformación. El discurso neoingenista de los países andinos*. Quito: Editorial Abya-Yala, 1997.

3

**Apunchic taita mamapish/  
Dios padre y madre**

**INMACULADO PADRE**

(oración aimara)

La luz del sol te revela  
Dios, inmaculado Padre!

Resplandece, brillo de luna y de estrellas,  
Dios, inmaculado Padre!

Viento y nubes de ti nos hablan  
Dios, inmaculado Padre!

**CANCION AIMARA**

(plegaria aimara)

Buena Madre Tierra  
benigna tú, acoge  
el verde ramito  
con que te saludamos,  
por el sahumero  
de tu buen copal.  
Piedad te pedimos  
buena Madre Tierra

**JAYLLI SAGRADO<sup>1</sup>**

(canto quechua)

Es Wiracocha  
señor del origen  
“Sea esto hombre (sea hombre)

sea ésto mujer", (sea mujer)  
dices tú. (no consta)  
De la fuente sacra  
supremo juez,  
de todo cuanto hay  
enorme creador.  
¿Dónde estás?  
¿No te veré acaso?  
¿Hállase arriba,  
tal vez abajo  
o al través,  
tu regio trono?  
Háblame!  
Te lo ruego.  
Lago en lo alto  
extendido.  
Lago abajo situado.  
Creador de la tierra,  
de hombres procreador.  
He aquí:  
las cosas  
que hacen de tí  
gran señor!  
Mis ojos en blanco  
hacia tí,  
yo quiero verte.  
Cuando yo vea  
y sepa,  
cuando yo comprenda  
y conjeture,  
entonces me verás  
y me conocerás.  
Es que el sol  
y la luna,  
el día  
y la noche,  
la maduración  
y el estío  
no son en vano,

caminan,  
según lo ordenado,  
hacia su destino,  
llegarán,  
a su término mensurado.  
El cetro real  
me lo enviaste tú.  
Háblame!  
Te lo ruego.  
Escúchame!  
Te lo suplico  
cuando quizá  
todavía no me canse,  
todavía no me muera.

El camino para un conocimiento medianamente completo del pensamiento indígena es muy largo todavía. Se ha investigado y se ha escrito muchísimo sobre la denominada cosmovisión andina o mesoamericana. Aunque muchos de los datos recogidos pueden ayudarnos a acortar este camino, creo que poco sabemos sobre la vivencia simple y profunda del hombre americano en relación con lo sobrenatural, si es que se puede tomar esta categoría como algo distinto del resto de aspectos de la vida. Y me refiero ya no solamente a nuestros antepasados más lejanos, sino también a los hombres y mujeres comunes de nuestro tiempo. Desde un punto de vista de descendientes de un pueblo que pensaba y piensa así o, si se quiere, de personas que quieren reaproximarse a este pensamiento, no solamente con fines académicos, esta tarea es decisiva. Se trata de poner en juego todos los mecanismos disponibles para escuchar nuevamente estas voces y responder a su mensaje.



Lo más interesante para nuestra investigación es que el pensamiento indoamericano sigue vivo, en una especie de fagocitación, según la cual lo occidental habría sido engullido por la idea indígena, de acuerdo al pensamiento de Kusch (1975, en Mignolo 1996). Veamos un ejemplo. El mensaje implícito en los “poemas” (con la precisión hecha por Harrison en algunas partes de la traducción) transcritos en este trabajo tiene mucho en común con la siguiente “Invocación Chamula” actualmente rezada por nuestros hermanos mesoamericanos y recogida por el antropólogo mexicano Ricardo Pozas.

Santa tierra, Santo cielo  
Santa gloria  
hazte cargo de mí  
representame,  
ve mi trabajo,  
ve mi labor,  
ve mi sufrir.  
Gran hombre,  
gran Señor,  
gran Padre,  
gran Petome,  
gran espíritu de mujer,  
ayúdame.  
En tus manos pongo el tributo,  
aquí está la reposición de mi chulel.  
Por mi incienso,  
por mis velas,  
espíritu de la luna,  
Virgen madre del cielo,  
Virgen madre de la tierra,  
Santa Rosa,  
por tu primer hijo,  
por tu primera gloria,  
ve a tu hijo

estrujado en su espíritu,  
en su chulel.

Pozas anota textualmente que su informante Juan Pérez Jolote, el autor de esta oración, es “nuestro contemporáneo según el Registro Civil, nuestro antepasado si se atiende a sus creencias”. Por supuesto que este pensamiento es cuestionable y bien cabría aquí recordar lo dicho por aquel joven indígena ecuatoriano (Muyulema, 1997) al resistirse a ser considerado simplemente como “nuestro antepasado”:

“Sólo servimos como entes lejanos en la historia, como raíces de un árbol viejo. Exigimos que nos consideren como parte importante de sus raíces, pero también de sus ramas y frutos. En el antes y en el después, porque estamos vivos y convivimos actualmente con ustedes”.

Precisamente se trata de no relegar un pensamiento tan rico y tan nuestro al cajón de los muertos sino al árbol vivo que realmente es nuestra América. Y este pensamiento es el que aparece en las plegarias que analizamos, según nuestra propuesta teórica del árbol americano<sup>2</sup>.

## **1. Omoteotl/wirakocha - tierra**

La constatación de la dualidad de Dios parece algo realmente rico y novedoso. El Dios de los mesoamericanos era y es “Dios Madre-Padre de la vida, Corazón del Pueblo, Corazón del cielo, Corazón de la tierra” (Arias 129). El Dios de los andinos también es dual. Según Harrison, y siguiendo el diagrama de Santa Cruz Pachacutic Yamqui,

debemos dirigirnos a Wiracocha como un andrógino (124) y la traducción (una más fiel que la que tenemos a mano en este trabajo, añadido yo), trata de proporcionar el aspecto de una deidad macho/hembra. Esta idea es fundamental tanto para entender las complementariedades americanas alto/bajo, frío/caliente, que están presentes en la mayoría de las manifestaciones culturales actuales como para desmitificar el patriarcalismo y el feminismo occidentales.

En la plegaria chamula, Dios es a la vez “gran señor, gran padre, gran hombre, gran petome (maestro ), pero también gran espíritu de mujer. En la oración quechua, como ya hemos anotado, la idea es la misma. Este Dios es invisible, pero permite signos visibles como el sol, la luna y especialmente la tierra. En las piezas que estamos analizando podemos entender por qué “la luz del sol te revela” (a tí que, de otra manera eres invisible). Igualmente, el hombre piadoso de los Andes parece “ver” a Dios “en el brillo de la luna y las estrellas” y escuchar su voz a través del “viento y de las nubes”.

El formador del mundo creó la tierra, la Pachamama, o su equivalente en lengua mesoamericana. Nuestro “antepasado-contemporáneo” Jolote Pérez, pone al mismo nivel al cielo, a la tierra y al gran señor con espíritu de mujer. Para los andinos esta tierra es una “buena madre” que “acoge el verde ramito (¿la hoja de coca?) y el sahumerio” - que es el tributo...y las velas ... y el incienso...del mesoamericano.

## 2. Wirakocha/tierra - hombre/mujer

Dios también es el creador de la mujer y el hombre (y aquí bien cabría aquella idea bíblica de ser creados a imagen y semejanza de Dios). Dios hombre y mujer crea, pues, al hombre y a la mujer. Cada pueblo tiene su mito de origen de la humanidad tan válido como el de la Biblia y que nosotros desarrollaremos en su momento. La traducción de Harrison del poema quechua, precisamente nos remite a esta creación del hombre y la mujer. No me parece nada descabellado proponer esta interpretación partiendo del sentido de dualidad complementaria que, como hemos dicho, está muy presente en el mundo indígena de ahora.

## 3. Wirakocha/tierra/mujer/hombre - comunidad

Algunas de las cualidades de este Dios son la de fuente de vida y fundador del ayllu como núcleo familiar y célula de toda comunidad y el animador y protector (Capac), juez y creador; omnipresente, otra vez en las complementariedades geográficas a la vez que inalcanzable:

¿Dónde estás?...¿arriba?...¿abajo?...¿al través?

El plural en la canción de la siembra alude a este sentido de comunidad y aunque el resto de las plegarias analizadas están centradas en las aspiraciones aparentemente individuales del creyente, bien podíamos decir que es un yo individuo/comunidad. De hecho Mancocapac, siendo ya muy viejo, solía decir cuando oraba **por la prosperidad de su hijo** (el subrayado es nuestro).

La voz poética expresa a la vez la ansiedad de cada persona como la ansiedad de todo un pueblo. Tan fuerte es este sentimiento que cualquiera que lee o reza estas plegarias se siente identificado plenamente con la oración.

#### **4. Wirakocha/tierra/mujer/hombre/comunidad - sociedad**

Con los poemas de los tiempos coloniales no es fácil demostrar que también estaba presente la tensión causada por la convivencia con pueblos diferentes porque para ese tiempo aún la dominación no era tan grande y la conciencia de ella tampoco aparecía claramente.

En el caso de la invocación chamula, por el contrario, cuando el creyente alude a “mi trabajo, mi sufrir... a tu hijo estrujado en su espíritu, en su chulel...” sin duda se refiere a la gran dominación en la que tiene que desenvolver su vida diaria. El hecho de que el invocante pida que Dios “se haga cargo de él” y lo “represente” es un signo bastante claro de un agobio inmenso que sólo puede ser sobrellevado si alguien se hace cargo de uno y lo representa como en un juicio, o en un acto público.

#### **5. Wirakocha/tierra/mujer/hombre/comunidad/sociedad - wirakocha**

El ciclo (en sentido espiral) se cierra cuando el hombre (en el sentido de mujer/hombre asentado en la tierra y en relación con su familia/comunidad y en tensión con el resto de la sociedad) se enfrenta otra vez a Dios e insiste en “verle” (a través de los signos), y en comprender que todo “ca-

mina hacia lo ordenado, hacia su destino...". El anhelo del hombre de ser escuchado, de ser representado, de escuchar la voz de Dios, sin duda, no será cumplido nunca totalmente.

Te lo ruego  
Escúchame!  
Te lo suplico  
cuando quizá  
todavía no me canse  
todavía no me muera.

El grito quedará pendiente por la misma naturaleza del hombre frente a la naturaleza de Dios, en una tensión incabada e incabable.

## 6. Dios Padre y Madre

Siento a Dios que camina  
tan en mí, con la tarde y con el mar.  
Con él nos vamos juntos. Anochece.  
Con él anohecemos, Orfandad...  
*Los Heraldos Negros. César Vallejo (1918).*

En las líneas anteriores he pretendido demostrar que el pensamiento indoamericano sigue vivo a pesar de los años transcurridos y de la sistemática opresión experimentada por nuestro pueblo. La fagocitación propuesta por Kusch (en Mignolo), según la cual algunos elementos de lo occidental habrían sido engullidos por la experiencia indígena parecía tener sentido en los breves análisis de poemas que hemos hecho. De los ejes propuestos, quiero ahora centrarme solamente en el primero, la relación entre Dios y la Tierra y, más concretamente aún, las características dualistas de la divinidad, no únicamente en

los tiempos antiguos sino también en algunas manifestaciones de la vida actual.

Empiezo con una breve discusión teórica para ubicar el tema de los orígenes en su justo punto. Paso luego a analizar algunos textos del mundo preeuropeo. De la gran cantidad de fuentes con que uno podría contar, escojo varias muestras de tres áreas diferentes de nuestra América: el mundo mesoamericano, el mundo caribeño y el mundo andino. A continuación y en el afán de encontrar rastros de la dualidad de lo divino en la vida de la gente real de los tiempos actuales analizo igualmente varios textos: uno de un campesino del pueblo Totzil del sur de México, ya señalado antes, el segundo, una canción de la comunidad quichua del pueblo Saraguro del Ecuador, en relación con un mito panandino, un mito del Pueblo Mai-Hunan del Perú y, por último, un poema de Ariruma Kowi sobre la Tierra y el Sol.

El proceso de reforzamiento de nuestra identidad indoamericana necesario para hacer frente a las imposiciones globalizadoras y homogenizadoras puede darse por varios medios. Hay quienes hacen música. Otros luchan por los derechos humanos de los pueblos. Hay artistas que trasladan al lienzo lo más vívido de nuestras realidades. Yo pretendo también contribuir a este proceso con mis análisis, no solamente de los textos poéticos sino de todos aquellos que puedan ser deconstruidos y decodificados desde una perspectiva propia. Tal vez en esta línea de trabajo pueda justificarse el empleo de la palabra en el tropo y la metáfora, en la Academia y fuera de ella, en el más acá y en el más allá y superar la angustia vital que César Vallejo (*Poemas humanos*, 1938) sentía ante el espectáculo de tanta miseria

y la aparente inutilidad de nuestro oficio de usuarios perennes de la palabra. Tal vez en esta línea de trabajo también la orfandad sea menor y el camino recorrido con Dios Padre/Madre sea no solamente por los anocheres sino también por los atardeceres y los amaneceres de la vida.

Cuando hace unos días hablaba con un estudiante de Artes de la Universidad Católica de Washington acerca de su opinión sobre el Postmodernismo, él con mucha convicción me respondió: "Creo que puede servir para algunos análisis, pero yo, como católico que soy, no puedo estar de acuerdo con una teoría que dice que no hay fundamentos universales y que todo es relativo". Aunque yo también me digo creyente nunca me había planteado el Postmodernismo en esos términos. Ahora creo que mi amigo tiene razón y no precisamente porque seamos creyentes o no sino porque hay realidades de pueblos enteros del mundo que necesitan urgentemente de explicaciones teóricas diferentes. Al fin y al cabo nuestras historias y realidades son diferentes de aquellas sobre las cuales pretende hablar el Postmodernismo.

De todas maneras, el debate entre Modernismo y Postmodernismo, entre esencialismo y relativismo está muy lejos de haber concluido. Me parece, junto con Fairlamb, que el eje de la discusión está centrado en el problema de las fundaciones o lo fundacional. Mientras el Modernismo partía de hechos y teorías fundacionales para explicar la ciencia, el arte y la técnica, el Postmodernismo cree poder prescindir de tales teorías. Aparentemente lo hace cuando Lyotard (Fairlamb 73), por ejemplo, propone una total incredulidad y desconfianza frente a todas las metanarrativas



(Marxismo, estructuralismo...). Foucault (Fairlamb 203), por su parte, previene sobre el peligro de las posiciones totalizantes. Habermas y Gadamer (Fairlamb 113 y ss), en su momento, entablan una larga discusión sobre la oposición entre la teoría fundacional y la hermenéutica.

Como aparentemente no sólo la historia, en los términos tradicionales, habría llegado a su fin sino también la filosofía como fundamento de todas las ciencias occidentales, les es difícil a éstos y a otros autores postmodernos llegar a proponer soluciones que no devengan en un relativismo y anarquía totales. Según el análisis de Fairlamb, **lo que hace falta es una respuesta filosófica al problema de la ciencia**. En este sentido, el mismo Lyotard (Fairlamb, 73 y ss) propone la paralogía (serie de discontinuidades) y Gadamer (Fairlamb, 113 y ss) la hermenéutica como salidas posibles al problema de lo fundacional en el pensamiento. Fairlamb (263), por su parte, parece desconfiar de estas soluciones antifundacionales y acuña el concepto de fundacionismo heterológico, en el sentido de basamento teórico multidireccional.

He querido esbozar el problema de lo fundacional porque me parece que resume uno de los mayores entrampamientos de la teoría postmodernista, especialmente en lo relacionado con la historia, la identidad de algunos pueblos y la explicación de ciertos procesos culturales. Las corrientes neohistoricistas proponen lo que Gadamer llamaría una especie de historicismo postfundacional. Esto quiere decir que, a diferencia de la historia en el sentido modernista, basada en propuestas teóricas unilineales y teleológicas, la historia postmodernista miraría el pasado con una óptica polivóica, en los terminos plantea-

dos por el investigador ruso, Bajtín (1982). No cabría una sola interpretación de la historia considerada en su conjunto o considerada en cuanto eventos particulares. Ahora, dicen los postmodernistas, podemos reinterpretar los sucesos, sin que nunca podamos decir donde está la verdad absoluta porque la misma no existe.

¿Podemos seguir sin más estas sugerencias postmodernistas sin que podamos remitirnos a ciertos principios fundamentales, cierta línea de continuidad histórica que explique nuestros procesos?. Por fortuna, hay autores que proponen nuevas teorías sobre la identidad de nuestros pueblos, desde una visión propia. Este es el caso, por ejemplo, de Daniel Alarcón que plantea la teoría del palimpsesto azteca para entender mejor la identidad del pueblo Chicano. Para este autor, los aztecas son los ancestros principales de todos los mexicanos actuales, al un lado y al otro de la frontera con los Estados Unidos. Sin embargo, dice él (34), el mundo mesoamericano, más que un todo monolítico debe ser considerado más bien como un conjunto de elementos y fuerzas a la manera de un palimpsesto, donde las variables de género, clase y etnia ya estaban presentes. Para demostrarlo propone una serie de ejemplos que nos invitan a todos a reconsiderar la manera en que hemos entendido nuestra historia e identidad, inclusive desde un punto de vista fundacional. Alarcón piensa que el reconocimiento de la realidad mesoamericana antigua como:

*multilingual and multiethnic and the consideration of Mexican culture as a product of a much more complicated mestizaje than a simple Spanish Indian dichotomy will hold significant im-*

*plications for discussions of Mexican and Chicano identity* (35)<sup>3</sup>. (multingue y multiétnica y la consideración de la cultura mexicana como un producto de un mestizaje mucho más complejo que la simple dicotomía español – indio traerá consecuencias significativas para la discusión sobre la identidad chicana y mexicana).

Lo dicho para el pueblo mesoamericano bien se podría aplicar a los demás pueblos de Indoa-mérica. Nuestra misma propuesta (1997) de la savia que corre por el árbol americano se ve enriquecida con esta idea del palimpsesto. Los ejemplos siguientes hablan, de alguna manera, de una variedad de pueblos en torno a ciertas ideas comunes como la de la divinidad.

## **7. Ñaupá Pachapi/ en los tiempos antiguos**

Si los cristianos y los judíos han sido capaces de conservar sus libros sagrados por miles de años es una verdadera tragedia que nuestros pueblos originales no hayan podido hacer lo mismo con los suyos. Las tradiciones orales mantenidas por largos años, sin embargo, y recogidas en unos pocos libros, aún sin el prestigio de los otros libros sagrados, nos dan la posibilidad de remontarnos a nuestros orígenes y principios más antiguos con la misma reverencia con que cualquier creyente lo hace cuando busca sus propias raíces de fe y pueblo.

En el Popol-Vuh, el libro sagrado de los Mayas, analizado por Alfonso Rodríguez, se puede leer lo siguiente:

El Creador y el Formador (Tepeu y Gutumatz) son el padre y la madre de la vida, de todo lo creado, el que da a luz los hijos, el que vela por la felicidad de los pueblos, la felicidad del linaje humano, el sabio, el que medita en la bondad de todo lo que existe en el cielo, en la tierra, en los lagos y en el mar. (22).

La pareja creadora, no está formada realmente por dos entidades sino por una sola, masculina y femenina a la vez. Son una sola entidad por el artículo usado en singular para la enumeración de las características más sobresalientes suyas: luz, felicidad, sabiduría, bondad esparcida por todo lo creado.

Esta pareja creadora decide formar al hombre y luego de varios intentos fallidos, llama a la abuela Ixmucané para que haga la chicha de maíz. De allí salen los cuatro hombres, origen y principio de la raza quiché (107). Una vez más, es lo femenino representado por la abuela Ixmucané quien está presente de manera muy activa en la creación de los hombres.

Los antiguos mexicas tenían también un Dios dual. Al fin y al cabo Mayas y Mexicas formaban parte de un continuun cultural bastante claro. Según los análisis de Arias Montes, empeñado en encontrar los fundamentos históricos y culturales para una una forma de teología,

los indígenas tenían un solo “Nelli Toetl” (Dios verdadero): OMETEOTL (Dios dos) era su nombre, que podía también ser nombrado como OMETECUTLI-OMECIHUATL entre los mexicanos o XMEL-XMANA entre los zapotecas, y que significaba Señor y Señora de la dualidad, expresión simbólica de una sensibilidad profunda

ante la unidad-dualidad de cuanto nos rodea y somos, masculino-femenino, vida-muerte, luz-tinieblas, aire-tierra (Arias Montes 129).

Esta dualidad divina, defendida ahora también por el sacerdote católico que realizó la investigación de donde tomamos la cita anterior, era el símbolo de la perfecta armonía femenino-masculina de donde debería nacer “un universo armónico, lleno de vida y de presencia divina, y dentro de él, la naturaleza, de la que forma parte el hombre” (Arias Montes 131).

Para el caso de nuestros hermanos Taínos del Caribe, vivos ahora en las sangres de los puertorriqueños, dominicanos, cubanos y haitianos, Pané, el primer cronista europeo, escribe:

cada uno, al adorar los ídolos que tienen en casa, llamados por ellos cemíes, observa un particular modo y superstición. Creen que está en el cielo y es inmortal, y que nadie puede verlo, y que tiene madre, más no tienen principio, y a éste llaman Yucahu Bagua Maórocoti, y a su madre llaman Atabey, Yermao, Guacar, Apito y Zuímaco, que son cinco nombres...(3-4).

Como se puede ver, al igual que los mesoamericanos, los taínos dan una gran importancia a la madre de quien “está en el cielo y es inmortal y no tiene principio”. La mente occidental se preguntará enseguida, ¿y cómo puede no tener principio si tiene madre? No olvidemos que estamos frente a una lógica diferente donde todo es posible. Lo importante aquí es el carácter masculino y femenino de Dios: masculino por su esencia y femenino por su madre. Esta madre, según Ulloa en la nota que aparece en la crónica de Pané (4), bien

puede traducirse como “Madre de las Aguas, Señora de la Luna, las Mareas y la Maternidad, Madre Universal”.

Si del centro de nuestro continente nos trasladamos hacia el sur podemos encontrar más pruebas de lo que aseguramos como ya lo hemos dicho. Los quechuas peruanos concebían a su Dios como hombre y como mujer.

Ah fuente de vida, fundación de todo,  
alto poder  
que sea hombre  
que sea mujer  
deidad de lo sagrado  
como uno que predice todo  
crea al dar aliento del alma...(Harrison 121)

Como todos sabemos, la invasión europea intentó por todos los medios eliminar estos modos de pensar y concebir el mundo a través de la persecución y de la evangelización, muchas veces compulsiva. No podemos ahora extendernos en los detalles de cómo ésto ocurrió ni tampoco en los resultados que todo ésto produjo en la fe de las nuevas generaciones. Parece muy difícil comprobar que Dios sea hombre y mujer a la vez en un mundo “cristianizado” que siempre ha hablado de Dios Padre. Según la doctrina católica, de la relación amorosa entre Dios Padre y Dios Espíritu nació Dios Hijo que tomó la forma humana bajo la forma de Jesucristo. Aunque para adoptar esta forma necesitara de la presencia de una mujer, María, ella no estaba al mismo nivel que su hijo o el resto de la Trinidad.

Este misterio es asimilado de diferentes maneras según el estrato social y la cultura de las

cuales provenga el creyente. Hay cada vez mayores indicios de que la tan extendida devoción a María algo tiene que ver con el lado femenino de la convicción dualista o con las deidades específicamente femeninas de nuestros antepasados (Cfr. Virgen de Guadalupe como la diosa Tonatzin...). La discusión, además, es larga entre quienes proponen la explicación del sincretismo y los que creen que más bien se puede encontrar una solución de continuidad en la explicación del encuentro entre elementos religiosos de varias fuentes. George Brandon, por ejemplo, demuestra que las creencias yorubas del Africa han sufrido una serie de transformaciones hasta llegar a las actuales prácticas de santería y santerismo de la población cubana tanto en la misma isla como en Estados Unidos.

Creemos que algo de eso también ocurrió con nuestros pueblos de ascendencia indígena de todo nuestro continente. Los siguientes son solamente unos pocos ejemplos de los muchos que deberemos encontrar en el transcurso de nuestra investigación más amplia.

## **8. Cunan Pachapi/ahora**

Un caso bastante claro es la oración chamula rezada por un indígena toztil de México, y a la que nos hemos referido ya, que bien puede representar el sentimiento extendido de un sector de esa población en nuestros días. Juan Pérez Jolote reza así:

Santa Tierra, Santo Cielo  
Santa gloria  
hazte cargo de mi

representame,  
ve mi trabajo,  
ve mi labor,  
ve mi sufrir.  
Gran hombre  
gran señor,  
gran Padre  
gran Petome,  
gran espíritu de mujer,  
ayúdame...

Aparte de la invocación clara al cielo en conjunción con la tierra, es evidente que el creyente se dirige al Ser Superior considerándolo como Hombre, Señor, Padre y Petome que, aparentemente, son atributos masculinos. Lo revelador está que este Ser Superior masculino tiene **espíritu de mujer** (subrayado mío), con lo cual la teoría parece encontrar asidero.

Otra prueba de la persistencia y continuidad de la idea de la dualidad divina en Indomamérica podemos encontrarla en el mundo andino. Regina Harrison hace un interesante seguimiento a uno de los mitos más hermosos encontrados en el libro sagrado de los quechuas, el libro de Huarochiri. Se trata de una pareja de dioses, masculino y femenino, en su orden, Quni Raya y Qawi Llaca. El primero es un dios que se presenta como un mendigo y que va en busca de la segunda que no quiere aceptarlo por más que ya ha tenido un hijo de él. En la búsqueda el dios femenino pregunta a varios animales, algunos de los cuales le dan pistas afirmativas. Estos son bendecidos por el dios, a diferencia de los otros, que son maldecidos. Lo curioso del caso, es que según la misma autora hay versiones actuales de este mito en las que se asocia al dios masculino con las tierras



altas y al dios femenino con las tierras bajas y sus respectivos animales. Igualmente interesante es la transcripción que hace Harrison de un canto de los indígenas quichuas de Saraguro en el Ecuador, en el cual se mantiene la misma estructura de la búsqueda del dios a la diosa, ahora ya en términos menos mítico-religiosos y más simplemente humanos y maternos. Según dice Harrison,

la antigua forma de interrogar a los animales como se encontró en el mito de Huarochiri, estructura aún el discurso del canto (se refiere al canto de Saraguro que es utilizado en el funeral de un niño). Sin embargo, el contenido del mensaje ha sido alterado considerablemente. Ya no presenciaremos las tumultuosas guerras y oposiciones en las que competían los dioses andinos en el período de construcción del imperio. El canto refleja un mundo centrado en la comunidad, y ofrece consolación a una atribulada madre que busca el paradero de su bebé. En parte, la muerte está privada de su aguijón final, ya que el canto proporciona la música y la imagen para que la gente baile feliz, aliviada para que una persona huya de la miseria de una estada humana (sic) (147).

Aunque no estemos completamente de acuerdo con la interpretación final de la autora en cuanto a las razones que la gente de Saraguro tiene para el baile por el niño muerto, sí aceptamos el cambio de enfoque y contenido que el texto ha sufrido. De todas maneras, sus análisis nos sirven tanto para reforzar la idea de que Dios, los dioses en este caso, forman una pareja de masculino y femenino, como para encontrar el arquetipo de la

muy estudiada oposición entre contrarios en el mundo andino.

El pueblo Mai-hunan, de la selva peruana, por otra parte, nos proporciona un buen ejemplo, ya no de una creencia oscurecida o bloqueada por la intromisión europea cuanto una serie de mitos presentes desde hace muchos siglos y que rigen la vida de este y otros pueblos similares.

Ella la madre de *Maineno*, la hermana de los Jaguares Celestes, ella hizo devorar a su marido. Lo mandó a devorar los pájaros blancos que comían las frutas de la uvilla y engañándolo de esa forma lo hizo devorar...(Bellier 163).

Así empieza el mito del origen de *Maineno*, “creador de los seres y del mundo Mai... Para los Mai huna evangelizados Maineno es el Dios Todopoderoso, vivo y presente en el mundo bajo el aspecto de la Luna” (Bellier 161). En este pueblo, como ya lo vimos entre los Taínos del Caribe, el Creador tiene una madre. La diferencia está en que para los Mai-Hunan la madre mata al padre del Creador, con el objetivo de establecer la supremacía de lo femenino en el mundo. Mediante otros mitos, lo masculino es lo que se impone, aunque sólo aparentemente porque todo lo natural y la misma reproducción humana está signada por la importancia femenina.

De esta manera, los mitos de origen no solamente dan explicación de principios tan importantes como los de las dualidades geográficas y vitales sino también de la principal dualidad que es la del hombre con la mujer.

De esta concepción dualista de lo divino no sería muy difícil entrar en el análisis de las carac-

terísticas duales de los elementos naturales y de la tierra misma en su relación con Dios. En vista de las constricciones de este trabajo, bástenos por ahora con proponer un breve análisis de un fragmento del poema 13 del poeta ecuatoriano Ariruma Kowi. En él, la referencia a los principios del pueblo quichua, es un buen ejemplo de esta persistencia cultural en nuestra América.

Antes que nosotros  
allpa mama, inti taita  
nacieron, crecieron, maduraron primero  
luego brotamos nosotros  
nosotros somos sus hijos  
ellos son nuestros yayas  
son inicio, principio  
fin de nuestras vidas.  
Ellos paren frutos  
y nos alimentan a todos  
de ellos recibimos vida  
ellos son buenos con todos  
por eso los runas hemos aprendido  
a vivir en armonía... (77-78).

La palabra armonía, el concepto de equilibrio que se desprende del poema, y la realidad de una comunidad heredera de una historia antigua son la clave, no necesariamente para la comprensión del mundo indoamericano plagado de desarmonía, aún al interior de las comunidades indígenas. Es más bien, una especie de planteamiento utópico, de una vuelta a los orígenes complejos que los poetas, los escritores y los intelectuales nos planteamos como una suerte de imán para la acción y de “contra” frente a la desarmonía y confusión que se tratan de imponer.

Aparte de la dualidad americana ya bastante estudiada, la idea de un Dios Madre y Padre podría inspirar, además, muchos estudios sobre el papel de la mujer desde los mismos principios. Podría también fundamentar toda una línea de pensamiento más humanizado de lo divino, alejado de la excesiva racionalidad con que hasta ahora se ha manejado el tema de Dios. Tal vez los arquetipos de la armonía puedan ser mejor aplicados si el principio mismo de lo que es y está es hombre y mujer, papá y mamá, comunalidad y completitud.

La invasión europea que empezó con Colón intentó imponer una línea de pensamiento unívoco. El siguiente artículo trata de algunas de las maneras como se ha entendido el tema de Colón.

## Notas

- 1 Existen varias traducciones de esta plegaria. Aunque la traducción aparecida en el texto del curso nos parece menos convincente que otras (Cfr. Harrison, 1994: 121-122) la utilizamos por ahora en vista de las circunstancias.
- 2 De acuerdo a esta propuesta, América sería un árbol muy antiguo cuya savia viva podría ser analizada de acuerdo a los ejes principales que aparecen en este trabajo (Cfr. Yáñez del Pozo, 1997).
- 3 Alarcón continúa su discusión sobre las características antiguas y actuales de Aztlán, la tierra mítica de los Aztecas y reclamada ahora por el movimiento Chicano. Su objetivo es demostrar que se puede seguir manteniendo el mito aglutinador de este pueblo a condición de volverlo más maleable y

múltiple. (Para mayor información ver mi trabajo sobre el tema (1998d).

## **Bibliografía**

ALARCÓN, Daniel

“The Aztec Palimpsest: Toward a New Understanding of Aztlán, Cultural Identity and History”. *Aztlán*. Volume 19, NO.2. Fall 1988-1990. 33-67.

ARIAS MONTES, Manuel

*Y la palabra de Dios se hizo Indio. Teología y práctica de una catequesis inculturada y liberadora. Una propuesta desde Oaxaca-México*. Quito: Editorial Abya-Yala, 1996.

BELLIER, Irene

*Mai-Huna*. Quito: Editorial Abya-Yala, 1996.

BRANDON, George

*From Africa to the New World*. Cambridge: University Press, 1996.

FAIRLAMB, Horace

*Critical Conditions. Postmodernity and the question of foundations*. Cambridge: University Press, 1994.

HARRISON, Regina

*Signos, cantos y memorias en los Andes*. Quito: Editorial Abya-Yala, 1994.

KOWI, Ariruma

*Tsaitsitk. Poemas para construir el futuro*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1996.

MARTÍNEZ, José Luis

*Nezahualcoyotl. Vida y obra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

MIGNOLO, Walter

“Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales”. *Revista Iberoamericana*. Vol.LXI. Enero-Junio 1995. Nums. 170-171. 27-40.

PANÉ, Ramón

*Relación acerca de las antigüedades de los Indios*. México: Siglo XXI, 1991.

POZAS, Ricardo

*Juan Pérez Jolote*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

RODRÍGUEZ, Alfonso

*La estructura mítica del Popol Vuh*. Miami: Editorial Universal, 1985.

VALLEJO, César

*Obra poética completa*. Lima: Editorial Mosca Azul, 1974.

YÁÑEZ DEL POZO, José

“Shinchi runami cani/Soy un hombre fuerte”. Nagy-Zekmi, S. (Edit.). *Identidades en transformación. El discurso neoindigenista de los países andinos*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1997.

---

“Aztlán: una identidad de memorias, hechos y textos”. Breaking Barriers. International Conference. *Crossing Borders and Boundaries of Identity, Gender, Modernism, and Postmodernism, Pedagogy, Technology, and Politics*. Princes Anne, MD: University of Maryland Eastern Shore, 1998.

## 4 El pobre Colón

*“500 years of genocide” was the the message left on the statue in Columbus Memorial Park outside Union Station on Oct.14, 1991, after demonstrators splashed the sculpture with red paint, protesting the start of the National Columbus Quincentenary celebration.*

*(The Washington Post,1.17.98)*

(“500 años de genocidio” fue el mensaje dejado en la estatua de Colón en el Memorial Park fuera de Union Station el 14 de Octubre de 1991, después de que los manifestantes habían embarrado la estatua con pintura roja, en protesta por la celebración nacional de quicentenario de Colón.)

*The territory abounds in gold and other minerals, and the arrival of miners in recent years has led the Indians to see the current catastrophe in mythic terms. Yanomami legend holds that gods placed minerals deep in the earth to strengthen and enrich the soil. If they were removed, the mith predicts, poisonous smoke would arise to cover the earth.*

*(The Washington Post, 3.20.1998)*

(El territorio abunda en oro y otros minerales, y la llegada de mineros en años recientes ha llevado a los indígenas a ver la catástrofe presente en términos míticos. La leyenda Yanomami sostiene que los dioses han puesto los minerales en lo

profundo de la tierra para fortalecer y enriquecer el suelo. Si los minerales son sacados, dice el mito, saldrá un humo venenoso para cubrir la tierra.)

Así que, pues nuestro Redentor dió esta victoria a nuestros ilustrísimos Rey e Reina e a sus reinos famosos de tan alta cosa, adonde toda la christiandad debe tomar alegría y fazer grandes fiestas y dar gracias solemnes a la Sancta Trinidad con muchas oraciones solemnes, por el tanto enxalzamiento que habrán en tornándose tantos pueblos a nuestra sancta fe, y después por los bienes temporales que no solamente a la España, más a todos los cristianos ternán aquí refrigerio y ganancia.

(Carta de Colón a Santángel,  
el 15 de febrero de 1493)

En la última cita, Colón habla de una victoria: la de los reyes de España y la de sus reinos famosos; una victoria dada por el Redentor. Una victoria por la cual toda la cristiandad, no solamente la de España, como insiste después, “debe tomar alegría y fazer grandes fiestas”. Ahora bien, la celebración de una victoria supone haber ganado una batalla, librada por alguna causa, a un bando contrario. Según el pensamiento de Colón, el motivo del enxalzamiento es doble: “en tornándose tantos pueblos a nuestra sancta fe y después por los bienes temporales que no solamente a la España, más a todos los cristianos ternán aquí refrigerio y ganancia”. En cuanto al bando contrario, está claro quienes son los perdedores, aunque no se los mencione directamente en el texto de Colón.



Los Yanomami del Brasil, según podemos ver en la segunda cita, y presenciando su fin “en términos míticos”, como dice el periodista, al igual que millones de sus hermanos de todo el continente, a lo largo de estos quinientos años, pertenecen precisamente a ese otro bando cuya derrota causaba tanta alegría a Colón. Lo importante del caso es que no solamente los afectados directamente lo sientan así sino millones de otras personas o descendientes directos de los vencidos o aliados de su causa como la persona que pintó la escultura de Colón en la Casa Blanca, en Union Station (primera cita) o en muchos lugares del mundo.

¿Por qué tanta pasión en contra de Colón? ¿Quién fue este hombre que sigue causando tantas reacciones y sobre el cual se escriben tantos libros? ¿No le basta a toda la cristiandad con escuchar una vez más la invitación del genovés y celebrar, sin más, con grandes fiestas, todos los doce de octubre conmemorativos de la gran gesta del descubrimiento, la conversión de los infieles y el aprovechamiento de sus riquezas?. Las preguntas aumentan y el mito crece porque las respuestas no convencen a todo el mundo y porque muchos de los problemas originados por Colón y los miembros de la secta de los buscadores del paraíso, como Posse (1990) los llama siguen aún muy presentes.

En este trabajo analizamos algunos de los estudios que consideramos más representativos de las tendencias ideológicas y teóricas actuales acerca del tema de Colón. que, sin duda alguna, inauguró una etapa en la que aún vive nuestro continente indoamericano.

La edición de Consuelo Varela (1982) es una buena fuente de datos para cualquier estudio que quiera hacerse sobre los escritos de Colón. Cuenta con 90 documentos, la mayoría de ellos debidos a la pluma de Bartolomé de Las Casas. El, amigo muy cercano de Colón y de su hijo Diego, se encargó de hacernos llegar lo que según dice Consuelo Varela (VIII) reflejaba la mentalidad medieval y la megalomanía de Las Casas para el cual,

en el devenir providencial de la Historia había dos personas predestinadas por Dios para altísimas misiones: Cristóbal Colón para encontrar un nuevo mundo donde predicar el Evangelio, y él mismo, para convertirse en apóstol y protector universal de los indios.

Es tan importante el momento inaugurado por Colón y tan trascendentales las transformaciones comenzadas con su empresa que el almirante se ha convertido en el objeto de muchísimos escritos. Aparte de la biografía de su hijo Hernando, George Washington Irving (1828), Jacob Wasserman (1929) y Salvador Madariaga (1940) han escrito sendas biografías de Colón. Lope de Vega (1604) y Paul Claudel escribieron piezas teatrales sobre el mismo tema.

Juan José Barrientos (1990) hace una interesante comparación entre “El arpa y la sombra” del cubano Alejo Carpentier (1979) y la novela “En Busca del Gran Kan” de Blasco Ibáñez (1929). Ambas novelas intentan bajar a Colón de su pedestal pero por diferentes motivos: mientras Carpentier, ubicándose en la perspectiva del personaje, intenta presentarlo solamente como un

hombre de carne y hueso, Ibáñez, desde fuera, quita la gloria a Colón para dársela al pueblo español. Ambas novelas aluden al origen judío de Colón. La vida personal de Colón, por otra parte también ha sido motivo de especulaciones. Entre otros, Alejo Carpentier, en la novela citada, empieza la ficcionalización del personaje poniéndolo como amante, entre otras mujeres, de la Reina Isabel.

Y con ésto entramos de lleno en lo que se llama la novela y la historia postmodernista. Estamos en los momentos finales del siglo XX, en plena época postmodernista y desde aquí los autores leen e interpretan los textos de Colón y su significado. La teoría postmodernista aparece, como su nombre lo indica, como una interpretación de una realidad postmoderna, una realidad que supuestamente habría superado la modernidad. Aunque algunos autores han cuestionado el mito de la modernidad (Dussel, 1994: 85 y ss), es ya un lugar común recurrir a la teoría postmodernista para explicar los hechos sociales y para analizar los textos sobre esos hechos actuales o anteriores.

Las corrientes neohistoricistas proponen lo que Gadamer llamaría una especie de historicismo postfundacional. Esto quiere decir que, a diferencia de la historia en el sentido modernista, basada en propuestas teóricas unilineales y teleológicas, la historia postmodernista miraría el pasado con una óptica polivóica, en los términos planteados por el investigador ruso, Bajtín (1982). No cabría una sola interpretación de la historia considerada en su conjunto o considerada en cuanto eventos particulares. Ahora, dicen los postmodernistas, podemos reinterpretar los

sucesos, sin que nunca podamos decir dónde está la verdad absoluta porque la misma no existe.

El colombiano Pedro Valderrama, por ejemplo, escribió el cuento “Tierra. Una entrada apócrifa y amotinada al diario de Colón” (1960) en el que no centra su relato en la figura del Almirante sino en un marinero llamado Juan Rodríguez Bermejo, que para Madariaga es el mismo Rodrigo de Triana (Correa 32), quien, según las versiones oficiales fue el primero que avistó la tierras americanas<sup>1</sup>.

Este marinero está obsesionado por la llegada a tierra, en medio de muchas señales simbólicas, los pájaros, que anuncian su proximidad. La noche del 11 de octubre es pintada por el autor con todas las características de un acto sexual, en medio de los recuerdos de la última relación sexual de Juan en España, el nombre de la embarcación María Galante transformada en Santa María y su propia masturbación, antes del grito de “Tierra”<sup>2</sup>.

El otro texto, más completo y acabado, es la nueva novela histórica *Los Perros del Paraíso* del argentino Abel Posse. En cuatro partes denominadas Aire, Fuego, Agua y Tierra, magistralmente el autor reconstruye imaginariamente tanto el ambiente previo a la llegada a América como los detalles del primer encuentro. El judío Colón en amores ardientes con la sensual Isabel al igual que los sanguinarios Aztecas en secretos pactos con los jefes Incas, entre otros muchos personajes en situaciones anacrónicas, desfilan por la novela en un verdadero collage postmodernista. Según Menton, Posse trata de cuestionar con esta novela todo tipo de poder: el poder los europeos, ejercido no solamente en los tiempos colombinos sino también en los tiempos de las dictaduras

más recientes de America Latina. Marx y Hitler aparecen en la novela al lado del Roldán de la Española. Se cuestiona igualmente el poder de los grandes imperios indígenas de los tiempos colombinos: los Incas por socialistas y centralizados y los Aztecas por sanguinarios (80). Se cuestiona todo. En la novela no importa ni el inmenso gusto por leerla, ni lo lúdico de los cronotopos y la heteroglosia, ni lo dialógico de la caracterización de Colón. Lo único que aparece muy claro es la denuncia del poder, bien sea éste ejercido por Dios, los dogmas religiosos, o los sistemas políticos, por los Aztecas, los Incas o los españoles, por los Nazis del siglo XX, el imperio económico de los Estados Unidos o los dictadores argentinos de los años 70 y 80.

Según Donald Shaw, la palabra clave en la España del siglo XV era “vida”. El impulso vital, visto como eros y deseo, asociado con Venus, empieza a superar la obsesión medieval por la muerte (185 y ss). Posse, en su novela, presenta a los reyes católicos precisamente como adolescentes sexualmente activos en extremo, encarnando una especie de conjunto de fuerzas compelidas por una cósmica eroticidad. Este impulso aparentemente positivo, el de sacar a España del sopor medieval y del profundo odio a la vida del judaico cristianismo medieval, sin embargo, es equiparada con las peores dictaduras de la historia como las de Hitler y Franco. El sexo en *Los perros del paraíso* significa, según Shaw, contaminación, injusticia y degradación. Lo grotesco de Colón se deriva de su total absorción en la sexualidad del nuevo mundo simbolizada en la conquista de Beatriz Peraza Bobadilla en tres noches de hacer el amor casi sin parar, mientras él sueña

con conducir a la humanidad al estado de inocencia endémica. Cuando Colón llega a la desembocadura del Orinoco en 1498 y cree haber llegado al Paraíso Terrenal, anuncia a sus seguidores la no existencia del espacio y el tiempo, el fin de la muerte y el pecado. Sus seguidores, por supuesto prefieren el hacer al estar, el trabajo a la ociosidad y el pecado a la inocencia.

Si para Alejo Carpentier, el llamado descubrimiento había devenido en el triunfo de la revolución socialista, el libro de Posse termina con el saqueo del paraíso por parte de sacerdotes, banqueros, soldados, mercaderes y prostitutas que explotan los pecados y limitaciones de sus congéneres. Solamente la invasión de los perros del paraíso, los perros mudos, los perros que no ladraban, parecería presagiar alguna suerte de sorda rebelión en contra de este nuevo orden.

Desde la perspectiva del quinto centenario de la llegada de Colón a América, y desde la perspectiva de las luchas de los pueblos, a otro grupo de autores, le parece mejor que, más que hablar sobre un hombre en particular, nos centremos en el análisis de lo que esta expansión significó para la Europa cristiana del siglo 15 y para el continente americano de esa misma época y, como hemos dicho, de las consecuencias que hasta ahora perduran.

El mexicano Leopoldo Zea se plantea la pregunta de si debemos hablar de descubrimiento o encubrimiento. En vez de hablar de descubrimiento en el sentido tradicional, dice él, creemos que “quizá el verdadero descubrimiento sea el que se inicia ahora en los esfuerzos que se hagan por comprender lo que históricamente representa esa fecha en nuestros días” (193). Pero más que

de descubrimiento, piensa Zea, se debe hablar de encubrimiento en el sentido de la alienación constante que ha sufrido el hombre americano, en el desconocimiento de sus raíces autóctonas y en la emulación frecuente de modelos ajenos. Luego de la oposición de Sarmiento entre la barbarie y la civilización y la toma de posición por la segunda, nos vemos abocados otra vez a “poner sobre la gruesa capa del encubrimiento impuesto por la dominación ibera otro encubrimiento, el que a sí mismos y libremente aceptaron los propios latinoamericanos haciendo suyos modelos extraños a sus experiencias” (199). Para contrarrestar esta tendencia, Zea propone que

si 1492 fue el inicio del encubrimiento al uno y al otro lado del Atlántico (porque también España sufrió de encubrimiento debido a su arrogancia imperial), 1992 debe ser el año en el que los pueblos que forman esta gran región realicen su propio y peculiar descubrimiento. Descubrimiento de lo que se ha formado en el encuentro y asunción de razas y culturas que a lo largo de los siglos se han dado cita en este continente. Descubrimiento en el que la vieja relación materno-paternal que hablaba de Madre Patria se transforme en la relación solidaria de Hermana Patria (204)

Giulio Girardi, por otra parte, en *La conquista de América, ¿con qué derecho?* (1) plantea que para oponerse al concepto de la conquista como proyecto de hegemonía imperial cristiana y a la convicción de la guerra justa (a lo cual ni Las Casas ni Vitoria pudieron escapar) habría que retomar el sentido de Jesús como amenaza para la

paz imperial desde los primeros evangélicos hasta ahora. Dice Girardi textualmente,

O Europa lucha por prolongar su pasado imperial u opta por los pueblos que ella misma había expropiado, reconociéndoles su derecho a la vida y aceptando con ellos el riesgo de construir una nueva historia. Europa empieza a pagar su deuda histórica pero debe también pagar su deuda pública... Ha llegado el momento en que nosotros los europeos pongamos sobre el tapete el problema de nuestra deuda pública con los países del tercer mundo. El capitalismo europeo y nuestro propio bienestar se basan en una acumulación primitiva, en una rapiña con genocidio. Hoy día nosotros somos pueblos ricos porque nuestros padres saquearon a los pueblos del tercer mundo durante siglos. Pero no somos ni juzgados ni condenados porque Nuremberg sólo existe para los vencidos (57)

Otro grupo de autores como el argentino Enrique Dussel (1994) hablan únicamente del encubrimiento del otro y cuestionan el mito de la modernidad. Con mucha razón Dussel dice que si los postmodernos critican la razón moderna como razón, nosotros criticaremos la razón moderna por encubrir un mito racional... No negamos entonces la razón sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno. No negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna. Afirmamos la razón del Otro hacia una mundialidad transmoderna (30).

Dussel establece algunas de las características presentes en los primeros tiempos de la colonización. "Una vez reconocidos los territorios geográficamente se pasaba al control de los cuerpos y de



las personas: era necesario pacificarlas”, dice el autor argentino (50)

A partir de 1492 -el movimiento Occidente-orientado deviene en un acontecer mítico, metafórico, el de la *parusía* de dioses desconocidos que descubiertos después como humanos se transforman en bestiales “invasores” y así se suplanta el mito sacrificial azteca por el mito de la modernidad. Se produjo una colonización del mundo de la vida, donde el conquistador hacía uso de su ego fálico y se veía compelido a un brutal forzamiento de mujeres (63)

Para reforzar su idea de que el mito de la modernidad empezó con la venida de los europeos, Dussel se remite al pensamiento de Ginés de Sepúlveda según el cual las construcciones indígenas monumentales no son una razón suficiente para pensar que son civilizados (87). Europa, mas desarrollada, al ayudar a América a salir de la barbarie estaba comunicando un bien en si mismo. La violencia era necesaria y la guerra, justa. El europeo era, no sólo inocente, sino inclusive meritorio. Las víctimas son culpables de su conquista y violencia. Las Casas es el único que cuestiona todo ésto, planteando que se debe intentar modernizar al indio sin destruir su Alteridad: asumir la modernidad sin legitimar su mito.

Es muy interesante el esfuerzo de Dussel (105 y ss.) de poner las grandes civilizaciones de América al mismo nivel que las otras grandes civilizaciones del mundo y de acuerdo a algunos de los pensadores más conocidos. Así, según el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro (1970), las grandes civilizaciones del mundo han sido: Mesopotamia, Egipto (400 AC), del valle de Indo (2800 AC), del río Amarillo (2800 AC), de la Mesoaméri-

ca (200 AC) y la zona Andina (700 AC). Son ciudades estados que inauguran plenamente la vida urbana, basadas en la agricultura de regadío y en sistemas económicos colectivistas. El historiador Spengler (1923), por su parte cuando habla de las culturas neolíticas menciona las siguientes: Egipticia, Babilónica, India, China, Grecorromana, Árabe, Mexicana y Occidental. Toinbee (1934) habla de las culturas Egipticia, Sumeria, Minoica, Sínica, Maya y Andina.

El problema se produce con Weber cuando cree que la historia mundial solamente ha tenido cuatro pilares: Los egipcios, los sumero-acadiababilónicos, los chinos y los indostanos. La eliminación de América marcó el silencio imperdonable que hasta ahora es sentido.

Según el pensamiento argumentado de Dussel, hasta 1492 lo que hoy llamamos Europa Occidental era un mundo periférico y secundario con respecto al mundo musulmán. Nunca había sido centro de la historia. No se había extendido más allá de Viena por el este y de Sevilla en su otro extremo. La totalidad de sus habitantes no iba más allá de 100 millones, inferior a uno solo de los imperios chinos en su momento. Era una cultura aislada que había fracasado en las cruzadas al no poder recuperar cierta presencia en un polo neurálgico del comercio del continente euroasiático. Hablar de Europa como centro y fin de la historia mundial, como lo quería Hegel, es haber caído en una miopía eurocéntrica. Habrá que esperar 1492 para que su centralidad empírica constituya las otras civilizaciones en su “periferia”. Este hecho de la salida del enclaustramiento de Europa es el nacimiento de la modernidad (125-126).

La investigadora española, Iris Zabala, en “La ética de la violencia: Identidad y silencio en 1492”, por su lado, hace una reflexión sobre la verdad, no convertida en fábula, sino la fábula convertida en verdad. A una realidad totalmente diferente se la miró bajo el prisma del binarismo occidental de pecados/virtudes; modernos/bárbaros; vestidos/desnudos; fieles/infieles. El cuerpo grotesco de los bárbaros, e inclusive sus hermosas deformidades y protuberancias (16) son parte necesaria del horizonte ideológico que se empieza a formar para justificar la invasión.

Según el pensamiento de Zabala, en términos bajtinianos, aunque los textos de Colón muestran varias voces y símbolos, nuevos y antiguos, se elimina la posibilidad de la dialogía porque no se le reconoce al otro la capacidad de la interacción. Se elimina la heteroglosia porque sólo se reconoce una voz y se cae en el monologismo. La Iglesia y la Corona transforman el carnaval de la risa en un carnaval monstruoso y serio. Solamente la una parte disfruta de la voz y el sonido mientras la otra está condenada al silencio...

Walter Dignolo, por último, en “Occidentalización, Imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales” se plantea la pregunta de hasta dónde Latinoamérica es parte de occidente. Con la doctrina Monroe, dice Dignolo, nos fue quitado el nombre en el siglo XIX y se formó un tipo de “americanismo” y ahora estamos en la exploración del lugar de América en la historia con los temas de raza y género. Zea está superando la posición hegeliana de celebrar la expansión occidental y Dussel juega entre el postmodernismo y el postcolonialismo, piensa Dignolo.

El problema, según Mignolo, es que en América se discute mucho sobre postmodernismo pero no sobre postcolonialismo. Como que ésto está más ligado a Asia y Africa que a América Latina. Solamente en tiempos recientes (con el mismo Dussel, entre otros) se ha empezado a plantear la filosofía de la liberación como filosofía explícita para la emancipación anticolonial, siguiendo a Franz Fanon.

Tal vez el mérito mayor de Mignolo sea el de revalorizar el pensamiento de otro argentino, ya fallecido, Rudolfo Kusch. Este pensador nos invitaba a pensar a partir de las ruinas del pensamiento indígena. En *América profunda* (1963) y en *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978) Kusch nos invita a redescubrir este pensamiento vivo no solamente en las poblaciones indígenas propiamente dichas sino en muchas de las poblaciones criollas de nuestras grandes ciudades. Bajo esta perspectiva, Pachacutic Yampki, Inca, y Manuel Kant, alemán, son pensadores muy importantes aunque a distintos niveles y desde diferentes premisas cosmológicas. No es exhumación científica sino un rescate de diferentes estilos de pensar. El planteamiento de la fagocitación se hace más real cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales, aunque nos lo proponamos(33).

Según la idea de la fagocitación, por ejemplo, “la gran historia del estar engulle la pequeña historia del ser” (35). Ya otros autores como Fernando Ortíz (1978), Miguel León-Portilla (1976), Gloria Anzaldúa (1993), Cooper Alarcón (1992) y José Yáñez del Pozo (1997) han planteado conceptos similares o complementarios como aquellos de

“transculturación”, “napantla” y “frontera”, palimpsesto”, “savia americana” respectivamente.

De esta manera, aquel mundo que pareció ser destruído totalmente por la invasión de Colón y sus seguidores, ahora parece estar renovando sus cuadros a fin de reinventar su realidad y enseñarnos una vez más que los orígenes y referentes principales no están en Grecia sino en cualquier parte.

### Notas

- 1 Consuelo Varela(29) anota lo siguiente sobre este hecho: “Tres testigos de los Pleitos dicen que fue Juan Rodríguez Bermejo de Molinos (Sevilla) quien primero vio tierra. Una tradición que recoge Fernández de Oviedo refiere que Rodrigo de Triana, despechado ante la actitud de Colón, se hizo mahometano y se fue a vivir a Africa...”
- 2 Octavio Armand (en Correa 36) anota que se da una coincidencia en el desarrollo de dos ciencias: la anatomía y la geografía. Colón mismo, según este autor, describió las nuevas tierras con características femeninas, “hasta dar a la conquista un aire de macabra y galante aventura ...cuando la penetración europea pasa de descubrir a destruir... a violar y a hacer parir a esta tierra un ‘viejisimo mundo nuevo’ que desde entonces, destruído e inventado mil veces no sabe quién es, aunque sí un “mundus minimus”, un Tercer Mundo como tercero es el de la mujer (la Matriz) de acuerdo a un razonamiento anatómico metafísico de Paracelso que pasó a la geografía.

## Bibliografía

ANZALDÚA, Gloria

*Borderlands.La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Press, 1990.

BAKHTINE, Michail

*Estética de la creación verbal*. (1979). México: Siglo XXI, 1982. Trad. de T. Bubnova (Trad. fr.: *Esthetique de la creation verbale*. Paris Gallmard, 1984).

BARRIENTOS, Juan José

“Colón, personaje novelesco”. *Cuadernos Hispanoamericanos* 437. Madrid: s/f. 45-62.

COLÓN, Cristóbal

*Textos y documentos completos*. Prólogo y notas de Consuelo Varela. Madrid: Alianza Universidad, 1982.

CORREA-DÍAZ, Luis

“El cuento histórico de Pedro Gómez Valderrama”. CUA PHD Thesis, 1997.

DUSSEL, Enrique

*El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito:Ediones Abya-Yala, 1994.

FAIRLAMB, Horace

*Critical conditions. Postmodernity and the question of foundations*. Cambridge: University Press, 1994.

FARGANIS James (Edit.)

*Readings in Social Theory. The classical Tradition to Post-Modernism*. New York: MacGraw-Hill. Inc., 1993.

GIRARDI, Giulio

*La conquista de América ¿con qué derecho?*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1989.

GÓMEZ VALDERRAMA, Pedro

*Retablo del Maesse Pedro*. Bogotá: Ediciones Espiral, 1967.

LEÓN-PORTILLA, Niguel (1976)

*Endagered Cultures*. Dallas: Southern Methodist Press, 1990.

MENTON, Seymour

*Latin America's New Historical Novel*. Austin: University of Texas Press, 1993.

MIGNOLO, Walter

"Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Revista Iberoamericana*. Vol.LXI. Enero-Junio `1995. Nums. 170-171: 27-40.

ORTIZ, Fernando

*Contrapunto cubano del agua y del azúcar* (1940). Caracas:Biblioteca Ayacucho, 1978.

POSSE, Abel

*Los perros del paraíso*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1990.

SHAW, Donald

"Columbus and the Discovery in Carpentier y Posse". *Romance Quarterly*. Summer 1993, Vol.40.No.3:181-189. Sklodowska, Elzbieta. "El redescubrimiento de América. La parodia en la novela histórica". *Romance Quarterly*. s/r: 345-352.

YÁNEZ DEL POZO, José

“Shinchi runami cani/Soy un hombre fuerte:filosofía de un vendedor indígena en Estados Unidos”. Nagy-Zekmi, S., (Edit). *Identidades en transformación. El discurso neoindigenista de los países andinos*. Quito:Editorial Abya-Yala, 1997: 135-152.

ZABALA, Iris

“La ética de la violencia: Identidad y silencio en 1492”. *Revista Iberoamericana*. Vol. LXI. Enero-Junio 1995. Nums. 170-171: 15-26.

ZEA, Leopoldo (Comp.)

*El descubrimiento de América y su sentido actual*. Fondo de Cultura Económica. México, 1989.



## Títulos publicados en esta colección

- **Para entender el concepto de género**  
Martha Lamas, Vania Salles, Rodolfo Tuirán, Fernando Flores
- **Desde su propia palabra**  
Giulio Girardi
- **Las fronteras del cuerpo**  
Arturo Rico Bovio
- **Postmodernidad**  
José E. Juncosa (Editor)
- **Mujeres, poder e identidad**  
Soledad Dueñas, Carmen Gangotena, Mónica Garcés
- **Contextos y balances de la teología de la liberación**  
E. Dussel, J. L. Martínez, R. Flores, E. Lara, J. Tonello, P. Morales, L. Rodríguez
- **Teología feminista latinoamericana**  
Ma. Pilar Aquino y Elsa Támez
- **Una minga por la vida**  
M. Chiriboga, M. Lluco, L. Martínez, R. Flores, E. Lara, J. Tonello, P. Morales, L. Rodríguez
- **Apuntes sobre fútbol**  
Kintto Lucas
- **Semiótica para principiantes**  
Daniel Chandler
- **Es un monstruo grande y pisa fuerte. La minería en el Ecuador y el mundo. Defensa y conservación ecológica de Intag (DECOIN)**  
Mary Ellen Fieweger
- **El pentecostalismo en América Latina**  
Angelina Pollak-Eltz y Yolanda Salas
- **Códigos subterráneos**  
Leonela Cucurella (Compiladora)
- **El Chamanismo a revisión**  
Josep Ma. Fericgla
- **Buscando raíces. Don Quijote y Simón Bolívar**  
José Yáñez del Pozo
- **Análisis del discurso social y político**  
Teun A. Van Dijk e Iván Rodrigo M.

- **El hilo del discurso. Ensayos de análisis conversacional**  
Ana María Vígara Tauste
- **Conectores contextuales en el discurso**  
Joaquín Garrido
- **El placer de la representación**  
María Angela Cifuentes
- **Género y desarrollo sostenible**  
Ana María Brasileiro (Editora)
- **Desarrollo rural y pueblos indígenas amazónicos**  
Jürg Gasche
- **Mujeres e imaginarios. Quito en los inicios de la modernidad**  
Ana María Goetschel
- **El otro saber. Psicología social, psicoanálisis y cultura**  
Leonela Cucurella (Compiladora)
- **Comunicación educativa**  
Leonela Cucurella (Editora)
- **De cisnes dolientes a mujeres ilustradas**  
Lucía Moscoso Cordero
- **Literatura oral. O la literatura de tradición oral**  
Gonzalo Espino Relucé
- **Desarrollo sustentable. ¿Realidad o retórica?**  
Dossier de la revista de la Universidad de Guadalajara
- **Antropología del ciberespacio**  
Leonela Cucurella (Compiladora)
- **Pensar lo cotidiano**  
Leonela Cucurella (Compiladora)
- **Crítica de la razón globalizada**  
Leonela Cucurella (Editora)
- **Aztlán y El Incarrí. Dos mitos sobre nuestra América**  
José Yáñez del Pozo
- **Laberintos urbanos en América Latina**  
David Jiménez (Compilador)
- **Indoamérica ante el reto de la multiplicidad. Nuevos aportes**  
José Yáñez del Pozo