

## “*Los ríos profundos*” y “*Macunaíma*”: *dos naturalezas y una misma cultura*

---

Sonia Inez Gonçalves Fernandez

Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria – Brasil

### Resumo

O debate pós-moderno obriga a repensar a presença do indígena no contexto das Américas Ibéricas, especialmente, se queremos redefinir nossa identidade, considerando as novas descobertas arqueológicas e as recentes interpretações históricas. Estas dão um peso maior às questões domésticas da Colonização do que era comum dar-se até bem pouco tempo. Neste sentido, a obra *Los ríos profundos*, do escritor peruano José María Arguedas, e *Macunaíma*, do escritor brasileiro Mário de Andrade, formam um contraponto capaz, talvez, de exemplificar que as diferenças entre as duas culturas (brasileira e hispano-americana) são apenas variações do mesmo fenômeno, ou seja, de uma cosmovisão pan-americana.

**Palavras-chave:** culturas/natureza; culturas em contato; plurilingüismo/indigenismo

### Resumen

El debate postmoderno obliga a re-pensar la presencia del indígena en el contexto de las Américas Ibéricas, especialmente si queremos re-definir nuestra

identidad, teniendo en cuenta las nuevas descubiertas arqueológicas y las recientes interpretaciones históricas que dan mucho más peso a las cuestiones domésticas de la colonización frente a lo que se solía dar hasta bien poco tiempo. En este sentido, hemos elegido la novela *Los ríos profundos*, del escritor peruano José María Arguedas, en contrapunto con *Macunaíma*, del escritor brasileño Mario de Andrade, para que las diferencias entre las dos culturas (española y portuguesa) puedan, quizá, ejemplificar variaciones de lo mismo. Es decir, re-plantear la colonización de la experiencia y la racialización de la razón frente al reconocimiento de la pluralidad, que estas dos obras ponen en relieve.

**Palabras-clave:** culturas/ naturaleza; culturas en contacto; plurilingüismo/ indigenismo

*El hombre no tanto teme morir,  
sino morir siendo un ser insignificante*  
Mijail Malishev

Si consideramos que las naciones son resultado de varios procesos y que no hubo una historia integradora, sino varias historias, a veces contradictorias, en la construcción de las naciones latinoamericanas, conforme defienden los historiadores norteamericanos Stuart Schwartz y James Lokhart (*A América Latina na época colonial*, 2002), y según los argumentos de los mismos autores, que no existieron tantas diferencias culturales, sociales o económicas en las dos formas de expansión ibérica (española y portuguesa) en América y que, además, el conjunto de acciones, reacciones y decisiones de parte de los colonizadores, indios y esclavos fueron determinantes para los rumbos de la colonización más que la presión del sistema mercantil, como se suele considerar, quizás podamos avanzar en las discusiones sobre la dependencia en América Latina y otras cuestiones concernientes a las formas de resistencia y acomodación puestas en marcha en las diferentes naciones y en la huída mítica invariablemente elegida por los pueblos indígenas.

Teniendo en cuenta esas proposiciones, nos inclinamos a pensar que el problema con el multiculturalismo es que no hace más que reforzar la dicotomía

occidental más clásica, o sea, la idea de que la naturaleza es única, una, total, indiferente a lo que podemos pensar sobre ella, y a la vez, nos hace creer en la multiplicidad de culturas, con cuyos colores nos distraemos, sin darnos con la similitud entre ellas. Eduardo Viveiros de Castro, uno de los más importantes antropólogos brasileños de la actualidad nos propone justamente lo contrario. Si seguimos la línea de su trabajo sobre la búsqueda de las equivalencias en las visiones de mundo de los diversos pueblos indígenas del continente americano (*A inconstância da alma selvagem*, 2002), en lugar de una naturaleza y múltiples culturas, consideraríamos una cultura y múltiples naturalezas. Además, él cree, como creía Lévi-Strauss, que hay una «pancultura» americana, no sólo en la Amazonia. Viveiros tiene en cuenta a los pueblos indígenas de las tres Américas, pero, y sobre todo, se contraponen a las ideas de Darcy Ribeiro y Roberto Cardoso de Oliveira, en cuanto a la viabilidad de una *civilización brasileña*, puesto que, para él, lo que existe es esencialmente una civilización occidental transportada a los trópicos, lo que nos aproxima a todos, a pesar de algunas especificidades.

Tomadas de esa manera, sus ideas convergen con las ideas de los historiadores norteamericanos comentadas arriba, que nos interesan sobre todo porque permiten pensar la cultura que resultó del encuentro de pueblos en distintos estados de desarrollo y de la convivencia de estos pueblos en una misma naturaleza o, pensemos ahora, en múltiples naturalezas. En *A inconstância da alma selvagem*, Viveiros también relativiza algunas visiones modernas como el psicoanálisis y la postmodernidad, en la medida en que resiste a desacreditar *los grandes relatos* y postula un paralelo entre el *perspectivismo amerindio* y el *movimiento ecológico* del hombre moderno, en virtud de las equivalencias entre el occidental y el indio. Una de ellas es el hecho de que la inconstancia es una constante de la ecuación salvaje (Viveiros: 187). Esto significa que sus ideas se oponen a las de Jean-François Lyotard (*The postmodern condition* [1979], 1984), por ejemplo en lo que se refiere a la postmodernidad como el momento de la crisis de las grandes narrativas, pero a la vez cercanas a las ideas de Jameson, en la medida en que éste sigue creyendo en una gran narrativa (el marxismo, en su caso) a pesar de concordar con la idea (Lyotard y Baudrillard) de la postmodernidad como un corte con relación al desarrollo social anterior.

Estas son algunas razones que nos motivaron a proponer una lectura de *Los ríos profundos* (1958), del escritor peruano José María Arguedas, como la

ante-visión de las equivalencias de “visión de mundo” de los diversos pueblos indígenas del continente americano. Arguedas y su obra nos hacen concordar con las interpretaciones/generalizaciones de Viveiros acerca del pensamiento amerindio, porque para él, hay una estructura mental que sería relativamente inmune a los accidentes de la historia, ya que sería común a las tres Américas antes y después del Descubrimiento. Tal estructura sería, para nosotros, lo equivalente a un gran relato que el bilingüismo, principal herramienta de la creación literaria de Arguedas, intentara llevar a cabo.

En trabajo anterior (Fernandez, 2002) hemos analizado la cuestión de la abolición de la historia en los pueblos arcaicos, tomando como ejemplares a los personajes de *Los ríos profundos* y ahora, aún más convencida de las equivalencias culturales que propone Viveiros, nos dedicaremos a comprender la utopía de Arguedas. Nos parece, que también el escritor modernista brasileño Mário de Andrade ha llegado en su novela *Macunaíma* (1928), a la equivalencia de algunos motivos cosmológicos, filosóficos y sociológicos que, pensados en comparación con *Los ríos profundos*, nos permitirían hablar de una cosmovisión panamericana, bajo la cual estarían asignados los subyugados de todos los orígenes: indios, occidentales y negros. Así, el gran relato podría ser el que contase la historia de “esta civilização extra-oficial e inframodelar, algo vexaminosa mas com potencial utópico por contraste” que es, en las palabras de Roberto Schwartz, “a dimensão não-burguesa da reprodução da sociedade burguesa no Brasil” (“No país do elefante”, 2002: 4-13 ), y por extensión iberoamericana.

Quizá sea éste un camino teórico que nos permita conocer mejor el multiculturalismo presente en países periféricos como Brasil y Perú, y otorgar con justicia el lugar de la voz indígena. Pues, tanto en la literatura iberoamericana de modo general, como en la peruana o en la brasileña en particular, la presencia del indígena en la literatura se da desde la literatura colonial, pasando por el Romanticismo y por el Modernismo, pero es en la Postmodernidad, cuando el reconocimiento de la exclusión, de la falta de identidad, de la esclavitud se vuelve importante para comprender las conexiones entre racismo, monoculturalismo y supremacía blanca que el tema gana nuevos parámetros. De esa forma, la biografía y la fortuna crítica de Arguedas, así como la trayectoria de Mário de Andrade, parecen probar que este avance tenía raíces en buena medida en las actividades relacionadas al folclore y a las artes populares, de los estudios de etnología y

antropología que distinguieron a ambos, a la par de la ficción.

Por otro lado, no hay que olvidar las distinciones entre los indios de Brasil y los de Perú, por una razón suficientemente subrayada en la historiografía: los incas de Perú y los tupí-guaraníes de Brasil y Paraguay, así como los caraibas del Caribe estaban en estados distintos de desarrollo: los primeros, sedentarios y los segundos, semisedentarios, según Schwartz y Lockhart (2002). Esto trajo como resultado modos distintos de resistencia y asimilación, pero no modificó la lógica cultural dominante o la norma hegemónica que les exigía a todos temor y sometimiento, conforme podemos leer en los jesuitas Nóbrega y Anchieta, o en Las Casas y el Inca Garcilaso.

Además, vale señalar que las obras *Los ríos profundos* (1958) y *Macunaíma* (1928) fueron consideradas experimentales en sus respectivas épocas, justo por asimilar elementos de la lengua y la cultura quechua por un lado, y de las lenguas y culturas tupí y tupinambá, por otro. La primera obra representó “la nueva narrativa” hispanoamericana, mientras que la segunda corresponde a un texto inaugural del Modernismo brasileño. En ambos casos, lo que más nos llama la atención es la mentalidad mítico-mágica de los incas en sincretismo con el cristianismo, además de la «quechuización» del español, y de la muestra de un grado de transculturación jamás alcanzado por indigenistas o neo-indigenistas. En cambio, la transculturación en *Macunaíma* significó la máxima estilización de la apertura del brasileño a las diversidades étnicas.

Los dos textos permiten que observemos las singularidades de los autores y los matices de los pueblos en contacto. De tal modo que, si *Macunaíma* ha demostrado la asimilación de la sonoridad tupí de parte de la lengua portuguesa de Brasil, así como las manifestaciones lúdicas, festivas, los juguetes y los juegos de palabras; en *Los ríos profundos* la asimilación se percibe como mucho más compleja, porque la diversidad étnica en Perú se caracteriza por una convivencia llena de rasgos inconciliables. Entre éstos, el bilingüismo es uno de los tantos elementos que acarrea consecuencias bastante problemáticas. Es cierto que Arguedas reelabora artísticamente el material que recoge en sus viajes de trabajo y de estudio al tiempo que rescata de su memoria de niño criado por las indias, el material que comprueba la supervivencia de las dos lenguas en su destino, aunque siempre excluyentes, en lo que se refiere a las situaciones de uso. De esta manera, su proyecto creador oscila entre la utopía del intelectual y la del hombre que

quiere ver armonizadas las dos culturas auténticas del Perú y la realidad misma, tan bien plasmada en su novela.

En realidad, lo que proyecta la obra de Arguedas hacia un futuro ideal para su país es justo lo que parece haber alcanzado Mário de Andrade en *Macunaíma* - una única cultura mestiza - expresándose en tantas naturalezas como sean los sujetos, una vez que no existe ambiente sino para un sujeto determinado (Viveiros, 2000: 379). Esto parece convincente, en la medida que cada pueblo se enfrenta con la naturaleza según sus modos ancestrales de producción, como es el caso de los incas, de un lado, o de los indígenas del Amazonas, de otro; pero las bases de ese enfrentamiento son iguales, esto es resistencia (los colonos/ Macunaíma) y acomodación (el pongo/ los hermanos: Maanape y Jiguê).

Así, el problema de Arguedas igual que el de su personaje, Ernesto, es la orfandad frente a las culturas quechua e hispano-peruana. Esa doble marginalidad -ser indio y además estar sometido a otro universo socio-cultural-, no permite que Ernesto supere la incomunicabilidad que caracteriza a indios e hispano-peruanos. Ésta es la marca del texto de Arguedas. Aunque él domine las dos lenguas y transite por las dos culturas, el silencio persiste. El abismo, como las montañas, "las sierras altísimas y valles profundos", separan el *Perú oficial del Perú profundo*, en la distinción del historiador peruano Jorge Basadre (1980). Sin embargo, Arguedas creía profundamente en las potencialidades humanas de los indios y también de los colonos mestizos, tan víctimas como los indios, porque su historia marca una etapa de vencidos, pero no de disgregados.

Las dicotomías más de una vez subrayadas por los estudiosos de la obra de Arguedas: costa y sierra, Lima capital "costeña-colonial-cosmopolita" y Cuzco "capital andina-ancestral"; mundo indígena y mundo occidental son oposiciones que caracterizan también las relaciones de Ernesto: él y el padre Linares (director del Colegio), él y "el Viejo" (símbolo del poder despótico y de la ignorancia abusiva), él y su compañero de colegio, Antero (defensor de los poderosos y de sus intereses futuros como hacendado). Pero la pregunta que no calla es ésta: ¿cómo será posible romper esa fuerza de desigualdad, de discriminación y de injusticia? Arguedas tampoco tiene una respuesta, aunque haya construido una utopía bastante prestigiosa y antropológicamente correcta. Según algunos autores, una sugestión de transculturación triunfante, sólo comparable a un rarísimo caso registrado en Perú: "Huancayo, en el valle del río Montaro" que, sin embargo, no

se pudo reproducir, porque para ellos -las comunidades indígenas de Perú-, sólo la explotación, el miedo y la humillación les aguarda todavía.

El contraste con el caso brasileño ilustra aún más la profunda división en la cual se encontraba la sociedad peruana, puesto que, en lugar del habla mestiza y la actitud polifacética del personaje Macunaíma, lo que observamos en *Los ríos profundos* es un chico que se mueve en dos mundos antagónicos, uno que le resiste y otro que él venera. La lengua que utiliza para comunicarse en estos mundos no es la misma. Podemos observar, también, que cada uno de los grupos (blancos y indios) actúa en naturalezas diversas, según la lógica de la dominación; de hecho, su modo de ver y estar en los distintos paisajes es único, lo que conlleva un choque de intereses frente a una y otra naturaleza. Es decir, ambos sienten el mismo derecho y quieren ocupar el mismo lugar, pero el más fuerte es quién determina el lugar de los sometidos y de los señores, y cada uno maneja la naturaleza conforme su poder o falta de poder, como podemos observar en el capítulo “Los colonos”.

De esta forma, la separación entre peruanos de origen indígena e hispanico se refuerza, principalmente, a causa de la práctica de las dos lenguas en situaciones bastante específicas, como nos muestra Ernesto en este pasaje: “...el Padre pronunció un sermón largo, en castellano. Nunca hablaba en quechua en el templo de Abancay... Como tampoco... ha de poder la flecha con los cañones” (LRP: 361, 362). Por eso, si Arguedas quiere expresar los deseos y nostalgias de los incas, lo hace en quechua, pero si la quiere comunicar a su público, tiene que recurrir a la traducción al español. Así, al lado de la letra de la canción o de la frase hecha, de los dichos quechuas, figura también un texto en español. Esta división (causa de la enajenación de los personajes, puesto que se niegan mutuamente), refuerza la conciencia que Arguedas tenía de la imposibilidad de enunciar ciertos mensajes quechuas en español “la solidaridad y la dulzura de la cultura y lengua quechua son intraducibles en español”, comenta el narrador-personaje y a la vez que el alcance restringido de la lengua quechua y la imposibilidad de su universalidad impiden el conocimiento de sus valores. Sin embargo, lo que persiste es justo la idea de promover el indio, no importa lo sometido que esté.

En este sentido, la sociología de Durkheim ayuda a entender por qué la vida psíquica de “los colonos” se explica por los productos de la vida en grupo, ya sea a través del canto, del baile o de la artesanía, pues para él, son las variaciones de la estructura del medio social las que explican las variaciones del psiquismo

humano (*apud* Cuvillier, 1975:30). Concepto que explica también la diferencia entre la aculturación de los pueblos sedentarios (incas y aztecas) y los semi-sedentarios (tupinambás, caribes), pues la visión que cada grupo tiene de las cosas y de su valor económico constituye una realidad en sí misma. Se trata, pues, de lo que Durkheim llamó las “representaciones colectivas”, las cuales explican que tanto los incas como los europeos de los siglos XVI y XVII vivieron en un estado de desagregación; unos porque transplantaron su cultura sin tener en cuenta al otro (= otra naturaleza) y otros porque no conocieron naturaleza que no fuera la suya. El contacto no les permitió, tampoco, superar los antiguos modos de pensar y, en consecuencia, practicar nuevas formas de pensamiento. Sin embargo, los relatos zapatistas (ver Maldonado, 2001) de las comunidades de Chiapas, en México, por ejemplo, nos demuestran que alternar momentos de acomodación e integración es típico de los procesos de organización/desorganización estratégica en la exigencia de justicia social.

Por esa razón, es necesario comprender el contexto de esas “representaciones colectivas”, ya sea para interpretarlas dentro de la perspectiva misma de la mentalidad primitiva (Lévy Bruhl), o de la mentalidad arcaica (Jean Cazeneuve), o para comprender su papel en el contexto de la postmodernidad. Así, si consideramos las dos especies de relación de los modos de pensar de una sociedad frente al medio social en el cual está inserida, es decir, las ideologías y las utopías, verificaremos que la primera se dirige a la actividad de los hombres para la conservación del orden existente, pues refleja el orden social dominante; mientras que la segunda, al estar en desacuerdo con ese orden, tiende a transformarlo, pues expresa el futuro deseado. De lo cual podemos inferir también que “o pensamento é um índice, particularmente, sensível da mudança social e cultural” (Cuvillier: 51). Es justamente con la posibilidad de cambio (que demanda de la utopía) que cuenta el proyecto de Arguedas, en *Los ríos profundos*. En este sentido, para la mentalidad “primitiva” o “arcaica”, el carácter esencialmente afectivo de esas culturas está ligado a la experiencia mítica (Lévy Bruhl), hecho que aparece perfectamente representado en *Los ríos profundos* y en *Macunaíma*. Pero, mientras en *LRP*, especialmente en el capítulo “El motín”, el sentimiento de pertenecer a un grupo es el elemento predominante en la conciencia primitiva de aquellos personajes, en *Macunaíma*, la trayectoria del personaje acaba por revelar su conciencia primitiva, desde una perspectiva individual.

Aunque se pueda contra argumentar que la mentalidad mítica también está presente en la mentalidad moderna (Jean Cazeneuve), lo que según Lévi-Strauss anula la oposición entre sociedad “primitiva” y sociedad “moderna”, lo cierto es que se trata en los dos casos de una abstracción, principalmente, en lo referente a la fusión o la confusión de lo natural y de lo social, como se observa en la actitud de las mujeres que ejecutan “el motín”:

No se veían hombres. Con los pies descalzos o con los botines altos, de tacón, las mujeres aplastaban las flores endebles del ‘parque’, tronchaban los rosales, los geranios, las plantas de lirios y violetas. Gritaban todas en quechua: \_!Sal, sall Los ladrones, los pillos de la Recaudadora! (LRP: 271)

y en las fusiones-confusiones de Macunaíma (personaje):

Macunaíma campeou campeou mas as estradas e terreiros estavam apinhados de *cunhãs* tão brancas tão alvinhas, tão...Macunaíma gemia. Tocava nas *cunhãs* murmurando com doçura: ‘*Mani! Mani!* Filhinas da mandioca...’ perdido de gosto e tanta formosura. Afinal escolheu três. Brincou com elas na rede estranha plantada no chão, numa *maloca* mais alta que a *Paranaguara*. Depois, por causa daquela rede ser dura, dormiu de atravessado sobre os corpos das *cunhãs*. E a noite custou para ele quatrocentos *bagarotes* (*Macunaíma*: 39- 40).

Lo que es natural para “Macunaíma” es igualmente natural para las “cholas”, pero el nivel de fusión de las lenguas para expresarlo no lo es, como se puede verificar en la posición de las palabras colocadas en *itálico* (*cunhãs*, *mani*, *paranaguara*, *bagarotes*). En *Macunaíma*, las lenguas (el portugués y el tupi) están fusionadas en el discurso, en cambio en *LRP*, a pesar de que el narrador afirma que: “gritaban todas en quechua”, lo que se lee es una oración en español “!sal, sall ¡Los ladrones, los pillos de la Recaudadora!” (LRP: 271).

La fusión de las dos lenguas (quechua y castellano) es imposible en *LRP*, lo que atestigua el esfuerzo de Arguedas para comunicar los hechos de un grupo y de otro y, sobre todo, la separación que los sujeta; por eso la explicación:

...La mujer tenía cara ancha, toda picada de viruelas; su busto gordo levantado como una trinchera, se movía, era visible, desde lejos, su ritmo de fuelle, a causa de la respiración honda. Hablaba en quechua. Las ces suavísimas del dulce quechua de Abancay sólo aparecían ahora como notas de contraste, especialmente escogidas, para que fuera más duro el golpe de los sonidos guturales que alcanzaban a todas las paredes de la plaza. - ¡Mánan! ¡Kunankamallam suark” aku...! – decía. (LRP: 272).

En *Macunaíma*, el discurso revela el proceso de simbiosis característico de la lengua portuguesa de Brasil:

Porém entrando nas terras do igarapé Tietê adonde o burbom vogava e a moeda tradicional não era mais cacau, em vez chamava arame contos contecos milréis boros tostão duzentorréis quinhentorréis, cinqüenta paus, noventa bagarotes, e pelegas cobres xenxéns caraminguás selos bicos-de-coruja massuni bolada calcáreo gimbra siridó bicha e pataracos, assim adonde até liga pra meia ninguém comprava nem por vinte mil cacaus.

O en la voz del hermano de Macunaíma:

- Deixa de aruá, mano! Por morrer um carangueijo o mangue não bota luto! que diacho! Desanima não que arranjo as coisas! (Macunaíma:38-39).

Se trata, pues, de niveles distintos de fusión de dos códigos en contacto y también de lo que revelan estos niveles: por un lado, una revolución narrativa que rescata la tradición oral y la musicalidad verbal (ambas novelas), por otro, pone en relieve las diferencias entre las dos culturas (peruana y brasileña) que puede ser de simple nivel de fusión.

Es precisamente este hibridismo del lenguaje (tanto del narrador como de los personajes de *Macunaíma*), lo que contrasta con la escisión explícita del discurso de *Los ríos profundos*, para la cual el narrador tiene que valerse del español y del quechua por separado. Esto significa que, de acuerdo con el discurso o con las hablas de los personajes, si son indios se utiliza el quechua, si son hispanos, el español, y si es un bilingüe como Ernesto, una lengua para cada ocasión. Si bien en algunas ocasiones el acto fallido se le presenta y sus consecuencias se tornan perceptibles, como en el siguiente pasaje:

Las mujeres gritaron: -¡Kunanmi suakuna wañunki?aku (¡Hoy van a morir los ladrones!) Cuando volvieron a repetir el grito, yo también lo coreé. El “Markask’a” me miró asombrado. -Oye, Ernesto, ¿qué te pasa? - me dijo - . ¿A quién odias? - A los salineros ladrones, pues - le contestó una de las mujeres (LRP: 272),

como advirtiendo que hay casos en que no importa el origen del opinante y sí lo justo; no importa tampoco el origen del autor del crimen y sí el crimen,

hechos propios de la mentalidad mítica y, en muchos casos, de la moderna.

Pero, aunque no se pueda negar al primitivo la capacidad para el pensamiento abstracto y, considerando, según el estructuralismo, que existen modelos de pensamiento, o estructuras de pensamiento comunes al civilizado y al primitivo, no se concibe rehusar el papel preponderante de la magia, como verdadera ciencia, que organiza tanto los fenómenos físicos como los sobrenaturales en la sociedad primitiva. De tal modo, si por un lado la ideología dominante de la sociedad peruana no se modificó desde los tiempos coloniales, por otro, distintas utopías se sucedieron a través de los siglos, defendiendo más o menos explícitamente la causa de los indios. De cualquier manera, al ser la utopía “a descrição de um mundo erigido sobre princípios diferentes daqueles que atuam no mundo real” (Cuvillier: 128), tiene la ventaja de regularmente inspirar rebeliones, revueltas e incluso realizar cambios duraderos. No obstante, no es lo que ocurre con los indios de Perú, aún. Pero la cosa va en camino, *con los zapatistas de México*, como se nota en la “creatividad desbocada (que) amanece entre estas indias que buscan rimas en todas sus demandas. Todas a una: ‘Las mujeres tienen ya consigna, queremos para todos una vida digna’... ‘Mujeres de valiente corazón, pronto cambiaremos la nación’... ‘Las mujeres zapatistas tomamos el candil y si fuera necesario tomaremos el fusil’ ” (Huerta, 1994, *apud* García: 178), prueba de la invención posible dentro de la existencia que les toca en ese momento.

Así, los relatos zapatistas tomados de *EZLN<sup>1</sup>. Documentos y Comunicados* (1994) y de *EZLN. Declaraciones* (1998) demuestran que estos grupos organizados están en una etapa más avanzada del proceso de afirmación de su identidad o por lo menos de la construcción de una identidad que les permita moverse en esta sociedad de acuerdo con unos parámetros nuevos, contruidos de una forma consciente. En este caso, el lenguaje es resultante de la mezcla de los procesos psíquicos de la lengua indígena con los propiamente lingüísticos y discursivos del español, proceso totalmente distinto de lo que hemos observado en *Macunaíma*, donde la mezcla no es resultado de una búsqueda, de la necesidad de superar la exclusión, sino de confirmar la asimilación.

Los símbolos, mitos y ritos propios de las sociedades premodernas o tradicionales nos enseñan que la repetición de la gestualidad primordial es la base de sus acciones y, por lo tanto, de sus representaciones (siempre) colectivas. En esta perspectiva intentamos, pues, comprender personajes como “el pongo” (indio

de hacienda que *sirve sin pago*, en la casa de su *señor*) y el mismo “viejo” (tío del personaje Ernesto, poderoso señor de Cuzco). Ambos son personajes arquetípicos, paradigmáticos; cada uno de ellos representa un grupo especial del conjunto de la sociedad peruana. Hay que pensar, por lo tanto, que en la repetición de los gestos arquetípicos en ambos casos está la explicación de su proyección en un tiempo mítico, que al abolir las diferencias perpetúa la desigualdad. Mircea Eliade (1978:51) dice a este respecto que “el hombre de las culturas arcaicas acepta mal la ‘historia’ y se esfuerza por abolirla periódicamente”. De este modo, me parece que tanto uno (el pongo) como otro (el viejo), actúan de acuerdo con la mentalidad arcaica, una vez que repiten modelos: “el viejo” es el señor feudal, para quien “el pongo” es el siervo, sobre quien detenta derecho de vida y muerte. Por otro lado, “el pongo” no sabe actuar como individuo, puesto que su mentalidad sólo comprende lo ejemplar, lo colectivo. Por eso, no es capaz de sublevarse solo de esa esclavitud.

Esta, a su vez, es causa y consecuencia de la enajenación en la cual se encuentra el personaje, porque una vez alejado de su grupo le faltan referencias para actuar. Es justo, en ese sentido, que los zapatistas de México parecen lograr un futuro más próximo, en la medida en que unos objetivos pasan a ser compartidos, restaurando el sentido de colectividad como en los orígenes. De ese modo podemos concluir que, en la historia de Perú, en particular, y en la de la América Latina en general, las diversas sociedades indígenas no construyeron un nuevo modelo ejemplar y, para ellos, todo lo que no representa un modelo ejemplar está desprovisto de sentido. Como consecuencia, los indios y los mestizos de *LRP* no han superado el estado que les permitiría alterar su situación en relación con la sociedad central, dominante, o hegemónica, principalmente si tomamos el punto de vista de los prejuicios de que son víctimas, por encima de la explotación.

Tal vez sea en el rechazo de atribuir valor a la memoria, donde encontraremos la explicación de tantos siglos de apatía por parte de los indios, específicamente de la representada por “el pongo” en *Los ríos profundos*. En contrapartida, cuando reaccionan lo hacen en el sentido de una respuesta afectiva, emocional, sin distinguir la reacción de las causas que la provocaron - “las cholitas”. ¿Se trataría, justamente, de la incapacidad para el pensamiento dialéctico? Es la pregunta que resuena, puesto que la historia está plagada de incontables rebeliones, siempre circunstanciales; hecho que no afecta en nada la posición de los señores

terratenientes que también creen y actúan en función de la inercia (repetición) de acontecimientos puntuales.

La constatación, pues, de una especie de normalidad del sufrimiento presente en el comportamiento de los indios parece corroborar el significado de que “el cautiverio y el sacrificio debían ser soportados con bravura y altivez” (Viveiros: 230). Hecho que está presente en las culturas indias (sedentarias) de los aztecas e incas y en las culturas indias (semi-sedentarias) de los tupís o tupinambás. Hay por lo menos dos motivos entrelazados: uno de orden escatológico y personal y otro de orden sociológico y colectivo. El canibalismo, por ejemplo, estaba asociado a un tema característico de las cosmogonías tupí-guaraníes; el horror que les causaba el enterramiento y la putrefacción del cadáver: “E alguns andão tão contentes com haverem de ser comidos, que por nenhuma via conseguirão ser resgatados para servir, porque dizem que é triste cousa morrer, e ser fedorento he comido de bichos” (Cardim, 1584, *apud* Viveiros: 231) ejemplifica su salida hacia al canibalismo.

El caso específico de los tupinambás, que aparece parodiado en *Macunaíma*, demuestra que ellos querían estar seguros de que el otro que iban a matar y comer fuera integralmente determinado como hombre y que, sobre todo, entendiera y deseara lo que le estaba sucediendo como prueba de su honor. Lo contrario también comprueba esta interpretación. Es el caso del viajante alemán Hans Staden (1556) que acabó siendo liberado por los tupinambás porque lloró y pidió clemencia en el momento de su ejecución, porque los tupinambás no devoraban a sus enemigos por piedad, sino por venganza y honor, y el que llora y no tiene valor para el sacrificio no merece ser devorado. La comprensión del valor de los gestos en las diferentes culturas es decisiva y, en este caso, salvó la piel a Hans Staden que tardó nueve meses para comprender las señales invertidas sobre el significado de la muerte en la cultura indígena. (Viveiros: 232). Parece que, para la cultura indígena, la muerte a manos de un enemigo significaba la perpetuación de la venganza, la cual era más importante que el canibalismo, por eso “Vê-se a cumplicidade entre cativos e capttores, que fazia com que o inimigo ideal de um tupinambá fosse outro tupinambá” (Viveiros: 231). De cierto modo esto explica la resistencia de los indios frente a los esfuerzos de los misioneros por erradicar esta costumbre. Para ellos, se trataba de un hecho integrador que convertía la fatalidad natural de la muerte en necesidad social y, consecuentemente, en virtud personal

(Viveiros: 233). Si pensamos la resistencia de Macunaíma: “Macunaíma campeava, campeava... Macunaíma campeava, campeava”, seguida de un cansancio: “Então Macunaíma não achou mais graça nesta terra” (*Macunaíma*: 164). y al fin su adhesión a la muerte: “É mesmo o herói capenga que de tanto penar na terra sem saúde e com muita saúva, se aborreceu de tudo, foi-se embora e banza solitário no campo vasto do céu” (*Macunaíma*:166), no una muerte común, sino una muerte mítica: “Então Pauí-Pódole...Fez uma feitiçaria... e virou Macunaíma numa constelação nova. É a constelação da Ursa maior” (idem, *ibidem*).

En *Los ríos profundos*, el narrador (Ernesto) conjetura “...Mi corazón sangraba a torrentes. Una sangre dichosa, que se derramaba libremente en aquel hermoso día en que la muerte, si legaba, habría sido transfigurada, convertida en triunfal estrella” (283). La imagen de la estrella también está presente y el personaje después de todo lo que vio y aún le queda por vivir, declara: “-¡Mejor me hundo en la quebrada!...La atravieso, llego a Toraya, y de allí a la cordillera...! No me agarrará la peste” (461). Tampoco era la venganza una forma cruda de agresión, o una incapacidad casi patológica de olvidar y perdonar las ofensas pasadas; por el contrario, era justo la institución que producía la memoria. Esta, a su vez, no era otra cosa que la relación con el enemigo, en la cual la muerte individual se pone a servicio de una larga vida del cuerpo social. (Viveiros: 233). Es interesante comprender esta dialéctica del honor y de la ofensa que exige sacrificio y venganza correspondientes: si para el guerrero morir en manos ajenas significaba honor, para su grupo significaba una ofensa que exigía una respuesta equivalente, lo que perpetuaba la venganza y el canibalismo como formas complementarias de acción que daban sentido a esa cultura, conforme nos relata Abbeville, franciscano francés (1614):

embora lhes seja possível fugir, à vista da liberdade de que gozam, nunca o fazem apesar de saberem que serão mortos e comidos dentro em pouco. E isso porque, se um prisioneiro fugisse, seria tido em sua terra por *cuave eim*, i.e., poltrão, covarde, e morto pelos seus entre mil censuras por não ter sofrido a tortura e morte junto aos inimigos como se os de sua nação não fossem suficientemente poderosos e valentes para vingá-lo (apud Viveiros: 234).

Algo semejante encontramos en actitud los rebelados y amotinados de *Los ríos profundos*, pues es en los indios que reposa la base de la utopía de Arguedas; el despertar de los colonos es lo más importante, más que resistir a los guardias

o a la peste.

El honor, resultado de la venganza, consistía por tanto en la manutención de las sociedades en su devenir, pues el odio que alimenta a los enemigos es la señal indiscutible de su mutua indispensabilidad; la venganza como *conatus* vital absorbía los individuos para que sus grupos mantuvieran lo que tenían de esencial, o sea, en la muerte de los enemigos estaba la propia inmortalidad. Es decir, la inmortalidad se obtenía a través de la venganza y ésta era producida por la búsqueda de la inmortalidad. En resumen: la trayectoria de cada uno, el destino de todos – un simulacro de «exocanibalismo» (Viveiros: 234). Se ha perdido este sentido de honor o el de la venganza en la relación de los indios con los colonizadores en las sociedades hispanoamericanas y brasileña?

Del orden escatológico y personal del que se recoge el canibalismo en las sociedades primitivas o semisedentarias como los tupí-guaraníes caminamos hacia un orden sociológico y colectivo como el de los incas de Arguedas. El episodio “El motín” nos ofrece una idea de la normalidad del sacrificio constatado en *Los ríos profundos*. Allí las mujeres indias que se retiraban para Patibamba a repartir la sal, que habían conseguido rescatar de los patronos y motivo del motín, por supuesto, y que, además, son insultadas por “las señoras” y por “los caballeros” que las veían pasar triunfantes, reaccionan así:

...una de las mestizas empezó a cantar una danza de carnaval; el grupo la coreó con la voz más alta. Así, la tropa se convirtió en una comparsa que cruzaba a carrera las calles. La voz del coro apagó todos los insultos y dio un ritmo especial, casi de ataque, a los que marchábamos a Patibamba. Las mulas tomaron el ritmo de la danza y trotaron con más alegría. Enloquecidas de entusiasmo, las mujeres cantaban cada vez más alto y más vivo” (LRP: 279, 280).

La consecuencia es que el robo de la sal, hecho que ha generado la rebelión, será olvidado hasta que otra tensión nazca, probablemente, en relación con la misma sal. Entonces, se repetirá la explotación de los indios, que podrá ser interrumpida otra vez por alguna rebelión, que calmará una vez más los ánimos, hasta que otra tensión se produzca, y así sucesivamente.

En cierto sentido esa serie de sucesos, tomados como irreversibles, imprevisibles y de valor autónomo por el hombre arcaico, explican la perpetuación de las injusticias sociales, porque está relacionada con la estructura misma de esas sociedades. Si se acepta el sufrimiento y, sobre todo, si se lo soporta hasta un

nivel de saturación, con lo cual se puede salir de los límites y volver de nuevo a una acomodación, se acepta también, según Mircea Eliade (1978:112, traducción mía), que “el primitivo lucha en contra de ese sufrimiento con todos los medios mágico-religiosos a su alcance, pero lo acepta moralmente, porque no es absurdo, como nos parece a nosotros”, que nos creemos hombres históricos. Lo cierto, entonces, es que el sufrimiento puede ser soportable siempre que despierte un drama mítico (el rescate de la sal robada de *LRP* equivale a la recuperación de la “muiraquitã” también robada en *Macunaíma*). Se trata, a su vez, de una forma maniqueísta que también la encontramos en el pensamiento del señor (el viejo de *LRP*) y de Venceslau Pietro Pietra (el gigante comedor de gente de *Macunaíma*). Ambos creen en la normalidad del sufrimiento ajeno, del esclavo en particular, como contrapunto de la normalidad de su felicidad.

Consecuentemente, para los señores (desde un simple terrateniente hasta los poderosos de la industria paulista), la injusticia a que mantienen sometidos a los indios (que son símbolos de los subalternos de América Latina de modo general) está perfectamente justificada por la correspondiente pasividad de los mismos. Para nosotros, está configurada, en última instancia, la etapa no histórica de la civilización americana, pues ambos participantes del proceso son prisioneros de una memoria que les confiere alguna identidad y les impide progresar hacia una circunstancia histórica, en la cual sus autodefensas sean sustituidas por la razón, la cual les dictaría una posibilidad de convivencia. El lenguaje sería, en este sentido, la primera expresión de la dialéctica originada en esta nueva convivencia. Sería el caso de preguntarse: ¿qué resta todavía para defender? Tanto de un lado como de otro, los motivos de honor se han borrado del cotidiano de los indios (el antiguo imperio inca y los caníbales, de un lado, y los europeos (con mentalidad feudal), de otro. Resta todavía la naturaleza, esta encuentra en el presente, defensores impensados por Arguedas, menos aún por Mario de Andrade, pero sus utopías resisten al tiempo y logran adeptos en la actualidad.

Cómo los grupos o los individuos van a superar esa etapa es algo que no sabemos, pero sí sabemos que para los indios de Brasil, la venganza en particular no era un retorno, sino un impulso adelante pues, como subraya Viveiros, la memoria de los muertos propios y ajenos sirve a la producción de un devenir, con lo que discrepa una vez más de Florestan Fernandes, para quién la venganza es un instrumento religioso. Visto a la manera de Viveiros, lejos de ser una

afirmación obstinada de autonomía, la guerra de venganza tupinambá es sobre todo la manifestación de una heteronomía primera, es decir, el reconocimiento de que la heteronomía era la condición de la autonomía (Viveiros: 241). Así podemos decir que, frente a la inexistencia de los soportes para la venganza y, puesto que tampoco superviven manifestaciones como el canibalismo, es necesario comprender con precisión los estímulos esenciales para que broten nuevas perspectivas, especialmente para las naciones indígenas o mestizas de América, que viven formas tan duras de subordinación y, aún más injustas, por estar sometidas a verdugos tan o más primitivos que ellos.

Eso es lo que se desprende de la comparación de dos personajes antípodas y a la vez complementarios como “el viejo” y “el pongo”, en la medida misma de la aversión que tiene al movimiento y a la espontaneidad el primero, e igual a la acomodación, marca registrada del segundo, cuya impotencia demuestra la incapacidad de correr riesgos que, en tesis, les llevarían a modificar algo en su entorno y en su relación con su señor o con los demás. Alguna actitud que fuera de rabia, de desasosiego, al menos. Sin embargo, el sometimiento es total, y esto nos resulta de tal modo agresivo a los lectores que nos gustaría poder sacudirle, darle en la cara, como para despertarle. Pero, tampoco Ernesto o su padre lo hacen; ellos también dependen del viejo. Parece tratarse de una cadena de dependencia interminable que remonta a los primeros títulos de tierras distribuidos por las empresas coloniales, hecho que no impide que un hombre con algún estudio como el padre de Ernesto siga siendo un dependiente, un sometido, un subalterno.

De tal modo que la libertad de hacer historia, de la cual el hombre moderno se envanece, no pasa de ilusión para casi toda la humanidad, como nos aclara Mircea Eliade (1978). Tomando como ejemplar el caso de los antípodas “el viejo” y “el pongo”, el segundo refugiándose en una existencia infrahumana y el primero ocultándose bajo una máscara que le garantiza los gestos de respetabilidad, lo que sobresale es un esfuerzo desesperado para no perder el contacto con el modelo. Así, se comprende la tristeza del “viejo”, la cual

... infundía respeto, a pesar de su anticuada y sucia apariencia... Las personas principales de Cuzco lo saludaban seriamente. Llevaba siempre un bastón con puño de oro; su sombrero de angosta ala, le daba un poco de sombra sobre la frente. Era incómodo acompañarlo, porque se arrodillaba frente a todas las iglesias y capillas y se quitaba el sombrero en forma llamativa cuando saludaba a los frailes (LRP: 137-138).

Se trata, por tanto, mucho más de un simulacro que de un símbolo. Otro ejemplo de la fuerza de esa tristeza que forma parte de la identidad de los poderosos en *Los ríos profundos* está en la argumentación del Padre director que

siguió hablando: - ¡Lloren, lloren – gritó-, el mundo es una cuna de *llanto* para las pobrecitas criaturas, los indios de Patibamba! Se contagiaron todos. El cuerpo del Padre se estremecía. Vi los ojos de los peones. Las lágrimas corrían por sus mejillas sucias, les caían al pecho, sobre las camisas, bajaban al cuello. El mayordomo se arrodilló (LRP: 300).

De todos aquellos “poderosos” como “... que un general o un capitán estaban tan bien templados que podían brindarse aguardiente a la orilla de ríos de sangre” (LRP: 371). “Ni alegría, ni conversaciones animadas, ni música. Un gobierno contrario a la naturaleza y a la vida” en la expresión de Vigil (*apud* Viveiros: 368) es lo que caracteriza los dominadores en *Los ríos profundos*, en total contraste con la alegría de los indios y de Macunaíma (personagem), que sólo se entristece al final. De lo que se deduce la dificultad de comprensión entre los actores de estos dos mundos.

La tristeza es, según Spinoza, al contrario de la alegría “una pasión frente a la cual el alma pasa a una menor perfección” (Spinoza, 1986: 191). Es como Arguedas caracteriza los hacendados en esta novela, en la que la alegría practicada por los indios en su cotidiano está demostrada por los cantos y danzas: “El *canto* se extendió a todos los grupos de la calle y a las otras chicherías. Mi invitante y su grupo *bailaban* con *entusiasmo* creciente...” (LRP: 386) No obstante, la alegría no supera la tristeza de otros tantos personajes, especialmente la de Ernesto, el narrador, el ser híbrido que tiene conciencia de las potencialidades indias y occidentales, pero sin base en una colectividad bilingüe y multicultural para trascender esos límites impuestos por la mutua exclusión y la doble enajenación.

Luego, si consideramos que la actividad, en cuanto uso del intelecto para adquirir ideas adecuadas, es a la vez causa y fundamento de la búsqueda de la libertad y de una vida justa, bienes fuera de cuestión en la realidad de los indios de Perú, podemos concluir sin ninguna duda que la subordinación impuesta a los indios se debe al hecho de que ellos no ejercen el *conatus*, o esfuerzo que sería específico de su naturaleza. De acuerdo con Spinoza, la libertad está en el poder

del intelecto de trascender la pasividad que se revela en las emociones -y en la capacidad de adquirir comprensión de la naturaleza de las cosas, decimos nosotros. Pero, esa idea de libertad, que dentro de la misma filosofía de Spinoza conlleva una paradoja, puede explicar la situación de millones de indígenas de Perú que, al aceptar con tal determinismo el sometimiento mostrado por Arguedas. Esas comunidades indígenas ejercen la libertad en un concepto bastante general, que no es solamente suyo, como hemos visto, sino de todas aquellas gentes insertadas en la mentalidad mítico-mágica; porque la libertad, para ellos, se transforma en la aceptación del determinismo absoluto, con plena conciencia de lo que eso significa, lo que puede ser interpretado, en cambio, como una amenaza a la libertad humana, según el racionalismo aristotélico.

En este momento, nos parece imperioso volver a Durkheim, que pensó la sociedad moderna “como caracterizada por uma nova forma de solidariedade – orgânica – em relação ao passado (solidariedade mecânica), decorrente de um processo de divisão do trabalho social” (*apud* Taschner, 1999: 8). Su concepción de totalidad social, inspirada en la biología, era de un todo (“armónico y funcional”) y según parece, tenía muchos puntos de contacto con la utopía de Arguedas, pues la biología siempre estuvo en la base de sus investigaciones etnográficas. Aun cuando esta solidaridad orgánica no era pensada por Mário de Andrade, ella se encuentra estrechamente relacionada a *Macunaíma*, en la medida en que “no sólo cuestionó estructuras estéticas, sino que reconoció la dignidad de la creación popular y eliminó en su trabajo de poeta y creador de ficción culto, la división de clases, privilegiando la idea de valor artístico y de función”, conforme Telê Ancona Lopez (1988: 268, traducción mía). Por eso, nos parece que el comportamiento de los personajes de los dos textos, destituidos del sentido de la historia y prisioneros de lo que ellos consideran su realidad, corresponde a un esfuerzo desesperado para no perder el contacto con lo que todavía resta de identidad y reconocimiento; tanto en el sentido de la colectividad, en el caso de los indios de *Los ríos profundos*, como en el sentido del individualismo, en el caso de *Macunaíma*. Sin embargo, hay que subrayar que Macunaíma (personaje) ya es un individuo moderno en la medida que sale del “mato virgen” y va en dirección a la ciudad, mientras los campesinos de Perú y los zapatistas de México son colectividades tratando de recuperar la tierra que les fue quitada y de organizarse dentro de marcos más o menos coherentes con su propia cultura, ya que la naturaleza es otra, distinta de

la que perdieron para los conquistadores y a continuación para los colonizadores de todos los orígenes.

De todos los modos, la dependencia, la resistencia, la acomodación y contradictoriamente, la alegría de los indios y la tristeza del hacendado aproximan estas dos culturas: la peruana y la brasileña y concluimos que ambos textos se inscriben en una misma utopía, generada por la ideología que caracteriza a todos los iberoamericanos y que es, a su vez, resultado de las acciones- reacciones de una única cultura que no ha llegado a trascender la doble pasividad (del mandante y del mandado), o que camina a gatas hacia a una “solidaridad orgánica”, pero al mismo tiempo estos textos nos permiten ver las diferencias que resultan de las naturalezas (Uraricoera y Pachachaca), y demuestran como Arguedas y Mario de Andrade fueron capaces de (re)escribir poéticamente el mito, al cual los pueblos de uno y otro paisaje del continente siguen retornando: “la muerte, si llegaba, habría sido transfigurada, convertida en triunfal estrella” (*LRP*: 283), “e virou Macunaíma... numa constelação nova” (*Macunaíma*: 166).

## NOTAS

<sup>1</sup>EZLN: Ejército Zapatista de Libertación Nacional

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARGUEDAS, José María. *Los ríos profundos*. Madrid: Cátedra, 1998.

ANDRADE, Mário. *Macunaíma o herói sem nenhum caráter*. Ed. crítica Telê Porto Ancona Lopez, Paris: Association Archives de la littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XXe. Siècle; Brasília, DF: CNPq, 1998.

ANCONA LOPEZ, Telê P. Rapsódia e resistência. In: Andrade, Mário de. *Macunaíma o herói sem nenhum caráter*. Paris: Association Archives de la littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaine du XXe. Siècle; Brasília, DF: CNPq, 1998.

CUVILLIER Armand. *Sociologia da cultura*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo; São Paulo: Ed. da USP, 1975.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1978.

FERNANDEZ, SONIA INEZ G. *O lugar da voz indígena na literatura peruana: utopia ou ideologia?* Texto apresentado al VIII Congreso Internacional ABRALIC 2002.

GARCÍA LAURA BEATRIZ R. Reconhecimento do papel da afetividade na ação zapatista. In: *Imaginário*, n.7. São Paulo: NIME/LABI - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2001, pp. 173-194.

LOCKHART, James y SCHAWRTZ, Stuart B. *A América Latina na época colonial*. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MALDONADO Ezequiel. Desde la memoria al registro en los relatos zapatistas. In: *Imaginário*, n. 7. São Paulo, NIME/LABI - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2001, pp. 163-172.

SCHWARTZ, Roberto. *O país do elefante*. In: Mais. *Folha de São Paulo*, 10-03-2002, pp. 4-13.

SPINOZA. *Spinoza*. Edición de Manuel E. Vázquez García, Barcelona, Península, 1986.

TASCHNER, Gisela B. *A pós-modernidade e a sociologia*. In: *Revista USP*, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1989, pp. 6-19.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.