



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos
Facultad de Filosofía y Letras

Contar Abya Yala a los niños

Estudio de la representación de los grupos originarios del Premio de literatura para niños y jóvenes de Casa de las Américas.

Tesis que para optar por el grado de
Maestro en Estudios Latinoamericanos

Presenta:
Roseli Rojo Posada

Tutor principal:
Dra. Edith Negrín
Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., Junio

2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Introducción	3
Capítulo I: La construcción de la otredad indígena.	12
De la integración a la negación del indio.....	20
Un parteaguas a fines de siglo	25
Capítulo II: A grandes pasos por la literatura para niños y jóvenes	29
Capítulo III: La Casa de todos. Breve bosquejo del Premio de literatura para niños y jóvenes de Casa de las Américas.	37
La Casa de todos	37
Premio Casa y la Literatura infantil en Cuba.....	39
Ganadores del Premio de literatura para niños y jóvenes	43
Capítulo IV: Representación de los pueblos originarios.....	50
Hugo Niño tras primitivos relatos.....	50
Leyendas y mitos de los tikunas, witotos y yaguas.	52
Los argumentos	52
Los mitos y las leyendas	53
Construcción de identidades genéricas	67
¿Quiénes somos?.....	72
Una doncella indígena para Argentina.....	78
Del hecho a la ficción	79
Estructura de <i>La prometida del señor</i>	82
Personajes	85
Construcción de identidades genéricas	91
La prometida del señor de la montaña en Argentina	101
Conclusiones.....	104
Bibliografía	111
Fuentes primarias	111
Hemerografía	116

Introducción

Cada febrero, La Habana transmuta en ciudad libro. Desde 1985, cubanos de todas partes de la Isla se apertrechan de sus ganas de encontrar las novedades editoriales del año y viajan hasta la capital a desandar librerías. La facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana también se suma a esas festividades desde esa fecha inaugural. Su participación directa, no obstante, no comenzará hasta el año 2009, cuando se empezó a exonerar a los estudiantes de sus clases habituales para que, en el marco de la feria, improvisaran toda clase de oficios en el universo de la mercadería de libros. Por mi condición de “nacida en el campo”¹, durante tres años consecutivos me tocó en suerte batirme con cajas y cajas de libros y un público enardecido que exigía información de cada ejemplar. Desde ese puesto fui testigo de la reedición de casi toda la obra de Lezama Lima en el año 2009, de la presencia de Rusia como país invitado, en 2010; de la publicación de *El hombre que amaba a los perros* (2011), de Leonardo Padura, y del agotamiento anual de *La Edad de Oro*, *Había una vez*, *El principito*, *Corazón* y una larga lista de clásicos infantiles que las editoriales reeditaban año tras año sin lograr jamás satisfacer la demanda de madres y padres.

En ese entonces pude constatar que La Feria Internacional del Libro de La Habana abría sus puertas –lo continúa haciendo- a los más pequeños no solo con clásicos, también con números de revistas, ganadores de concursos, juegos de mesas, componedores escolares y otros materiales didácticos. Esta preocupación por poner al alcance de niños y adolescentes la mayor cantidad de material posible para su formación y educación forma parte de una política de estado surgida en la década del 70 y que se ha mantenido como estrategia fundamental hasta la actualidad.

Escribe Jorge Fornet en su libro *El 71. Anatomía de una crisis* que el *baby boom* de la década del 60 provocó un desbalance en la curva poblacional según se comprobó en el censo de 1971, pues de los 8 553 395 cubanos, 3 443 441 rondaban entre los 0 y 16 años de edad. Este aumento de la población infantil presionó a las autoridades a crear estrategias en pro de políticas educacionales. A raíz de esta coyuntura se fomentó la construcción de escuelas, la creación de editoriales y de premios de literatura infantil.

¹ Los estudiantes de Ciudad de La Habana emprendían otro tipo de tareas: venta de editoriales en divisa, cooperar con las presentaciones de libros, encargarse de la emisora radial...

En respuesta a las políticas de las autoridades gubernamentales, la estrategia de las editoriales en estos primeros momentos no consistió solamente en estimular el hábito de la lectura; también se potenció la escritura de textos destinados a justipreciar qué modelos y representaciones se dirigían a los lectores para poder construir caminos sólidos en la educación de la generación destinada a convertirse en el Hombre Nuevo proclamado por Ernesto Guevara en *El socialismo y el hombre en Cuba* (1965).

Autores como Alga Marina Elizagaray (*En torno a la literatura infantil; Niños, autores y libros*), Herminio Almendros (*A propósito de La Edad de Oro*); Joel Franz Rosell (“La literatura para niños en Cuba, 1959-1989. Política, creación, mercado”) Waldo González López (*La literatura para niños y jóvenes*) y Omar Felipe Mauri (*La isla de los niños*) se avocaron precisamente al estudio de las tendencias que han marcado a la literatura infantil en nuestro país: ¿Qué escritores han dejado su huella en esa historia de la literatura infantil revolucionaria? ¿Qué editoriales han contribuido con la escritura de ese camino? ¿Qué premios literarios lo han impulsado?

A pesar de la existencia de todos estos mecanismos en aras de garantizar la promoción de una literatura infantil acorde con los valores ideológicos revolucionarios, en febrero de 2010 como parte de la edición 19 de la Feria Internacional del Libro, la editorial Gente Nueva trajo a la luz *María Virginia está de vacaciones*, del cubano Sindo Pacheco. La obra había sido publicada anteriormente, en 1994, tras resultar ganadora del Premio de literatura para niños y jóvenes Casa de Las Américas, y del premio La Rosa Blanca, que concede anualmente la Unión de escritores y artistas de Cuba (UNEAC) desde su creación como parte de la política anteriormente mencionada.

Con un estilo diáfano renuente a subvalorar a sus lectores, esta novela de viaje incentiva en los adolescentes el deseo por ser independientes y resolutivos. Los llama a no temer las adversidades que podrían encontrarse en la vida diaria de los años 90. Su logro mayor reside en la manera audaz en que se describe una etapa de transición de la adolescencia a la juventud en la que la búsqueda del primer amor deviene motivo de vida. La lectura del volumen conduce también a otros mensajes que emergen vivamente, quizás a contracorriente de los propios deseos del autor. María Virginia viene a representar la damisela en peligro (objeto del deseo), solo que con algunos reajustes. En este caso se trata de la muchacha que tuvo que irse de vacaciones a otro lugar y abandonar su vida cotidiana, sus amigos, su novio... Es Ricardo, el protagonista, quien

asume la posición de personaje activo, quien sale en busca de ese objetivo deseado. De esa manera se repiten los códigos que condenan a la mujer al espacio de la casa -y a la espera. Además, las mujeres son definidas como incomprendidas, testarudas y cambiantes en uno de los epígrafes del volumen: “a las mujeres no hay quien las entienda”. Con tales adjetivos, las sociedades patriarcales han definido durante siglos a las mujeres en un intento por ejercer control sobre su papel social. ¿Podría ser este un mensaje coherente y apropiado para una generación de cubanos que había crecido con el credo de que la Revolución gestaba también una transformación del rol de las mujeres en la sociedad socialista?² ¿Por qué el jurado había decidido premiar una obra que educaba a los niños en estos valores?

Sin embargo, no resultaba este el más peligroso de los mensajes. En *María Virginia está de vacaciones*, Ricardo criticaba a su mejor amigo (el ayudante), Jesusón, a causa de su pasión por la filatelia. El adolescente asocia el gusto estético con la homosexualidad. Aparece como leitmotiv en la novela el que Ricardo asocie las conductas y reacciones de los demás personajes masculinos con gestos que considera propios de las mujeres. Quizás sin sospecharlo, Pacheco estaba impregnando a los lectores de las posiciones machistas ancestralmente arraigadas en la sociedad cubana, fenómeno al que se ha referido acertadamente Isabel Holgado en su libro *¡No es fácil! Las mujeres cubanas y la crisis revolucionaria*³.

Al momento de esta segunda edición del libro, han transcurrido casi dos décadas de la primera edición del libro, periodo en el que se habían educado muchos niños supuestamente en los valores revolucionarios, no solo en la Isla, sino también en toda Latinoamérica, si se toma en consideración que el Premio Casa estaba pensado justamente para irradiar sus ideas en toda el área. Con esta nueva edición de *María Virginia está de vacaciones* –que puede ahora encontrarse en casi todas las librerías del país- se formarían otras generaciones que reproducirían los mismos

² En las palabras de clausura del acto por la creación de la Federación de Mujeres Cubanas (FMC) el 23 de agosto de 1960, Fidel Castro sentenciaba: “Con la Revolución ha ido desapareciendo una de las formas de discriminación más injusta que había: la discriminación de la mujer, esa de la cual no se hablaba pero que estaba latente, subsistía y pesaba de una manera tremenda sobre la mujer en nuestro país”. Décadas posteriores, en discurso pronunciado en la clausura del III Congreso de la Federación de Mujeres Cubanas, Teatro Karl Marx, 8 de marzo de 1980, Fidel insistía en que “claro que las sociedades explotadoras, las sociedades de clases, explotaron a la mujer, la discriminaron y la hicieron víctima del sistema. La sociedad socialista tiene que erradicar toda forma de discriminación de la mujer y toda forma de injusticia y toda forma de discriminación de cualquier tipo”.

³ Explica la autora que “los estereotipos sexistas están fuertemente anclados en la educación -no solo familiar sino también estatal- y en las relaciones con sus coetáneos. Los jóvenes cubanos -y, por supuesto, también los adultos- deben siempre mostrarse sexualmente activos (...) Hay que evitar ser considerados “bugarrones” o “pajaritos”, 2000, p. 195.

estereotipos. Me interesa estudiar precisamente qué papel desempeñó y puede desempeñar la lectura de algunos de los libros premiados en la formación cultural de los adolescentes cubanos y su influjo en sus coetáneos en la región.

Tras este primer encuentro con una obra ganadora del Premio de literatura para niños y jóvenes de Casa de Las Américas, decidí indagar si existían estudios que realizaran una valoración de los otros libros que hasta el momento habían resultado ganadores del concurso. No encontré más que algunas reseñas aisladas que fueron publicadas en la Revista Casa de Las Américas sobre ciertas obras en específico. La carencia de investigaciones sobre el tema contrastaba con el hecho de que no pocos críticos de las letras para niños reconocían la inigualable valía del premio para la región. ¿Por qué no se había estudiado entonces? ¿Qué tendencias existían? ¿La lectura de los otros textos devendría una experiencia similar a *María Virginia está de vacaciones*? ¿Qué valores ideológicos se promulgaba en las obras ganadoras?

La Maestría en Estudios Latinoamericanos de la UNAM me ha permitido poner fin a ese silencio que se ha mantenido por décadas. Si en un principio, a mi llegada al posgrado, el proyecto se proponía explorar la representación de las identidades sexuales construidas para los niños, hoy día se ha convertido en el estudio de las representaciones de género e identitarias de los grupos originarios que han sido laureados en Premio de literatura para niños y jóvenes Infantil Casa de Las Américas. Esta ampliación del tema de investigación ha sido posible gracias a las herramientas, lecturas, enfoques que pude adquirir en estos dos años de estudios en la UNAM. Y sobre todo, al deseo genuino que pude aprehender en este centro de estudios por defender los derechos de las minorías. Este estudio deviene un intento de pensar *in profundis* con qué conceptos, imágenes, valores se representan los grupos originarios a los niños.

Al comenzar la búsqueda de las investigaciones que antecedieron en América Latina al presente estudio, se comprobó la pertinencia de las palabras del peruano Jesús Cabel cuando prescribió que

se debe abandonar la metodología de presentación de temas, que por lo general acuden a las biografías y a las cronologías por décadas, que hacen de la exposición una secuencia lineal de fechas y datos, a veces arbitrarios y sin mayor importancia. En cambio, habrá

que decidirse por la historia que analiza, interpreta y cuestiona no sólo la realidad literaria sino además la realidad social⁴.

El interés de buena parte de la crítica se ha centrado en computar la producción nacional por décadas o por temáticas. Y aunque este tipo de proyectos acierte en lo que a preservar la memoria concierne, no hay que pasar por alto que carece de una mirada profunda y problematizadora de los conflictos formales y sociales que pueden promover los libros infantiles⁵. No obstante, se corroboró la emergencia de una nueva línea de estudios que percibe la necesidad de indagar en los modelos de sexualidad infantil. El auge de estos estudios se debe también a que ha habido una creciente producción y difusión de la literatura avocada a dichas temáticas. Tesis, artículos, conferencias y guías de libros han ido apareciendo sobre todo en los últimos años para buscar respuestas a cómo dialogar con la homosexualidad, el cambio de sexo, el travestismo en edades tan tempranas como los cuatro o cinco años.

De distinta manera se presentó el panorama concerniente a la representación de los grupos originarios en la literatura infantil en América Latina. Los gigantes pasos que en las últimas décadas del siglo pasado, y lo que va del presente, los movimientos indígenas han logrado avanzar en materia de reconocimiento legal; a saber, por ejemplo, el caso de países como Bolivia, Ecuador y Venezuela en los que se instituyó una constitución que abraza como política el *Sumak Kawsay*; en cuestiones de empoderamiento: un premio Nobel guatemalteco de origen kiché; un presidente en Bolivia de procedencia aymara y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), por solo mencionar algunos ejemplos... estos pasos no han tenido una consecuente resonancia en la literatura infantil.

Por mencionar el ejemplo cubano, en las últimas décadas títulos como *Los quechuas*, *Los aymara*, *Los yanomamos* y *los navajos* del autor cubano Ángel Velasco han pretendido acercar a los lectores “de una manera amena” a estas civilizaciones. Además de esta serie de 2015, la editorial Gente Nueva ha publicado en ocasiones anteriores libros sobre la civilización inca. En 2010, salió a la luz *Las piedras llegaron a las nubes*, de Julia Calzadilla; autora también de *Casuarino* y *el libro encantado de los Chacaneques* (1994), una noveleta sobre seres mitológicos

⁴ Jesús Cabel: *Literatura infantil y juvenil en Nuestra América*, 2000, p. XII.

⁵ Títulos como *Literatura infantil de América Latina* (1993) y *Panorama histórico de la literatura infantil y juvenil en América Latina y el Caribe* (1994) del cubano Antonio Orlando Rodríguez engrosan la lista de autores que han optado por historiar la producción literaria infantil.

de la cultura azteca. De igual modo, esta editorial se ha interesado por rastrear en lenguaje infantil los vestigios de los grupos taínos: *Chico taíno en el monstruo* (2009). A la lista podrían sumárseles otros miles de números. No obstante, nunca sería suficiente el trabajo realizado en pro de transmitir representaciones de los grupos originarios distintas de las visiones estereotipadas; máxime si se toma en consideración la ausencia general de estudios sobre estas literaturas.

Tras una búsqueda bibliográfica en la que se consultaron los catálogos de la Biblioteca Casa de Las Américas, las bibliotecas de la UNAM, y la red de bibliotecas de varias universidades en América Latina y Estados Unidos, solo se encontró un artículo con fecha de publicación de diciembre de 2012 que se adentrara en el estudio de obras que representan a los grupos originarios. Al imbuirse en “La representación de la cultura indígena en obras que componen la literatura infantil y juvenil colombiana”, Elizabeth Ruales se propuso en primer lugar demostrar precisamente cómo a pesar de los cambios en pro de los indígenas colombianos que habían tenido lugar en el seno de la nación, todavía quedaban muchos rezagos en el imaginario colectivo que se estaban transmitiendo a las nuevas generaciones. Para confirmar esta tesis decidió aplicar un ejercicio a niños de cuarto y quinto grado en una escuela privada. La orden del ejercicio consistía en dibujar y describir a un indígena. A continuación, reproducimos algunos de los comentarios obtenidos:

Para mí los indígenas son aliens porque son muy raros.

Para mí es alguien sabio.

Un indígena es un creador de dioses y antidioses, un cazador bueno y con miedo a la noche.

Para mí un indígena es un africano.

Para mí un indígena es un extraterrestre porque tenía deformaciones en la cabeza⁶.

Si este era el escenario en una nación en la que aún perviven comunidades indígenas, qué podría suceder, por ejemplo, en el Caribe en donde la población taína fue arrasada poco tiempo de

⁶ Elizabeth Ruales: “La representación de la cultura indígena en obras que componen la literatura infantil y juvenil colombiana”, 2012, pp. 10-13.

iniciada la Conquista, ya por enfermedades infecciosas, ya por las continuas matanzas y violaciones a las que fue sometida.

Reitero entonces mi pregunta central: ¿qué papel desempeñó la lectura en estos resultados? Para Ruales, en muchos casos los relatos estudiados en su artículo reproducían en voz de algunos personajes el propio desconocimiento que se había detectado en los niños. De igual modo, la autora enfatizaba que la influencia en la representación parecía ser externa al contacto literario, con lo cual se ratificaba la necesidad de introducir a los pequeños en la lectura de textos sobre los grupos originarios. La investigadora colombiana explicaba el ejemplo de una niña que basaba su descripción de una mujer indígena en la representación construida en *Pocahontas*, el animado de Disney.

Ante tales circunstancias, mi hipótesis es la necesidad de que las editoriales sigan apoyando la difusión de libros que retomen el pasado y el presente de las civilizaciones que nos dieron origen. Mayor importancia tendría incluso el verificar en medio de este proceso, que esas páginas no emitan mensajes, desde mi punto de vista, erróneos a los más pequeños sobre las realidades históricas de los pueblos indígenas latinoamericanos.

Contar Abya Yala a los niños parte entonces de esa necesidad: justipreciar las representaciones de los pueblos originarios que se construye desde la literatura para niños. Las razones por las que se elige el Premio Casa de Las Américas, más allá de la experiencia anteriormente referida, estriban en el perfil latinoamericanista, la diversidad genérica, el amplio rango lingüístico, y la admisión de obras de autores noveles.

La muestra elegida para el análisis de la representación surge tanto de los estudios que he consultado sobre historia y literatura infantil como de mi propia experiencia personal como lectora formada en el sistema educacional cubano. He incluido *Primitivos relatos contados otra vez. Héroes y mitos amazónicos* (1976), del escritor colombiano Hugo Niño y *La prometida del señor de la montaña*, de la autora argentina (2009) Yolí Fidanza. Se prefirió no tomar dentro del universo de la tesis el texto *Historia de nahuales y despojos. Relatos quichés para jóvenes de una época infame* (1990), del guatemalteco Lionel Méndez. En primer lugar, porque se trata de un libro de relatos como en el caso de *Primitivos relatos...* que fue el primero en publicarse; en segundo lugar, se ha potenciado el trabajo con las distancias temporales. El lapsus temporal que separa a *Primitivos relatos...* de *La prometida del señor de la montaña* proporciona el margen

para valorar posibles rupturas, evoluciones, cambios en las representaciones. En tercer lugar, se ha optado por tomar un libro proveniente de una nación con significativa presencia indígena, como es el caso de Colombia y otra como Argentina, país en el que pervivió hasta inicios del siglo XX el mito de la inexistencia de grupos indígenas en la región. Por último, se ha elegido una obra que surge como resultado de una investigación antropológica, como es el caso de *Primitivos relatos contados otra vez*, y una obra ficcional, *La prometida del señor de la montaña*. En conclusión, se ha tratado de que los dos libros a evaluar cumplan con ciertas variables que los hagan únicos y los distingan de los otros. *Historia de nahuales y despojos. Relatos quichés para jóvenes de una época infame* coincidía con los otros dos libros en varias de las constantes.

Como antesala al análisis de ambas obras, se han diseñado otros tres capítulos: La construcción de la otredad indígena, A grandes pasos por la literatura infantil y La Casa de todos. “La construcción de la otredad indígena” se presenta como un intento por repasar cómo evoluciona la figura del indígena en el pensamiento de los conquistadores, cronistas, pensadores e intelectuales. La escritura de este capítulo surge como ejercicio final de la materia Problemas teóricos y metodológicos del análisis político y social de América Latina. Autores como Álvaro García Linera, Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría me fueron develados de la mano de los profesores Verónica Renata y Jaime Ortega. El capítulo incluye además varias de las lecturas y debates que fundamentaron la clase Historia e historiografía de América Latina. El Dr. Taboada impulsó como parte de su programa disímiles acercamientos al problema del indio: Domingo F. Sarmiento, José Martí, Simón Bolívar. Al mismo tiempo, se podrá comprobar que resultaron de suma importancia las propias aproximaciones del profesor Taboada en “Un mundo sin ellos: en torno al discurso criollo decimonónico”, en *Eurocriollismo, globalización e historiografía en América Latina*. Al seminario Debates interdisciplinarios, se debe la inclusión de los estudios de Francesca Gargallo y Tzvetan Todorov, que nos brindaron enfoques diversos y testimonios para rescatar la voz del “otro”.

“La Casa de todos” bosqueja las características del Premio Casa de Las Américas. Se incluyen opiniones de fuentes de autoridad. Se fundamenta la importancia del Premio para la región. De igual modo, se describen las tendencias temáticas del Premio de literatura para niños y jóvenes. Se dan a conocer datos en cuanto al número de libros publicados y la proveniencia de los autores. Se propone un estudio de varios de los títulos que salieron ganadores en la primera convocatoria

del certamen con el propósito de definir las ideologías predominantes desde ese primer momento que marcarán la historia del Premio. Se presta especial atención al libro *la Línea* de los autores Beatriz Doumerc y Ayax Barnes, por la importancia que adquirió en tiempos de dictadura en Argentina debido al mensaje que destinaba a su público meta.

“A grandes pasos por la literatura infantil” pormenoriza la situación de la literatura para niños en la región. A partir de diversos estudios se incursiona en momentos significativos de la literatura infantil en Europa y en América Latina. Se hace hincapié en la preocupación de pensadores y líderes latinoamericanos por cimentar en las nuevas generaciones ciertos valores y modelos del latinoamericano. Especial atención merece la obra de José Martí sobre todo por el esfuerzo del Maestro en legitimar desde la escritura para niños el papel de los grupos originarios como padres fundadores de nuestra cultura. Además se estudian las características de la literatura infantil cubana que se toma como escenario del que parten muchos de los jurados que cada año seleccionarán a los ganadores.

Hugo Niño tras los primitivos relatos y *Una doncella indígena para Argentina* constituyen los capítulos dedicados al análisis de la representación de los grupos originarios en las letras infantiles a partir de estas dos obras en específico.

En las Conclusiones, se comparan los resultados en cuestiones de representación, construcción de identidad genérica e identidad que construyen ambos textos y se valora las posibles consecuencias de estas visiones para los niños y adolescentes.

Capítulo I: La construcción de la otredad indígena.

Ni “siervos futuros” ni “aldeanos deslumbrados”.

José Martí

Al decir de Alfredo Jiménez, existe una conexión entre representación y cultura, “como elaboraciones mentales que ambas son de la realidad, y entre historia y presente en la medida en que hay una línea no interrumpida que se ha trazado a lo largo de cinco siglos de contacto cultural y de convivencia en un mismo espacio físico”⁷. Es por ello que para poder entender la representación de la grupos indígenas que se realiza en dos libros —en el periodo comprendido entre 1970 al 2009—, se hace necesario volver a los orígenes, al surgimiento mismo de las primeras imágenes y estudiar cómo los autores más relevantes en el tema, década tras década fueron sumando a esas construcciones nuevas capas de significación hasta llegar a las representaciones más extendidas en la era actual.

Antes de proseguir con el análisis de las representaciones sobre los grupos originarios, que mediante la palabra escrita se han instaurado y asimilado en el pensamiento occidental, se hace necesario retomar el concepto de representación y valorar algunos puntos esenciales que lo vertebran.

El *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos* reflexiona sobre la significación que adquiere este concepto a partir de los enfoques que proponen varias disciplinas. En un inicio, la representación sería entendida por los autores del texto como:

El resultado de un acto cognitivo por medio del cual se produce un signo o símbolo que se instaura como el “doble” de una presunta realidad o de un original. En otras palabras, la representación ocurre a través de un proceso de percepción e interpretación de un referente, el objeto (en un sentido amplio) representado⁸.

⁷ Alfredo Jiménez: “El indio en la imagen y en el contexto de la república de los españoles”, en *Indianismo e indigenismo en América Latina*, 1990, p. 49.

⁸ Mónica Szurmuk y Robert Mckee: *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, 2009, p. 250.

Más adelante explican:

La representación constituye más bien la estructura de comprensión a través de la cual el sujeto mira el mundo: “sus cosmovisiones”, su mentalidad, su percepción histórica [...] Es parte de un sistema de prácticas sociales y culturales que involucran un referente que puede ser real o imaginario, o incluso otra representación; unos agentes que realizan la representación dotados de cierta ideología en un contexto histórico-social determinado y, finalmente; unos receptores que, en el acto de recepción, perciben e interpretan dicha representación⁹.

Tener presente este proceso en la creación e interpretación de las imágenes representacionales coadyuvará a no desatender, en primer lugar, la época y las ideologías con las que convivieron y en las que militaron los autores a revisitar. En segundo lugar, permitirá no perder de vista que las interpretaciones expuestas en el presente capítulo están igualmente marcadas por un contexto y producciones discursivas de diversa índole. Son posible, por tanto, otras muchas reinterpretaciones de los signos y símbolos que han acompañado a lo largo de varios siglos las imágenes sobre los grupos originarios de Nuestra América.

En busca de las primeras imágenes...

Harto se ha debatido en torno al origen del propio término *indio*¹⁰. El surgimiento de este nombre es el primer síntoma de dominio colonial y será reflejo también de una de las principales tendencias de la propia dominación española: la descripción de la realidad a partir, no de la realidad misma, sino de los referentes literarios medievales que se tenían y se estudiaban antes del descubrimiento de Las Américas¹¹.

Explica Enmanuele Amodio en *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América* que las categorías europeas medievales utilizadas para la descripción del *Otro* asiático o africano fueron reutilizadas para la construcción de la imagen del indio americano. A ese sustrato fantástico, se

⁹ *Ídem*.

¹⁰ Apunta Bonfil Batalla que la estructura social de las naciones recién inauguradas conservó, en términos generales, el mismo orden interno instaurado durante los tres siglos anteriores y, en consecuencia, los indios continuaron como una categoría social que denotaba al sector dominado bajo formas coloniales, ahora en el seno de países políticamente independientes. “Aculturación e indigenismo: La respuesta india”, en *Indianismo e indigenismo en América*, 1990, p.192.

¹¹ Para ahondar en el tema, consultar “Cristóbal Colón navegante místico”, de Luis Weckmann en *Revista de Historia de América*, 1990, pp. 65-70.

le añadieron las informaciones añadidas por los cronistas o marinos que vinieron a las tierras allende el océano Atlántico. De esta manera, reflexiona Amodio:

Se produce una mezcla de datos reales, que servían de base para la construcción de la imagen, y datos míticos, que realizaban la función de refuerzo de la identidad europea. Esta irrupción de datos reales que transforma la imagen del indio es perceptible en la evolución de las representaciones americanas durante el mismo siglo XVI¹².

Como consecuencia de esta fusión de datos, la imagen de los pueblos originarios se comienza a estereotipar. Si bien lo monstruoso está en el imaginario europeo desde antes de la conquista, en opinión de Gastón Carreño, lo monstruoso surge también como sinónimo del indio americano¹³. En ese sentido, “el indio deviene expresión del pecado de ser lo otro”¹⁴ y solo existe “en relación a un orden establecido, como oposición a una cultura superior, es decir, lo monstruoso representa la asimétrica relación que existe entre la «naturaleza» americana y la «civilización» europea”¹⁵.

Las páginas de los cronistas, ya sea de los que sí habían viajado a América, ya bien las de aquellos que habían permanecido en la península ibérica; se poblaron de alusiones a gigantes, caníbales, acéfalos o ewaipanom¹⁶, orejones, gente con cola, entre otros.

Posteriormente, cuando estos estereotipos comenzaron a ser inverosímiles, se percibió a los indios no como seres diferentes debido a su físico, sino por sus costumbres culturales. Es entonces cuando emergen otras clasificaciones que surgirán en oposición a características del ser europeo.

Aníbal Quijano, por su parte, percibe este acto de producción de América en oposición al Occidente civilizado como un recurso para establecer los que denomina “ejes fundamentales del nuevo patrón de poder”¹⁷. Para Quijano, se produjo una “codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza: supuesta diferencia biológica que ubicaba a los

¹²Enmanuele Amodio: *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, 1993, p. 4.

¹³Gastón Carreño: “El Pecado de Ser Otro. Análisis a Algunas Representaciones Monstruosas del Indígena Americano (Siglos XVI - XVIII)”, 2008, p. 3.

¹⁴*Ídem*.

¹⁵*Ídem*.

¹⁶ La figura mítica del acéfalo tiene sus antecedentes en la cultura helénica. Gastón Carreño analiza cómo uno de los particulares mecanismos de construcción de alteridad de la civilización europea es precisamente asumir que los quienes colindan sus territorios son pueblos bárbaros signados por lo monstruoso. Los estereotipos, en ese sentido, se reciclarían una y otra vez, ya sea para los pueblos asiáticos, los africanos o, por último, los americanos.

¹⁷Aníbal Quijano: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. (Versión digital)

unos en situación natural de inferioridad respecto a los otros”¹⁸.

Elizabeth Peredo Beltrán apunta en ese sentido que el proceso de colonización se apoyó en una fuerte convicción de segregación racial y étnica fundamentada en ideas religiosas y otras provenientes de la propia ciencia que avalaban la idea de superioridad de la raza blanca y europea, con el apoyo de una iglesia con gran poder social y económico y con intereses económicos concretos en los territorios conquistados¹⁹.

Enmanuele Amodio resume en su libro algunos de los binomios que se asentaron en el pensamiento colonial:

Indios / Europeos

Desnudos / Vestidos

Caníbales/ Horror al canibalismo

Polígamos / Monógamos

Incestuosos / Horror al incesto

Sin propiedad / Con propiedad

Sin gobierno / Con gobierno²⁰

García Linera concibe este acto clasificatorio como una estrategia para establecer “una división del trabajo, una jerarquización de saberes y vías de acceso a oficios, dando lugar a una compleja estructura de enclasmiento social”. En este entretejido social, el lugar de la “indianidad” —otro constructo terminológico colonial— se signará por la élite hegemónica, ya sea la Metrópoli, los criollos, o bien las izquierdas una vez entrado el siglo XX. Nacer con la tez, el apellido, la sangre indígena predestinará al individuo a “ser mandado, educado, adoctrinado, guiado, gobernado y aplacado”²¹. Este proceso de adoctrinamiento que se genera en la mentalidad de los conquistadores tiene como figura protagónica a Cristóbal Colón.

Zvetan Todorov en *La conquista de América* analiza la primera mención sobre los indios del

¹⁸ *Ídem*.

¹⁹Elizabeth Peredo Beltrán: “Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina”, 2004, p. 10.

²⁰ *Íb.*, *óp. cit.*, 1993, p. 11.

²¹ Álvaro García Linera: “Indianismo y marxismo”, en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia.*, s.f. (Versión digital), p. 209.

Almirante: “Luego vinieron gentes desnudas”. Según Todorov,

Los indios, físicamente, desnudos también son, para los ojos de Colón, seres despojados de toda propiedad cultural: se caracterizan, en cierta forma, por la ausencia de costumbres, ritos, religión. (...) Su actitud frente a esa otra cultura es, en el mejor de los casos, la del coleccionista de curiosidades, y nunca la acompaña un intento de comprensión²².

En un primer momento, la desnudez física, asociada con la desnudez espiritual, de religión y cultura, conducirá a Colón a realizar asunciones acerca de la moralidad de los indios: “Son la mejor gente del mundo y más mansa”. “Dice el Almirante que no puede creer que hombre haya visto gente de tan buenos corazones”²³. Estas primeras impresiones lo impulsan a concebir al indio como manso, carente de civilidad, pero bueno de corazón. Se formará así la imagen del indio como buen salvaje. No obstante, estas primeras representaciones rápidamente serán sustituidas por otras en las que se concibe al indio como un salvaje peligroso para los españoles y ladrones; “cercado de un cuento de salvages, y llenos de crueldad y enemigos nuestros”²⁴.

Al respecto, Todorov señala que lo más llamativo en este cambio de actitud hacia el indio es que Colón solo utiliza adjetivos del tipo bueno/malo para sus caracterizaciones. Al mismo tiempo, explica el investigador que en estas visiones opuestas de Colón radica el germen de la relación entre colonizador y colonizado que ha persistido hasta la actualidad:

O bien piensa en los indios (aunque no utilice estos términos) como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos de él, pero entonces no solo los ve iguales, sino también idénticos, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero esta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso evidentemente los inferiores son los indios): se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo. Estas dos figuras elementales de la experiencia de la alteridad descansan ambas en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores con los valores en general, del

²² Zvetan Todorov: *La conquista de América. El problema del otro*, 1998, p. 45.

²³ *Íb.*, óp. cit., 1998, p. 47.

²⁴ *Ídem.*

propio yo en el universo; en la convicción de que el mundo es uno²⁵.

Las páginas escritas sobre los grupos originarios se debaten, precisamente, entre estas dos posturas que anuncia Todorov; algunas evitan los extremos, otras no dudan en sumergirse de lleno en un mar de tergiversaciones.

Aunque al amparo de las posturas asimilacionistas, Bartolomé de Las Casas constituye una nota armónica que atender. El padre dominico defendió a los indios de los atropellos y abusos de sus contemporáneos españoles. Abogó por ellos ante la Corona Española. En su libro *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* es perceptible el dolor que le ocasionaron los horrores de los que fue testigo. Y en más de una ocasión, puso en jaque su vida con tal de defender la causa indígena. José Martí le dedicó unas justas páginas en las que describe la lucha de ese hombre que “no tenía más poder que el de su corazón”²⁶.

Miguel León Portilla afirmó que “el dominico, adelantándose a su tiempo, había percibido con criterio universalista las significaciones, tantas veces trágicas, de todo enfrentamiento de culturas, especialmente cuando los afanes de imposición por parte del grupo dominante, buscaron razones y subterfugios para soslayar la dignidad del hombre indígena dueño de instituciones y valores culturales distintos”.

Sin embargo, un acercamiento a algunos fragmentos de la *Apologética* de Las Casas, permite contrastar algunas de estas visiones que tanto eco han alcanzado:

En las escrituras profanas o sagradas se hallan tres maneras o linajes de bárbaros. La primera es, tomando el vocablo largamente, cualquiera gente que tiene alguna extrañeza en sus opiniones o costumbres, pero no les falta policía ni prudencia para regirse. La segunda especie es porque no tienen las lenguas aptas para que se puedan explicar por caracteres y letras como en algún tiempo lo eran los ingleses... La tercera especie de bárbaros son los que, por sus perversas costumbres, rudeza de ingenio y brutal inclinación son como fieras silvestres que viven por los campos sin ciudades ni casas, sin policía, ni leyes, sin ritos ni tractos²⁷.

La tercera de las definiciones se corresponde con la imagen que tenía Las Casas sobre las

²⁵ Zvetan Todorov: *La conquista de América. El problema del otro*, 1998, p. 50.

²⁶ José Martí: “El Padre de las Casas”, en *Obras Completas*, t.18, pp. 440-448

²⁷ Tomado de “El indianismo de Fray Bartolomé de las Casas”, de José Alcina Franch, en *Indianismo e indigenismo en América*, 1990, p.36.

comunidades indias que había encontrado a su llegada a la isla La Española. Aun cuando en el fragmento el autor establezca una comparación entre las culturas romanas, indias y griegas —que podría interpretarse como un intento por legitimar a los pueblos allende el oeste del Atlántico—, puede percibirse que Las Casas no escapa del pensamiento de su tiempo: no existe una completa aceptación de esas otras costumbres, leyes e inclinaciones.

La diferencia entre el dominico y sus contemporáneos reside en que aquel respeta la vida humana y considera a los indios representantes de su misma especie, salvo en sus costumbres religiosas. Él ha sido llamado a cumplir la honrosa misión de educar en la fe cristiana a esos otros seres humanos y salvar sus almas²⁸. Pero, ¿acaso la educación en los dogmas cristianos no implicaba la imposición de otros dioses, otra lengua —pues la suya no era la correcta para la lectura de la palabra de Dios—, otra cultura y, por tanto, el intento borrado de identidad o la asimilación a la fe cristiana, concebida como superior a los ritos paganos?

El plan de salvación de Las Casas deviene expresión de una de las estrategias más socorridas por los grupos de poder para solucionar la cuestión indígena; a saber, la integración del indio a la sociedad “civilizada”, a sus leyes, su idioma, su religión²⁹.

La Conquista le tocó en suerte traer como estandarte la cristianización. Bajo la égida de esa bandera ideológica, el indio —representación de todas las frustraciones y privaciones del español católico: la lascivia, la sodomización, la promiscuidad, lo feo, lo grotesco— sería liberado del pecado. Ya no solo sería otra raza, sino también la raza subordinada y adoctrinada en una relación vertical de dominio eclesiástico.

En Guatemala, durante el mismo periodo, otras dos figuras incidirán en la imagen y devenir posterior de estos grupos en el área: el obispo Francisco Morrín y el oidor de la audiencia Tomás López.

Ambos insistirán en la importancia de que “el indio se transforme en una persona distinta abandonando unas cosas e incorporando otras” y dicha conversión solo se materializará cuando comience a aprender el castellano: “muchos años ha que me ha parecido que era cosa muy

²⁸ Para acercarse al sentir español de la época, consultar: “Cristóbal Colón navegante místico”, de Luis Weckmann en *Revista de Historia de América*, núm. 110 (julio-diciembre de 1990), p. 70.

²⁹ Considera Ángel Palerm que la política oficial frente al indio siempre ha sido integracionista. “Integrar ha significado sucesivamente o al mismo tiempo cristianizar, castellanizar, occidentaliza; o bien, dicho en otro lenguaje, extraer al indio de su comunidad y convertirlo en peón de hacienda, en minero, en criado doméstico, en trabajador migratorio, en asalariado urbano”. Tomado de *Indianismo e indigenismo*, 1990, p. 11.

importante enseñar a estos indios lengua castellana y los religiosos no les cuadraba; ahora han caído en que se ha perdido mucho en no lo haber hecho; y comenzámoslo a hacer...”³⁰.

El aplanamiento lingüístico que impondría la enseñanza constituyó una nueva desventaja para el pueblo indio, en la medida en que, como explica Jiménez, el Estado —en este caso la Monarquía Española— relegaba un peldaño más abajo a los “hermanos campesinos” ahora también tenía el control en la lucha por los saberes políticos y educativos.

Por otra parte, las palabras del oidor construyen un fresco ilustrativo de cómo la imagen que se construía de los indios pasaba las más de las veces por un filtro manipulador:

entendemos que la gente natural de acá es de su condición frágil e inconstante, vertible fácilmente a cualquier opinión y que ni hay cierto sí, ni cierto no entre ellos; amigos de novedades, gente mentirosa, llena de chismes, sin reputación ni temor de vergüenza ni honra; gente sin providencia para lo porvenir; gente que quiere ser mandada y regida por otro y por temor y amenazas, porque por amor de la virtud ni por temor de la vergüenza y deshonra no harán bondad; gente que es crueldad que se les hace en dejarlos a su mano y que se rijan por su mano, y que es piedad y caridad grande que se les hace en ponerlos debajo de mano otros que los sepan regir y tratar bien, informándolos de buenas costumbres y que si en algunos ha lugar lo que nos manda la obra de misericordia y caridad, que enseñemos al que no sabe, que no le dejemos a su mano, que es en estos principalmente servirá este presupuesto para que, estando advertidos de la condición y calidad de estas gentes, lo que se proveyese por acá allá y por acá se encamine conforme a este tenor sin dar lugar a la pasión de nadie³¹.

Estos argumentos resultan inverosímiles, en primer lugar, porque unos meses antes el propio López había impulsado la enseñanza del español con pretexto de que la infectiva comunicación que se establecía no era suficiente para lograr una conversión en el indio; ¿cómo sería eficaz entonces para urdir enredos y mentiras? Tal vez la intención premeditada del oidor López haya sido identificar en los indios características censurables según los códigos de ética de la realeza española y lograr así la animadversión de la Metrópoli. En segundo lugar, podría dudarse de la legitimidad de este testimonio, sobre todo si se tiene en cuenta que los rasgos descritos en los

³⁰ Tomado de “El indio en la imagen y en el contexto de la República de los españoles: Guatemala en el siglo XVI”, en *Indianismo e indigenismo*, 1990, p. 61.

³¹ *Ídem*.

indios constituyen burdas artimañas para justificar la colonización: “es piedad y caridad grande...”, legitimar el proyecto religioso que lleva como principio: “lo que nos manda la obra de misericordia y...” y al lograr ambos objetivos, ganarse el favor del rey.

Un siglo después, también en Guatemala este proceso de integración del indio impulsado por los garantes del poder en el Nuevo Mundo va a dar paso a lo que Hernán Taboada ha definido como “antropología de la negación”³², que arribará a su máxima expresión en el discurso criollo del siglo XIX.

El principal exponente de la tendencia en el periodo, Antonio Fuentes y Guzmán, pasará por alto en su libro *Recordación Florida* la importancia del trabajo indígena en la supervivencia y desarrollo de la propia clase terrateniente guatemalteca que representa³³.

El imaginario y las acciones de López y Fuentes no distan mucho de las propias estrategias de exclusión y segregación que los propios españoles llevaron a cabo durante la conquista y colonización de Las Américas; se distancian sí de ser los actos sangrientos y las matanzas que perpetraron muchos en épocas pasadas, no obstante, como asegura García Linera, continuarán generando “una maquinaria de exclusión” a través de los procedimientos y los contenidos que llevarán a que, de una manera aparentemente “natural”, los puestos jerárquicos en el aparato estatal, en la gestión de la cultura y en la economía, estén ocupados por los grupos de larga tradición castellanohablante, por los herederos de las antiguas redes de poder colonial³⁴.

De la integración a la negación del indio

Quizás Simón Bolívar sea una de las figuras más contradictorias e interesantes en lo que a tratar de comprender el discurso criollo independentista sobre los indígenas se refiere. Henry Favre en “Bolívar y los indios” examina diacrónicamente la transformación que ocurre en el imaginario bolivariano. La emoción que lo embarga en los primeros momentos de su gesta libertaria y que lo conduce a escribir fragmentos como: “He llegado ayer al país clásico del sol, de los incas, de la fábula y de la historia [...] Todo me recuerda a las altas ideas, pensamientos profundos [...]”

³²Hernán Taboada: “Un mundo sin ellos: en torno al discurso criollo decimonónico”, en *Eurocriollismo, globalización e historiografía en América Latina*, 2008, p. 183.

³³Para ahondar en el tema consultar: *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, de Severo Martínez Peláez, 1982, p. 201.

³⁴Álvaro García Linera: *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Ediciones Prometeo, s.f. (Versión digital), p. 214.

Manco Cápac, Adán de los indios, salió de su paraíso titicaco y formó una sociedad histórica”³⁵, será remplazada con una terrible furia y la negación de lo indígena.

En opinión de Favre, Bolívar tenía la firme convicción de que en siglo XVI la conquista española había provocado una catástrofe demográfica. La lectura de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Las Casas lo condujo a aceptar la extendida idea de Humboldt “en esta tierra ha desaparecido la casta primitiva”³⁶. ¿Cuál no va a ser su sorpresa cuando los “pastusos” se sublevarán ante la expedición que lidera, encargada de gestar la independencia?

Hasta ese momento, apunta Favre, el indio era para Bolívar el amable salvaje construido por Rousseau:

el indio es de un carácter tan apacible que solo desea el reposo y la soledad: no aspira ni aun a acaudillar su tribu, mucho menos a dominar las extrañas [...] No pretende la autoridad, porque ni la ambiciona, ni se cree con aptitud para ejercerla, contentándose con su paz, su tierra y su familia³⁷.

Luego de ese primer encuentro, cambiará el discurso bolivariano:

Imagine Ud. Mi perplejidad, viéndome distraído por 600 bárbaros cuando 150000 soldados me llaman a los más gloriosos triunfos [...] Las mujeres mismas son peligrosísimas [...] Yo he dictado medidas terribles contra ese infame pueblo³⁸.

En un primer momento, tomará el lugar del buen salvaje, la criatura estereotipada y malvada que había descrito el oidor López:

Los pastusos deben ser aniquilados y sus mujeres e hijos transportados a otra parte, dando a aquel país una colonia militar. De otro modo, Colombia se acordará de los pastusos cuando hay el menor alboroto o embarazo, aun cuando sea de aquí a cien años, porque jamás se olvidarán de nuestros estragos, aunque demasiado merecidos³⁹.

Luego, en *La carta de Jamaica* y el *Discurso de Angostura* afirmará en un intento de proteger los intereses de la clase a la que pertenece: “la mayor parte del elemento indígena se ha

³⁵ Henry Favre: “Bolívar y los indios”, 1987, p. 28.

³⁶ Íb., óp. cit., p. 30.

³⁷ Ídem.

³⁸ Íb., óp. cit., p. 31.

³⁹ Íb., óp. cit., p. 32.

aniquilado”⁴⁰. Con este discurso de la negación, los criollos tendrían la potestad absoluta de la tierra que una vez perteneció a la raza extinta y que ahora le había sido arrebatada a los españoles.

La imagen del indio lleno de rencor y dominado por un ánimo de venganza se comienza a formar a partir de 1825, como resultado de la racionalización de la angustia que siente Bolívar ante la muchedumbre indígena, después de la ruptura con España. Esta angustia —analiza Henry Favre— parece radicar en el sentimiento de culpabilidad del blanco consciente de lo que significó la colonización para el indio.

Pero para este entonces, la imagen del “peligroso” indígena va a comenzar a tener una homóloga: la pardocracia. Para Bolívar y otras élites criollas de la época, que sufren el sentimiento de abandono del español americano que se separa de la metrópoli europea, cada grupo racial constituirá una potencial amenaza, sobre todo si se tiene en cuenta que comienza a ocurrir un asalto de las razas oprimidas e inferiorizadas a las instituciones.

Rosita Andrea Pantojo en “Utopía e invención: visión fantástica de América y nuevo imaginario americano” coincide con Henry Favre al explicar el “proceso de invención y apropiación subjetiva del otro”⁴¹ que se produce en el pensamiento bolivariano. En opinión de la autora este proceso toma cuerpo debido a que

una re-actualización de esta concepción de lo salvaje en términos benévolos vuelve a aparecer, es decir el indio, el negro y hasta el mestizo, son percibidos como sujetos-instrumentos pasivos, buenos salvajes que deben ser nuevamente civilizados para que pueda tener cabida la utopía de América. Estos sujetos (instrumentos) del proceso emancipador, son la masa, el pueblo noble y aun salvaje que, en el decir de Bolívar, necesita ser fundida en un todo, porque sólo con ese todo el caos se apartará de las nacientes repúblicas. La masa es buena y los excesos que pueda cometer parten de su ignorancia infinita y de su falta de instrucción, por ello, necesitan al igual que en la colonización, de la dirección de un sujeto superior, en este caso el criollo⁴².

Pantojo analiza en su artículo cómo otros intelectuales de la centuria también se preocuparon por

⁴⁰ Íb., óp. cit., p. 36.

⁴¹ Rosita Andrea Pantojo: “Utopía e invención: visión fantástica de América y nuevo imaginario americano”, 2007, p. 7.

⁴² *Ídem.*

la supervivencia de este indio imagen del buen salvaje y el exterminio de su extremo, el caníbal. Así José Vasconcelos, por citar un ejemplo, en *La raza cósmica* asevera que esa quinta raza solo podrá originarse “tan pronto como la educación y el bienestar se difundan, ya no habrá peligro de que se mezclen los más opuestos tipos”⁴³.

La estrategia de sujeción y negación del indio alcanzó en Argentina en la misma época connotaciones más radicales y perjudiciales para estos grupos. A partir de mediados del siglo XIX, se comenzó a construir el mito ideológico de un país sin indios ni afros, en aras de atraer inmigrantes europeos e inversionistas ingleses.

El impulso de esta imagen a nivel internacional estuvo a cargo de la Generación de 1880, que controló con la fuerza militar los vastos territorios indígenas y federalizó la ciudad de Buenos Aires. Las bases del Estado oligárquico estuvieron entonces al servicio de los estancieros criollos y la Bolsa de Londres⁴⁴.

La oligarquía argentina logró imponer una lectura sesgada del pasado y difundir el mito de la blanquitud, a partir de la creación de una historiografía liberalnacionalista que fue promulgada a través del aparato educativo y la prensa nacional.

Aníbal Quijano en su ensayo “Colonialidad del poder” analiza precisamente las cinco trayectorias o líneas ideológicas que guiaron el pensamiento y la acción de los grupos de poder en América Latina para la creación del Estado-nación. La segunda de estas estrategias versa sobre las acciones desarrolladas en países del Cono Sur como Argentina y Uruguay, comenta el autor:

Un limitado pero real proceso de homogeneización colonial (racial), como en el Cono Sur (Chile, Uruguay, Argentina), por medio de un genocidio masivo de la población aborígen.

⁴³ Íb., óp. cit., 2007, p. 20.

⁴⁴ Carlos M. Tur Donatti: *Eurocriollismo, globalización e historiografía en América Latina*, p.158. García Linera comenta sobre esta tendencia a blanquear la nación: Lo paradójico de todo esto es que esta construcción compulsiva de identidades étnicas delegadas o atribuidas (lo indígena) desde el mismo Estado, que permite la constitución de la blanquitud como capital acumulable y la indianitud como estigma devaluador, viene acompañada de un desconocimiento de la etnicidad como sujeto de derecho político, en una repetición de la clásica actitud esquizofrénica del Estado, que promueve institucionalmente la inexistencia de identidades étnicas mayoritarias al mismo tiempo que reglamenta la exclusión étnica como medio de monopolización razificada de los poderes sociales. En *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Ediciones Prometeo, s.f. (Versión digital), p. 226.

Uno de los ideólogos fundamentales en la creación y difusión de este tipo de mentalidades fue, sin lugar a dudas, Domingo F. Sarmiento. Su odio por el gaucho, su desprecio al indio lo condujeron a crear en *Facundo* un proyecto político de nación — Noé Jitrik lo califica como antropología de la pobreza⁴⁵— que puso en práctica algunos años después cuando asumió la presidencia de Argentina.

Facundo antes que político y escritor fue profesor del nivel primario. Su proyecto de nación, precisamente, estará encaminado a impulsar el desarrollo del nivel educacional del país con el propósito manifiesto de integrar al indio y al gaucho a la sociedad argentina; así como garantizar que fueran transmitidas desde las primeras edades las ideas que acusaban al gaucho y al indio de la situación lamentable del país.

Para el proyecto de modernidad por el que abogaban las élites intelectuales argentinas, se hacía imprescindible tomar el control de las zonas desérticas de la pampa en aras de poder desarrollar el ferrocarril y la navegación. Sin embargo, el ascenso que alcanzaron los caudillos gauchos y el dominio de la tierra por parte de las comunidades indígenas, se convirtieron en poderes inquebrantables por el cuerpo de represión estatal argentino hasta finales del siglo. Es así que Sarmiento encuentra en la Literatura un espacio para construir su diatriba contra estos grupos raciales y diseñar su proyecto de nación modernista⁴⁶. Con este libro, se formarán las futuras generaciones que darán amparo al mito de la Argentina sin indios ni afros, la Generación de 1880.

Y es que en *Facundo, civilización y barbarie*, apenas pueden encontrarse referencias a las poderosas comunidades indias que habitaban en el sureste argentino hacia la primera mitad del siglo XIX. Desde el momento en que escribe la novela, Sarmiento se había dado a la tarea de negar la existencia de estas clases:

El pueblo que habita estas extensas comarcas se compone de dos razas diversas, que mezclándose forman medios tintes imperceptibles, españoles e indígenas [...] El grueso de la población campesina habla quichua [...] La raza negra, casi extinta, ha dejado sus zambos y mulatos habitantes de las ciudades, eslabón que liga al hombre civilizado con el

⁴⁵ Noé Jitrik: “El *Facundo*: la gran riqueza de la pobreza”, 2000, p. XXXVIII

⁴⁶ Resume García Linera en “Movimiento indígena”: “la influencia del proyecto modernista de nación en las etnias indígenas que “la modernidad es el extasiante holocausto de la racionalidad indígena, por mucho que lo que la sustituya sea un vulgar remedo de las inalcanzables angustias del occidental industrial”, p.193.

palurdo.

La unión de las tres familias ha dado como resultado la raza mestiza que se caracteriza por su amor por la ociosidad, incapacidad industrial, cuando la educación y las exigencias no vienen a ponerles espuelas. Este resultado desgraciado se debe en mucho a la incorporación de indígenas que hizo la Colonización⁴⁷.

El principal problema radicaba, como se puede apreciar, en la incorporación de indígenas. Del concierto de las tres razas, fue precisamente esta la que provocó el surgimiento del gaucho: “ese tipo de la barbarie primitiva que no conoció sujeción de ningún género”⁴⁸.

Sarmiento introdujo además una clasificación que es recurrente en el imaginario latinoamericano posterior: la dicotomía entre civilización y barbarie. Esta última categoría englobaría en lo adelante al campo y las comunidades que en él habitan, opuestas a la ciudad como expresión de la civilización: “allí están los talleres de las artes, las tiendas del comercio, las escuelas y colegios, los juzgados, todo lo que caracteriza, en fin, a los pueblos cultos”⁴⁹.

Un parteaguas a fines de siglo

José Martí realizó una de las defensas más genuinas de la grupos originarios. Su pensamiento humanista se adelantó casi medio siglo a muchos de los proyectos que campearon en los escenarios del siglo XX y todavía hoy pueblan los del XXI. No solo fue admirador de las expresiones artísticas de estas comunidades, de su arquitectura, sino que supo comprender y ensalzar sus leyes, sus costumbres, sus sistemas de organización social.

En “Arte aborigen” realiza el Maestro una comparación entre el indio del Norte y el de América Central y del Sur, con la intención tal vez de legitimar la entereza de los pueblos, sobre todo el mexicano, que viven bajo el acecho del Imperio del Norte⁵⁰:

El indio que en la América del Norte desaparece, anonadado bajo la formidable presión blanca o diluido en la raza invasora, en la América del Centro y del Sur es un factor constante, en cuyo beneficio se hace poco, con el cual no se ha querido calcular aún, y sin el cual no podrá, en algunos países al menos, hacerse nada. O se hace andar al indio, o su

⁴⁷ Domingo F. Sarmiento: *Facundo, civilización y barbarie*, 2000, p.27.

⁴⁸ Ib. óp. cit., 2000, p. 87. Ib. óp. cit., 2000, p. 29.

⁴⁹ *Ídem*.

⁵⁰ Se puede llegar a esta conclusión teniendo en cuenta que el artículo fue escrito en Nueva York, en 1884.

peso impedirá la marcha⁵¹.

Martí, de alguna manera, predijo cuál sería el destino de la América. Sabía que la Indiana, su personaje dramático de *Patria y Libertad*, llegaría a ser más que la representación ficcional de la América. Así ha ocurrido casi un siglo y medio después, América ha sido la cuna de movimientos sociales, presidentes nacidos del seno de esa indianidad que llegó a ser anulada del pensamiento criollo del propio siglo XIX, que llegó a ser masacrada, mezclada con oleadas de migrantes europeos para lograr blanquear países de la América Latina.

Irritan estas criaturas serviles [indios], estos hombres bestias que nos llaman amo y nos veneran: es la esclavitud que los degrada: es que esos hombres mueren sin haber vivido: es que esos hombres avergüenzan de la especie humana. Nada lastima como un ser servil; parece que mancha la dignidad propia se levanta contra la falta de dignidad ajena quisiérase dar de sí mismo para que los serviles fueran iguales a nosotros⁵².

Y agrega con tristeza:

Avergüenza un hombre débil: duele, duele mucho la certidumbre del hombre bestia... Y esto es un pueblo entero; esta es una raza olvidada; esta es la sin ventura población indígena de México. El hombre está dormido y el país duerme sobre él. -La raza está esperando y nadie salva a la raza. La esclavitud la degrada, y los libres los ven esclavos todavía: los esclavos de sí mismos, con la libertad en la atmosfera y en ellos esclavos tradicionales, como si una sentencia rudísima pesara sobre ellos perpetuamente... Un hombre muere: la ley mata: ¿quien mata a la ley? (VI: 265-67)

Boaventura De Sousa se hace eco en su libro *Refundación del Estado en América Latina* de los planteamientos de la tradición crítica del colonialismo en América Latina. Según una de estas tesis, la dominación de clase y la dominación étnico-racial se alimentan mutuamente, por lo que, la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia. De Sousa menciona a Mariátegui como el formulador más elocuente de esta lucha por la igualdad y la diferencia en nuestra región. Sin embargo, antes de llegar a Mariátegui habría que reconsiderar la figura de Martí, porque en su pensamiento se aúpa una crítica feroz al colonialismo, una lucha inigualable por la igualdad y la alteridad.

⁵¹ José Martí: Ni “siervos futuros” ni “aldeanos deslumbrados”, 2010, p.100.

⁵² *Ídem*.

A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país⁵³.

En este fragmento de *Nuestra América*, José Martí critica la posición de las élites criollas de la época que conciben que el proyecto modernista de industrialización, liberalización de los mercados y entrada de migrantes, garantizarían el progreso social y económico de las naciones americanas⁵⁴. El artículo hace un llamado a dejar de importar modelos extranjeros y comenzar a pensar la realidad americana a partir de los códigos que la articulan.

Ese llamado será respondido luego en la vanguardia literaria y nacionalización de las economías latinoamericanas. La figura del indio ocupará un lugar de frecuente visita, por su carácter representativo de la autoctonía. No obstante, las más de las veces, será valorado a través de tamicos estereotipados.

Apunta Linera que los primeros fracasos de este proyecto de modernización económica y de nacionalización de la sociedad que inicia a fines del XIX —fracaso que en cierta medida anticipó José Martí— comenzarán a manifestarse en los años setenta del siglo XX, cuando la etnicidad, bajo la forma del apellido, el idioma y el color de piel, será reactualizada por las élites dominantes como uno más de los mecanismos de selección para la movilidad social, renovando la vieja lógica colonial de enclave y desclasamiento social, que se consideraban, junto a las redes sociales y a la capacidad económica, los principales medios de ascenso y descenso social⁵⁵.

⁵³ José Martí: “Nuestra América”, en *Ni “siervos futuros” ni “aldeanos deslumbrados”*, 2010, p. 213.

⁵⁴ Carlos Marichal en “La primera globalización: Las crisis financieras en la época clásica del capitalismo liberal, 1873-1914”, explica precisamente cómo las naciones latinoamericanas sufrieron varias crisis económicas en ese periodo de primera globalización a fines del siglo XIX.

⁵⁵ Álvaro García Linera: *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, s.f. (Versión digital), p.485.

Para ese entonces, los movimientos indígenas emergentes se habrán enfrentado a los esfuerzos nacionalizadores de la economía, a la izquierda marxista latinoamericana⁵⁶ y a la dominación imperialista. Luego de salir airoso de esos encuentros prolongados, comenzará a expandirse una nueva imagen del indígena:

Aparece entonces no sólo como un sujeto político, sino también como un sujeto de poder, de mando, de soberanía [...] [se construye] una narrativa heroica, hasta cierto punto guerrera, marcada por levantamientos, por resistencias, por aportes, por grandezas cíclicamente reconstruidas de varias formas, y que algún día habrá de restablecerse de manera definitiva mediante la “revolución india”⁵⁷.

En ese contexto de surgimiento de una nueva imagen de los grupos originarios, surge la categoría de literatura infantil del Premio Casa de Las Américas con la intención de promover la defensa lo más autóctono y legítimo en materia de literatura infantil en el área. Resta por indagar cómo influyeron estos cambios del imaginario latinoamericano en las representaciones escriturales de los autores ganadores del Premio Casa.

⁵⁶ Ib, óp. cit.: la izquierda marxista ubicará la realidad agraria como representante del "atraso" que debe dar paso al progreso de la industria que permitiría pensar en la emancipación. En ese sentido, el agro se presentará como un lastre para los sujetos de la revolución social, los proletarios, que deberán buscar la mejor manera de "arrastrar" a los pequeños propietarios de la tierra; p. 482.

⁵⁷ Ib, óp. cit, p.492.

Capítulo II: A grandes pasos por la literatura para niños y jóvenes

Niños son las imágenes antes que el pensamiento, la realidad antes que las imágenes, los sentidos por delante de las sombras, la fiesta de la luz.

Antonio Skármeta.⁵⁸

Harto se ha dialogado en torno al valor de la literatura como reflejo y configuración de la identidad cultural, como lugar de reconocimiento del sujeto, como espacio de la representación. En palabras de Yoon Bong Seo, en la literatura es precisamente donde mejor se registra la idiosincrasia cultural, donde se ve cómo la mentalidad entrama el acontecer personal con el colectivo, cómo los procederes empíricos se imbrican con las inclinaciones imaginarias y cómo la subjetividad se relaciona con la realidad externa⁵⁹.

En su libro *Las identidades: una mirada desde la psicología*, Carolina de la Torre insiste en la valía de la comunicación que se establece entre el niño y otras personas que conviven, o no, en su entorno; ya sean los padres, hermanos, vecinos o bien el personal docente y los amigos cuando comienza la etapa escolar. En opinión de la especialista, estas interacciones garantizan que las identidades familiares, comunitarias o nacionales no constituyan la aceptación de etiquetas que nada representen para la infancia⁶⁰.

Llama la atención que la autora haya prescindido de un agente externo al círculo más estrecho en el que se desenvuelve el menor, como lo es la literatura (leída por adultos en los primeros años) que multiplica las experiencias humanas, con animales y objetos generadas por la realidad. En efecto, la literatura construye una de las primeras ventanas por las que el niño se asoma al lenguaje, los símbolos, los valores, la cultura de su nación y del mundo todo. Podrá vislumbrarse,

⁵⁸ Antonio Skármeta: “No es mío este huerto”, en *Actas y Memoria del Congreso Iberoamericano de Lengua y Literatura Infantil y Juvenil*, 2010, p. 19.

⁵⁹ Yoon Bong Seo: “La pregunta por la identidad en el ámbito literario de América Latina: el caso de México”, 2002. (Versión digital).

⁶⁰ Carolina De la Torre: *Las identidades: una mirada desde la psicología*, 2008, p. 25.

en ese sentido, el influjo de la literatura en edades tempranas en las que se despierta a la realidad circundante y a la construcción del “yo” sin haberse acumulado una experiencia previa.

La preocupación por la educación de los jóvenes no es un fenómeno moderno, es una constante en pensadores, filósofos, estudiosos, rastreable desde la antigüedad. Platón en *La República*, por ejemplo, instaba a Homero y a otros poetas a la supresión de los lamentos de “hombres famosos”⁶¹ como Aquiles y Príamo para evitar que los jóvenes reincidieran en los trenos y sufrimientos de sus héroes. El filósofo griego estipulaba además que aquellos que como él educaban para la custodia del Estado, debían velar por la construcción de paradigmas coherentes con sus intereses.

Caso similar ocurrió en el siglo XIX, cuando la Iglesia Católica erigió la literatura como la encargada de renovar el control ideológico que antes la propia religión le agenciaba a la aristocracia victoriana sobre la clase media trabajadora. Especial atención prestaron los ingleses al impacto que las letras generarían en la infancia. Terry Eagleton pone en consideración algunos de los criterios que circularon en la época: “si se niega a los niños de la clase obrera toda participación en lo inmaterial, pronto se convertirán en hombres que exigirán con amenazas el comunismo de lo material”⁶².

Unas décadas antes a la reacción católica, había comenzado a escribirse la historia de la literatura para niños. Si bien en cada siglo los adultos habían insistido en la necesidad de educar a las nuevas generaciones, no es hasta entrado el siglo XVII que por vez primera surgen lecturas destinadas a los niños. Charles Perrault se convirtió en uno de los pioneros en ser leído por los menores, aun cuando sus historias no estaban destinadas para ellos. Perrault retornó a la tradición folklórica y por vez primera fijó en la letra impresa las historias populares que los niños habían hecho suyas ante la inexistencia de lecturas acorde a estas edades.

Sin embargo, este comienzo, si se quiere feliz, no encontró otros continuadores. En la Francia del siglo XVIII, la literatura didáctico-moralizante alcanzó el tono más agudo y la mayor repercusión. En palabras de Alga Marina Elizagaray, el Siglo de las luces fue una etapa racionalista al extremo:

En cuanto a la literatura para niños y jóvenes se refiere fue lamentable por sus desafueros

⁶¹ Platón: *La República*, p. 69 (Versión digital).

⁶² Terry Eagleton: *Una introducción a la teoría literaria*, 2012, pp. 45-50.

pedagógicos. Al crearse el culto a la diosa razón, se puso de moda la idea de que la imaginación y la sensibilidad no eran eficaces en sí mismas, sino medios para ser utilizados por los preceptores de la nobleza y la alta burguesía para que sus nobles alumnos no perdieran ni un instante de su aprendizaje⁶³.

El siglo XIX, por otra parte, vendrá a ser reconocido como la edad de oro del género en Europa debido a las historias y autores que surgen en la época. Hans Christian Andersen, Lewis Carroll o Carlos Collodi propiciaron un cambio radical en el devenir de las letras para niños en el continente.

En la España de mediados de siglo XX⁶⁴, Paul Hazard comentaba que los libros de los niños fomentan el sentimiento patriótico, y, a la par, estimulan el sentimiento de humanidad. Aún más,

describen con amor la tierra nativa, pero evocan igualmente las lejanas tierras donde viven nuestros desconocidos hermanos. Traducen el íntimo ser de su raza; más también cada uno de esos libros es un mensajero que franquea montañas y ríos, que cruza los mares y va en busca de amistades hasta los confines del mundo. Todo país da, pero también recibe; inúmeros son los intercambios: y así nace, en la edad de las impresiones primeras, la república universal de la infancia⁶⁵.

Ahora bien, ¿cuál era el panorama del otro lado del Atlántico?

Desde el siglo XVIII, o incluso antes, existían similares preocupaciones a las del Viejo Mundo. Así, Simón Bolívar, por ejemplo, entendía que la educación y la literatura infanto-juvenil cobijaban armas de lucha continental.

En el decreto confeccionado sobre la educación de Bolivia escribió: “la salud de una República depende de la moral que por la educación adquieren los ciudadanos en su infancia”⁶⁶. El Libertador no perdió de vista que el orgullo de ser hijo de América Latina —y el compromiso que ello implica— se ensancharía al amparo de un profundo conocimiento de su realidad, su

⁶³ Alga Marina Elizagaray: *Niños, autores y libros*, 1981, pp. 17-19.

⁶⁴ En opinión de Alga Marina Elizagaray, en España, la literatura para niños y jóvenes tuvo un auge tardío. No obstante, la propia autora menciona un gran número de autores que se interesaron y se avocaron a las letras para estas edades. Muchos de ellos, influirían con esa preocupación a no pocos escritores de América Latina al emigrar durante la guerra civil.

⁶⁵ Paul Hazard: *En Los libros, los niños y los hombres*, 1989, p. 201.

⁶⁶ Simón Bolívar: “Decreto sobre el sistema educativo de Bolivia”, en *Para nosotros la Patria es América*, 2010, p. 165.

historia, sus líderes. Solo así podrían imprimirse indeleblemente en las nuevas generaciones las ideas del proyecto de libertad y unión que cifrarían el futuro de los latinoamericanos.

Sin embargo, tal y como en las naciones europeas, los más pequeños tuvieron que conformarse en un principio o bien con las lecturas demoradas que llegaban provenientes de otros mares, o bien con las

leyendas, relatos, rimas, nanas, rondas, adivinanzas, y otras expresiones [orales] procedentes de las culturas indígenas prehispánicas y del patrimonio que trajeron consigo los colonos e inmigrantes (principalmente españoles y portugueses) y los esclavos llegados de distintas regiones del África⁶⁷.

Comenta Antonio Orlando Rodríguez que desde inicios del siglo XIX puede hablarse de una cercana prehistoria del libro infantil en América Latina. La edición de catequesis, silabarios y obras de lectura escolar concebidas para el adoctrinamiento religioso, moral e incluso político estuvieron a la orden del día. No obstante, se dieron también los primeros pasos en la construcción de un temprano acervo cultural y literario en pro de los jóvenes lectores. Así, por ejemplo, José Joaquín Fernández de Lizardi incluye en *Fábulas* (1817) zopilotes, chichicuilotos y coyotes⁶⁸.

La preocupación por la formación de las nuevas generaciones encontró en la obra de José Martí uno de los espacios más fecundos. El Apóstol no solo promulgó la necesidad de apostar por la educación de los niños y jóvenes, también delineó en los marcos de la propia literatura destinada a ellos, un prototipo del hombre latinoamericano.

La Edad de Oro persigue incentivar en su público meta el respeto por la alteridad ya sea la mujer, el pobre, el indio o el negro —estos últimos símbolos de la otredad desde la óptica de las tendencias europeizantes provenientes tanto del interior como del exterior de América Latina.

No es otro el propósito que subyace en el cuento “La muñeca negra”, en el que una niña blanca de clase adinerada impone sus preferencias por la muñeca vieja, fea y negra a contracorriente del criterio de los adultos de la casa. En “Las ruinas indias”, el autor esgrime una defensa de las culturas amerindias que se sustenta en el descredito de los puntos de vista que subvaloran

⁶⁷ Antonio Orlando Rodríguez: *Panorama histórico de la literatura infantil en América Latina y el Caribe*, 1994, p. 35.

⁶⁸ *Ídem*.

nuestros pilares fundacionales. ¿Sería descabellado considerar que este artículo subvierte —y preconiza perspectivas posteriores⁶⁹— las cartografías que condenan a América Latina a la periferia, a los lindes, del pensamiento hegemónico?

En *La Edad de Oro*, así como en el resto de la producción literaria martiana, desempeña un rol protagónico la pluralidad étnica, cultural y civilizatoria que compone Latinoamérica. Martí se aferró al anhelo de una síntesis de los valores del indio, del negro, del español y del europeo moderno; al decir del argentino Víctor Massuh a “una amalgama de la cultura de raíz y de trasplante”⁷⁰.

Por otra parte, el escritor cubano se aboca a las identidades genéricas. Su revista abunda en códigos éticos para las niñas y los niños, coherentes con la mentalidad del siglo XIX. Así puede constatarse en historias como “Meñique”, “Nené traviesa”, “Los zapaticos de rosa”, “Bebé y el señor Don Pomposo”. Estos valores aislados se imbrican para modelar los paradigmas del hombre latinoamericano que el autor propone a la infancia en el artículo “Tres héroes”: Hidalgo, Sucre y Bolívar.

En opinión de Antonio Orlando Rodríguez, esta obra “constituye una importante ruptura por lo renovador de sus presupuestos ideológicos. Con esta revista, concebida para incidir en la formación de 'hombres de su tiempo, y hombres de América', José Martí sitúa la creación artística para la infancia dentro de la gran literatura de su tiempo”⁷¹.

Habría que mencionar también el aporte de José Enrique Rodó en el ensayo *Ariel* (1900). Si bien este autor no aprecia el valor de las culturas indígenas, sí aporta elementos importantes en lo tocante a la educación. *Ariel* hace un llamado a la juventud y una interpelación al “imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad”⁷² y al “entusiasmo

⁶⁹ El Movimiento Antropófago fundado por los modernistas brasileños, con Oswald Andrade como uno de sus principales ideólogos, reconfiguró mediante el tropo digestivo el mapa cultural de América: el *otro* en el acto de comer (imitar, copiar, utilizar bienes culturales) incorpora al europeo y lo convierte en su propiedad. Los caníbales, por tanto, ya no en el fondo, sino en primer plano (Carlos Jáuguere, 2005, p. 627). La concepción difiere de los postulados que enarbolarán décadas después los vanguardistas de la *Antropofagia*, en la medida en que insta a los jóvenes latinoamericanos a separarse de los modelos europeos y pensar por sí mismos: “Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura del sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear” (1889, pp. 20-21).

⁷⁰ Víctor Massuh: *América Latina: identidad y utopía*, 1987, p. 24.

⁷¹ Antonio Orlando Rodríguez: “Literatura infantil y juvenil latinoamericana. De los orígenes a los años 1970: algunos hitos y tendencias”. En *Actas y memorias del Congreso Iberoamericano de Lengua y Literatura Infantil y Juvenil*, 2010, p. 67.

⁷² José Enrique Rodó: *Ariel*, 2008, p. 38.

generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia”⁷³. A la vez expone: “el espíritu de la juventud es un terreno generoso donde la simiente de una palabra oportuna suele rendir, en corto tiempo, los frutos de una inmortal vegetación”⁷⁴.

El siglo XX trajo consigo otros proyectos que ampararon similares ideas en torno a la educación infanto-juvenil mediante la literatura. Apunta María Eugenia Negrín que a pesar de algunas excepciones, la literatura para niños en este período recupera su concepto utilitario. La literatura en este nuevo siglo, “no tiene como única finalidad la educación moral o práctica: es divertida a pesar de que muchas veces transmite una cantidad igual o mayor de enseñanzas, pero casi siempre de una manera sutil y amena”⁷⁵.

José Vasconcelos impulsó un proyecto con el que proponía formar el “gusto literario y artístico” de los niños, durante el periodo en que fungió como primer secretario de la Secretaría de Educación Pública (SEP) en México. La iniciativa consistía en la publicación de las *Lecturas clásicas para niños*. En opinión de Vasconcelos,

Si los gobiernos de nuestros pueblos castizos tuvieran siquiera una noción de los deberes que impone el destino de una raza, si los gobernantes pudieran ver un metro más allá del ruin interés personal y de la corta preocupación del momento [...] ya hace mucho tiempo se habrían puesto de acuerdo para establecer una casa editorial enorme, que diera a los noventa millones de habla española, todos los libros de que hoy carecen, escritos en su lengua y vendidos al mínimo de precio⁷⁶.

Comenta Negrín, que la colección integraba obras clásicas de la literatura universal y que incluía diversos géneros —narraciones, poesías y cuentos. Es de resaltar además que para llevar a cabo las adaptaciones de los textos se convocaron a varias de las figuras más representativas de las letras para niños y jóvenes de la región, así, Gabriela Mistral, Palma Guillén, Salvador Novo, José Gorostiza, entre otros⁷⁷.

Unas décadas después, Herminio Almendros en *A propósito de La Edad de Oro. Notas sobre la*

⁷³ *Ídem*.

⁷⁴ *Ib.*, óp. cit., 2008, p. 39.

⁷⁵ María Eugenia Negrín: *La letra encantada. Rincones oficiales de la literatura infantil*, 2014, p. 38.

⁷⁶ Tomado de *La letra encantada. Rincones oficiales de la literatura infantil*, 2014, p. 62.

⁷⁷ *Ib.*, óp. cit., 2014, p. 61.

literatura infantil resumió la situación de la literatura infanto-juvenil en la era posmartiana:

No, no se hacen estas revistas de hoy como la que Martí ideó. Ni el por qué se hacen como son, ni el para qué serían confesables. Aquellas empresas editoras, rapaces, egoístas, desalmadas están ya muy lejos de hacer obra que no sea torpe, interesada y vil. Ya sin freno, han perdido la capacidad, si es que alguna vez la tuvieron, de sentir aquella entrañable intención que a Martí movía⁷⁸.

Almendros hacía referencia en estas líneas a la inevitable influencia que tuvo la literatura infantil del área de las editoriales estadounidenses y al poco desarrollo que para el momento habían alcanzado las publicaciones de nuestra región.

En los países latinoamericanos, no fue hasta bien entrado el siglo XX que se logró un cambio profundo en la mentalidad de artistas, editoriales, en la visión de los adultos todos. Es entonces cuando, pese a los problemas económicos que enfrentaban estas instituciones del campo literario en la región, comienza a existir un mayor interés por las creaciones dirigidas a las primeras edades. Estas nuevas incursiones van a coincidir, además con un cambio en la propia concepción de la literatura infantil.

En aquel entonces, como ahora, el adulto se ha encargado de la generación, distribución y control de los discursos dirigidos a los niños latinoamericanos a través de la familia, la escuela y la iglesia. Con variaciones en su incidencia en la vida de los niños a lo largo del siglo XX, es posible entrever que aún persisten hoy los efectos de sentido impuestos por estas instituciones a los discursos dirigidos a la infancia. Sin embargo, *grosso modo*, se ha podido percibir también la transición de un discurso didáctico moral a un discurso lúdico que ha influido positivamente en la relación e identificación del niño con la literatura.

En *La literatura para niñas y niños: de la didáctica a la fantasía*, se resumen algunas de los rasgos que llega a alcanzar la literatura latinoamericana para niños y jóvenes en el siglo XX:

Lo mejor de la literatura para niños y niñas es su propio peso y el lugar que adquiere entre los lectores infantiles; además, respeta las temáticas y la escritura de cada país, porque los escritores muestran una preferencia por el rescate de los mitos y leyendas

⁷⁸ Herminio Almendros: *A propósito de La Edad de Oro. Notas sobre la literatura infantil*, 1956, p. 51.

indígenas para ponerlas al alcance del lector⁷⁹.

Sin lugar a dudas, autores como Horacio Quiroga, Gabriela Mistral, Nicolás Guillén, Dora Alonso, Herminio Almendros, María Elena Walsh, Ana María Machado y Carmen Lyra, por solo introducir una lista bien resumida, trazaron nuevos caminos y otros derroteros para la LIJ en el área.

Habría que mencionar también que, a partir de 1950, algunos gobiernos del continente se comenzaron a preocupar por la promoción y distribución de las obras dirigidas a estas edades. Instituciones no gubernamentales y culturales a nivel internacional también propiciaron que por vez primera existiera un trabajo regional en aras de conectar a los autores, editoriales y centros de promoción en lo referente a la situación de las letras para niños en América Latina y el Caribe. En este contexto, Casa de Las Américas desempeñó uno de los roles más importantes.

⁷⁹ Colectivo de autores: *La literatura para niñas y niños: de la didáctica a la fantasía*, 2009, p. 15.

Capítulo III: La Casa de todos. Breve bosquejo del Premio de literatura para niños y jóvenes de Casa de las Américas.

La Casa de todos

Casa de Las Américas surge en abril de 1959 y desde ese primer día inaugural comienza a promover acciones en pro de coadyuvar a la integración de los países de América Latina. Haydeé Santamaría tuvo bajo su responsabilidad el presidir la institución en estos primeros años. Al amparo del entusiasmo que la embargaba, son creados tan solo unos meses después, el Premio Casa, la Editorial y la Revista; tres de los principales medios de los que se valdrá la institución para difundir sus preocupaciones y soluciones ideológico-estéticas a lo largo y ancho del continente⁸⁰. Algunos de los hijos más ilustres de la región se han involucrado desde que comenzó a escribirse la historia de La Casa, una historia que ya ha arribado a sus cincuenta y seis años. Néstor García Canclini comentó en esos primeros años de más ferviente integración⁸¹ en torno a la revista y el Premio:

Cuba, un país bloqueado, ha hecho más para que nos conozcamos que los países con mayor desarrollo económico y cultural. Su capacidad de desalambrar fronteras se ve especialmente en la Casa de las Américas, cuyas revistas, libros, investigaciones y encuentros de artistas plásticos, escritores, teatristas y músicos, la convierten en el mayor centro de documentación de la nueva cultura continental. Los concursos anuales de cuento, novela, teatro, poesía, ensayo, testimonio y literatura para niños vienen sirviendo —más que cualquier otro esfuerzo— para alentar una producción joven, intranquilizante, que las editoriales comerciales raras veces se arriesgan a difundir⁸².

El Concurso Literario Hispanoamericano o bien el Premio Casa —como también se le conoce— se convirtió desde su primera convocatoria en uno de los concursos más importantes de su tipo

⁸⁰ En la celebración por el 30 aniversario de Casa, Roberto Fernández Retamar resumió: “El criterio que alentaba la decisión de crear la Casa de las Américas era el de la necesaria unidad de lo que Martí llamó Nuestra América: la América bolivariana, martiana, sandinista [...] Para impulsar la realización de ese proyecto, sobre todo en lo tocante a la cultura artística, surgió la Casa de las Américas. Su objetivo inmediato era (y es) estrechar los vínculos entre los artistas y escritores latinoamericanos y caribeños, y difundir sus obras a lo largo y ancho del Continente, y aún del mundo. Tomado de “Treinta años de la Casa de las Américas”, p. 69. En <http://www.scielo.br/pdf/ea/v3n5/v3n5a07.pdf>.

⁸¹ Luisa Campuzano ubica la “década prodigiosa” de la Revista, y en algún sentido también de la Casa toda, en el periodo comprendido entre 1959 y 1973. En estos años, afirma la autora, la fisonomía de la Revista “fue marcada por un movimiento artístico y literario capaz de amalgamar los componentes más dinámicos de la tradición y la vanguardia”. En *La Revista Casa de Las Américas: un proyecto continental*, 2001, p.9.

⁸² En *Revista Casa de Las Américas*, año XIX, no. 114, mayo-junio de 1979, p. 27.

en el área. Año tras año se fueron incorporando al Premio nuevas categorías que permitían evaluar —por los más encumbrados escritores e intelectuales del área— y difundir otras miradas que surgían en el seno de la región y que no habían sido atendidas hasta el momento.

De esta manera surgen paulatinamente nuevas modalidades del Premio, que van a propiciar una apertura significativa, no solo en cuestión de géneros y temáticas, sino también en lo concerniente a las lenguas de los autores.

En 1975, el Premio Casa de las Américas convocó por vez primera a los escritores del continente a participar en la categoría de Literatura infantil y juvenil bajo el rubro de “motivos latinoamericanos y caribeños”. Jesús Cabel apuntó, en 1984, que la buena salud de la que gozaban las letras para niños y jóvenes desde hacía diez años se debía, precisamente, a la inauguración de dicho certamen:

Desde esa fecha a nuestros días, existe en nuestra América una afirmación en el sentido de que esta Literatura ha alcanzado su mayoría de edad y por lo tanto exige cautela y análisis serios para abordarla. Este Premio, el de mayor prestigio en habla hispana, ha reafirmado nuestra identidad y ha permitido también la diversidad y riqueza de una literatura cada vez más reconocida y reclamada⁸³.

En América Latina, existe hoy día una considerable cifra de premios tanto nacionales como continentales. El Premio Hispanoamericano de Poesía para Niños (2004) se encuentra entre algunos de los más importantes, pero en contraste con el Premio Casa se circunscribe al género poesía, mientras que aquel ha contemplado además novela, cuento y teatro. Por otra parte, el Premio Iberoamericano de Literatura Infantil y Juvenil (2005) ha alcanzado un atendible prestigio en el área, no obstante, exige en su convocatoria que los autores tengan en su haber una producción literaria reconocida y publicada. Casa de las Américas, en cambio, ha admitido y premiado a jóvenes noveles como el venezolano Armando José Sequera que cuando resultó laureado con *Evitarle malos pasos a la gente* en 1979, contaba con 26 años y recién comenzaba su carrera como escritor. También puede apuntarse el caso de la argentina Silvia Graciela Shujer, que conquistó el Premio con su primer libro *Cuentos y chinventos*.

En 1991, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México en coordinación con la

⁸³ Jesús Cabel: *Literatura infantil y juvenil en Nuestra América*, 2000, p. XXI.

Universidad de Guadalajara y el Fondo de Cultura Económica creó el Premio de Literatura Latinoamericana y del Caribe Juan Rulfo que cuenta con una categoría dedicada a la Literatura infantil. Este certamen y el Premio Casa comparten el propósito de estimular la creación y el estudio literario sobre el Caribe, proyectos loables si se considera que pese a las investigaciones que se han realizado y se realizan sobre el área, continúa siendo una zona con muchas aristas y procesos por descubrir.

En 1976, el Premio Casa incluyó la categoría de Literatura caribeña de expresión inglesa; tres años después, la de expresión francesa. Por último, desde 1983, se admiten obras escritas en lenguas nacionales (creole). El Premio Casa cuenta, por tanto, con un perfil mucho más amplio si se considera que el Premio Juan Rulfo solo admite obras que tengan lenguas romances como medio de expresión artística.

El Premio colombiano Enka y el Premio Casa difieren en solo dos años, 1977 y 1975, respectivamente; de manera que pueden considerarse entre los más antiguos del área. Silvia Castrillón⁸⁴ reconoce la meritoria labor del premio colombiano, que a su juicio ha sido un estímulo para los nuevos autores; al mismo tiempo y paradójicamente, apunta que este certamen ha hecho daño al posible desarrollo de la Literatura infantil debido a que en ocasiones el jurado —integrado por personalidades prestigiosas de otros campos de la cultura— ha fallado por modelos de obras de dudosa calidad.

El Premio Casa ha convocado hasta el momento 19 ediciones en la categoría de Literatura infantil y juvenil. En cada ocasión el jurado ha estado integrado por grupos que fluctúan entre tres y cinco miembros de escritores, críticos o especialistas del género de diferente nacionalidad. En varios certámenes, incluso, no se otorgó ningún premio debido a que los jueces consideraban que las obras concursantes no cumplían con los requisitos que exige una Literatura con “motivos latinoamericanos y caribeños” para niños y jóvenes.

Premio Casa y la literatura infantil en Cuba

La iniciativa de impulsar este espacio para la infancia dentro del Premio Casa no constituye, sin embargo, una acción aislada en el contexto de la literatura destinada a los niños y jóvenes en Cuba.

⁸⁴ Silvia Castrillón, en *Literatura infantil y juvenil en Nuestra América*, 2000, p. 55.

José Antonio Gutiérrez⁸⁵ sistematizó las cinco etapas en las que, a su juicio, puede entenderse la situación de la literatura infantil en la Isla; a saber:

1. Formativa (1959-1965)
2. Diversificación temática genérica (1966-1972)
3. Especialización (1973-1979)
4. Consolidación (1980-1987)
5. Universalización

Avistar los rasgos medulares de las tres primeras etapas nos permitirá constatar cómo la creación de la categoría del Premio de literatura para niños y jóvenes de Casa de las Américas fue resultado de todo un movimiento en favor de la infancia que se gestó por estos años en el país.

Antes del triunfo de La Revolución Cubana hubo varias páginas importantes dentro del marco de las letras para niños; así, por ejemplo, las que a ellos dedicara José Martí —a las que nos hemos referido en varios momentos de la presente investigación.

En el periodo que abarca la República en Cuba, si bien se produjeron varios intentos por cambiar la historia nacional de las letras para la infancia⁸⁶, pocos fueron los autores que pudieron ser leídos por su público meta debido a varias razones que sintetiza Waldo González López en “La literatura para niños y jóvenes”:

Después de Martí —y aún en las primeras décadas de este siglo— hubo algunos ejemplos como los de Dulce María Borrero, Blas Roca Calderío y Renée Potts, pero muy poco trascendieron debido a la falta de apoyo estatal y, en algunos casos, por no poseer sus autores la maestría de la obra martiana⁸⁷.

Alga Marina Elizagaray, una de las autoras que más se ha dedicado al estudio de la literatura infantil en el país, en su libro *Niños, autores y libros* resume desde una posición más combativa

⁸⁵ José Antonio Gutiérrez: “Primeras impresiones sobre los aportes generacionales, las tendencias y temáticas visibles en la poesía infantil de la revolución cubana”. *En julio como en enero*, No. 8, La Habana, 1989.

⁸⁶ Omar Felipe Mauri en *La Isla de los niños* estudia cómo la Isla se convirtió en estos años en la nueva patria de muchos escritores españoles emigrados quienes promovieron una obra importante en favor de la infancia cubana: “A más de sesenta años de distancia, la obra del exilio literario español a favor de la infancia cubana, aparece como movimiento de los más profundos y perdurables, que unió los empeños de intelectuales cubanos y españoles hacia un mismo proyecto educativo, cultural, social y humano [...] dio frutos a partir del triunfo de la Revolución Cubana”, 2002, p. 7.

⁸⁷ Waldo González López: “La literatura para niños y jóvenes”, en *Historia de la Literatura Cubana* T.III, 2008, p. 522.

cuáles fueron los principales obstáculos que hubo que enfrentar en esta etapa de la historia de las letras para niños cubanos:

Después de ese feliz comienzo [se refiere a la *Edad de Oro*] descendimos a un gran vacío que duró seis décadas. Nos referimos a la mediatizada República, largos años de predominio imperialista norteamericano en la vida económica, política, social y cultural del país. No podemos hablar de una literatura para niños y jóvenes en desarrollo hasta después del triunfo de la Revolución⁸⁸.

Y es precisamente a partir de este momento histórico que puede vislumbrarse una preocupación real por la formación literaria y cultural toda de los niños en la Isla. Esta etapa formativa dentro de la literatura infantil en el país va a estar signada por el surgimiento de una “infraestructura editorial capaz de promover soluciones materiales a la necesidad creciente de textos que apoyen la iniciativa descolonizadora del Estado cubano”⁸⁹.

Por otra parte, estos momentos iniciáticos se caracterizarán por la emergencia de textos de marcado carácter épico, que estarán en consonancia con la literatura “para adultos” que se escribe en la Isla. Todas ellas vendrán a ser expresiones de los momentos que vive el pueblo y la Revolución Cubana en esos años.

En opinión de Omar Felipe Mauri, también la literatura para niños y jóvenes en estos años “explicita la relación íntima entre el texto y el contexto, con obras de gran intensidad testimonial e ideológica, y gran énfasis en la función instructiva o pedagógica, a la cual se subordinan los valores estéticos del texto”⁹⁰.

Otros autores consideran, más allá de esta impronta épica, que las primeras obras editadas luego del triunfo revolucionario “tuvieron una calidad formal y un vuelo poético no superados aún. Es que contaban con obras originales y, a un tiempo, algunas realizaron adaptaciones de lo mejor de la literatura universal”⁹¹.

A partir de 1966 —que da inicio la etapa de Diversificación temática genérica— surge una segunda generación de escritores interesados en las primeras edades. En palabras de Omar Felipe Mauri, pueden constatarse dos vertientes principales dentro de esta literatura:

⁸⁸ Alga Marina Elizagaray: *Niños, libros y autores*, 1981, p. 130.

⁸⁹ Íb., óp. cit., 1989, p. 29.

⁹⁰ Íb., óp. cit., 2002, p. 27.

⁹¹ Tal es el caso de Waldo González (en Íb., óp. cit., 2008, p. 523) y Alga Marina Elizagaray (en Íb., óp. cit., 1981).

La primera, a tenor de la tradición, continúa como expresión de propósitos educativos e ideológicos, a la vez que provoca entretenimiento y placer en los pequeños [...] La segunda, escrutadora de realidades y esencias, se goza en la imaginación y la palabra como recursos lúdicos, buscando —tímidamente entonces— en el hallazgo y la experimentación, formas novedosas para contar y poetizar sus contenidos sin menoscabo del principio axiológico que la literatura para niños y jóvenes debe promover⁹².

Sin lugar a duda, la difusión que encuentran las obras de ambas tendencias se debe a la apertura de múltiples espacios, concursos y editoriales que impulsaron la publicación y promoción de los nuevos títulos a lo largo del país. Tanto Waldo González, como el propio Omar Felipe Mauri, coinciden en que el primer peldaño que propició este masivo interés hacia la infancia fue la celebración en 1972 del Primer Fórum Nacional de Literatura Infantil; como resultas de los acuerdos tomados en el Primer Congreso de Educación y Cultura⁹³.

Resulta imprescindible no perder de vista estos hechos contextuales dado que van a estar anunciando, precisamente, cuáles van a ser las pautas e ideas que estarán marcando el pensamiento no solo de la Revolución Cubana, de su proyección cultural; sino también de sus máximas instituciones culturales: Casa de las América y el ICAIC, y dentro de esta primera, del Premio de literatura para niños y jóvenes.

Omar Felipe reflexiona sobre cómo esa “época gris” que comienza a partir de 1971 —y que va a haber tenido un periodo de afianzamiento hacia 1975—

alentó el predominio de concepciones dogmáticas sobre el carácter reflejo de la literatura, el concepto de realismo y su deber como portador de enunciados ideopolíticos, didácticos y cognoscitivos —en detrimento de los demás valores de la obra— y la reducción de lo nacional a una representación zoológica atrofiada y monótona, carente de vigor y originalidad⁹⁴.

A la luz de estas ideas, podrán comprenderse entonces algunas de las características que pueblan las páginas de los libros ganadores del Premio en el periodo comprendido entre 1975 a 1980 y

⁹² *Íb.*, óp. cit., 2002, p. 29.

⁹³ Primer Congreso de Educación y Cultura celebrado del 23 al 30 de abril de 1971, en La Habana. Una de las conclusiones a las que se arribó en el seno del Congreso: “La formación ideológica de los jóvenes escritores es una tarea de máxima importancia para la Revolución. Educarlos en el marxismo-leninismo, pertrecharlos en las ideas de la Revolución y capacitarlos técnicamente es nuestro deber”. Tomado de Revista Unión, No. 1 y 2, 1971.

⁹⁴ *Íb.*, óp. cit., 2002, p. 31.

que devendrá una constante en las posteriores convocatorias. La política cultural que asumió el país y, específicamente, la necesidad de formar y fomentar la educación de los jóvenes en el pensamiento marxista-leninista, influyó la política editorial asumida por Casa de las Américas en este lapso temporal.

Aun cuando el Premio de literatura para niños y jóvenes estuviese integrado en cada nuevo llamado por escritores y especialistas de las letras para niños provenientes de disímiles regiones del área, ellos iban a estar respondiendo también a la ideología imperante en la Casa anfitriona.

Stuart Hall en “¿Quién necesita identidad?” explica que las identidades —podríamos decir también las ideologías— se construyen precisamente dentro del discurso y no fuera de él y cómo entonces se les debe considerar producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. Además, considera Hall que las identidades “emergen en el juego de modalidades específicas de poder” [...] ⁹⁵.

En ese sentido, puede entenderse, en primer lugar, la necesidad y la utilidad de estudiar una producción literaria infantil amparada por la ideología imperante del concurso en que son premiadas; en segundo, cómo la ideología de la política cultural cubana va a ejercer un gran influjo en las decisiones del jurado que se enfrenta a las obras concursantes.

Ganadores del Premio de literatura para niños y jóvenes

Una mirada por algunos de los libros ganadores hasta la actualidad permitirá comprender cómo precisamente las características antes expuestas van a poblar las páginas de muchos de ellos.

En la primera convocatoria, resultaron ganadores cinco libros de los cuales llama sobremanera nuestra atención *La línea* (1975). Escrito y dibujado por los autores argentinos Beatriz Doumerc y Ajax Barnes, este pequeño ejemplar resultó ganador en palabras de los integrantes del jurado debido a

Inteligente y divertido, la profundidad y belleza de este libro lo han convertido con el paso del tiempo en un clásico de la literatura para niños y jóvenes. Con gracia y humor logra dar, con un poder de síntesis notable, una visión del mundo contemporáneo ⁹⁶.

⁹⁵ Stuart Hall: “¿Quién necesita identidad?”, 1996, p. 18.

⁹⁶ Colectivo de autores: *Catálogo Fondo Fondo Editorial Casa de las Américas*, 2009, p. 49.

La línea podría ser entendido como un libro ameno y accesible para los niños, sobre todo, teniendo en cuenta la sintaxis sencilla, el tono familiar del lenguaje, así como el apoyo visual que encuentran los mensajes a través de los dibujos del libro.

Teniendo en cuenta estos rasgos, un lector podría asombrarse al conocer, como dato adicional, que este libro fue censurado por la dictadura argentina desde que fue publicado en 1975. Hasta hace una década fue que dentro del país sureño se reeditó una vez más. Ediciones eclipses rescató el libro de un eterno olvido por parte de los más pequeños en 2003.

¿Qué revelan las páginas de este pequeño volumen que llegó a inquietar a la dictadura argentina y a interesar a la izquierda latinoamericana representada en Casa de las Américas? Si en las primeras páginas, el libro solo les enseña a los niños qué puede hacer un hombre con una línea: “le pasa por arriba”⁹⁷, “sube”⁹⁸ y otros elementos primarios en las acciones del ser humano; más adelante, *La línea* subrepticamente describirá la situación a la que son sometidos los hombres por otros que tienen mayor poder en un régimen totalitario:

Un hombre con una línea:

Para dar la espalda

No actuar

Incomunicarse

Y no llegar a ninguna parte

Un hombre con una línea:

Para no avanzar

Separar

Dividir

Encerrar

Prohibir

Atacar⁹⁹

Destruir¹⁰⁰

Para poder terminar con este estado de coerción, los autores les proponen a sus lectores “trazar

⁹⁷ Beatriz Doumerc y Ajax Barnes: *La línea*, 1976, p. 2.

⁹⁸ *Ídem.*

⁹⁹ *Íb.*, óp. cit., 1976, p. 6.

¹⁰⁰ La utilización de estas formas no personales del verbo pudiera llevarnos a pensar, de no poder tener el libro en nuestras manos, que resultan demasiado abarcadores o genéricos por su significado. Sin embargo, las imágenes que los acompañan les sugieren a los niños qué sentido otorgarle a ese universo de significados.

un borrón”. Resulta muy ingeniosa la idea de acudir a líneas y borrones para construir o borrar lo que ya se ha hecho, porque estas son figuras y acciones que los niños conocen desde bien temprano en sus escuelas, de manera que pueden tener conciencia de lo complejo, para ciertas edades, que puede ser construir con una línea, pero lo simple que resulta hacer un borrón, tan usual en estas edades.

Borrar lo que otros han hecho, les permitirá trazar una nueva línea y construir o, lo que es lo mismo para los autores, marchar. El cambio de la tercera persona del singular a la segunda y el uso del imperativo “traza un borrón y marcha contra la historia” deviene una estrategia escritural para dirigirse directamente de los niños. Como mismo marcha a contracorriente el personaje que los niños han descubierto en las páginas encerrados tras una celda, asesinados por las propias líneas lanzadas por sus iguales... así pueden hacerlo ellos. *La línea* articula un llamado a la unidad y al cambio social:

Un hombre con una línea:

Para marchar

Para sostener

Para unir

Para construir

Para compartir¹⁰¹

Al mismo tiempo, sustenta los fundamentos de un orden socialista y educa a los niños en ellos: “muchos hombres con una línea para compartir, construir, unir, sostener”¹⁰². Beatriz Domenec y Ajax Barnes se unen al llamado que tantos otros han hecho desde los más diversos estratos o géneros literarios. Se unen al llamado de José de San Martín, Bolívar y de Martí de construir una “Patria Grande”, construir Nuestra América. Sobre todo, hacen visible su apoyo para con la Revolución Cubana. Los autores argentinos evidencian un profundo entusiasmo por el proceso de democratización y movilización social que se produjo en el seno de la sociedad cubana.

Es por ello que también enseñan a los niños que hombres unidos (un pueblo) “trazan: un árbol que da para todos, todos los frutos”. Su mensaje es que los niños aprendan a compartir y a sentirse iguales a quienes les rodean. Ahí ven los cimientos y fundamentos para crear una sociedad distinta a la Argentina de aquella época; una sociedad similar a la que pensó Ernesto

¹⁰¹ *Ib.*, óp. cit., 1976, p. 7.

¹⁰² *Ib.*, óp. cit., 1976, p. 8.

Che Guevara al crear su proyecto de Hombre nuevo. Ese hombre nuevo que Doumerc y Barnes desean para poblar la “Patria Grande”:

Una “Patria Grande” como un sol...DONDE VIVA EL HOMBRE NUEVO¹⁰³.

Este bosquejo a grandes pasos por *La línea* permite avistar el carácter militante de los libros por los que va a estar abogando no solo la Casa, sino las editoriales todas de la Isla¹⁰⁴. Sin embargo, —en este caso específico— no repercute en la creatividad o efectividad del libro que el mensaje político sea la intención básica de los autores que lo escribieron y dibujaron.

La línea va a encabezar una de las tendencias más recurrentes del Concurso: los libros que abogan por la unidad continental. A esta directriz se le sumará otra que será medular para la presente investigación: aquellos textos que se afanan por tratar de definir la identidad continental. ¿Qué nos hace semejantes en nuestras diferencias a los latinoamericanos? ¿Qué nos hace únicos frente al mundo?, parecen preguntarse sus autores.

En 1976, se produce la segunda convocatoria del Premio. En ese año, resultarán ganadores Nersys Felipe, por segunda ocasión, con *Román Elé*; Julia Calzadilla, con *Cantares de la América Latina y el Caribe*, y *Primitivos relatos contados otra vez*, de Hugo Niño.

Estos tres textos dan inicio a esa etapa de búsqueda de la identidad latinoamericana que en terrenos de la infancia comienza tardíamente. Para la fecha de 1976, la literatura latinoamericana para adultos ya había explorado muchas temáticas y procedimientos escriturales. Ya habían surgido obras cumbres de nuestras letras y se comenzaban a perseguir otros derroteros: el descubrimiento del otro (ya sea genérico o racial) y su derecho a hablar por sí mismo y de la cultura popular.

En cambio, la literatura para niños y jóvenes, a juzgar por el Premio Casa y la literatura cubana del momento, todavía daba pasos cortos en pro de enseñarles a los niños estos plurales universos. Aun así, estas tres obras antes mencionadas abren nuevos espacios a diálogos que serán

¹⁰³ *Ib.*, óp. cit., 1976, p. 10.

¹⁰⁴ Otra tendencia del concurso en esta primera convocatoria va a ser el interés por la narrativa en torno a las relaciones generacionales y el respeto por los animales. *Cuentos de Guane*, de la cubana Nersys Felipe y *Renancó y los últimos huemules*, de los argentinos Ana María Ramb y José Murillo, van a abocarse a enseñar a sus lectores en la complejidad de las relaciones con los que los rodean. Entre otras cuestiones, se preocuparán por adentrar a los más pequeños en temáticas como la muerte y la vejez desde una óptica que sobre todo no subvalora las capacidades del niño de aprehender y comprender estas cuestiones medulares y cotidianas.

continuados en otros libros premiados por el concurso.

Nersys Felipe en *Román Elé* relata la vida de un niño negro huérfano en Cuba a inicios del siglo XX. La noveleta persigue incentivar en sus lectores el antirracismo en cualquier sociedad¹⁰⁵. En palabras de René Valdés Torres, este libro

no da, sino sugiere soluciones para problemas aparentemente irremediables como la crueldad con los pájaros, el racismo, la incultura, la falta de libertad. Y todo sin agredir a nadie, con el vuelo imaginativo y formal que caracteriza toda la obra de Nersys¹⁰⁶.

Julia Calzadilla, por otra parte, en *Cantares de América Latina y el Caribe* trata de definir qué tenemos en común los países de América Latina y el Caribe. El poemario es una apología del ser latinoamericano y caribeño. Calzadilla define país tras país del área los rasgos que convierten a esos individuos en sujetos únicos dentro de esos espacios y a la vez semejantes a sus vecinos¹⁰⁷.

Primitivos relatos contados otra vez (1976), del colombiano Hugo Niño, deviene el pórtico de la corriente que investigamos en el presente estudio: la representación de los pueblos amerindios que se articula en los libros destinados a los niños latinoamericanos y caribeños que el Premio Casa ha impulsado y difundido. La compilación de historias del escritor colombiano viene a ser el primer intento por hacer justicia a estas comunidades que, si bien encontraron un espacio de legitimación en la literatura indigenista, no había ocurrido de esta manera en las letras para los niños. Esta primera incursión, resultará sin embargo esporádica.

No es hasta comenzada la década del 90 que dos nuevos títulos se suman a la lista: *Historias de nahuales y despojos. Relatos quichés para niños de una época infame* (1990), del guatemalteco Lionel Méndez Dávila, y *La prometida del Señor de la Montaña* (2009), de la Argentina Yolí Fidanza. Estas nuevas miradas signadas por la historia (*Historia de nahuales...*) y la construcción del género (*La prometida del señor...*) van a deberse en parte por la visibilidad internacional que

¹⁰⁵ Esta tendencia exploratoria de lo que significa ser un niño negro y caribeño en el siglo XX encuentra una nueva fase en el libro *Arc-en-ciel, l'espoir* (1996), de la martiniqueña Nicole Cage-Elorentiny.

¹⁰⁶ René Valdés Torres: "El mejor libro de Nersys Felipe", en *Cuando una violeta escribe*, 2013, p. 47.

¹⁰⁷ *Grillito Socoyote en el circo de pulgas y otros cuentos* (1981) del mexicano Gilberto Rendón Ortiz continúa esta línea exploratoria del ser latinoamericano, y en específico del mexicano. El carácter residual que por momentos destella el texto (repeticiones, uso de apelativos, reiteración de diminutivos que refuerzan las expresiones emotivas) resulta de los moldes mentales de las civilizaciones amerindias, culturas orales tradicionales. Ahora bien, habría que analizar si en estos casos la combinación oralidad-palabra conlleva a un juego de tensiones entre cultura colonizadora eurocéntrica y aborígen latinoamericana y si es un propósito autoral consciente en acuerdo, por ejemplo, con la relación que Carlos Fuentes introduce en la novela del Boom: léxico-oratoria-mentira que vendría a remplazar el lenguaje-ficción-verdad asociado a la dominación colonial.

a partir de este periodo van a alcanzar los pueblos amerindios.

En palabras del profesor Enrique Yepes quedan resumidas algunas de las cuestiones que posibilitaron el cambio en la manera en que eran percibidas estas comunidades. Por la importancia del fragmento, lo reproducimos *in extenso*¹⁰⁸:

Efectivamente, en las últimas décadas del siglo XX se abren nuevos canales de participación política para muchas comunidades indígenas en varios países, y su situación subordinada comienza a cambiar. Además, las aspiraciones de estos pueblos reciben ahora mayor atención internacional en conexión con las causas ecologistas y con las organizaciones panamericanas y mundiales de defensa de los derechos humanos. Así, por ejemplo, la Organización de las Naciones Unidas (ONU), declaró 1992 (quinientos años después de la llegada de Colón a América) como el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, y la activista maya-quiché guatemalteca Rigoberta Menchú Tum recibió el Premio Nobel de la Paz. En ese mismo año se hizo en Ecuador una reunión continental con representantes de la mayoría de las naciones aborígenes de América. En los distintos países se han formado organizaciones lideradas por los indígenas mismos para defender sus derechos, tales como la CIDOB (Central de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano), la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia), la COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica), y el FIOB (Frente Indígena de Organizaciones binacionales). También hay varios países que han modificado su Constitución Nacional para dar mayor autonomía a las poblaciones originales, las cuales tienen representantes en el gobierno. A fines de 2005, el activista aymara Evo Morales ganó las elecciones presidenciales de Bolivia, fundamentalmente gracias al apoyo de las organizaciones indígenas. Estas se han convertido entonces en una fuerza política muy significativa en la América Latina del siglo XXI.

Hugo Niño analiza cómo ciertos cambios que ocurrieron durante el siglo XX posibilitaron además una transformación en las percepciones y recepciones de los textos que abordaban la realidad de los pueblos originarios:

Vino la desaparición del modelo de los tres mundos, sustituido por otro compuesto de

¹⁰⁸ Enrique Yepes: *Los indígenas latinoamericanos hasta hoy*. Tomado de <http://www.bowdoin.edu/~eyepes/latam/reivind.htm>

Norte y Sur. En el seno de cada uno de ellos también se han operado cambios dramáticos en el orden político e ideológico, así como en el de sus composiciones étnicas y culturales (...) Un cambio notorio de actitud hacia las formas y fuentes de conocimiento y producción cultural (...) Se trata de la inclusión de textos marginales al nuevo currículo (académico), que incluyen relatos testimoniales como los de Rigoberta Menchú -maya- o Elena Valero -yanomami-, más otros textos que se vienen incorporando al lado de los clásicos canonizados¹⁰⁹.

Tras este breve panorama, podrá comprenderse el interés de los autores del área por explorar desde otras ópticas el fenómeno. Es nuestro objetivo en las páginas siguientes develar cómo ha sido el tratamiento que han recibido estos grupos representados en este lapso temporal de 30 años y tratar de analizar las consecuencias que dichas representaciones pueden tener para la formación de las futuras generaciones del área.

¹⁰⁹ Hugo Niño: "El etnotexto: voz y actuación. La oralidad". Revista de crítica literaria latinoamericana, año XXIV, No 47. Lima-Berkeley, 1er. Semestre de 1998; 109-121, p. 111.

Capítulo IV: Representación de los pueblos originarios

Hugo Niño tras primitivos relatos

Tres escritores estuvieron al frente del proceso de deliberación de la segunda edición del Premio de literatura para niños y jóvenes de Casa de las Américas, Mirta Aguirre (Cuba), Carlos F. Changmarín (Panamá) y José Murillo (Argentina)¹¹⁰. De los 98 concursantes se galardonaron tres libros con el primer premio compartido en el siguiente orden: *Cantares de la América Latina y el Caribe*, de la cubana Julia Calzadilla; *Román Elé*, de su coterránea Nersys Felipe y *Primitivos relatos contados otra vez. Héroes y mitos amazónicos*, del colombiano Hugo Niño. Previamente, se delinearon los trazos comunes que resaltan entre los volúmenes ganadores. Se deben retomar, además, los argumentos que guiaron al jurado a su selección. *Román Elé* debe ese primer premio a “sus valores poéticos realistas, su sencillez narrativa, el ahondamiento psicológico en los personajes y la sobriedad en el uso de los recursos literarios”¹¹¹, rasgos que también pueden adscribirse a los otros dos libros. No obstante, *Cantares y Primitivos relatos...*, argumenta el jurado, son elegidos por su vocación americanista e identitaria. Específicamente sobre *Primitivos relatos...*, se le otorgaría el premio

por su aporte a la difusión de la mitología y leyendas indígenas, que conservan contemporaneidad en nuestra América, y su acertada fusión de la investigación científica y la calidad literaria¹¹².

Como se constatará en las páginas siguientes, los criterios que fundamentan la selección del jurado: contemporaneidad de las historias indígenas en nuestra América, valor científico y calidad literaria, se contraponen a los propios principios que expone Hugo Niño al incluir este libro en la categoría definida por el propio autor años más tarde: el etnotexto. Hugo Niño lo describe como un texto vivo, en constante evolución, que se aleja de la estética literaria impuesta

¹¹⁰ De la primera a la segunda edición, no solo disminuyó el número de participantes de 113 a 98, sino que también se construyó el equipo encargado de evaluar las obras de cinco a tres miembros. Por otra parte, los tres jurados de esta presente edición estarán activamente involucrados con el universo de las letras para niños. Mirta Aguirre, por ejemplo, había escrito para el momento *Juegos y otros poemas* (1974) y *La Edad de Oro y las ideas martianas sobre educación infantil* (1963). José Murillo, además de ser un reconocido escritor argentino para niños, había ganado en 1975 el primer premio del concurso con *Renancó y los últimos huemules*. A Changmarín, se le considera el padre de la literatura infantil panameña.

¹¹¹ Inés Casaña y Jorge Fornet: *Premio Casa de las Américas. Memoria 1960-1999*, 1999.

¹¹² *Ídem*.

por el canon occidental. Quizás la disyunción estriba en que el texto teórico se escribe *a posteriori* del volumen destinado a los niños. El jurado, al no poseer la metodología de análisis adecuada para abordarlo, acude a argumentos que precisamente niegan sus propios valores, al inscribirlo dentro de la tradición literaria occidental.

En *Primitivos relatos contados otra vez. Héroes y mitos amazónicos*, Hugo Niño adecua al lenguaje de la infancia los mitos y leyendas de los pueblos witotos, tikunas y yaguas. Las historias que componen el volumen van a integrar el corpus de un tipo de texto que el propio autor definió en el Premio de Ensayo de la propia Casa de las Américas. Para el autor, *Primitivos relatos...* puede ser considerado como un representante de

aquellos textos que conforman ese gran campo de la oralidad, que tienen como escenario de producción culturas comunitarias y que se consideran generalmente bajo el rótulo de mitologías y tradiciones¹¹³.

En *El etnotexto las voces del asombro* (2008), Hugo Niño resume algunos de los rasgos que caracterizan las narraciones etnotextuales. Estas constantes devienen vitales para entender *Primitivos relatos...*, y es por ello que volveremos sobre algunos de los momentos de la propuesta de Niño en aras de poder asimilar un andamiaje teórico que nos permita acercarnos a *Primitivos relatos...* de una manera orgánica y consecuente con los propios intereses del autor y los de las comunidades que dieron origen a estas historias.

En primer lugar, el escritor colombiano explica que el etnotexto –en extensión *Primitivos relatos contados otra vez...*:

implica un alto grado de ritualización, tanto en el plano de su adquisición-transmisión, como en el de la interpretación. Asimismo, a diferencia del texto letrado, éste se enriquece, muta y negocia constantemente en un diálogo dinámico¹¹⁴.

Niño argumenta además que la autoridad del texto letrado occidental depende del crítico y de estrategias de mercado¹¹⁵. En el caso de *Primitivos relatos...* y otros etnotextos, la autoridad de las historias depende de una comunidad en constante transformación, como sus propios mitos y leyendas.

¹¹³ Hugo Niño: “El etnotexto: voz y actuación. La oralidad. Revista de crítica literaria latinoamericana”, año XXIV, No 47. Lima-Berkeley, 1er. Semestre de 1998; 109-121.

¹¹⁴ Hugo Niño: *El etnotexto: Las voces del asombro*, 2008, p. 36.

¹¹⁵ *Ídem*.

El reto consiste en tratar, precisamente, de no acercarse a estas historias con el afán crítico de abarcar la obra, pues el etnotexto “se aparta de la idea occidental de literatura. No se muestra como un texto de lo imaginado como artificio, sino de lo reconocido”¹¹⁶. Y aún más, el etnotexto es

útil y de función pragmática, con lo que se aparta también de la tradición occidental: el relato sirve y guía las conductas, al poseer altos contenidos taxonómicos, pragmáticos y axiológicos. En esta clase de texto no opera la oposición ficción / realidad tan claramente como parece darse en la cultura occidental, donde la literatura suele seguirse vinculando con la infuncionalidad¹¹⁷

¿Cómo entrama, entonces, *Primitivos relatos...* con esta definición de etnotexto? ¿Escapa a los moldes del modelo o se acopla a sus pautas?

Leyendas y mitos de los tikunas, witotos y yaguas.

Los argumentos

Primitivos relatos contados otra vez presenta a sus lectores ocho historias en torno a los pueblos tikunas, witotos y yaguas. En su labor como mediador, el autor elige recopilar cuatro historias de los tikunas, tres de los witotos y una de los yaguas. En cada caso, el mito de la creación de esos pueblos servirá como presentación de cada una de sus cosmogonías, de sus culturas y modos de vida.

Las historias de los tikunas ocupan un lugar preponderante en el libro. Hugo Niño inicia con “Los tikunas pueblan la tierra” para relatar el mito del surgimiento de este pueblo. Yuche, un hombre que vivía solo en comunión con la tierra y los animales, se percata del paso del tiempo y de la conexión entre la vida y la muerte. Percibe que su muerte llegará en poco tiempo y este hecho inevitable le preocupa porque no quiere dejar la tierra sola.

“Yaku-Runa sale del agua” cuenta la leyenda del espíritu Yaku-Runa que disfrazado de delfín sale a cazar almas en el río Amazonas. El cuento se concentra en cómo el espíritu atrapa el alma de un joven pescador que regresa a su casa.

¹¹⁶ Íb., óp. cit., 2008, p. 36.

¹¹⁷ Ídem.

“Chuya-Chaki” es la historia de un personaje legendario entre varios de los pueblos del Amazonas. En el relato, Chuya-chaki confunde a los hombres de una aldea tikuana imitando los sonidos del tambor que usan las mujeres de la tribu para guiarlos sanos y salvos a casa. A través de esta artimaña los conduce a lo más recóndito de la selva. Y así los hombres nunca encuentran el camino de regreso.

“Peta-Nanayae” ahonda en los desafíos que deben atravesar los jóvenes y adolescentes tikunas para poder formar una familia. La historia da cuenta de las leyes tikunas, así como de sus costumbres, sus vestuarios, su arquitectura. Al mismo tiempo, brinda el espacio para reflexionar sobre los cambios que provoca en la comunidad tikuna la influencia de la aldea Leticia, habitada por hombres blancos.

Al pueblo witoto, por otra parte, están dedicadas las historias: “Juttíñamüi modela el universo” y “Unámarai, padre de Yajé”. La primera de ellas narra la creación del universo. La segunda leyenda revive las hazañas de las tribus y de sus principales héroes.

A los yaguas está dedicada “Yagua”, uno de los relatos más largos del libro, que se avoca a contar su historia a partir de la perspectiva de varios de sus propios hijos. Sin lugar a dudas, es el relato que más complejidades narrativas encierra.

Los mitos y las leyendas

Emerge como pórtico de estas historias una nota aclaratoria en la que se ubica geográficamente a estos pueblos y se describe el trabajo que llevó a cabo Hugo Niño:

En la margen izquierda del Alto Amazonas, en el punto donde convergen las fronteras de Colombia, Perú y Brasil, se encuentra una de las regiones suramericanas de más variada etnología. Pueblos pertenecientes a los grandes troncos arauaco y caribe, así como otros de misterioso origen, habitan allí desde tiempos más o menos remotos, dedicados aún a la caza y a la pesca y a la pequeña agricultura que aprendieron de sus antecesores¹¹⁸.

Este primer fragmento ubica en un espacio físico a estas comunidades. El ilustrador Umberto Peña incluyó, como parte de la edición del libro, un mapa con el propósito quizás de reforzar conocimientos de geografía en sus lectores. El recurso de acudir además de a la palabra, a la imagen, resulta efectivo porque remoja el mensaje de proximidad: moran un espacio cercano al

¹¹⁸ Hugo Niño: *Primitivos relatos contados otra vez*, 1975, p. 8.

que pudieran conocer o habitar los niños a los que se dirige el volumen. Se está hablando por tanto de una condición de cercanía que puede comenzar a borrar barreras de diferencia o incluso comenzar a impulsar preguntas en el público meta: ¿por qué si viven en este lugar no tenían conocimiento de su existencia, o se les percibe como diferentes?

El párrafo introduce además una cuestión sumamente importante a ojos de los movimientos por el derecho de los grupos originarios que se ha llevado a cabo en el continente durante algunas décadas: estos pueblos habitan esos espacios desde tiempos remotos, son tierras que les pertenecen, que protegen con esmero. De igual modo, en el prólogo de las historias, se explica que la pervivencia de las historias de estos pueblos se debe en parte a la importancia que le confieren a la palabra hablada. Se anticipa, por último, quiénes serán los protagonistas de las páginas siguientes:

Estos pueblos indígenas, desconocedores de un alfabeto o de pinturas que les sirvan para recoger los hechos pasados, conservan su cultura a través de la tradición oral. Mitos y leyendas, transmitidos de generación a generación, constituyen una memoria colectiva que aborda las más diversas categorías de la vida social. Así, por medio de sus relatos, los aborígenes nos hablan de cómo sus hombres poblaron la Tierra, de quiénes han sido sus héroes, de cuáles son sus leyes y costumbres¹¹⁹.

Si se retoma el último fragmento de esta introducción, se puede comprobar que no hay indicios de quién está hablando a los niños, si el narrador, y por tanto, el propio escritor, o si la Casa de las Américas, en tanto editorial. La confusión parte del hecho de que se refiere el trabajo que ha realizado Hugo Niño en tercera persona:

Hugo Niño, el autor de este libro, viajó en varias ocasiones a la zona geográfica descrita. Allí, en las aldeas de los witotos y los tikunas, de los yaguas que viven en lo más intrincado de la selva, recogió las narraciones de los ancianos. Luego, durante años de trabajo, tradujo y le dio forma literaria a estos relatos sin que por ello perdieran su utilidad científica y aleccionadora fresca, haciéndoles ganar, en cambio, sencillez, amenidad y belleza¹²⁰.

¹¹⁹ *Ídem.*

¹²⁰ *Ib.*, óp. cit., 1976, p. 8.

No se pretende tratar de dilucidar la autoría de estas palabras porque en última instancia, de una forma o de otra, el libro presuntamente responde a los principios autorales y editoriales. Solo se persigue llamar la atención sobre algunas cuestiones que van a estar marcando el volumen y que pueden resultar un tanto contradictorias con esos mismos propósitos.

A juzgar por el título, las ilustraciones y la declaración de principios de la nota a manera de prólogo, tal parece que *Primitivos relatos...* pretende retrotraer en el tiempo a sus lectores; tal parece que se les va a introducir en el conocimiento de comunidades que aún se encuentran aisladas del contacto con el mundo exterior –“primitivas”-, en lo intrincado de la selva, y dedicadas “aún a la caza y a la pesca y a la pequeña agricultura que aprendieron de sus antecesores”¹²¹.

Las imágenes iniciales que acompañan el texto refuerzan esta idea al mostrar a la naturaleza impoluta, y a los aborígenes representados de la misma manera en los tres grupos, incurriéndose, sin proponérselo, en generalizaciones y simplificaciones –¿muy distantes de las que se han cometido durante siglos al representar a grupos étnicos disímiles bajo el mismo manto reduccionista?- A pesar de que como explica la nota, se trata de pueblos descendientes de los caribes y araucos, cada uno tiene particularidades que los singularizan, y, precisamente, esas características emergerán en las narraciones que componen la obra. Se comprenderá entonces que las ilustraciones de *Primitivos relatos...* recorren sendas distintas y distantes de las que sigue la palabra, al representar sin distinciones a las comunidades que pueblan el libro.

De igual modo, mientras el texto asevera que se trata de grupos desconocedores “de un alfabeto o de pinturas que les sirvan para recoger los hechos pasados”, en la portada de *Primitivos relatos...* el color –como metáfora de la vida- se escapa de la mano de un indígena para impregnar esas mismas tonalidades en las figuras que dibuja en la piedra, las siluetas de otros hombres, quizás las leyendas de sus propios ancestros o las suyas propias. De esta manera, el ilustrador cuenta una historia, que, aunque no falta de imaginación e independencia, corre a contracorriente de las que hilvana *Primitivos relatos...*, en el sentido de que les atribuye a estas comunidades la preocupación por preservar su memoria en un plano alterno al oral, por fijarlo en la piedra.

¹²¹ *Ídem.*

Paradójicamente, esas mismas imágenes se harán eco de que la escritura –o la pintura- sobrepasa en viveza la espontaneidad y naturalidad de la palabra hablada, un mensaje que se desprende además de la nota que antecede a los relatos. Así en el universo pictórico de *Primitivos relatos...*, el universo del Amazonas se ha producido un vaciamiento de color¹²², recurso que sorprende, sobre todo, teniendo en cuenta el público meta del volumen, ávido de imágenes coloreadas que completen, o que doten de nuevos significados las páginas que van descubriendo. Umberto Peña tampoco ha optado por emplear blancos y negros. Ha imaginado en líneas finas ese mundo donde el ser humano se funde en la vegetación creando un maremágnum confuso de siluetas contorneadas.

Como se ha mencionado, es en la portada del libro donde Peña hace su declaración de propósitos: se transmuta la vida real en palabra. Pero tal transmutación que deja sin aliento la vida misma para insuflar la palabra escrita, ¿no supone acaso una reverencia a la escritura, impropia de estas comunidades y epítome del logocentrismo occidental? En la nota introductoria¹²³ se potencia tal concepción al declararse que parte del arduo trabajo del autor ha sido convertir en “literatura” estos relatos, y aún más, hacerles ganar “sencillez, amenidad y belleza” al traducirlos de los idiomas al español¹²⁴. ¿En qué radica la superioridad del español respecto de idiomas indígenas al punto de “embellecerlos”? ¿El acto de fijarlos en papel no niega ese constante y dinámico diálogo que le confiere el propio Hugo Niño al etnotexto como resultado de la creación de una comunidad? ¿Cómo se debería entender este acto de otorgarle la condición de “lo literario” a los mitos y leyendas de estos pueblos teniendo en cuenta que el autor había delineado en *El etnotexto: las voces del asombro*, fronteras que concebían la literatura como un texto imaginado como artificio, y el etnotexto, como expresión de lo reconocido?

¹²² Este vaciamiento de color no puede atribuirse a las limitaciones materiales que debía enfrentar la editorial para la publicación de los libros ganadores del Premio de Casa de Las Américas. Junto a *Primitivos relatos...* resultaron ganadores otros libros que destacan precisamente por la profusión de colores en sus páginas, entre otros, *Cantares de América Latina y el Caribe*, de Julia Calzadilla, y *Román Elé*, de Nersys Felipe.

¹²³ Fernando Ayala Poveda en “Literatura viva aborigen” escribe en sintonía con esta nota introductoria del libro que es precisamente Hugo Niño quien “reordena el universo viviente que la tradición oral entrega en forma imprecisa. Es decir, arma el rompecabezas de ese espacio real para los aborígenes e imaginativo para el lector que no está inmerso en él. De todos modos, lo definitivo es el reencuentro con la voz viva del indio mediante la comunión de estos meta-textos”, 1986, p. 7.

¹²⁴ *Ídem*.

Primitivos relatos... no parece querer acoplarse a los modelos a los que quieren aferrarlo. Tampoco parece ser fiel a la idea de revelar las complejidades de comunidades “primitivas”, en el entendido de comunidades aisladas de cualquier contacto con el mundo exterior. Antes bien, representa los mitos y leyendas de comunidades que revelan su diálogo con la cultura occidental, rebelándose contra la propia mirada del autor que pretende mostrar a los lectores un mundo antiguo (¿que ha fenecido?), universo que existió antes de la Conquista y Colonización. Sin embargo, como bien explica la nota, estas historias no parten de la invención del autor sino del diálogo con comunidades que para la década del 60-70 habían vivido –¿sufrido?– múltiples contactos e influencias con el mundo exterior, y prueba de ello son las historias mismas que a continuación analizaremos.

Cada narración va a comenzar con las palabras del autor-narrador que, cumpliendo con un cometido didáctico, explica a los lectores de qué tratan las historias. Las divide en dos categorías; a saber, los mitos y las leyendas. Desde su perspectiva, los mitos son aquellos devenidos palabra sagrada que solo pueden transformar los sabios y que son contados en ceremonias de adoración a los dioses. Las leyendas, por otra parte, no conservan este cariz sagrado; antes bien, tienen un propósito moralizante. A través de ellas se enseñan las leyes y las costumbres que debe adoptar y cumplir la comunidad. Son transmitidas a públicos generales, a diferencia del mito que se destina solamente a los más jóvenes y de manera casi secreta, y precisamente con el objetivo de que todos sean conocedores y predicadores de las prácticas que promulga aquella.

“Los tikunas pueblan la tierra” inicia con el fragmento siguiente:

Esta es la historia principal, la palabra mágica de pronunciación sagrada porque es la mayor de las riquezas, según es narrada, cuando en las ceremonias de la palabra, los viejos la enseñan a los más jóvenes para que sus memorias la conserven y más tarde puedan enseñar su origen a los descendientes; así ha sido, desde los antepasados; que no se duda de la enseñanza del mito y nadie puede modificarlo por su deseo, sino que solo los sabios lo cambian o lo transforman¹²⁵

¹²⁵ Hugo Niño: *Primitivos relatos contados otra vez*, 1975, p. 9.

Se trata pues de una historia sagrada para esta “aldea de Puerto Nariño a la orilla izquierda del Amazonas, territorio de Colombia”¹²⁶, que, aunque quizás ha conservado su esencia primigenia, sin lugar a dudas, ha sufrido transformaciones, precisamente, por estar sujeta a los caprichos de la oralidad y del tiempo. La comunidad detrás de “Los tikunas pueblan la tierra” no es aquella que encontró Francisco de Orellana en su bojeo por el Amazonas. Hugo Niño encuentra una comunidad imbuida en las transformaciones de pleno siglo XX, y lo que ellas pueden significar: pérdida de la lengua tikuna, influencia del pensamiento occidental en su sistema cosmogónico y social, en su manera de relacionarse con la naturaleza, entre otros.

F. Javier Ullán es el autor de uno de los estudios antropológicos más completos sobre los tikunas –o ticunas, como los denomina el propio investigador. En su tesis doctoral de 2003, Ullán no solo historia en qué periodo ocurrieron las diferentes olas migratorias hacia los territorios en los que hoy se asientan, no solo se avoca a revelar en qué siglos y bajo qué circunstancias se produjo el contacto de estos pueblos con los colonizadores españoles y portugueses; también analiza cómo este pueblo indígena pasó de ser una comunidad evangelizada por los carmelitas –“orden poco combativa con la esclavitud, y que fue utilizada estratégicamente por el mercantilismo colonial para justificar la explotación económica de los indígenas”¹²⁷- a convertirse en la mano de obra “semi-servil” de las actividades extractivistas en la Era del Gaucho, en el siglo XVIII. A pesar de la “baja intensidad” de la explotación que sufrieron los tikunas en comparación con otros pueblos indígenas de la región como los yaguas, argumenta Ullán, esta supuso una abrupta ruptura del sistema social de este grupo, así como el sentimiento de inferioridad y de autonegación.

Pero es en el siglo XIX y principios del XX, cuando la etnia sufrirá cambios radicales en su estructura social, a consecuencia del aumento considerable del número de blancos en la región y, por tanto, de sus dominios sobre los indígenas. A pesar de que, como bien explica Ullán, para la estrategia economicista de dominación patronal era “ventajoso la no aculturación de los indios, así como la obstaculización de la presencia misionera en sus propiedades”¹²⁸, los patronos promovieron el proceso de aculturación para, precisamente, incentivar en los indios el deseo material de ciertos productos como el aguardiente de caña que redundaba en el aumento de la

¹²⁶ *Ídem.*

¹²⁷ Francisco Javier Ullán: *Los indios ticunas del amazonas: proceso de cambio social y aculturación*, 2004, p. 266.

¹²⁸ *Ídem.*

producción y la dominación y, para los indígenas, altos niveles de alcoholismo “con sus correlativos efectos de desintegración social que se han perpetuado hasta hoy”¹²⁹.

Ullán dedica momentos de reflexión a los movimientos religiosos milenaristas que surgieron entre los tikunas en el periodo comprendido entre 1910 y 1970 como resultas de la crisis del caucho y la carestía de materiales que aquella conllevó. En palabras del propio investigador pueden comprenderse los planteamientos de dichas religiones que eran

lideradas por individuos visionarios que profetizaban la vuelta a una utópica situación precontacto en compañía de sus dioses, esto es, la subversión de las condiciones materiales del régimen de las haciendas, un mundo nuevo sin dominación de los blancos y en el que los tikunas serían abastecidos por medios supernaturales, vale decir, por sus propios dioses, de una abundancia inagotable de todas esas mercancías que hasta entonces sólo podían conseguirse a través de los blancos¹³⁰.

Tener todos estos avatares presentes nos permitirá comprender cómo este primer relato “Los tikunas pueblan la tierra”, va a estar dialogando con las tradiciones y mitos de los tikunas remotos, aquellos que encontró Francisco de Orellana en sus viajes por el Amazonas, y, al mismo tiempo, va a estar en total comunión con las dinámicas del pueblo tikuna que sobrevivió tres siglos de sometimiento y que ahora se enfrenta a los cambios que impone el estado nación en aras de integrarlo a su proyecto social y político. A contracorriente de lo que plantea Fernando Ayala Poveda en “Literatura viva aborígen colombiana” no se trata en estos únicamente de historias que “permiten comulgar con ese espacio tan misterioso y desconocido, constituido por los pueblos precolombinos”¹³¹. Como se comprobará, el mito que da origen a esta narración concilia varias etapas de la comunidad tikuna.

“Los tikunas pueblan la tierra” narra el mito del surgimiento de este pueblo. Yuche vive “solo” en armonía con los seres de la selva, los árboles, ríos y animales. La naturaleza le proveía cuanto necesitaba para vivir: “Todo era tibio allí; ni el calor ni la lluvia entorpecían la placidez de aquel lugar”¹³². Se trata de un lugar que nadie ha visto antes, pero al que “esperan ir algún día” todos los tikunas. Este desconocimiento del paraje podría estar aludiendo que se trata de un lugar

¹²⁹ *Íb.*, óp. cit., 2004, p. 267.

¹³⁰ *Íb.*, óp. cit., 2004, p. 275.

¹³¹ Fernando Ayala Poveda: “Literatura viva aborígen”, 1986, p. 8.

¹³² *Íb.*, óp. cit., 1976, p. 9.

mítico y, por ende, un lugar que solo existe en el imaginario de este pueblo como sitio de escape de la realidad en la que habitan, y, en consecuencia, que es imposible encontrar un hábitat en el que el hombre encuentre una naturaleza completamente virgen que aún no esté mancillada por su propia mano.

Podríamos argüir la sospecha de que de alguna manera no consciente, el mito está evidenciando la evolución de su propio carácter simbólico, quizás porque es insoslayable la carencia de recursos como resultado de la Era del caucho, la transformación del entorno, de la “Tierra” que envejece, y por tanto del propio conocimiento que se tiene de ella. El lugar primigenio, si alguna vez existió, nadie lo ha visto; de la misma manera nadie podrá regresar al Amazonas de los primeros tikunas, es un lugar que solo existe en la memoria reconstruida a partir del mito.

Yuche un día se da cuenta de que así como ocurre con los seres que lo rodean, está envejeciendo y pronto llegará la hora de morir. El conflicto dramático reside en que Yuche teme que al morir “la Tierra quedará más sola todavía”¹³³. Esta preocupación enfatiza una relación hombre-naturaleza que no está dada en binarismos modernos. No se concibe la naturaleza como una fuerza que dominar, antes bien, emerge como aliada y Yuche, como otro de los seres que la constituyen. Se está en presencia de un tipo de vínculo entre múltiples especies de la que carece la vida moderna misma y que ha conducido precisamente a la desaparición y transformación drástica de lugares que en otros tiempos fueron como los descritos por Yuche.

De una manera orgánica y espontánea, “Los tikunas pueblan la tierra” plantea una verdad que se pretende retomar y visibilizar desde la academia para tratar de cambiar el futuro, no tan lejano, del planeta tierra si no se halla una manera diferente de entender nuestra relación con los seres que lo habitan. Por solo citar un ejemplo, Laura Odgen en “Animals, plants, people, and things” recuenta, precisamente, cómo desde los estudios de Multispecies ethnography se pretende impulsar una nueva ética de vida que no tome, como el pensamiento occidental, al hombre como centro; sino que, por el contrario, reconozca que el ser humano está integrado a una cadena de seres vivos en el que él mismo no constituye el mayor depredador si se le compara con un tiburón blanco o con un cocodrilo, por ejemplo. Solo comprendiendo que el hombre para su subsistencia está atado de manera indeleble a los seres no humanos que le rodean, y que lo constituyen, se podrá postergar un fin que cada día está más cerca.

¹³³ *Íb.*, óp. cit., 1976, p. 9.

“Los tikunas pueblan la tierra” logra precisamente transmitir a sus lectores la preocupación por un planeta que envejece y muere. Al mismo tiempo, les hace saber que el vínculo entre las especies no solo es posible sino real. La narración transmite un mensaje hondo que no se viste de tonos imperativos o dogmáticos, como los que suelen primar en libros sobre la naturaleza para niños. El mensaje emerge sutil y resuelto para atrapar a los lectores de una manera original. Se trata de normas de convivencia que han caracterizado a no pocos pueblos indígenas de la región desde antes del periodo de la conquista y que algunos conservan aún hoy como prácticas vitales de sus culturas; de manera, que es este un aspecto que permite reafirmar la permanencia de la cultura tikuna originaria en los pueblos actuales de la etnia a juzgar por el relato. Francisco Ullán precisamente da cuenta de cómo en las comunidades tikunas el Universo es concebido como una entidad única

en la que habitan toda clases de seres, naturales y sobrenaturales, materiales y espirituales. Aunque unos y otros se encuentren separados desde el principio de los tiempos históricos esta separación no se produce, como decíamos en razón del criterio de verticalidad, valga decir, de trascendencia supraterránea: los tikunas comparten también las tierras más cercanas con seres y espíritus de toda naturaleza: las *madres* (espíritus) de los animales, de las plantas y de los montes, las criaturas legendarias que habitan el bosque, las *cochas* (las lagunas) o los ríos, los *magüta* o “gente encantada”, las almas en pena de los difuntos (otro de los tipos de alma de los tikuna)¹³⁴.

Es, por lo tanto, perceptible la no irrupción de la visión centralizada del pensamiento occidental en la relación humano-no humano de la comunidad tikuna. Sin embargo, si se retoma la dimensión mitológica de “los tikunas pueblan la tierra” se constatará que son otras las dinámicas. Existe una penetración del pensamiento cristiano occidental en la manera en que el mito narra el surgimiento de este pueblo.

Francisco Ullán aporta en su investigación un capítulo referente al surgimiento mítico de los seres humanos en la cosmovisión tikuna. El autor explica el valor del mito para comprender el sistema social y la cosmovisión de esta cultura. En su opinión, el mito tiene su propia lógica en el sentido de que constituye la conceptualización que el indígena hace de su universo, “lógica que

¹³⁴Ib., óp. cit., 2004, p. 652.

crea una realidad propia¹³⁵”. Apunta además que el sentido del mito reside en su armazón estructural y no en la narración en sí. Debido a esta característica, es posible entender las razones por las que se produce su reactualización: se introducen nuevos elementos narrativos que no alteran la estructura prefijada del mito para poder explicar cambios en la comunidad, llegada de nuevos pueblos, etc. En ese sentido, podrán comprenderse los cambios que “los tikunas pueblan la tierra” presenta respecto a las versiones que se conservan del mito del surgimiento de los gemelos *Yoí e Ipi*, creadores de la cultura tikuna.

Si bien “Los tikunas pueblan la tierra” mantiene la misma estructura del mito original, puede percibirse a la luz de la investigación de Ullán que existen variaciones que van a estar indicando el influjo de nuevas épocas y culturas. Resalta en primer lugar las semejanzas del lugar en el que habita Yuche al jardín edénico descrito en el Génesis¹³⁶. Así como en el Antiguo testamento se describe el Edén como el jardín en el que existen todo tipo de plantas y animales con los que vive el hombre en comunión, así en “Los tikunas pueblan la tierra”:

No existía en la Tierra sitio más bello que aquel donde Yuche vivía: era una pequeña choza en un claro de la selva y muy cerca de un arroyo, enmarcado en playas de arena fina. Todo era tibio allí; ni el calor ni la lluvia entorpecían la placidez de aquel lugar¹³⁷.

Como se ha mencionado anteriormente, nadie ha podido encontrar ese lugar, como tampoco nadie ha podido conocer el Edén, pero los tikunas, tal como los profesantes de la fe católica esperan ir algún día a ese lugar. Los puntos de contacto entre la visión cristiana y la tikuna trascienden esta cuestión. Existe un paralelismo en lo tocante a la creación de la especie humana: Jehová encuentra su igual en Yuche, que es considerado “el Dios padre” en el panteón mítico tikuna. Sin embargo, Yuche no posee las mismas características de todopoderoso que le son atribuidas a Jehová. El nacimiento de los gemelos de su rodilla, por ejemplo, resulta para él un acto sin explicación que le provoca la muerte, con lo cual tampoco es un ser inmortal. Explica Ullán que en otras versiones del mito del surgimiento de los gemelos, se le conoce con el nombre de *Nutapa*. Más allá de esta variación, se debe hacer hincapié en el hecho de que en algunas versiones del mito que Ullán menciona, persiste la estructura que presenta a este personaje como

¹³⁵ Íb., óp. cit., 2004, p. 705.

¹³⁶ Fernando Ayala detecta estas incidencias bíblicas, pero las atribuye a recursos estilísticos del propio Hugo Niño: “A veces el tono es bíblico: «Cuando Jitoma iluminó el mundo» (p. 111). «Antes no había más que tinieblas» (p. 99). Craida Jitoma se llamó el primer hombre viviente”, 1986, p. 8

¹³⁷ Íb., óp. cit., 1976, p. 9.

padre de los gemelos y en todas, los hijos nacen de la rodilla del padre que, por una causa u otra, perece.

El antropólogo retoma las tesis de varios investigadores que han demostrado que Yuche o *Nutapa*

No es autóctono del panteón ticuna. Su nombre es una transformación del vocablo tupí *Tupana*, el dios creador, y es una figura que habría sido introducida por los misioneros del siglo XVIII y XIX entre los indios de las reducciones amazónicas (...) como vía indirecta para inculcar en ellos la idea de un dios creador único de la que carecían. Esto podría explicar el escaso protagonismo de *Nutapa* en la mitología ticuna o yagua, así como la doble versión que existe del mito de la creación de la humanidad¹³⁸.

La otra versión a la que se refiere Ullán es aquella que prescinde de *Nutapa* y le confiere total protagonismo a los gemelos en la creación de la humanidad. Si bien para el autor resulta irrelevante la duplicidad del mito como consecuencia de la evangelización misional moderna¹³⁹, para nuestros propósitos deviene una cuestión trascendental para comprender y resaltar que no se rescata en “Los tikunas pueblan la tierra” de comunidades “primitivas”, aisladas y recluidas en un espacio edénico, sino que precisamente, manifiestan a partir de este mito la influencia de la cultura occidental y las propias estrategias de la comunidad tikuna por hacerle frente a estos influjos al condenar a una muerte segura a ese “dios creador” que no responde a la cosmovisión totémica de la comunidad. No se puede pasar por alto además esta cuestión porque las contaminaciones en “los tikunas pueblan la tierra” no se restringen a la creación de un mito monoteísta.

En su estudio, Ullán hace mención del surgimiento de los gemelos *Yoi e Ipi*, que a partir de varios de sus informantes son descritos como

Los héroes culturales creadores de los hombres y de la sociedad, los que separaron a los tikunas en mitades y naciones y les proporcionaron todos los artefactos culturales. Se trata de un mitema repetido a todo lo largo y ancho del Amazonas (...) Evidentemente la

¹³⁸ Íb., óp. cit., 2004, p. 656.

¹³⁹ Íb., óp. cit., 2004, p. 657.

estructura argumental del mito refleja y recrea la estructura social dualista de estos pueblos¹⁴⁰.

Ullán no refiere la existencia de una versión que en vez de recoger el surgimiento de los gemelos míticos varones, refiera el nacimiento de “figurillas”, que “eran un hombre y una mujer: el hombre templaba un arco, y la mujer tejía un chinchorro”¹⁴¹. El relato se distancia de la configuración inicial y se apega a la construcción que hace Génesis al colocar como primeros pobladores de la tierra a un hombre y una mujer, lo cual refuerza sin lugar a dudas el proceso de contaminación al que se han visto sometidos estas comunidades.

Al mismo tiempo, introduce el cuestionamiento acerca de la construcción cultural del género y de las instituciones que la refuerzan, en la medida en que la historia educa a sus lectores en la necesidad de que los hombres se dediquen a labores activas, como la caza, expresada en el acto de templar un arco, contrapuesta a la actividad pasiva, en el seno del hogar, de la mujer que “tejía un chinchorro”, una división que aparece en las tres leyendas sobre la comunidad tikuna.

La sustitución de la pareja de gemelos de la tradición mítica tikuna puede entenderse como resultado de ese proceso de mutación y transformación del que da cuenta Hugo Niño al referirse al etnotexto. “Los tikunas pueblan la tierra” no es solo la recuperación de voces del pasado, de las voces primitivas de los ancestros, es además la inserción de nuevas voces que permiten comprender qué caminos ha seguido esta comunidad al punto de llegar a concebir con el siglo XX a los creadores de la raza tikuna como ecos de Adán y Eva extraviados para siempre de un edén selvático.

“Juttiñamüi modela el universo” es la primera de las narraciones dedicadas al pueblo de los witotos –o huitotos como se les denomina en parte de la bibliografía- en la que se narra “el mito, el relato de la aparición de los hombres sobre la tierra, de cómo se formó la nación conocida bajo el nombre de los witotos”¹⁴². A contracorriente de “Los tikunas pueblan la tierra”, este relato parte de una rencilla entre hombres y animales. Cuenta que [Jutinamüi, padre creador] decidió poner fin a las tinieblas en el mundo y creó “la superficie, los árboles y luego a los animales”, pero no quedó contento con la forma que les dio a estos últimos, así que decidió modificarlos. En el proceso, sin embargo, olvidó transformarlos a todos, por eso “muchos quedaron con plumas,

¹⁴⁰ *Ib.*, óp. cit., 2004, p. 658.

¹⁴¹ *Ib.*, óp. cit., 1976, p. 12.

¹⁴² *Ib.*, óp. cit., 1976, p. 61.

con colas como los lagartos”¹⁴³. Fue entonces que dividió a esos seres en dos grupos: los humanos, aquellos a los que había perfeccionado, y los animales. Como consecuencia de esta división, comenta el narrador implícito que “los animales quedaran envidiosos, porque debido al Sol no alcanzaron a ser creados bien. Por eso en la noche son mansos y al amanecer se tornan ariscos”¹⁴⁴.

No obstante, la aparente división entre hombres y animales que parece reproducir las diferencias entre lo humano-no humano del mundo occidental, cada uno de los grupos que constituye la nación de los witotos estará encargado de proteger la planta o animal que le da nombre: “Todas las tribus tomaron, recibieron sus nombres de las hojas, de las plumas, sin ser ellas su origen, sino el instrumento de que se valió la sabiduría de Juttiñamüi, con el mandato de que cada clan fuera guardián de su planta, de su ave”¹⁴⁵.

Puede argüirse, por tanto, que en los cimientos de este mito se enaltece la relación entre los hombres y su entorno, más si se tiene en cuenta que tanto la boa como el águila constituyen los animales que permiten darle nombre a las tribus witotos. Esta relación encuentra matices más claros en “Al principio fueron los yorias a la sombra de la ortiga”, esta versión del mito de la aldea de los yoria, da cuenta de cómo el hermano menor del primer hombre viviente creado por Juttiñamüi, nace de un huevo de picaflor. Esta relación hombre-naturaleza se torna aún más profunda en la medida en que Fichido Jichima, el hermano menor, asume el papel del consejero sabio que para ayudar al líder a encontrar la sabiduría lo guiará hacia la naturaleza:

Ya con Fichido Jichima a su lado, Monaira Jitoma, el hijo del primer viviente entre la humanidad, del primer gran jefe, del sabio, se dedicó a sacar secretos de la naturaleza, buscándolos en lo más profundo de su ser, para aumentar así su propia sabiduría¹⁴⁶.

El conocimiento le permitirá a Jitoma mostrar a su pueblo cómo aprovechar los recursos de la naturaleza a su favor; una utilización de la que se desprende el propio cuidado de ese entorno que les provee lo necesario para vivir.

Al igual que en el mito fundacional tikuna en el que también se enseñaba una relación de respeto con lo no-humano, las dos versiones del mito fundacional witoto muestran el influjo del

¹⁴³ *Ib.*, óp. cit., 1976, p. 62.

¹⁴⁴ *Ib.*, óp. cit., 1976, p. 63.

¹⁴⁵ *Ib.*, óp. cit., 1976, p. 70.

¹⁴⁶ *Ib.*, óp. cit., 1976, p. 92.

pensamiento católico occidental. Si se toma, por ejemplo, el inicio del mito “Juttiñamüi modela el universo” se comprobará el paralelo con el Génesis bíblico:

Antes no había más que tinieblas. Una vez Juttiñamui, padre creador, dominador del universo, conversó a solas, con su espíritu, acerca de cómo formar el mundo. Después de reflexionar mucho, se decidió por hacer primero la superficie, luego los árboles y luego los animales¹⁴⁷.

La explicación, tal vez, de la transformación de una sociedad totémica en monoteísta se deba a los frecuentes periodos de dominación y explotación a que fue sometida esta etnia. Roberto Pineda Camacho en la “Introducción a la Colombia Amerindia”¹⁴⁸ registra el genocidio del grupo a principios del siglo XX por la Peruvian Amazon Company. Junto a Ullán, se puede corroborar esta tesis, puesto que el investigador precisa cómo la alta densidad de la etnia wuitota, sirvió como mano de trabajo esclava para la extracción del caucho desde mediados del siglo XVIII¹⁴⁹. Ya desde siglos anteriores, posiblemente hayan ocurrido estas mutaciones de la palabra mítica. Como se ha mencionado, el propio Ullán precisa que los indígenas de toda la zona – incluidos los wuitotos y los yaguas-¹⁵⁰ fueron sometidas por los carmelitas a un adoctrinamiento en la fe católica. Los periodos posteriores de genocidio y esclavitud conllevarían a la contaminación de los mitos como recurso para la pervivencia de los mismos y de la cosmovisión de la comunidad¹⁵¹. Es de comprenderse, por tanto, que el mito de “Juttiñamüi modela el universo” conciba además como los primeros seres humanos creado por Juttiñamüi, a una mujer y un hombre; mientras que, según otra versión del mito, al igual que en el caso tikuna, son los gemelos *Yoí e Ipi*¹⁵² son los primeros hombres.

Estas contaminaciones del pensamiento occidental manifiestan, como se ha anotado anteriormente, que *Primitivos relatos...* no podría ser entendido solo como el rescate de los mitos primitivos, del pasado, de estas comunidades. Junto al propio Hugo Niño, hay que leerlo como

¹⁴⁷ Íb., óp. cit., 1976, p. 61.

¹⁴⁸ Para ahondar en la cuestión, consultar <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/amerindi/witoto.htm>

¹⁴⁹ Íb., óp. cit., 2004, p. 244.

¹⁵⁰ Íb., óp. cit., 2004, p. 406.

¹⁵¹ Este proceso de contaminación resulta una estrategia que adoptaron las comunidades para evitar la censura y procurar la pervivencia de sus cosmovisiones y costumbres. Para revisar otros ejemplos, consúltese, por ejemplo, *Popol Vuh*, el libro sagrado del pueblo maya-quiché.

¹⁵² Íb., óp. cit., 2004, p. 664.

un texto vivo, que ha mutado en el tiempo y con cada nueva era para explicar los cambios en los que su comunidad emisora se ha visto involucrada.

Construcción de identidades genéricas

Francisco Ullán retoma el modelo defendido por Collier y Rosaldo en el artículo *Politics and gender in simple societies* con el propósito de “explicar las relaciones entre el sistema de parentesco y la organización sociopolítica de los ticuna precontacto”¹⁵³. A la luz de la readecuación que hace Ullán del modelo, pretendemos acercarnos a las leyendas en aras de entender los valores que se pretenden difundir en esas comunidades con la trasmisión de dichos relatos.

El pórtico de “Yaku-Runa” expone que su principal propósito es enseñar sobre la importancia de la familia como base para evitar las diferencias entre los integrantes de la comunidad. Cuenta la leyenda que le tomó mucho tiempo al hombre aprender a organizarse en la tierra y que en la medida en que “surgían los instrumentos, las herramientas, las técnicas, empezaron a surgir diferencias, porque unos, más expertos, se hicieron ricos y más fuertes que otros”¹⁵⁴. Para restablecer el orden y evitar las diferencias entre los hombres, se asignaron lugares a los espíritus, los buenos y los malos. Uno de los malos fue Yaku-Runa, al que se le encargó robar las almas de los pescadores y lavanderas solitarias en los ríos. ¿Qué enseñanza comunitaria encierra el acto de cazar almas en el río? ¿Por qué elegir a los pescadores y a las lavanderas solitarias?

Ullán interpreta en su estudio que la construcción de género puede definirse a partir del esquema de Collier-Rosado según el cual a diferentes tipos de sistemas de matrimonio corresponden diferentes formas de organización política y económica y diferentes ideologías de género. Los tikuna se corresponden a las llamadas *brideservice societies*: “conjunto de servicios y trabajos que el joven pretendiente realiza para sus futuros afines con el propósito de obtener su consentimiento para la entrega de su hija en matrimonio”¹⁵⁵. Este tipo de intercambio influye en los mecanismos políticos de estas sociedades, pues la autoridad de los ancianos está limitada por el hecho de que los novios ganan a sus esposas con el fruto de sus trabajos; lo cual genera, a su vez, sociedades igualitarias, en las que los ancianos no tienen poderes coercitivos sobre los más jóvenes. Como resultado,

¹⁵³ Íb., óp. cit., 2004, p. 456.

¹⁵⁴ Íb., óp. cit., 1976, p. 15

¹⁵⁵ Íb., óp. cit., 2004, p. 456.

La sociedad está determinada por un gran miedo a la violencia, porque no hay mecanismos para pararla, y la violencia, a su vez, es responsable del igualitarismo: por miedo a la violencia la gente no hace reclamaciones de poder o liderazgo sobre los demás muy a menudo, no acumula bienes que puedan atraer la envidia de los demás, y por lo tanto, desencadenen violencia¹⁵⁶.

En escenarios como los descritos por “Yaku-Runa”, en los que la violencia ha comenzado a campar, la estrategia parece ser no solo la guerra, sino el intercambio de mujeres y los matrimonios que permitan establecer nuevas alianzas. Puede comprenderse el control al que es sometido el sexo femenino: “por miedo al enfrentamiento entre los hombres las mujeres no pueden intercambiar comida o sexo libremente, ni pueden quedarse solteras porque eso conllevaría una gran cantidad de tensión¹⁵⁷”. En ese sentido, se desprenden las razones por las que Yaku-Runa seduciría transformado en un hermoso joven a las lavanderas solitarias en el río: las maneras que los sacerdotes han encontrado para evitar que siga propagándose ese tiempo de diferencia entre los hombres es imponiendo mayor dominio sobre la tenencia de la mujer. Aquellas que contravengan las leyes morales de su comunidad recibirán como castigo la muerte y traerán para los suyos un fin no muy distinto.

Como se puede corroborar en la narración, el papel fiel que debe desempeñar la mujer tikuna en esta sociedad queda sugerido al narrarse la historia de un pescador que se deja seducir por Yaku-Runa. Fatigado por el trabajo diario, regresa solitario a su casa cuando descubre

cómo allá en la orilla va emergiendo el cuerpo sinuoso de una bella mujer; su piel morena y pálida emana provocación; siente que su sonrisa, extrañamente lujuriosa, lo envuelve. Es un reto a su virilidad; como una proposición sin alternativa¹⁵⁸.

En la sociedad tikuna se concebía la poliginia como una práctica extendida y permitida¹⁵⁹. ¿A qué atribuir entonces que sea igualmente censurada la infidelidad masculina? Cabría argüir que se trata en este caso de una unión que desoye los preceptos morales comunitarios al no ser aprobada socialmente. Este tipo de relación carnal podría contravenir los principios de una

¹⁵⁶ *Íb.*, óp. cit., 2004, p. 459.

¹⁵⁷ *Íb.*, óp. cit., 2004, p. 460.

¹⁵⁸ *Íb.*, óp. cit., 1976, p. 18.

¹⁵⁹ *Íb.*, óp. cit., 2004, p. 474.

sociedad exogámica que no aceptaba el incesto entre sus prácticas matrimoniales¹⁶⁰ o, incluso, podría poner en jaque la estabilidad del clan al desconocerse el origen de la joven. Al mismo tiempo, habría que señalar la sospecha del influjo de preceptos católicos de construcción filial, máxime si se tiene en cuenta la exigencia de la fidelidad por parte de los casados.

Para un lector infantil o adolescente, la magia de esta leyenda residirá en el misterio que encierra la figura de Yaku-Runa. El espíritu se disfraza de delfín, un mamífero que por lo general es asociado en estas primeras edades a la felicidad, el juego, sobre todo, debido al protagonismo que este animal encuentra en no pocos seriales televisivos. Sin embargo, no se debe desatender el hecho de que la leyenda está inoculando a esas primeras edades de manera indirecta la necesidad de la fidelidad, la sujeción de las mujeres y la representación de las féminas como sujetos o bien destinados a despertar el placer viril, al convertirse en objetos del deseo masculino, o bien, a representarlas como sujetos sufridos, recluidos en el seno del hogar: “Y una mujer en su choza llora”¹⁶¹.

De igual manera, “Chuya-Chaqui” pretende orientar sobre la necesidad de prevenir a los niños de no abandonar la aldea y a los hombres, de estar alertas para no perderse en la selva. A la par, se adentra en las complejidades de las labores femeninas y masculinas dentro de la comunidad, así como esboza un fresco claro de las viviendas y disposición de la aldea tikuna. Una vez más, se describe a las mujeres ocupadas en labores dentro de la aldea como la preparación del muyá, acción que las tipifica como como sujetos pasivos. Ullán, se refiere a esta condición al percibir cómo la mujer constituye la ficha intercambiada por sus parientes masculinos¹⁶². Incluso, son percibidas como los seres problemáticos en el mundo armonioso de los hombres, al ser las causantes de las guerras entre clanes.

Así, por ejemplo, “Chuya-Chaqui” narra que una anciana de la aldea descubre ante Chuya-Chaqui el acuerdo interno de la comunidad: “Al retornar los que han obtenido caza avisan tocando el maguaré; ese gran tambor, tallado en tronco de árbol, que hay cerca de la aldea y

¹⁶⁰ Ullán explica que el matrimonio era la más sólida expresión y garantía de la alianza interclánica. Las reglas exogámicas de clan, mitad y tribu se cumplían estrictamente. La violación de las dos primeras era considerada como incesto y podía ser castigada muy severamente, incluso con la muerte. La regla era tan estricta que no solo sancionaba el matrimonio o las relaciones sexuales entre miembros del mismo clan o mitad, sino incluso cualquier *involuntary glance at the genitals*, p. 469.

¹⁶¹ Íb., óp. cit., 1976, p. 18.

¹⁶² Íb., óp. cit., 2004, p. 458.

nosotras salimos a su encuentro”¹⁶³. Chuya-Chaqui disimula y se aleja de la aldea sin ser visto. Reproduce el sonido del maguaré: “tam-tam”¹⁶⁴ una y otra vez, provocando que los hombres, que regresan al hogar con la carne prometida, se internen más y más en la selva y pierdan el rastro: “nunca regresaron”¹⁶⁵. Se está en presencia de leyendas que portan directrices morales para toda la comunidad. A partir de esa *vox populi* la mujer es culpable del extravío de los hombres, ya bien en el río (como *femme fatale*), ya bien en la selva (como indiscreta). Tanto en “Yaku-Runa sale del agua” como en “Chuya-Chaqui” se enfatiza la culpabilidad de la mujer de romper el equilibrio, la armonía del mundo de los hombres -¿representación muy distante de la que presenta Génesis con Eva, tendríamos que preguntar?

Estas construcciones genéricas no se constriñen solamente a las comunidades tikunas. Los yaguas, por traer a colación otro ejemplo, insisten en que hay una distinción entre sexos. Así en “Yagua” se cuenta que Rajé, el kuraka de la tribu, dispuso que cada uno aprendiera su oficio, que cada uno,

hombre y mujer, tuviera trabajos propios, según la condición de sus cualidades, de tal manera que el hombre elaborara los instrumentos musicales y construyera las armas, las lanzas, las cerbatanas con sus dardos, mientras que la mujer fabricara con la tierna habilidad de sus manos los chinchorros de fibra de palma de chambira para dormir, la ropa de fibra para vestir, como también las bolsas para transporte y toda clase de objetos para el trabajo y la maloka¹⁶⁶.

Explica Milagros Palma en *La mujer es puro cuento* que en la mitología aborigen, “la creación de la mujer es un tema central para el fundamento del poder masculino, necesaria a la construcción de la diferencia social entre los sexos”¹⁶⁷. Argumenta además que en los mitos

Aparece expuesta la idea de que el hombre en un comienzo era la presa de la mujer, “comida de ella”, pero una vez vencida y domesticada, (con los dientes de la vulva quebrados), ella a su vez se convirtió en presa, es decir en comida del hombre.

¹⁶³ Íb., óp. cit., 1976, p. 23.

¹⁶⁴ Íb., óp. cit., 1976, p. 25.

¹⁶⁵ Íb., óp. cit., 1976, p. 27.

¹⁶⁶ Íb., óp. cit., 1976, p. 127

¹⁶⁷ Milagros Palma: *La mujer es puro cuento*, 1999, p. 18

Entre los propios tikuna, por ejemplo, existe el mito de la cacería del gavilán que la propia Palma incluye. El mito explica cómo la hermana de *Ipe* muere al ser picada en la vulva por una avispa y los hermanos trataron de fundir su cuerpo con el corazón de una palma para crear en un solo tronco. En opinión de Milagros Palma, esta representación de la muerte y nacimiento de la mujer como alimento que satisface el apetito voraz masculino, enfatiza la necesidad del hombre de cultivar sus fuerzas para mantener su superioridad sobre el mundo femenino, una estrategia que “en los tiempos primeros no existía como tampoco existe entre los sexos de las diferentes especies de animales”¹⁶⁸.

A pesar de que no se tiene certeza sobre la existencia de una sociedad de tipo matriarcal precontacto, lo que sí es cierto es que como se trata de una sociedad ágrafa, la reconstrucción del género ha sido rescatada por la visión y la contaminación de los cronistas luego de la Conquista. Los españoles reprodujeron el mundo que conocían, un mundo en el que existía una marcada diferencia genérica. Incluso, si se tienen en cuenta los propios argumentos que propone Francisco Ullán para legitimar este sistema político-social basado en la culpabilidad de las mujeres, se podrá percibir que una de las limitantes del estudio estriba en que el más longevo de los entrevistados para el momento de la escritura de la tesis contaba con 75 años de edad. Es decir, no se tienen pruebas fehacientes que expliciten si se trataba realmente de una sociedad binaria con divisiones genéricas antes de la llegada de los españoles. De manera que tanto “Yaku-Runa sale del agua” como “Chuya-Chaqui” constituyen el resultado de historias de aculturación y contaminaciones en las que perviven ecos de los tikunas primitivos.

¿Qué posición asumir entonces frente a historias como esta? ¿Se debería censurar su lectura debido a los ideales que promulga y pasar por alto su valor como expresión de la cultura de una comunidad? Corresponde a la institución rectora del concurso decidir qué hacer en estas situaciones. Si bien Casa de las Américas desde sus inicios fue una institución que abogó por la defensa y promulgación de la identidad de minorías latinoamericanas, y precisamente, debido a este principio que defendió, resulta paradójico el que se promulguen este tipo de literaturas entre los más jóvenes. Máxime si se tiene en cuenta que se trata de un centro que responde a los intereses de una Revolución que, como expresó el propio Fidel Castro, se constituía también como una revolución del papel de las mujeres dentro de la sociedad cubana. Cabe sospechar,

¹⁶⁸ Íb., óp. cit., 1999, p. 20.

retomando ideas de Luisa Campuzano en “Ser mujer o morir en el intento”¹⁶⁹, que si el jurado no tuvo en cuenta que al galardonar este libro legitimaba la posición de la mujer como sujeto “pasivo, o de deseo”, se debe a que es un estereotipo tan entronizado en la mentalidad cubana que pasa desapercibido las más de las veces.

¿Quiénes somos?

Primitivos relatos contados otra vez... guía a sus lectores al cuestionamiento de qué puede sucederle a una comunidad tras el embiste de una dominación cultural. “Al principio fueron los yorias a la sombra de la ortiga”, deviene además de mito fundacional, memoria de leyes y costumbres que son relatadas como si aún constituyeran el día a día de esas comunidades. Sin embargo, en la última línea, el relato se viste de un aliento triste y desesperanzador:

... Pero eso fue hace tanto tiempo ya no es más que recuerdo, como sueño; vino el blanco y arrasó con todo; y a nosotros nos dejaron en el ser que estamos, que no somos nosotros, ni somos ellos¹⁷⁰.

La escisión del sujeto, la pérdida de identidad queda explícita como última estocada. El libro trae a la luz el único culpable de que esa vida que el narrador descubre con gozo sea simplemente un sueño, palabras que construyen un pasado destruido. No obstante, aunque se identifique al blanco como el culpable, la rapidez escritural con la que las palabras construyen esa culpabilidad, le brinda el espacio al adolescente para reflexionar sobre los posibles efectos de ese acto de destrucción; un recurso que puede encontrarse repetido en “Peta Nanayae (el combate del sueño y la palabra)” y “Yagua”.

“Peta Nanayae (el combate del sueño y la palabra)”, la tercera de las leyendas tikunas, además de continuar indagando en torno a los roles de hombres y mujeres, en torno a las costumbres de las naciones tikunas y del proceso de relación entre los clanes, se adentra en los problemas que acarrea la aculturación de la nación tikuna. Contrapone a este proceso de aculturación, el rito de la purificación de la mujer, como reminiscencia de lo más autóctono y legítimo de esta comunidad.

¹⁶⁹ Luisa Campuzano: “Ser mujeres o morir en el intento”, 1996, p. 9.

¹⁷⁰ *Ib.*, óp. cit., 1976, p. 110.

La mujer debía pasar por este rito denominado en lengua tikuna *worecü* o pelazón, como le llamaron los españoles, luego de la pubertad y como acto de purificación para contraer matrimonio. Ullán detalla la ceremonia que

consiste en una especie de muerte simbólica de la niña, a la que se encerraba en un cobertizo durante varios meses y se le rapaba el pelo (de ahí “pelazón”), para renacer investida de su nueva condición de mujer. A partir de la celebración de ese rito sus padres podían comenzar a buscarle marido. El matrimonio no comportaba ninguna ceremonia especial, ninguna ritualización o carácter sagrado salvo una pequeña bendición de la abuela paterna, característica típica de las sociedades del servicio del novio¹⁷¹.

“Peta Nanayae” inicia con el viaje de un emisario del clan loro que ha sido enviado a invitar al *kuraka* del clan vecino a una ceremonia de purificación. En su visita a la aldea de los hombres macacos, percibe cómo se ha transformado esta comunidad:

los pobladores vivían en chozas individuales, en lugar de la maloka comunal; así mismo sabía que algunos habían abandonado su trabajo en la chagra o en el río para dedicarse a servir a otros nuevos señores de la tierra. “Si alguna vez vuelvo, Mari-Assú ya no será más tikuna”, pensó; y ese pensamiento le produjo pesar. “Cada vez somos menos; cuando no se muere el cuerpo, se muere el espíritu”¹⁷².

Frente a este proceso de aculturación y pérdida de la identidad tikuna, el narrador enaltece el rito de purificación como expresión de una comunidad que aún conserva y ofrece resistencia a los influjos de la nueva cultura, que se impone incluso en las prendas de vestir. Así, por ejemplo, un aldeano macaco le ofrece al emisario una camisa, que este rechaza, porque “no quiero que la piel se me ablande. Me abrigo con mi manta de corteza, con mi tururí”¹⁷³.

No solo la mujer debe someterse a un rito ante el matrimonio, los hombres también deben hacerlo. Pero si para las mujeres está destinado un sacrificio de purificación, a los hombres le corresponde pasar por tormentos que pongan a prueba su fortaleza. En “Peta Nanayae” el pretendiente tiene que soportar las picaduras de las *toxü*: “la gran hormiga negra que dentro de

¹⁷¹ *Ib.*, óp. cit., 2004, p. 476.

¹⁷² *Ib.*, óp. cit., 1976, p. 31

¹⁷³ *Ib.*, óp. cit., 1976, p. 33.

poco empezaría a martirizar sus carnes. Si el dolor asomaba a sus labios o a su rostro, sería declarado indigno de tomar mujer en matrimonio, de ser padre de descendencia tikuna”¹⁷⁴.

En cambio, el rito de la pelazón, exige a la joven en vísperas de la pubertad estar aislada durante siete semanas de la aldea en un corral preparado por su padre y madre. Luego de ese tiempo, se celebra el gran ritual en el que el espíritu y el cuerpo son preparados para viajar al país del sueño, lo que le permitirá al cuerpo librarse de todo mal pasado y estar limpio para el matrimonio y la procreación.

Para lograr que la joven regrese de su viaje, luego de que le son arrancados los mechones de cabello, los miembros de la comunidad entonan cantos, que consideran palabra sagrada:

Niña,
si nadie te llama,
dormida quedarás,
para acompañarte
debes despertar.

Nuestro canto te invoca¹⁷⁵.

La importancia que se le otorga a la palabra hablada como expresión de la cultura, de las leyes y el propio poder de esta comunidad, es manifestado cuando la muchacha retorna de su viaje, logra sobrevivir al sacrificio. Los cantos se tornan palabra mágica, bálsamo sanador. La leyenda porta de esta manera un mensaje poderoso a los lectores, no solo los educa en la necesidad de la comunicación padre-hijo, en la confianza en sus familiares, sino que además les enseña el valor de la palabra hablada, del acto de expresión y comunicación con los que los rodean, trascendencia que en la cultura occidental tiende a ser desdeñada, debido a la importancia que se le ha otorgado a la escritura.

La última de las historias de *Primitivos relatos contados otra vez...*, “Yagua” también retoma el rito de purificación de las mujeres como símbolo de equilibrio. Al igual que en “Peta Nanayae

¹⁷⁴ Íb., óp. cit., 2004, p. 43.

¹⁷⁵ Íb., óp. cit., 1976, p. 57.

(el combate del sueño y la palabra)”, se vislumbra la necesidad de explicar los significados que entraña este sacrificio para la comunidad:

Aquí estarás, escondida de todos, protegida del mal, de los espíritus del tigre y la luciérnaga, de la mirada de los hombres; así se ha disputado para protegerlos a ellos también, para proteger la fertilidad de la tierra cultivada, las chagras; para proteger tu propia fertilidad; para que los ojos de los cazadores no se extravíen y puedan dar en el blanco con sus cerbatanas, con sus lanzas; para que los peces no tomen otro rumbo en el agua. Cumple el rito para que tales pesares no caigan sobre tu pueblo¹⁷⁶.

Si en “Peta Nanayae (el combate del sueño y la palabra)” el rito entrañaba la pelazón de la joven, en la comunidad yagua exige la depilación de las cejas y las pestañas con una resina caliente. Petita es la joven destinada a este sacrificio. Será ella quien en la segunda parte del relato, dé a luz sola a su hijo en la selva como se acostumbra en su aldea.

Como subtrama paralela a los preparativos del primer rito y la celebración del nacimiento, se presenta al lector la figura del Asento, el futuro kuraka de la aldea Teré-Oré. La historia mítica del pueblo yagua le es transmitida al personaje –joven como el propio lector- por su padre. Asento queda impresionado tras conocer el mito sobre el origen del pueblo del agua: “Verdaderamente es grande nuestra historia, padre. Verdaderamente quiero aprender más para ser digno kuraka de mi pueblo¹⁷⁷”.

Por la descripción de los personajes, se conoce que ha pasado el tiempo y ahora Petita como adolescente cuenta su aflicción al ver los trabajos que pasa una de las mujeres que, por ser infiel, fue rechazada por su marido y ahora tiene que vagar con uno de sus hijos enfermos. Solo en la aldea Teré-Oré, la aldea de Petita, encuentra un chamán que la ayude a aliviar el dolor del pequeño. Una vez más, esta historia tiene como objetivo central mostrar cómo Asento va creciendo e involucrándose en las costumbres de su pueblo:

En todos los preparativos, Rajameta, el sabio chamán, estuvo acompañado del joven Asento, su nieto y futuro kuraka de Teré-Oré, sucesor de su padre Ywané, solícito, deseoso de aprender, Asento lo ayudaba en cuanto su abuelo lo ordenaba¹⁷⁸

¹⁷⁶ *Íb.*, óp. cit., 1976, p. 114.

¹⁷⁷ *Íb.*, óp. cit., 1976, p. 141.

¹⁷⁸ *Íb.*, óp. cit., 1976, p. 146.

La historia de Petita deviene pretexto para que el lector escudriñe más y más en la vida del joven Asento. Y es precisamente al final del relato, cuando Petita da a luz, que se llega a conocer la conexión entre Petita y Asento, ambos son hermanos, hijos de Ywané, el kuraka de la aldea. Si a Asento le habían destinado la suerte de conocer los ritos, costumbres, leyes y la moral de su pueblo, en las manos de Petita recaía la tarea de traer al mundo a los continuadores de ese linaje. Y pese a que Petita cumple con su papel en la comunidad, Ywané anticipa que, paradójicamente, el pueblo yagua está cerca de su fin. Las razones las descubrimos en los dos últimos párrafos del relato: Asento, el encargado de transmitir las enseñanzas del grupo, quien se había educado en las enseñanzas del chamán y del kuraka, quien había heredado la palabra sagrada, el mito, el origen de los “yaguas”, había desaparecido de la aldea:

se había marchado en un barco del río Amazonas para convertirse en peón de marinero. [Ywané] pensó también con amargura en otro de sus hermanos yaguas, pues hasta sus oídos había llegado la desgracia de aquellos que fueron sometidos por un rufián malhechor venido del norte, salteador de los terruños, ángel exterminador de la selva; por él fueron avasallados y expuestos a la curiosidad de extraños en el puerto de Leticia, en Colombia, fuera de su tierra original¹⁷⁹.

Como en las historias tikunas antes analizadas, se puede constatar la preocupación del líder yagua por el peligro que representa para su comunidad la llegada “del ángel exterminador”, del “blanco”; no solo por el sometimiento físico, sino, sobre todo, por el riesgo, la amenaza a la preservación del legado cultural del grupo. Con el paso de las décadas se ha comprobado cómo esta pesadumbre que embargaba a Ywané ha devenido escenario real de los grupos indígenas en nuestras longitudes.

Estos tres relatos no solo cuentan la historia de dolor de pueblos indígenas frente a procesos de dominación y pérdida cultural. De cierta manera su historia es la de la humanidad: procesos de conquistas que han arrasado con culturas precedentes, imponiendo las de los vencedores. Pero no por ser la base de todas las civilizaciones que hoy se conocen han sido procesos armónicos y libres de dolor y este es precisamente el mensaje que *Primitivos relatos...* transmite. Los lectores se encontrarán con las aristas de cosmovisiones y costumbres ajenas, pero en ese diálogo habrá muchos puntos de contactos, emitidos no desde una posición horizontal. Se trata en estas páginas

¹⁷⁹ Íb., óp. cit., 1976, p. 149.

de enseñanzas contadas al interior del hogar, del amigo que quiere alertar de cómo es su mundo, cómo fue cambiando, por qué factores: qué sucedió con la naturaleza, qué sucedió entre hombres y mujeres, qué con los hijos que se suponían que liderarían esos pueblos... reflejos de una vida que podría ser la de los propios lectores.

Una doncella indígena para Argentina

La prometida del señor de la montaña, de la autora argentina Yolí Fidanza, obtuvo el primer lugar del Premio de literatura para niños y jóvenes de Casa de las Américas en la convocatoria lanzada por la institución en 2009. El jurado que falló a favor de la obra estuvo compuesto por especialistas de las letras infanto-juveniles de Chile (Mauricio Paredes), Colombia (Beatriz Helena Robledo) y Cuba (Teresa Cárdenas) y estas fueron las razones por las que los estudiosos decidieron galardonar la novela argentina:

Por ser una obra que aborda la tradición incaica con una visión original sin caer en estereotipos comunes a esta clase de temas; por humanizar un ritual iniciático a través de un lenguaje conciso que genera imágenes con resonancias perdurables, y transportarnos a una realidad lejana en el tiempo, sin perder una conexión emocional con el joven lector contemporáneo¹⁸⁰.

La obra toma como base argumental el descubrimiento de tres niños momias que se produjo en Argentina en 1999. Los cuerpos hallados se encontraban perfectamente conservados. Tras varios y minuciosos exámenes, los científicos llegaron a varias conclusiones. Determinaron que se trataba de dos niños, un varón entre los doce y siete años de edad y una niña de seis años que recibió una descarga eléctrica luego de su muerte. Prueba de este último suceso resultan las condiciones en las que se encontraban las vestimentas de la pequeña.

Los arqueólogos encontraron además un tercer cuerpo de una adolescente entre trece y quince años de edad, que se ha conocido como la “doncella”. Se considera que posiblemente esta joven haya sido un “acella” y que desde su infancia haya sido designada para rendir tributo como emisaria a los dioses incas. Yolí Fidanza retorna a estos hechos preliminares y luego de un proceso investigativo acerca de la cultura incaica escribe esta novela dirigida a los adolescentes.

En las páginas siguientes es nuestro propósito analizar cómo la autora se aleja del hecho noticioso para recrear la posible historia de los personajes, a partir de qué recursos formales y escriturales lo logra, qué elementos rescata de la tradición del pueblo incaico y cuáles otros incorpora propios de las ideologías occidentales. Además, pretendemos valorar la importancia de la escritura de este libro en la Argentina de 2000 y el posible impacto que puede causar en su

¹⁸⁰ Catálogo Casa de Las Américas. Consultado en <http://www.casa.cult.cu/premios/literario/2009/premios.php?pagina=premios>

público meta.

Del hecho a la ficción

Ya siglos han pasado desde que Stendhal prefiguró que la novela debía ser como aquel espejo que refleja la realidad. Como espejo al fin, la imagen refractada no es la realidad en sí misma, sino una copia, o una síntesis de aquella. *La prometida del señor de la montaña* se ha erigido sobre esta premisa precisamente. Fidanza no pretendió hacer un calco de esos hechos que asombraron a los científicos y antropólogos a nivel internacional. Aun cuando esa hubiera sido su intención, las noticias y revelaciones de los científicos se quedaban en un “al parecer”, en un “quizás”. Tocó en suerte a la escritora suplir y esgrimir con caracteres los espacios, las incógnitas que la ciencia había dejado baldías.

¿En qué medida puede reinventarse o reescribirse una historia que aunque parcializada tiene una base documental de siglos? No es nuestro propósito juzgar las fuentes de las que parte la autora para escribir la novela, tampoco lo es analizar la obra en función de los resultados científicos del hallazgo. No obstante, sí consideramos pertinente volver a ciertos elementos que nos permiten argumentar que la autora introdujo datos, características del pueblo incaico que se insertan en el espacio de la ficción.

Yolí Fidanza acude a un recurso que puede ser rastreado desde las epopeyas clásicas y que ha devenido un leitmotiv en la literatura occidental: el reconocimiento de la grandeza, o de un destino manifiesto a partir de una marca distintiva¹⁸¹. Así en la *Odisea*, por ejemplo, Odiseo es reconocido por su sirvienta Euriclea debido a una cicatriz que el héroe griego tiene desde joven¹⁸². En la *Prometida...*, las siete doncellas elegidas tienen un lunar en forma de estrella en el pecho. Esta marca las hace meritorias de una crianza diferente. Tras corroborarse la eficacia de esa educación en las costumbres propias de las *acllas* podían ser trasladadas a los diez años al Templo de las Vírgenes:

Las siete doncellas habían sido atendidas con particular esmero desde el nacimiento cuando sus padres descubrieron en todas la consabida señal de las destinadas: un pequeño y raro lunar en forma de estrella dibujado en el pecho...

¹⁸¹ En la tragedia clásica griega así como en la comedia plautina puede reconocerse este recurso como elemento fundamental en la anagnórisis.

¹⁸² En la *Electra* eurípidea, la princesa de la tragedia reconoce a su hermano gracias a una cicatriz.

Siendo de un rango inferior al de las Hijas de Inec, descendientes directas del Padre Sol, quienes jamás saldrían de los límites sagrados, ellas deberían, en cambio, viajar a lugares más o menos distantes del centro del Imperio para cumplir las misiones que se les irían revelando¹⁸³.

El fragmento aporta varias cuestiones que valdría la pena resumir. En primer lugar, queda claro que en la visión de Fidanza, Kouka y el resto de las doncellas ocupan un rango inferior en comparación con las Hijas del Sol, que están relacionadas por lazos consanguíneos con el Inca y, debido a ello, las siete tienen misiones diferentes que cumplir.

Garcilaso de la Vega en *Comentarios Reales de los Incas* aporta otra versión de los roles a los que estaban destinadas las *acllas* en la civilización incaica:

Porque las vírgenes de aquella casa del Cuzco eran dedicadas para mujeres del Sol, habían de ser de su misma sangre, quiero decir, hijas de los Incas, así del Rey como de sus deudos, los legítimos y limpios de sangre ajena; porque de las mezcladas con sangre ajena, que llamamos bastardas, no podían entrar en esta Casa del Cuzco del cual vamos hablando¹⁸⁴.

Gracia Ortiz Portillo en “La mujer en la crónica de Indias: la *aclla*” se hace eco de las reflexiones de otros tres cronistas que volcaron su mirada a la humanidad indígena: Pedro Cieza de León, Huamán Poma de Ayala y Juan Santa Cruz Pachacuti Yanqui. Estos cronistas se detuvieron a analizar el espacio otorgado en el Imperio Incaico a las mujeres.

Ortiz presta especial interés a la definición de *aclla* dada por los autores (por la relevancia del fragmento cito *in extenso*):

Su nombre, escogidas, nos adelanta que a este grupo no se pertenecía por el designio de su nacimiento o la adscripción a un determinado rango social. Anualmente, cada mes de noviembre (Huaman, 1987: 248) funcionarios específicos se encargaban de inspeccionar y seleccionar entre los diversos *ayllus* a aquellas muchachas que pasarían a conformar parte del *acllahuasi*. Una vez que se cumpliera el requisito de la virginidad a la institución podían acceder no sólo aquellas pertenecientes a las capas sociales más destacadas, como hijas de curacas o miembros de la familia real, sino también aquellas de

¹⁸³ Yolí Fidanza: *La prometida del señor de la montaña*, 2009, p. 12.

¹⁸⁴ Garcilaso de la Vega: *Comentarios Reales de los Incas*, TI, s.f., p. 175.

las capas humildes. Por lo general, en este último caso la ausencia de un linaje destacado quedaba en un segundo plano cuando la belleza de la chica era destacable. Y es que, como afirma Cieza, las consideraciones estéticas podían ensombrecer a las sociales (Cieza, 1984: 304)¹⁸⁵.

Más adelante en el texto, retoma las tipologías de *acllas* que definen Poma y Santa Cruz en sus obras y concluye que puede llegarse a pensar que existía un vínculo entre el origen social de la chica y su destino final.

Yuracacla para el dios, vayracacla para sus doncellas, pacoaclla para mujeres de curacas, yanaaclla para indios comunes (Santa Cruz, 1992: 198).

Huaman Poma por su parte establece seis categorías de vírgenes de los ídolos, es decir, escogidas destinadas al culto, y otras seis de vírgenes comunes, aquellas que serían entregadas en matrimonio (Huaman, 1987: 296-297)¹⁸⁶.

El equipo de arqueólogos que encontró a los niños incaicos en “Archeological, radiological, and biological evidence offer insight into Inca child sacrifice” comenta que

Acllas, or chosen women (the group to which the Maiden must have belonged), received training in weaving and in chichi production. We also find reference to the fact that, at approximately the age of puberty, these individuals might be confirmed as priestesses, given to local nobles as wives, or be killed as part of state-sanctioned *capacocha* rites as described by the Jesuit missionary and humanist José de Acosta (1590) (37)¹⁸⁷.

Tras analizar estas visiones puede concluirse que no existe un criterio unitario acerca de los orígenes sociales y funciones de las *acllas*. Son visiones que no pueden tomarse como definitivas, como palabras de la verdad. Solo nos permiten tener miradas plurales de un mismo fenómeno. La visión de Fianza suma una capa más de interpretación del pasado; una capa cargada de matices híbridos. Kouka no será elegida ni por su belleza, ni por ser descendiente directa del Inca, sino por una marca que resulta un recurso literario de occidente.

No es hasta 2013 que el grupo de arqueólogos que llevó a cabo la investigación sobre cómo pudo haber sido realizado el ritual de la Capacocha (“obligación real”), publica los resultados. Fianza

¹⁸⁵ Gracia Ortiz Portillo: “La mujer en la Crónica de Indias: la accla”, 2006, pp.1685-1699.

¹⁸⁶ *Ídem*.

¹⁸⁷ Colectivo de autores: *Proceedings*, p. 13326, 2013.

construyó todo el proceso a partir de algunas pistas que dieron a conocer los medios de prensa en noviembre de 1999 cuando se descubren los cuerpos en el altar sacrificial. El desconocimiento de los resultados de las pruebas realizadas, le brinda el espacio para construir una posible historia y final para estos jóvenes.

Así, Kouka es convertida en elegida desde su nacimiento cuando en realidad según los especialistas:

Segmental analysis of their hair (4) provides detailed information about status changes (in terms of quality of diet) through the use of carbon and nitrogen stable isotope analysis, and —via changes in sulfur and oxygen isotopes— about locational/altitudinal changes that indicate likely durations of ritual journeys and possible ceremonial routes. The Maiden’s long, tightly braided hair provided a 2-y antemortem timeline [based on average hair growth of 1 cm/mo (5)]; in this case, cross-matching of DNA and isotope data between bagged hair found with the children and hair sampled directly from the scalp provided insight into the phasing of hair treatment (cutting, dressing, and trimming) congruent with dietary changes. Together, these indicate the passage of the Maiden through a series of ritual stages, beginning with her status elevation (marked by dramatic dietary change) 1 y before death¹⁸⁸.

Se ha traído a colación estas cuestiones para llamar la atención sobre la relatividad de los hechos que la ficción impone a una realidad lejana e incierta, sobre la que la autora ha querido volver. Esta discusión deviene el espacio además para introducir una pregunta que interesa sumamente analizar en el texto, ¿qué estrategias y recursos se utilizan para construir identidades genéricas y raciales? ¿Cuáles son sus posibles efectos?

Estructura de *La prometida del señor...*

La novela consta de varios acápites que le permiten a la autora desarrollar el argumento. En la Obertura, el lector, junto a la propia protagonista, que ha estado dormida por 500 años, despierta a este universo que Fianza relata. Desde este primer momento, va a sellarse un pacto de lectura. Se trata de una historia ficcional contada en retrospectiva. La obra inicia cuando los arqueólogos encuentran el cuerpo intacto de la joven. Se describen las vestiduras de la doncella, los objetos

¹⁸⁸ Íb., óp. cit., 2013, p. 13322.

que la acompañan, así como su reacción ante las miradas y lengua desconocidas.

El narrador implícito no ahondará en la sorpresa de los científicos. Antes bien, centrará su atención en la voz adolescente de Kouka. Describirá sus miedos ante el nuevo contexto y este retorno a la vida. De esta manera, la escritora se aleja del hecho noticioso en sí para adentrarse en los caminos ficcionales que ha elegido. ¿Quién era esta joven? ¿Cómo transcurrió su viaje de dos años? ¿Cómo cumplió el destino que le había fijado su pueblo? Estas interrogantes devendrán un llamado de atención para captar el interés de los lectores. Los incitarán a emprender este viaje de crecimiento junto a la propia Kouka que se asombra ante los cambios que han ocurrido en el lugar que abandonó hace 500 años, el lugar que habita el lector:

En los párpados, tantos días y noches cerrados, el rayo de luz del Padre Sol, la herida de su resplandor en las pupilas y esa manera de sentirse suspendida, como si se hamacase en un columpio de cristal. Todas las nubes alrededor, ¿serán ovejas del rebaño celestial? ¿Qué nombres tendrán esos mancebos, cómo se llamará la muchacha de pelo dorado y sonrisa plena de ternura? ¿Acaso se develará ese día el secreto guardado por sus ancestros?¹⁸⁹

La primera parte de la novela ubica espacial e históricamente a los lectores: “Estos sucesos debieron ocurrir en el Reino de los Cuatro Suyos, en las ricas tierras del Ande, en tiempos del Inka Atahualpa que gobernaba con mano de hierro”¹⁹⁰.

Se puede apreciar el interés de Fianza por dosificar las informaciones presentadas en la novela sobre la cultura incaica. Con solo una breve nota no solo ha resumido todo un periodo histórico, sino que además ha insertado opiniones de los propios cronistas que se refirieron a estos momentos cruciales dentro de la cultura incaica. Y esta va a ser una constante en el texto, dejar pistas aisladas con un afán didáctico, a sabiendas de que podrán ser mejor grabadas por los adolescentes y los guiará hacia otras lecturas posteriores más profundas sobre el tema.

La novela transcurre entonces en el periodo en que Atahualpa se corona emperador inca, a solo unos meses de la llegada de Francisco Pizarro al Cuzco. Esta primera parte estará dedicada, como el propio exergo lo indica, a construir mediante una mirada histórica —salpicada las más de las veces de elementos ficcionales— la civilización incaica. En ese sentido, serán recreadas la

189 Yolí Fianza: *La prometida del señor de la montaña*, 2009, p. 1.

190 Íb., óp. cit., 2009, p. 2.

vida en el Cuzco, algunos de los ritos iniciáticos y sacrificiales de estos grupos. Se hará referencia en reiteradas ocasiones a los modos y costumbres del Inca Atahualpa.

El narrador reparará incluso en elementos geográficos y espaciales. Describe el lugar donde estaba emplazado el Templo de las Vírgenes, en el que residieron las elegidas hasta el día de iniciar su viaje al pico más alto de los Andes del Sur. Al mismo tiempo, narra la travesía, que inicia en este capítulo, de una manera detallada en lo que concierne a los altiplanos, cerros, lugares montañosos por los que transita la caravana, una ruta que se denomina en la novela el “Camino del Inka”. En estas primeras páginas, además, se dan a conocer los personajes protagónicos. Así como algunos de sus principales rasgos. Comienza una caracterización genérica contrastada entre los adolescentes que integran la expedición, en la que se ahondará en posteriores acápites.

“Cuenta la leyenda que cuando solo existía la Nada, el dios Viracocha apareció en la región del Titicaca y allí dispuso la creación del mundo”¹⁹¹. Con este exergo da inició la segunda parte de la obra. Desde este primer momento se nos alertará que la autora persigue reconstruir el pasado mítico de esta civilización.

Se reconfigurarán fábulas sobre animales y costumbres culturales del pueblo incaico. Serán varios los poemas y canciones que recordarán la tradición oral de estas comunidades. Además, se revisitarán los mitos concernientes a la formación del imperio incaico y la visión que defendían sobre los mundos a los que se transitaba después de la muerte. Se da cuenta también de la muerte de varias de las elegidas que responde a los designios divinos. Continúa la caracterización de los personajes y se suceden otras peripecias que permiten el desarrollo de las acciones.

En el tercer capítulo, finaliza el viaje y se da cumplimiento a las anticipaciones que habían guiado el desarrollo de los sucesos: “En el cerro del Hullaillaco, donde mora, el Señor del Ande recibe a la Prometida”¹⁹². Este capítulo retornará a los hechos noticiosos que sirvieron de antecedentes a la escritura de la obra. La autora tratará de hacer coincidir las valoraciones de los arqueólogos testigos del descubrimiento con la secuencia de hechos que son presentados en la propia novela.

Como corolario de *La Prometida...* se incluye un *Epílogo* que remite a la obertura de la novela,

191 Íb., óp. cit., 2009, p. 35.

192 Íb., óp. cit., 2009, p. 79.

posibilitando un cierre circular o en anillo. En cierto sentido, estas conclusiones podrían ser interpretadas como la invitación a un nuevo comienzo para Kouka, una nueva vida a la que despierta después de 500 siglos de permanecer en “su palacio de cristal”, como lo define el narrador.

Tras este breve repaso del argumento, puede concluirse que la obra está compuesta por una obertura, que funciona como pórtico de toda la novela, tres partes que seguirán el modelo aristotélico, y un epílogo que guía a los lectores de vuelta al inicio. Como se ha apuntado, no son gratuitas estas divisiones. En cada una de ellas se introducirá al joven lector en una dimensión completamente nueva de la cultura incaica. La primera parte recupera la memoria histórica de los hechos; la segunda, se adentra en la cosmovisión mítico-religiosa de este grupo originario; la tercera, introduce la capacidad de interpretar sueños y señales de algunos de los miembros de esa comunidad, al tiempo que valora cuál sería la posible reacción de algunos de estos individuos al entrar en contacto con sujetos de la era actual.

Personajes

Tras retomar el argumento que resume la portadilla del libro se podrá partir de la siguiente interrogante: ¿Podría considerarse que el libro promete al lector un horizonte de posibilidades narrativas que no son cumplidas?

Kouka, la protagonista, en compañía de sus seis compañeras elegidas para seguir la tradición incaica, emprende un largo camino que durará dos años en pos del cerro más alto de los Andes. Siguiendo el Camino del Inka, atravesarán peligrosas abras, valles de una exuberante floresta, ríos caudalosos que cruzarán con sumo cuidado y se enfrentarán a un clima extremo, en el que las temperaturas increíblemente frías, dan la sensación que cortan la piel. No todas las muchachas llegarán al final de la travesía, numerosas peripecias lo impedirán, pero Kouka siempre intuyó que ella, y no otra, sería la Prometida del Señor de la Montaña, con el cual se desposaría para cumplir el mandato del pueblo inca¹⁹³.

En este fragmento, Kouka es mostrada como un personaje activo, seguro de sí mismo. A juzgar por estas líneas, la joven será la encargada de hilvanar la acción y hacer avanzar la historia. Para

¹⁹³ *Íb.*, óp. cit., 2009, p. 1.

un lector, ávido de aventuras, curioso por encontrar hazañas sin igual¹⁹⁴, podría resultar desalentador que desde la primera parte del relato, Kouka no aparezca como un personaje bien delineado, con características propias y únicas, sino antes bien como una niña sin matices e indefensa.

No se encontrará el público adolescente con el escenario de héroes y villanos, donde la acción, la tensión y la imaginación abundan. Antes bien, descubrirá que se trata de un mundo cercano al real, con protagonistas que vienen a reproducir esquemas de lo que es concebido como correcto socialmente. Asistimos a la construcción de un personaje coral. Kouka y las otras doncellas serán representadas por una sola voz, la del narrador omnisciente, que expresará sus estados de ánimo ante cada nueva circunstancia.

Así son introducidas las adolescentes:

Las siete doncellas habían sido atendidas con particular esmero desde el nacimiento cuando sus padres descubrieron en todas la consabida señal de las destinadas (...) Mientras se pudiese conocer cuál de ellas sería la Elegida, las siete debían estrechar un lazo de inalterable amistad comprometiéndose a ayudarse en todas las circunstancias que se presentaran (...) ¹⁹⁵.

Lo que más sobresale de este personaje coral es su incertidumbre ante el destino que se le ha designado. Las niñas han sido preparadas desde su nacimiento con el propósito de llevar a cabo esta misión tan honrosa para el pueblo incaico. Desde el propio inicio se les explica en qué consiste esta tarea que se les ha encomendado:

ninguna se convertiría en princesa en la corte de los hijos de Manco Capac, ni sería elegida para esposa del Igo, ni para ejercer el oficio de madre sustituta. Otra era la voluntad divina que conduciría a sólo una hacia un destino singular (...) Desposarse con el Señor de la Montaña ¹⁹⁶.

Devendrá un motivo en la novela el temor de las siete ante el peligro del viaje que se acerca. Esta constante reflexión en torno al miedo de las elegidas parece estar orientada a despertar en el

¹⁹⁴ En *Introducción a la Literatura Infantil* apunta Román López Tamés que la épica en el mundo del niño y del adolescente supone el cuento iniciático, la leyenda, la novela de aventuras. El viaje siempre. Distancia, pasado, hecho presente en el espacio y tiempo mágico de la narración, 1990, p. 20

¹⁹⁵ *Ib.*, óp. cit., 2009, p. 12-13.

¹⁹⁶ *Ib.*, óp. cit., 2009, p. 14.

lector el cuestionamiento de si las costumbres de esta comunidad podían ser aceptables o no a los ojos de un individuo de estos tiempos.

En un pasaje de la primera parte, las adolescentes son llevadas a presenciar el sacrificio que se realizaba como parte del Festival del Maíz. Durante esta festividad, describe el narrador omnisciente, una adolescente es ungida Reina de la Mazorca y sacrificada tras recibir la gratitud de la comunidad por los beneficios que esta inmolación traerá para la Madre tierra.

Las doncellas presencian el festival azoradas:

Gran temor se apoderó de todas cuando vieron que le vendaban los ojos para después decapitarla con una espada corta, frente a todos, en medio del ruido de cuernos y tambores. No podían entender la alegría de la multitud ante la sangre derramada ni los interminables gritos de júbilo¹⁹⁷.

De esta manera no solo son vistas como seres ajenos a la comunidad incaica, en el sentido de que a pesar de pertenecer a ese pueblo, no comprenden y cuestionan el acto sacrificial, al que deberían estar acostumbradas. ¿Qué podría sugerirle a un lector no avezado en las costumbres del pueblo incaico, un lector que se inicia en el conocimiento de esta comunidad, el hecho de que sus propios integrantes cuestionen sus ritos y creencias? ¿Resultarían beneficiosos este tipo de representaciones para acercar a los adolescentes al conocimiento de los pueblos originarios?

Habría que preguntarse, al mismo tiempo, si podrían considerarse efectivas las caracterizaciones de los protagonistas cuando se trata de un público tan exigente como lo es el adolescente. Reflexiona Francisco Alonso Blázquez en *Sobre la literatura en la adolescencia* que se podría generalizar y afirmar que en esta etapa de la vida de un individuo se aprende a vivir y al mismo tiempo todo se vive con la máxima intensidad. En palabras del autor:

la literatura permite al adolescente vivir situaciones de adversidad y angustia (...) Y es que vivir en su imaginación y por personajes interpuestos favorece en el lector adolescente la comprensión de sus propios deseos y problemas (...) El valor que atribuye el adolescente al texto literario, lo que le dice, la razón de que le guste o no, está en relación directa con el contenido emotivo que mueve en él y con el impacto, placentero

¹⁹⁷ Íb., óp. cit., 2009, p. 19.

o no, que le crea¹⁹⁸.

No debe perderse de vista que la novela antes de encontrarse con su público meta, debió batirse con un jurado compuesto por tres adultos, así como editoriales dirigidas también por estos. Todos ellos tendrían la responsabilidad de juzgar la pertinencia o no de que la obra llegara, en último lugar, a los adolescentes. Pero, ¿es posible para un adulto colocarse en el lugar del lector al que va dirigido el texto y mirar con igual sorpresa cada nuevo objeto o cada nuevo motivo? No sería un error dar por sentado que las emociones que despierte este en un lector que apenas ha comenzado a vivir no van a ser las mismas de especialistas adultos de las letras.

Sobre este punto, Dolores González Gil en “Literatura infantil: necesidad de una caracterización y de una crítica literaria” se cuestiona si el punto de vista adulto no puede llegar a ser precisamente una posible dificultad para la relación entre el niño y la literatura. Argumenta la autora que

existe una distancia real entre niño y adulto: si todo hombre tiene su propia forma de aprehender la realidad, el niño añade a su subjetividad humana una originalidad que le viene de estar menos socializado que el adulto, por ello decimos que el niño es más espontáneo; si todo hombre resulta un misterio para el otro, es difícil llegar a un encuentro con su realidad, el niño puede sernos aún más desconocido -decimos, con frecuencia que nos desconcierta¹⁹⁹.

Para la autora se torna vital el que la crítica literaria infantil domine “el arte de la interrogación”, debe preguntarle a los niños y adolescentes, escucharlos atentamente, poseer una “mirada fina” y un código que permita la comunicación real con niños y adolescentes. Todas estas características, asevera González, son imprescindibles para que los críticos sean verdaderamente útiles a la Literatura infantil y a su público²⁰⁰.

La caracterización de los personajes principales a la larga puede producir en el lector real rechazo y la no identificación. El adolescente tras su paso por la novela comprenderá que Kouka terminará siendo la Elegida no por sus méritos propios, sino a causa de los defectos y debilidades de las restantes aspirantes:

¹⁹⁸ Francisco Alonso Blázquez: *Sobre la literatura en la adolescencia*, 2005, p. 138.

¹⁹⁹ Dolores Gil: “Literatura infantil: necesidad de una caracterización y de una crítica literaria”, 1979, p. 292.

²⁰⁰ *Ídem*.

Poco a poco, y sin quererlo, los sentimientos de las siete aspirantes fueron cambiando, unas eran más sensibles a las variaciones del clima; otras temían a la oscuridad, a los insectos y alimañas que acechaban en las grietas de las piedras, unas no podían dejar de llorar de miedo cuando se desataba una tormenta; otras se tapaban los oídos para no desesperar ante ruidos desconocidos...²⁰¹

Se promueven por tanto actitudes de pasividad ante un destino prefijado por adultos. Al mismo tiempo, se le exige al lector, que transita junto a las protagonistas de la infancia a la adolescencia, que deje atrás estos rasgos que condenaron a las seis aspirantes. Ellas no supieron responder a las exigencias que le imponía su propia edad y contexto social: dejar de ser niñas y convertirse en adolescentes. La muerte es el destino que se les impone entonces.

Para el lector implícito, el motivo de la muerte viene a significar que el proceso de crecimiento y el paso de una edad a otra vienen acompañados por momentos difíciles en los que hay que elegir sabiamente. Lo contradictorio resulta que aun cuando se manifieste de forma velada este mensaje, no existe una propuesta para completar el proceso de crecimiento, para que surja naturalmente y como respuesta de Kouka. Es decir, no se le brindan las herramientas necesarias para que el lector capte cuál podría ser una posible solución ante los conflictos que surgirán debido al proceso de tránsito entre la niñez y la adolescencia.

En ese afán didáctico-moralizante que guía la novela, solo surge una alternativa: es necesario seguir al pie de la letra y casi con los ojos vendados los pasos y juicios de los adultos. No se pretende hacer una crítica a este mensaje. En efecto, para estas edades la guía espiritual de los adultos resulta muy conveniente, puesto que son ellos quienes cuentan con la experiencia necesaria para sortear los obstáculos que puedan presentarse. Sin embargo, sería necesario un balance. No cortarle las alas completamente a ese lector que está entrando a la edad de tomar decisiones propias, de cometer errores y de aprender.

Si Kouka sobrevive, se debe a su completa inacción y la protección de la mamacaona Anka. Precisamente sobre esta relación girará la atención del narrador omnisciente. Anka vendrá a representar en la novela la figura materna de todo adolescente. Es concebida como un personaje sobreprotector, sabio, encargado de las cuestiones domésticas y de todo lo necesario para que Kouka pueda salir vencedora de esta prueba. Anka tiene además el don de la palabra y conoce las

²⁰¹ Íb., óp. cit., 2009, p. 25.

artes de las hechiceras. Sabe de conjuros y pócimas.

A esa hora, Anka, la mamacaona de Kouka, la apartaba del grupo y le hacía beber una pócima mágica que solo ella sabía preparar y que le daba fuerzas y la consolaba de la pena que le oprimía el corazón. (...) Anka masajeaba cada noche los pies de Kouka con miel mezclada con hierbas, lo que favorecía el descanso. Así fue que con tantos cuidados la niña se mantuvo bella y fuerte, lo que aumentaba sus probabilidades de convertirse en Elegida²⁰².

No es gratuita la inclusión de este personaje que viene a ser, en definitiva, uno de los más importantes, si no la verdadera protagonista del relato. La autora garantiza la transmisión del mensaje de respeto hacia la figura materna o la autoridad. Sea cual sea la empresa a seguir, si los hijos escuchan a los mayores y respetan sus criterios, resultarán exitosos. De hecho, las jóvenes que murieron en el transcurso del viaje por el camino del Inka o bien desobedecieron las advertencias de sus mamacaonas, o bien se separaron de ellas y no estuvieron, por tanto, bajo su protección:

Kimey, la más golosa, sin atender la prohibición de comer sólo lo preparado por las cocineras de la expedición, se apartó del grupo riendo, tomó uno de los frutos y antes de que nadie pudiese impedirlo, se lo llevó a la boca, casi al instante cayó sobre las piedras, víctima de la exquisita pulpa que escondía un veneno mortal²⁰³.

Por otra parte, Anka deviene una especie de adivina en el relato. Sus sueños anticiparán no solo los avatares de la ciudad del Cuzco y la derrota de Atahualpa, sino también el encuentro de Kouka con los dioses blancos de los que habían tenido noticia en la ciudad real. Al mismo tiempo, van a tener la funcionalidad de apaciguar los ánimos exaltados de Kouka tras cada muerte de sus compañeras:

Anka trató de consolar a Kouka, la llamó aparte y le contó un extraño sueño: una visión, tan fugaz como clara, la había contemplado dormida en brazos de uno de esos dioses pálidos de los que todos hablaban. El sueño transcurría en algún momento remoto, acaso, pensó, en una hora del porvenir. El paisaje estaba iluminado por una luz blanca y helada. Ella desde lejos, observaba tranquila conociendo que, bien arropada, Kouka no

²⁰² Íb., óp. cit., 2009, p. 29-30.

²⁰³ Íb., óp. cit., 2009, p. 31.

sentiría frío²⁰⁴.

Este mensaje queda reforzado en el epílogo del texto, en el que Kouka enfatiza que los sueños de Anka han sido verdaderos:

Para siempre dormida en el lecho nupcial de las cumbres, dijiste, Anka. ¿Por qué entonces he vuelto a despertar? Cuéntame. ¿Son estas criaturas pálidas como la luna, estos seres que me miran con asombro, me trasladan con cuidado, me acarician con palabras desconocidas, los dioses blancos de tus sueños?²⁰⁵

Resulta igualmente ilustrativo que este sea el único momento en la obra en el que se puede llegar a conocer, sin intermediarios, qué siente y piensa Kouka. A pesar de los 500 años durante los que ha dormido, el despertar está acompañado de ansiedad y estrés debido precisamente a que no sabe cómo actuar sin los consejos y la protección de Anka. Kouka le pide a Anka que regrese. Kouka no puede hablarles no solo por las diferencias lingüísticas, sino porque no ha aprendido a hacerlo. Su voz apenas se escucha en lo alto de la Montaña:

Vuelve, Anka, diles que nací en el Cosco en los tiempos del Grande y Divino Inka Atahualpa, diles que pasé mi infancia en la Casa de las Elegidas y que desde el Templo de las Vírgenes, por voluntad de Pachacamac, cumplí el mítico viaje siendo preservada de todo mal en la ascensión, diles que es cierto que yo soy La Prometida que nunca supo el nombre de este cerro (...)

Vuelve, Anka, diles que soy Kouka, que me dejen morar aquí, en la cumbre del inconmensurable Ande; abrazada para siempre a mi esposo, el Supremo Señor de la Montaña que me desposó, que cuida de mí y me ama eternamente²⁰⁶.

Construcción de identidades genéricas

Si en algo están de acuerdo los investigadores es en la escasa bibliografía existente a la hora de analizar el rol que desempeñó la mujer en la sociedad incaica. Los cronistas de Indias dedicaron algunas páginas aisladas a describir la relación entre las mujeres y los hombres en estas comunidades. En algún sentido, puede entenderse que muchos de ellos describieron en nuevo contexto teniendo en cuenta más sus propias realidades que las descubiertas.

²⁰⁴ *Ídem.*

²⁰⁵ *Ib.*, óp. cit., 2009, p. 91.

²⁰⁶ *Ib.*, óp. cit., 2009, p. 90

Yusmidia Solano en “Eurocentrismo y sexismo en la historiografía sobre los pueblos originarios de Abya Yala: hallazgos al investigar las relaciones de género en la civilización Zenú” resume las principales visiones que se postula la academia en la actualidad sobre la situación de la mujer en las culturas originarias.

La autora se hace eco de los análisis de Hernández y Murguialday, para explicar que en las sociedades excedentarias –como es el caso del Imperio Inca- las condiciones de las mujeres podían resumirse en dos situaciones específicas o bien aquellas culturas en las que se excluía a las mujeres o bien aquellas otras en las que eran valoradas y ocupaban puestos respetados²⁰⁷.

Solano concuerda con Dolores Juliano en que el etnocentrismo a los europeos les imposibilitaba percibir las prácticas que implicaban autonomía femenina; a saber, la libertad sexual, control de la natalidad, filiación matrilineal. Para Juliano, la triple opresión que padecen las mujeres indígenas en la actualidad (étnica, de clase y de género) no es consecuencia de sus condiciones de vidas anteriores. Antes bien, se inclina a pensar que

Las sociedades precolombinas, pese a sus contradicciones internas, eran globalmente menos discriminatorias que los modelos que se les impusieron después de la conquista de América que significó para las mujeres que vivían en el continente no sólo un deterioro de las condiciones materiales de su existencia, más trabajo, más pobreza, agresiones sexuales y nuevas enfermedades, sino también la pérdida de control de ámbitos simbólicos (masculinización de la idea religiosa y su sacerdocio), de saberes tradicionales (como la medicina) y fundamentalmente de prestigio²⁰⁸.

Para Gracia Ortiz, la realidad en el Tahuantinsuyo estaba lejos de ser lo que la colonización quiso proponer:

Al analizar el decisivo papel económico y político que cumplían las escogidas podemos afirmar que estas mujeres configuraron una institución que garantizaba el mantenimiento de la organización incaica. No obstante, además de elevarse como un fantástico instrumento para la conservación de este modelo lo fue también para la expansión del

²⁰⁷ Yusmidia Solano en “Eurocentrismo y sexismo en la historiografía sobre los pueblos originarios de Abya Yala: hallazgos al investigar las relaciones de género en la civilización Zenú”, 2011, p. 179.

²⁰⁸ *Ib.*, *óp. cit.*, 2011, p. 183.

mismo. El deseo imperialista y colonizador cuzqueño se sirvió de las mujeres como peones políticos (Silverblatt, 1990, 64)²⁰⁹.

Tzvetan Todorov en *La conquista de América. El problema del otro* refiere que las mujeres e indios son trabajadores necesarios para que el colonialismo sea eficaz. Se hace imprescindible, por tanto, en la mentalidad colonialista “mantener el sujeto intermedio (mujeres, indios y negros) precisamente en ese papel de sujeto-productor-de-objetos e impedir que llegue a ser como nosotros...”²¹⁰ En ese sentido, podrá avistarse la necesaria anulación o el pertinaz olvido de los otros roles de las féminas que se configuró en la mentalidad y escritura de los cronistas.

En sintonía con Todorov, Francesca Gargallo en su libro *Feminismos desde Abya Yala* estudia el impacto que tuvo la colonización sobre la construcción genérica en los pueblos originarios. A partir de testimonios y entrevistas, la ensayista recoge la visión de las féminas a lo largo de América Latina o Abya Yala (como lo denominan estas comunidades). Las voces de las descendientes directas de aquellas mujeres que vivieron y sufrieron la conquista rememoran los tiempos en que no existían jerarquías entre los sexos. Recuerdan que así como existían dioses masculinos, los había femeninos a los que también se les dedicaban sendas ofrendas²¹¹.

Desde la perspectiva de Gargallo, el cristianismo, como estandarte primero de la colonización, impuso su

doble moral sexual rígida que refrenda todos aquellos elementos ideológicos que desvalorizan (hacen menos) el nacer con un cuerpo de mujer. Los jesuitas instruían a los hombres sobre la supremacía masculina, les hablaban del “instinto” de la propiedad de las mujeres y las cosas, de lo amoral de la libertad sexual. Con anterioridad, los franciscanos se habían negado a educar a las mujeres de la nobleza mexicana, mientras imponían a todas las mujeres indígenas que bautizaban el uso de camisas para cubrirles los senos. Los dominicos, más respetuosos del derecho de los indios a su “gobierno”, no consideraban

²⁰⁹ Óp. cit., 2006, p. 1685-1699.

²¹⁰ Tzvetan Todorov: *La conquista de América. El problema del otro*, 2008, p.189.

²¹¹ Pilar Alberti Manzanares en Una institución exclusivamente femenina en la época incaica: las aillacuna explica que “la religión y la sociedad se entrelazaban de tal forma que la una sin la otra no hubiesen tenido sentido en el mundo incaico. La mujer, componente activo de ese mundo, no podía estar ausente de la organización religiosa. Sabemos que estaba presente en la mitología inca, en el panteón y como participante de la parafernalia del culto” (1986, p. 153). Caso contrario ocurría en la ideología religiosa impuesta por el cristianismo.

que la igualdad entre hombres y mujeres pudiera ser propia del mismo ni que le beneficiara en algo²¹².

Habría que entender junto con la autora que la educación a la sumisión de las mujeres pasa siempre por la imposición de un

modelo hegemónico de relación entre los géneros: no hay dominación sin violencia contra las colonizadas ni hay clasificación racial y étnica de una población que no opere en el ámbito de lo sexual²¹³.

En *La prometida del señor de la montaña*, las construcciones genéricas se configuran a partir de la mirada de una escritora del siglo XXI. Ello implica que su visión está permeada por múltiples discursos que salen a relucir en la novela, a pesar, quizás, de las intenciones de la propia autora. En páginas anteriores, se ha comprobado que la obra, a pesar de beber de fuentes historiográficas, se estructura también a partir de los argumentos ficcionales que impone el propio género. Ya se ha comentado también, que el escoger la novela como género para contar esta historia le abre a la escritora un diapasón de posibilidades narrativas y creativas. Destaca entonces las caracterizaciones que reciben los personajes femeninos en contraposición con los masculinos.

En primer lugar, habría que retomar las funciones que le otorga Fianza a las *acllas*. El narrador omnisciente comenta que ninguna de las siete Elegidas se convertirá en princesa de la corte de los hijos de Manco Capac, tampoco será esposa del Igo ni fungirá como madre sustituta²¹⁴. Desde esta perspectiva, el matrimonio sería la principal de las funciones de las *acllas*.

Por otra parte, en su vocación de cronista de esta sociedad, Fianza describe los quehaceres cotidianos de las mujeres. Para ellas estaban destinadas ciertas labores que enumera:

Eran hábiles tejedoras y buenas cocineras, los niños solían escuchar cuentos y leyendas de sus bocas que luego se repetían de boca en boca, a veces lo hacían mientras revolvían los guisados de carnes de caza y granos, o devanaban la suave lana de vicuña y alpaca.

Gracia Ortiz retoma los textos de varios de los cronistas para mirar a través de otro tamiz lo que ha quedado escrito. Así, tareas domésticas como el tejido y la preparación de la chicha a la que

²¹² Francesca Gargallo: *Feminismos desde Abya Yala*, 2014, p. 75.

²¹³ *Ib.*, óp. cit., 2014, p. 79.

²¹⁴ *Ib.*, óp. cit., 2009, p. 12.

estaban destinadas las *acllas*, son reinterpretadas como pilares fundamentales en la supervivencia del sistema político y económico del Imperio Incaico. En palabras de Ortiz:

Eran sus manos expertas y sagradas las que hilaban y tejían las telas destinados al ceremonial, a la vestimenta de la familia real, así como a ser entregados como dones sagrados a quienes el Inca quisiese distinguir o gratificar, como curacas, colonos y soldados. El tejido en los Andes tenía significados que van más allá de los meramente utilitarios. Su consideración sagrada lo convertía en una gran ofrenda para el culto a los dioses, e incluso podía destinarse al sacrificio. Cuando era regalado por el Inca se consideraba uno de los mayores agasajos posibles, y sancionaba relaciones amistosas y alianzas (Alberti, 1985: 564-567; Murra, 1980: 107)²¹⁵.

Más adelante argumenta que

el auténtico beneficio estatal no residía en el volumen de producción obtenido, sino en el carácter del mismo. El textil de las escogidas permitía mantener el universo simbólico incaico en pie: garantizaban el culto solar y las buenas relaciones políticas con los distintos territorios que componían el *Tahuantinsuyu*. El valor económico de esta producción tan específica se ocultaba detrás de su simbología. Los beneficios que generaba a Cuzco era el mantenimiento de la paz política y social a través de las buenas relaciones entre *ayllus* y Estado para garantizar la aportación tributaria de su población²¹⁶.

Pilar Alberti Manzanares en “Una institución exclusivamente femenina en la época incaica: las *acllacuna*” apunta que esta institución constituyó un elemento logístico hábilmente utilizado por el Estado para una producción textil de gran envergadura (a la que Gracia Ortiz le confiere un carácter ritual y sagrado) y alianzas políticas ventajosas.

En este último beneficio concuerda Gracia Ortiz quien explica que este sistema de entrega de muchachas en matrimonio

Constituía una de las acciones clave tras un proceso de conquista. Una *aclla*, como hemos adelantado, estaba imbuida de connotaciones sagradas, recibirlas de manos del mismo Inca era un honor que inauguraba relaciones de lealtad (Alberti, 1985: 575). Además

²¹⁵ Íb., óp. cit., 2006, p. 1685-1699.

²¹⁶ Ídem.

representaba un continuo recordatorio del poder cuzqueño. Su presencia introducía un elemento extraño en el ayllu, era el símbolo y personificación de los ideales incaicos. Por otro lado, garantizaba una descendencia que en el futuro sería expresión de la nueva adscripción de la comunidad al Tahuantinsuyu. De esta forma, los lazos de unión iban más allá de la presencia de la mujer como una ofrenda, ya que el elemento femenino introducía el mecanismo del parentesco. El objetivo sería conseguir una colonización simbólica e ideológica que comenzaba en la mujer entregada y se prolongaba en sus hijos.

Fidanza se concentra en el matrimonio como destino de las jóvenes. No obstante, aun cuando vuelque su atención hacia esta institución, no pasa por alto la valía de la mujer andina. Para una sociedad principalmente agrícola garantizar la fertilidad de la madre tierra y con ello asegurar las venideras cosechas, devenía una cuestión de vida o muerte. Kouka llevaría sobre sus hombros la responsabilidad de apagar las furias del Dios de las Alta Montaña, de convencerlo de entregar al pueblo sus infinitos tesoros y de salvar a los suyos de la lava de los volcanes²¹⁷.

El concebir el matrimonio como la solución al problema resulta, en algún sentido, una visión castrante cuando se tiene en cuenta además la pasividad de la Elegida. De construirse una línea de motivo en las tres partes de la novela, podrá concluirse que las principales características de las adolescentes son el miedo y el rechazo a las costumbres de su propio pueblo. Durante el Festival del Maíz al que fueron conducidas las siete Elegidas antes de iniciar la travesía hacia la Alta Montaña.

La reacción de las Elegidas que describe el narrador omnisciente conduce a la pregunta de si no existe un cuestionamiento subyacente de los rituales y costumbres sacrificiales de esta comunidad. Las *acllas* como integrantes de una institución regida por el estado incaico, debían estar instruidas en las ceremonias de la comunidad y más teniendo en cuenta que eran festivales sistemáticos. Se podría comprender tal sorpresa y desagrado si se tomara en cuenta que se trata de niñas y adolescentes; lo cual estaría además aludiendo la preparación a la que son sometidos estos niños durante meses o incluso años (en dependencia de la edad)²¹⁸.

Enrique Pérez Díaz en “La Bella durmiente de los Andes” a la par que reconoce en la novela la

²¹⁷ Ib., óp. cit., 2009, p. 14.

²¹⁸ Para conocer más acerca del proceso de consumo de coca y chicha a los que fueron sometidos los niños encontrados en Lullailaco, consúltese óp., cit., 2013.

carencia de la “emoción y el suspenso típicos de un relato de aventuras contemporáneos” galopa por los mismos senderos que Yolí Fianza al catalogar de “bárbaras” las costumbres de este mundo desconocido²¹⁹. Estos juicios valorativos de una cultura diferente y lejana en el tiempo a la nuestra invitan a reflexionar junto a la feminista Ochy Curiel si no podría considerarse de elitista y androcéntrico esta apertura e interés por la otredad que se ha abierto dentro de la producción académica.

Para la investigadora dominicana tal situación se complejiza en tiempos de globalización, donde las relaciones de poder no solo se extienden a los mercados capitalistas, sino también a todas las relaciones sociales. Hoy la alteridad, lo que se considera diferente, subalterno, es también potable para el mercado y sigue siendo “materia prima” para el colonialismo occidental, que no es asexuado sino que sigue siendo patriarcal, además de racista²²⁰.

Por otra parte, la mayor parte de la obra transcurre durante el viaje hacia la montaña. La aparición de nuevos obstáculos será tomado por el narrador como plataforma para continuar las caracterizaciones de las siete muchachas. Todas tendrán en común el miedo a algún elemento de la naturaleza ya sea el clima, la oscuridad, los insectos a los aullidos provocados por el viento. Estos sentimientos se contraponen también al vínculo y conocimiento de estas comunidades con su entorno. En palabras del propio narrador, las doncellas fueron seleccionadas tras haber logrado que fortalecieran su espíritu y su cuerpo mediante el estudio y los ejercicios²²¹. El miedo a la desgracia reaparecerá tras la desaparición de varios de la caravana. Las doncellas ante estas pérdidas “en silencio se abrazaron temblando”²²². A resultas de la muerte de Kimey, “las niñas empezaron a sospechar que acaso sus vidas corrían peligro. Por primera vez sus miradas reflejaron miedo y todas se preocuparon por el destino”²²³.

Si en la primera parte de la obra, el miedo constituirá un leitmotiv, durante la segunda, se afianzará la descripción de las muchachas como seres pasivos dependientes de la figura masculina que las represente. La primera de las “Historias de amor” estimulará en los jóvenes lectores una vez más el acato de los designios de los padres y la supresión de los deseos personales. Dos jóvenes que mantienen relaciones extramatrimoniales son sentenciados, el varón

²¹⁹ Enrique Pérez Díaz: “La Bella durmiente de los Andes”, 2010, p. 220.

²²⁰ Ochy Curiel: “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, 2007, p. 100.

²²¹ *Ib.*, óp. cit., 2013, p. 12.

²²² *Ib.*, óp. cit., 2013, p. 28.

²²³ *Ib.*, óp. cit., 2013, p. 31.

a la muerte, la muchacha al encierro, tras haber desobedecido a la figura paterna que detenta un doble poder al ser el monarca del lugar.

La segunda de las historias insiste en que las pasiones y las conductas lujuriosas pueden provocar “finales trágicos”. Al mismo tiempo, se declara que el amor “era el asunto que más interesaba” a las muchachas²²⁴. La tercera de las historias revela la tesis que mejor resume la visión que Yolí Fidanza proyecta acerca del concepto mujer:

Las madres y las madrinas debían educar a las niñas en la modestia en el vestir, ya que si era bueno cuidar el cuerpo como el espíritu, era aconsejable que mantuviesen el recato propio de la mujer, ya que uno de sus destinos, acaso el más importante, era parir hijos con un esposo que las amase y las ayudase a criarlos y educarlos, por lo que se debía evitar una preñez derivada de un acto violento²²⁵.

Si bien el propósito de Fidanza en este pasaje es enseñar a las niñas a protegerse de situaciones violentas, no puede pasarse por alto que la autora reduce la valía femenina a la maternidad; al tiempo que establece la monogamia, un concepto importado por la Colonización y el cristianismo al nuevo mundo, como práctica propia de estas comunidades²²⁶.

En sintonía con el colectivo de autores de la “Guía de cuentos para la igualdad: Literatura infantil y juvenil no sexista” se podría resumir que la novela recae en los espacios literarios que convierten a las niñas en caricaturas de niñas tontas, coquetas, glotonas y neciamente temerosas²²⁷. En efecto, existen varios pasajes en el texto que aluden la coquetería de las niñas con los jóvenes varones que los acompañan. Por otra parte, Kimey muere debido a su incapacidad de refrenar su gula. En la tercera parte del libro se relatan las razones por las cuales Anakiun tuvo que abandonar la caravana y renunciar a ser la Elegida:

Anakiun se distinguía por ser la más alta y bella de las tres. En su cuerpo se anunciaban formas propias de la adolescencia: curvas en las caderas y redondeces en los pechos. Una tarde encontró su falda manchada de rojo; no se habían equivocado los oráculos, Anakiun

²²⁴ *Ib.*, óp. cit., 2013, p. 53.

²²⁵ *Ib.*, óp. cit., 2013, p. 54.

²²⁶ Se entiende la complejidad y los retos que conlleva traducir al lenguaje infantil un concepto como la poligamia. Sin embargo, no por dichas complejidades puede llegarse a dar por verdad única una percepción errónea de la realidad. Desde inicios del siglo XXI, se han comenzado a publicar libros que versan sobre temas considerados tabúes hasta hace décadas atrás en lenguaje infantil, así la homosexualidad y el racismo.

²²⁷ Consultado en <https://issuu.com/lasori/docs/25218646-guia-de-cuentos-para-la-fantil-y-juvenil->

ya no era púber, la sangre menstrual la había convertido en no apta para prometida del Señor de la Alta Montaña²²⁸.

El narrador comenta también el tratamiento que se le otorgó a la joven por su nueva condición:

Se buscó un refugio abrigado, se dispuso un camastro de paja y madera que no tocara el suelo, de modo que la impureza de la joven no rozara a la Pachamama. Allí debían dejarla recostada bajo un enorme peñasco con la promesa de ser recogida en el viaje de regreso²²⁹.

¿Cuáles podrían ser las reacciones de adolescentes femeninas próximas a adentrarse en los cambios físicos y espirituales que implica la transición hacia la adultez tras la lectura de estos fragmentos? ¿Sería desatinado considerar que se está magnificando y otorgándole una connotación peyorativa a un proceso natural que el pensamiento Occidental ha considerado tabú?

El cambio físico viene aparejado de nuevas responsabilidades y otros peligros. Su propia comunidad la ha sentenciado a un seguro destino “Ukumari, un viejo perverso que andaba por los cerros, la buscaría con la intención de llevarla a su cueva y forzarla a engendrar con él”²³⁰. Si el camino resulta difícil sin presiones y exigencias para los jóvenes, cómo no será con la advertencia de que a partir de ese cambio estarán solos y expuestos a males irreversibles. Aun cuando la realidad pueda ser difícil, existen maneras más sutiles de transmitir a los adolescentes las responsabilidades que depara esa nueva etapa en sus vidas, la adultez.

En la “Guía de cuentos para la igualdad: Literatura infantil y juvenil no sexista” se analiza que

Los cuentos infantiles desempeñan un importante papel en los procesos de identificación y aprendizaje de los roles de género y de las relaciones entre mujeres y hombres. Frente a la potencial capacidad de transformación social que podrían adquirir los mismos, nos encontramos que una parte de la literatura infantil y juvenil sigue manteniendo estereotipos de género anacrónicos que favorecen la perpetuación de un modelo de relaciones de género injusto y desigual. En esta literatura se sigue presentando a las niñas como personajes secundarios y pasivos mientras los chicos mantienen el protagonismo y

²²⁸ *Ib.*, óp. cit., 2009, p. 77.

²²⁹ *Ídem.*

²³⁰ *Ib.*, óp. cit., 2009, p. 77.

se caracterizan por su valentía y osadía²³¹.

Si bien es cierto que en *La prometida...* el narrador centra su interés en los personajes femeninos, se reincide en los lugares comunes que el fragmento anterior menciona. Desde la segunda parte de la novela, se comienza la caracterización diferenciada entre los varones y las adolescentes. Ellos se preparan para los torneos de fuerza y destreza, compiten para ver quienes corren más en menor tiempo, construyen sus propias herramientas. Practican la puntería y juegan a la guerra. Ellas cantan, danzan, saltan a la cuerda, inventan estrofas rimadas, escuchan las historias de amor, aborrecen a las criaturas desagradables y observan a los varones mientras realizan sus tareas cotidianas. En la obra se produce una inversión del concepto de *voyeur*. Ya no es el hombre quien espía a la mujer, quien se complace en acecharla con la mirada; ahora es la mujer pasiva quien se contenta con mirar ante la prohibición de los sacerdotes de expresar sus sentimientos a los jóvenes.

La novela muestra el crecimiento físico y espiritual que se produce en los jóvenes del sexo masculino. De la primera a la última parte ha ocurrido una evolución. Ya no son niños que juegan a hacer la guerra, ya se han convertido, tras enfrentar ritos iniciáticos, en jóvenes capaces de liderar una batalla. A diferencia de lo que ocurre con las mujeres, a los hombres se les da la bienvenida a esa nueva etapa. Los muchachos festejan con torneos la transición, mientras las mujeres son dejadas a su suerte en el camino. El hombre es caracterizado como el ente activo, que sale a la caza de su presa. La presa es la mujer que mancha con la sangre la madre tierra, fenece por la gula o por ceder a otras tentaciones como la contemplación de la belleza de un arcoíris.

Si para Gracia Ortiz, la entrega de una *aclla* en matrimonio sellaba pactos políticos y territoriales trascendentales, con lo que la mujer venía a ser no solo la encargada de procrear la nueva generación sino de colonizar al nuevo aliado con los conocimientos adquiridos en el Templo de las Vírgenes; para Fidanza, el matrimonio es el acto simbólico que sella el traspaso de la propiedad femenina de brazos de la autoridad del padre al del esposo.

En cuestiones narrativas, podría describirse que Kouka pasó de manos de su padre (El señor de la Montaña) a manos de su nuevo esposo, el arqueólogo blanco que la tomó en sus brazos cual si se tratara de una novia recién salida del altar. Con un nuevo dueño, una nueva época, un nuevo

²³¹ *Ídem.*

conquistador, también masculino, pero blanco, Kouka despierta, pero no para colonizar, desde la visión de Fianza, sino siendo colonizada por voces extrañas y mancebos diferentes.

Un aparte igualmente merece la representación del personaje del poeta dentro del grupo de los varones. Podría hablarse, en cierto sentido, del rechazo o crítica de la comunidad hacia este joven por ser diferente dentro del colectivo. Así describe el narrador a “El poeta”:

Ya sabemos que en el grupo de los adolescentes varones había uno a quien todos llamaban “El poeta”, quien solía apartarse para mirar una flor, observar el vuelo de las mariposas, hablar con los pájaros, sentarse absorto con la vista clavada en la Cruz del Sur esperando ver caer alguna estrella fugaz, soñando con quién sabe qué inalcanzable fantasía²³².

No solo se enjuician de inalcanzables sus sueños, no solo se considera de antemano que no dispone de la misma destreza física e interés por los certámenes deportivos, sino que se representa como débil -y habría que cuestionar si también fabulador- en comparación con sus congéneres. El otro en este nuevo contexto, aunque aceptado en último término, no deja de recibir las críticas por ser diferente, no deja de ser marcado como menos útil para los propósitos prácticos de la sociedad en la que se inserta²³³.

La prometida del señor de la montaña en Argentina

La prometida del Señor de la montaña reviste una gran importancia dentro del concierto de la producción literaria sobre tema indígena en Argentina, no obstante las observaciones precedentes. En capítulos anteriores se reflexionó en torno al lugar que encontraron los grupos originarios dentro de la intelectualidad argentina desde fines del siglo XIX con la figura de Facundo Sarmiento Quiroga. Este rechazo hacia el indio no comenzó a ser revertido hasta la reforma constitucional de 1994, que abrió el espacio para la reconstrucción de ese pasado étnico que comenzaba a despertar interés, para la legitimación de los pueblos originarios. ¿Cuál no habrá sido el impacto que en ese proceso tuvo el descubrimiento de los niños de Lullaillaco a

²³² Íb., óp., cit., 2009, p. 71.

²³³ Ochy Curiel en *Poscolonialidad...* se cuestiona la verdadera utilidad de Los Estudios Subalternos, habría que reflexionar además en torno aquellas literaturas que se proclaman defensoras de las alteridades cuando en ellas puede percibirse (consciente o no) una crítica a la subalternidad. Comenta Curiel: “¿qué tantos los llamados estudios subalternos, poscoloniales o culturales realmente descentralizan “el” sujeto como pretenden? ¿No será que estos nuevos discursos apelan a lo que se asume como marginal o subalterno para lograr créditos intelectuales incorporando “lo indiferente” como estrategia de legitimación?”, en óp., cit., 2007, p. 100.

solo unos pasos de la revaloración del pasado cultural de la nación?

El antropólogo Christian Vitry en “Los controversiales niños sacrificados del Volcán Lulllaillaco” comenta que

las momias del Lulllaillaco, por su importancia y estado de conservación, por haber estado en el sitio arqueológico más alto que la humanidad haya construido y por muchas otras cosas que son de público conocimiento, están hoy en la mira mundial; son mediáticas. Esto las coloca en un lugar estratégico desde donde realizar reclamos, declamaciones y proclamaciones de todo tipo. Casi no importa qué se dice, pero el sólo hecho de nombrarlas genera un revuelo en toda la comunidad local, nacional e internacional²³⁴.

Podrá comprenderse entonces que un libro como *La prometida del Señor de la montaña* pueda considerarse como pionero en su tipo. Fianza viene a sumarse a los esfuerzos por reconstruir un pasado que en Argentina se hace incluso más incierto debido al velo de vergüenza que hasta hace poco cubría a los propios descendientes de los pueblos originarios. Al mismo tiempo, su novela parte del estudio del Imperio incaico *per se*; interés que no debe pasar desapercibido, pues en opinión de Yusmidia Solano Suárez,

Todo lo indígena se estudia preferencialmente en relación a los españoles, ingleses y franceses y europeos en general y no en la búsqueda de cómo era el funcionamiento de esas sociedades antes de la ocupación europea²³⁵.

El escribir esta historia en clave para niños conlleva el doble mérito de tratar de despertar el sentimiento y el interés en las nuevas generaciones para dar al traste con la ignorancia y el desprecio hacia estos pueblos.

Fianza hurga en uno de los conflictos más acuciantes en torno a los niños momias: ¿deben

²³⁴ Vitry añade además que Los “Niños del Lulllaillaco” fueron declarados “Bienes Históricos Nacionales” y la cima del volcán “Lugar Histórico Nacional” en 1999, por la Comisión Nacional de Monumentos y Lugares Históricos. Poco a poco, toda la comunidad se fue apropiando sentimentalmente de los estos niños y, a través de su historia, empezó a darle más interés a temas relacionados con el pasado no contado por la historia oficial. De pronto, muchos vieron que los indios que habitaron nuestras tierras no eran ignorantes, como durante generaciones nos enseñaron en las escuelas. La inversión en un museo moderno, con toda la tecnología y el claro objetivo de brindarles la mejor conservación y protección a estos frágiles cuerpos y su ajuar, habla de un importante cambio a nivel político, donde, por lo general, todo lo relacionado con la cultura está al final de la agenda y carece del presupuesto necesario.

²³⁵ Yusmidia Solano Suárez: Eurocentrismo y sexismo en la historiografía sobre los pueblos originarios de Abya Yala: hallazgos al investigar las relaciones de género en la civilización Zenú, 2011, p. 176.

volver a su pueblo o vivir eternamente como objetos museables? A raíz del descubrimiento y difusión del altar y la presencia de los adolescentes sacrificados, varias comunidades han proclamado que las momias deben ser devueltas a los pueblos a los que pertenecen; otros, incluso, proponen mantener el altar y sus huéspedes tal y como fueron hallados. La autora, por su parte, se decanta por esta última opción. A pesar de que su Kouka va en brazos del mancebo blanco de lengua extraña, su deseo es seguir habitando la Alta Montaña por toda la eternidad.

Conclusiones

En el marco de la literatura cubana la representación de los grupos originarios se remonta a *La Edad de Oro*. Una revista a la que hemos dedicados breves reflexiones, pero que valdría la pena retomar para pensar cómo José Martí representa a los pueblos originarios y para qué público está dirigido el mensaje, es decir, cuál su concepción de la infancia.

Martí piensa y escribe para el adulto en que se convertirá esa generación, más que para los niños a los que estaba dirigida la revista. Así su proyecto escritural de *La Edad de Oro* está esgrimiendo también una generación utópica y futura formada en el entendimiento de las polaridades de los fenómenos, en sus complejidades, sus claros y oscuros. La idea de infancia que propone está acorde con la propia ideología enmarcada en *Nuestra América*: una juventud autónoma, libre pensante y creativa. El escritor apuesta entonces por una literatura inteligente con espacios para metáforas de alto vuelo poético, sintaxis abigarrada y destellante en adjetivos. Su mensaje es exigente y lejano a los beneplácitos. Demanda una lectura detenida, en la que estén concentrados los esfuerzos de los niños -y de sus padres- por comprender en profundidad los conceptos y valores que, en opinión de Martí, debían guiar a esa generación cubana -formada para mantener y defender la República soñada por Martí- y latinoamericana toda, impulsada a valorar nuestro pasado y nuestras raíces. En cierto modo, Martí vaticinaba que la única manera de preservar el espíritu de un sujeto romántico e ilustrado en los pueblos latinoamericanos, un espíritu ajeno a la alienación de la que es testigo en *Las crónicas norteamericanas*, era revivir una esencia que nos recordara que éramos capaces de hallar en la era de la Modernidad nuestra propia y singular forma de sumarnos a ese impulso transformador. En el trazado de esa estrategia, la cuestión de la raza ocupó un punto trascendental. A los grupos originarios dedicó para los niños “Las ruinas indias”.

Desde su propio inicio, el texto se rebela a las ataduras de una mirada idílica sobre el pasado de los pueblos americanos: “No habría poema más triste y hermoso que el que se puede sacar de la historia americana”. Martí rechaza toda representación edénica y reductiva de estos pueblos. Su empeño está dirigido en mostrar las complejidades y tensiones de estas civilizaciones:

Ellos fueron inocentes, supersticiosos y terribles [...] Hay reyes como el chichimeca Netzahualpilli, que matan a sus hijos porque faltaron a la ley, lo mismo que dejó matar al suyo el romano Bruto [...] Hay sacrificios de jóvenes hermosas a los dioses invencibles del cielo, lo mismo que los hubo en Grecia, donde eran tantos a veces los sacrificios que

no fue necesario hacer altar para la nueva ceremonia, porque el montón de cenizas de la última quema era tan alto que podían tender allí a las víctimas los sacrificadores; hubo sacrificios de hombres, como el hebreo Abraham, que ató sobre los leños a Isaac su hijo, para matarlo con sus mismas manos, porque creyó oír voces del cielo que le mandaban clavar el cuchillo al hijo, cosa de tener satisfecho con esta sangre a su Dios.

El fragmento resulta revelador por dos cuestiones principalmente. En primer lugar, es perceptible la estrategia de Martí de contraponer los estadios tempranos de varias civilizaciones: la Grecia antigua, por una parte; y la historia mítica de Abraham. Martí quiere a través de este parangón desestabilizar el criterio de inferioridad colonialista que residía en la supuesta dimensión sacrificial de las culturas amerindias. Pueblos que supuestamente marcaban el desarrollo de la cultura occidental, por una parte, y de la cultura religiosa, por otra, también habían tenido como prácticas la veneración de los dioses a partir de la ofrenda de víctimas. En segundo lugar, descuella el fragmento por las cuestiones ético-morales que presentan a su lector implícito. Martí se aleja de un pensamiento didáctico moralizante. Toma de la mano a la infancia, polemiza el fenómeno, pero no llega a conclusiones, al menos no explícitamente. De esta manera le brinda el marco a los lectores para elegir qué sendas tomar. Le permite crear otra historia, quizás con las resonancias poéticas que anunciaba Martí al inicio, quizás no; pero en definitiva se trataría de una experiencia de lectura constructora y no constrictora. Y en alguna medida, ese concepto de la infancia y de la literatura destinada a ella es el que debe primar.

Ahora bien, ¿Qué lector implícito y concepto de la infancia proyectan? *Primitivos relatos contados otra vez. Héroes y mitos amazónicos* toma como punto de partida una experiencia antropológica que luego es rescatada como discurso literario. *La prometida del señor de la montaña* opera de manera inversa, insertándose en terrenos de la etnografía a partir de la ficción. Fidanza es quien interpola una suerte de glosario para introducir a los lectores en el conocimiento de los idiomas precolombinos. Y desde este mismo gesto puede comprenderse el afán didáctico-moralizante que campea en la novela. La estrategia de Fidanza reside en naturalizar a través de la literatura el contexto real -a ratos de tono conservador según lo esbozado por la autora- de la Argentina. En ese sentido, la novela no descubre un resquicio para una infancia autónoma, antes bien hilvana a tejido tenso un deber ser a la medida de una derecha católica y conservadora.

Por otra parte, en un contexto en el que los grupos originarios se enfrentan a las amenazas que impone el español como lengua hegemónica y, como consecuencia, con el paulatino olvido de los idiomas primigenios, la cultura, las costumbres... en este contexto, sería de inigualable ayuda el incorporar estas lenguas minoritarias como expresión de sus idiosincrasias en las literaturas hegemónicas. Se resiente que Hugo Niño haya desaprovechado la experiencia lingüística al omitir todo eco del idioma original de los ticunas, wuitotos y yaguas en su libro. El autor colombiano con *Primitivos relatos...* sigue los pasos quizás de un Rómulo Gallegos, un José Eustasio Rivera, un Güiraldes, incluso, un Alejo Carpentier. Todos ellos desde las letras para adultos convirtieron experiencias antropológicas de la selva y la pampa en literatura. Es así que Hugo Niño no llega a dar el salto mortal al que nos condujo Arguedas en esa constante lucha en aras de aprehender el discurso oral en la literatura escrita. En ese sentido, *Primitivos relatos...* queda a medio camino y solo muestra a los adolescentes una viñeta de lo que pudo haber sido una experiencia de lectura de las que imprimen en sus lectores indelebles cosquilleos.

Por otra parte, si *Primitivos relatos...* reproduce estereotipos de género se debe a los procesos coloniales en los que se han visto imbuidas estas comunidades. Las visiones binarias en la construcción del género atestiguan los procesos de aculturación y el profundo impacto de la civilización europea que desde el Medioevo impuso conceptos como el matrimonio, la fidelidad, la castidad, el rechazo a las relaciones extramatrimoniales, a la poliginia; estas últimas prácticas extendidas en la antigüedad griega y romana como puede verificarse en la prosa y la poesía de no pocos filósofos y escritores de aquel entonces²³⁶.

Caso contrario ocurre con *La prometida del señor de la montaña*. Si la novela propone construcciones de género desacertadas para los adolescentes se debe a que la autora delinea las relaciones entre los sexos basadas en una experiencia de vida ajena a la precolombina, más cercana a una construcción moderna. De la misma manera en que Yolí Fidanza completó los espacios de incertidumbre sobre quiénes eran los niños momias, introdujo elementos ficcionales sobre estas comunidades en un pretendido ejercicio etnográfico. ¿Por qué no aprovechar este espacio ficcional que le brinda la literatura para construir otros modelos de lo que pudo haber sido y lo que puede ser la mujer dentro de los grupos originarios, y edificar, de ese modo, paradigmas distintos para los lectores?

²³⁶ Se conocen, por ejemplo, las relaciones lésbicas que Safo de Mitilene confesaba en su poesía. El poeta Íbico igualmente cantaba al amor homosexual.

Quizás un recurso viable que podrían seguir las editoriales frente al dilema de si publicar estas obras o no –dada su innegable valía en lo tocante al rescate y legitimización que realizan de los grupos originarios- sería introducir pórticos a las narraciones como lo hace el propio Hugo Niño. El propósito sería que el narrador implícito advierta al lector que no se van a encontrar verdades absolutas sobre lo que debe ser una mujer y lo que debe ser un hombre. Incluso, se podrían establecer relaciones con otros pueblos alrededor del mundo y así a través de un crisol de modelos, el adolescente podría conformar los suyos propios. Se lograría desafiar mediante la literatura aquellos paradigmas que se reproducen en los medios audiovisuales, en la sociedad y a veces hasta en el seno de la propia familia.

Un premio como el de Casa de las Américas ha dignificado por décadas el papel de la literatura como constructora de una identidad continental, en el rescate de tradiciones folklóricas, en la legitimación de voces minoritarias en nuestras longitudes. Resalta entonces que, de las 26 obras premiadas hasta la fecha en el Premio de literatura para niños y jóvenes, solo tres tomen niñas o adolescentes como protagonistas: *El valle de la pájara pinta* (1980), de Dora Alonso, *Arcos iris, la esperanza/Arc-en-ciel, l'espoir* (1996), de Nicole Cage-Elorentiny y *La prometida del señor de la montaña* (2009), de Yolí Fidanza. Como se ha demostrado, además, la construcción de ese protagonismo en el caso de *La prometida...* está signada por los estereotipos más extendidos sobre la mujer en la civilización occidental. Se precisaría entonces no perder de vista las obras literarias en su totalidad: qué valores promueven, qué representaciones pueden detectarse en niveles profundos de lectura. De igual modo, en ese intento por tratar de abarcar enteramente los libros, se vuelve vital repensar también qué mensajes aportan las imágenes en su diálogo con las palabras.

Eliseo Diego resumía al respecto que era necesario que “se preste estímulo y atención al problema de la ilustración, de manera tal que en los libros para niños haya un juego tan armonioso entre la ilustración y el texto que la una no entorpezca al otro, sino que ambos se refuercen”²³⁷. Puede concluirse que las observaciones de Diego fueron seguidas muy de cerca por los ilustradores y los diseñadores de los premios ganadores del premio. *Primitivos relatos contados otra vez...* es quizás una de las pocas excepciones. Como se ha demostrado, las imágenes impiden que el libro adquiera otros posibles niveles de lectura. Se construye un

²³⁷ Fórum 364.

maremágnum de figuras indistintas, lo cual refuerza la representación de los pueblos de Abya Yala como iguales ante un mundo globalizado incapaz de escuchar y percibir las particularidades de cada uno de estos pueblos. Aun cuando el autor haya querido buscar parentescos entre los grupos, al rastrear la preocupación por la palabra hablada, al elegir historias sobre los ritos que marcan el paso –un tanto doloroso y traumático- que deben marcar los jóvenes de ambos sexos en las tres etnias elegidas, al encontrar el recelo y el odio común al invasor cultural que representa el hombre occidental no interesado en respetar los valores y tradiciones ancestrales de esos pueblos; a pesar de estos puntos comunes, Niño no escatima esfuerzos en tratar de que no solo la historia, sino el propio idioma español marque esas diferencias que existen entre los propios idiomas tikuna, witoto y yagua. Cada narración adopta un tiempo propio, una cadencia, algunos de las canciones que son integrados al cuerpo de las leyendas se distancian no solo temáticamente, sino también por la composición de los versos, por la selección de las palabras.

Como se ha insistido, existen ciertas frases e imágenes, no obstante, que no pueden escapar de los cauces del pensamiento occidental logocéntrico expuesto en el primer capítulo de esta investigación; en la medida en que se menosprecia la valía de los idiomas en contraste con el idioma español o se representa a un indígena de bruceos orando con las manos alzadas a la manera de las prácticas católicas. Consideramos, no obstante, que estos criterios no responden a un interés consciente del ilustrador o del escritor. Aunque Umberto Peña elige contornear las figuras y la selva misma y realizar un vaciamiento del color convirtiendo a las imágenes del libro en océanos indiferenciados, no se puede pasar por alto que es la propia selva quien comprime a la letra impresa, la condena a un reducido espacio en el papel. Esta inmensidad, si bien refuerza las opiniones del escritor sobre lo majestuoso de ese espacio, como queda advertido en “Los tikunas pueblan la tierra”, “Chuya-Chaqui” y “Yagua”, deviene un recurso que atenta contra la relación libro-lector. Como se ha explicitado en este estudio, el formato, la tipografía, la colocación del texto en la página, entre otros son elementos vitales que compelen a ganar adeptos de la lectura. La edición de Casa de las Américas de *Primitivos relatos...* (1976) carece de algunos de estos conceptos, mientras que la edición de Panamericana (1998) adolece de ellos. Sus páginas sugieren, no cuentan. Las ilustraciones de Henry González se cobijan en la abstracción para darles alas a los adolescentes. Y los colores hacen justicia de una selva amazónica, de la de antaño y de la de hoy.

Por otra parte, Hugo Niño ha demostrado ser también un traductor a la manera de Spivak y Emmanuel Levinas: aquellos que conciben el acto de traducir como un acto del diálogo directo y físico, cara a cara, con la otra persona; un acto guiado por el amor y el respeto al otro ser, que deja de ser ajeno y diferente. El sentido de otredad queda anulado también en lo tocante a la relación hombre-niño@-naturaleza. *Primitivos relatos...* enhebra invisibles y fuertes hilos en aras de introducir a los más jóvenes en el respeto por lo no-humano, práctica de vida extendida entre los grupos originarios; invisible, porque el mensaje emerge sin etiquetas de “un deber ser”, se aleja de los didactismos y obviedades para internarse en lo profundo de la selva donde humanos y árboles, animales, ríos, piedras, conviven en armonía bajo la certeza de que es indisoluble el vínculo y mutua la necesidad entre ellos. Ese diálogo que ha protagonizado Niño constituye uno de los valores más importantes del libro en la medida en que los lectores van a adentrarse no solo en el conocimiento de grupos originarios que los invitarán a cuestionar su propio universo, el creado por una sociedad occidental, además les mostrarán otras maneras auténticas de existir.

La prometida del señor de la montaña desde la ficción alcanza transmitir valores necesarios para una mejor inserción de los adolescentes en sociedad: el respeto a los padres y a los ancianos, el rechazo de la gula, de la pereza, incluso, de la curiosidad; pero no va más allá. No les enseña a los adolescentes a tener una posición crítica con su mundo, antes bien, los adoctrina en la necesidad de seguir al colectivo: alejarse de la norma – de los jóvenes atletas- podría ser peligroso para el desarrollo de la sociedad; tener miedo al cuerpo – así las doncellas frente a la menarquía-, exacerbar la importancia de la castidad. Lo idóneo tal vez sería continuar trabajando estos conceptos, pero no mostrarlos bajo el rótulo de buenos o malos; por el contrario, se debería introducir a los adolescentes en múltiples escenarios, para que sean ellos quienes elijan cómo explorar su cuerpo, su sexualidad, su identidad. La literatura debe suplir las necesidades que en ocasiones el adolescente no encuentra ni en la escuela, ni en el hogar debido a los tabúes que campean en nuestras sociedades. No se trata de mostrarles la vida al desnudo y con las crueldades con las que podrían encontrarlas en internet, se trata de orientarlos para que tengan experiencias que los engrandezcan y los fortalezcan cuando tengan que enfrentarse a esas realidades.

La novela también contribuye a develar a los adolescentes la memoria de la civilización incaica. Uno de sus grandes logros estriba en introducir paulatinamente y acorde con su público las ideas y características de esta cultura bañadas en la mirada de los cronistas. La inserción de juegos,

fábulas, el conocimiento de las plantas y de los animales, engrandecen las páginas de esta obra y le ofrecen al lector la posibilidad de protagonizar también este viaje de crecimiento, del paso de la adolescencia a la juventud.

Sin lugar a dudas, familiarizar a los niños con estas civilizaciones desde edades tempranas puede contribuir a que en un futuro no muy lejano haya un cambio radical en la manera en que se perciben estas comunidades. Quizás se pueda transformar la manera en que el Estado-nación las concibe, excluyéndolas las más de las veces del sistema para evitar resistencias cuando multinacionales extranjeras se apropian de sus territorios con propósitos extractivistas que atentan contra su hábitat y contra siglos de existencia²³⁸. Quizás se pueda lograr extender la iniciativa de Bolivia y Ecuador de una Constitución que abogue por el *Buen Vivir* y ya no solo se estaría de hablando de una coexistencia pacífica entre culturas como resultado del establecimiento de un estado plurinacional, sino que también se propiciaría una transformación radical en la manera en que el hombre occidental se relaciona con la naturaleza²³⁹.

El Premio de literatura para niños y jóvenes de Casa de las Américas ha sido pionero en la necesidad de introducir a estas edades en el conocimiento y respeto de las culturas originarias, un llamado que heredó del propio José Martí. El concurso ha contribuido a que sean otros los imaginarios de los niños y adolescentes cuando se les pregunte ¿qué es un indígena? Si bien, existen estereotipos que purgar de la mirada de los escritores, ya se ha comenzado un camino que a la par que los propios pueblos originarios en su lucha activa, irá despertando y conquistando a las presentes y futuras generaciones de esos caminos trillados que constituyen la proyección de los miedos y desconocimientos de toda una era.

²³⁸ El documental *El choque de dos mundos* (2016), de los directores Heidi Brandenburg and Mathew Orzel resulta coherente a este respecto, pues da cuenta de los conflictos entre el gobierno de Alan García y las comunidades indígenas de la Amazonía que se opusieron a las inversiones e intervenciones de industrias petroleras.

²³⁹ El movimiento por el *Buen Vivir* aboga por una política de desarrollo sostenible en que la tierra sea respetada. En Thomas Fatheuer: *Buen Vivir: A Brief Introduction to Latin America's New Concepts for the Good Life and the Rights of Nature*, 2011, pp.19-29.

Bibliografía

Fuentes primarias

Almendo, Herminio: *A propósito de la Edad de Oro*. Ediciones Instituto cubano del libro, La Habana, 1972.

Alonso, Dora: *El valle de la pájara pinta*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1984.

Bagú, Sergio: *La identidad continental*. Editorial Conversaciones, Ciudad de México, 2003.

Barsay, Kalman: *Del macimiento de la isla de Borinkén y otros maravillosos sucesos*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1982.

Beverley, John: *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Editorial iberoamericana Vervuert, 2004. (Versión digital).

Benítez Rojo, Antonio: *La isla que se repite*. Editorial Casiopea, Barcelona, 1998.

Benjamin, Walter: *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1989.

Bolívar, Simón: *Para nosotros la patria es América*. Edición Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1991.

Cabel, Jesús: *Literatura infantil y juvenil en Nuestra América*. Editorial San Marcos, Lima, 2000.

Calzadilla, Julia: *Cantares de la América Latina y el Caribe*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1976.

_____ : *Los chichiricú del Charco de la Jicara*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1987.

_____ : *Casuarino y el libro encantado de los chacaneques*. Editorial Gente Nueva, La Habana, 2006.

_____ : *Las piedras llegaron a las nubes*. Editorial Gente Nueva, La Habana, 2009.

Cárdenas, Teresa: *Perro viejo*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2007

_____ : *Echu y el viento*. Ediciones ALMARGEN, Pinar del Río, 2006.

_____ : *Cuentos de Obatalá*. Ediciones Abril, La Habana, 2011.

_____ : *Cartas al cielo*. Editorial Gente Nueva, La Habana, 2013.

Carpentier, Alejo: *Tientos y diferencias*. Ediciones Unión, La Habana, 1974.

Casaña, Inés & Jorge Fornet: *Premio Casa de las Américas*. Memoria. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1999.

Casaña, Inés & Jorge Fornet: *Premio Casa de las Américas*. Memoria. 2002-2004. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2004.

Colectivo de autores: *Historia de la Literatura Cubana III*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 2008.

Colectivo de autores: *Identidad. Propuestas conceptuales en el marco de una sociología de la cultura*. Ediciones proyecto identidad y Reproducción cultural, Buenos Aires, 2006.

De Armas, Emilio: *Junto al álamo de los sinsontes*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1988.

De La Vega, Garcilaso: *Comentario reales de los Incas*. Editorial Ayacucho, s.f., T.I.

De La Torre Molina, Carolina: *Las identidades: una mirada desde la psicología*. Ediciones Instituto cubano de Investigación Juan Marinello, La Habana, 2008.

Devetach, Laura: *Monigote en la arena*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1975.

Dourmec, Beatriz: *La línea*. Fondo Editorial Casa de Las Américas, La Habana, 1975.

Díaz Polanco, Héctor: *Indigenismo y diversidad cultural*. Editorial Conversaciones, Ciudad de México, 2003.

Eagleton, Terry: *Una introducción a la teoría literaria*. Editorial Arte y Literatura, La Habana, 2012.

Felipe Mauri, Omar: *La isla de los niños. Ensayo de literatura infantil cubana*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2002.

Felipe Nersys: *Cuentos de Guane*. Fondo Editorial Casa de Las Américas, La Habana, 1975.

_____ : *Román Elé*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1976.

_____ : *Para que ellos canten*. Editorial Gente Nueva, 1974.

Fernández Retamar, Roberto: *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. Editorial Pueblo y Educación, 1984.

Fidanza, Yolí: *La prometida del Señor de la Montaña*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2009.

Fraguela, José Raúl y Eldys Baratute: *Cuando una violeta escribe. Acercamiento a la obra de Nersys Felipe*. Editorial Gente Nueva, La Habana, 2013.

García Canclini, Néstor: *Culturas híbridas*. (Versión digital).

García Linera, Álvaro: "Indianismo y marxismo", en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia.*, s.f. (Versión digital), p. 209.

Gargallo, Francesca: *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, 2014 (Versión digital).

González, Omar: *Nosotros los felices*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1978.

González López, Waldo: *Escribir para niños y jóvenes*. Editorial Adagio, La Habana, 2008.

Grimalt, Manuel: *Los niños y sus libros*. Ediciones Sayma, Barcelona, 1962.

Hazard, Paul: *Los libros, los niños y los hombres*. Editorial Gente Nueva, La Habana, 1989.

Henríquez Ureña, Pedro: *Selección de ensayos*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1965.

Holgado, Isabel: *¡No es fácil! Mujeres cubanas y la crisis revolucionaria*. Icaria Editorial, 2000, Barcelona.

Jáugueri, Carlos: *Canibalia, canibalismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2005.

Lienhard, Martin: *La voz y su huella*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2011.

López Tamés, Román: *Introducción a la Literatura Infantil*. Ediciones Secretariado de Relaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1990.

Mariño, Ricardo: *Cuentos ridículos*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1989.

- Martí, José: *Obras completas*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1963-1965, T.XVIII.
-----: *Obras completas*. Editorial Lex, La Habana, 1946.
- Marianidis, Carlos: *Nada detiene a las golondrinas*. Editorial Gente Nueva, La Habana, 2008.
- Méndez D'Ávila, Leonel: *Historia de nahuales y despojos. Relatos quichés para niños de una época infame*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1991.
- Murillo, José y Ana Marí Ramb: *Renanco y los últimos huemules*. Casa de las Américas, La Habana, 1975.
- Negrín, María Eugenia: *La letra encantada. Rincones oficiales de la literatura infantil*. Ediciones Universidad Autónoma de Campeche, 2014.
- Niño, Hugo: *El etnotexto: Las voces del asombro*. Fondo Editorial Casa de Las Américas, 2008.
_____: *Primitivos relatos contados otra vez. Hérores y mitos amazónicos*. Fondo Editorial Casa de las Américas, 1976.
- Pacheco, Sindo: *María Virginia está de vacaciones*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1994.
_____: *María Virginia y yo en la luna de Valencia*. Letras Cubanas, La Habana, 1997.
_____: *María Virginia está de vacaciones*. Editorial Gente Nueva, La Habana, 2010.
_____: *María Virginia, mi amor*. Editorial Gente Nueva, La Habana, 2009.
- Palma, Milagros: *La mujer es puro cuento*. Simbólica mítico-religiosa de la feminidad aborigen y mestiza. Editorial Abya Yala, 1999.
- Pérez Díaz, Enrique: *Los que escriben para niños se confiesan*. Editorial Gente Nueva, La Habana, 2013.
- Platón: *La república*. (Versión digital).
- Porcelli Piussi, Josefina: *Mi hermano llegó de otro planeta un día de mucho viento*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2012.
- Rama, Ángel: *Transculturación narrativa en América Latina*. Ediciones el Andariego, Buenos Aires, 2008.

Rendón Ortiz, Gilberto: *Grillito socoyote en el circo de pulgas y otros cuentos de animales*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1981.

Rodó, José Enrique: *Ariel*. Editorial Libresa, Quito, 2008.

Sambarino, Mario: *Identidad, tradición, autenticidad*. Ediciones Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas, 1980.

Sequera, Armando José: *Evitarle malos pasos a la gente*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1981.

Schujer, Silvia Graciela: *Cuentos y chinventos*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1987.

Szurmuk, Mónica y Robert Mckee: *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. Editores Siglo XXI, 2009.

Todorov, Tzvetan: *La conquista de América. El problema del otro*. Editorial Siglo XXI, México, 2008.

Ullán de la Rosa, Francisco Javier: *Los indios ticunas del amazonas: procesos de cambio social y aculturación*. Tesis doctoral, 1998. Consultada el 25 de enero de 2017 en <http://biblioteca.ucm.es/tesis/19972000/S/1/S1039401.pdf>

Hemerografía

Aguirre, Marta: “Cantares de América Latina y el Caribe”. En revista Casa de las Américas, año XVI, no.99, noviembre-diciembre 1976, Cuba, pp.113-114.

Alberti Manzanares, Pilar: Una institución exclusivamente femenina: las acillacuna, en Revista Española de Antropología Americana, no. XVI, Madrid, 1986,

Azevedo, Fernando J. Fraga: “Ética y estética en la literatura de recepción infantil”, en Ocnos, Revista de estudios sobre Lectura, no. 1. 2005, Cuenca, pp. 7-18.

Ayala Poveda, Fernando: “Literatura viva aborígen colombiana”, en *Manual de Literatura Colombiana*, Bogotá: Educar Editores, 1986.

Bonin, Iara Tatiana & Edgar Roberto Kirchof: Entre o bom selvagem e o canibal: representações de índio na literatura infantil brasileira em meados do século XX, en revista Praxis Educativa, vol. 7, diciembre, 2012, Brasil, pp. 221-238.

Calzadilla, Julia: “Cuentos de Guane”, en revista Casa de las Américas, año XVI, no.92, septiembre-octubre 1975, Cuba, p. 105-106.

Campuzano, Luisa: “Ser mujeres o morir en el intento”, en revista Temas, La Habana, 1996.

Carrasco Ligarda, Rosa: “Una aproximación al estatuto legal de las acillas y de las prostitutas en el incanato a partir de los *Comentarios reales*”, En Consensus, no. 20, Madrid, 2015.

Cervera, Juan: “En torno a la literatura infantil”, en *Cauce*, Revista de Filología y su didáctica, no. 12, 1989, Madrid, pp. 157-168.

Colectivo de autores: “Guía de cuentos para la igualdad: Literatura infantil y juvenil no sexista”, 2008. Consultado en <https://www.scribd.com/doc/106570939/Guia-de-cuentos-para-la-igualdad-Literatura-infantil-y-juvenil-no-sexista-2008>.

Colectivo de autores: “La literatura para niñas y niños: de la didáctica a la fantasía”. Ediciones Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana (CECC/SICA), no. 47, 2009.

Colectivo de autores: *Proceedings*, PNAS, vol. 110, no. 33, august 13, 2013.

Cornejo-Polar, Antonio: “Ensayo sobre el sujeto y la representación en la literatura hispanoamericana: algunas hipótesis”. En revista Hispamérica, año XXII, no.66, 1993.

_____ : “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes”. En Revista de

Crítica Literaria Latinoamericana, año XXIV, No. 47. Lima-Berkeley, 1er semestre de 1998, pp. 7-11.

Curiel, Ochy: “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, en Revista Nómadas, no. 26, abril de 2007, Universidad Central-Colombia. (Versión digital).

De Toro, Alfonso: “Pasajes–heterotopías–transculturalidad: Estrategias de hibridación en las literaturas latino/americanas: un acercamiento teórico”. (Versión digital).

-----: “Escenificaciones de la hibridez en el discurso de la conquista: Analogía y comparación como estrategias de translatológicas para la construcción de la otredad”, en revista Atenea, no. 493, 2006, Chile, pp. 87-149.

De Lauretis, Teresa: “The technology of gender” de su libro *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, 1987.

Doumerc, Beatriz y Ajax Barnes. *La línea*. Consultado el 15 de septiembre de 2016, en https://www.youtube.com/watch?v=vbR_11VnKm4

Elizagaray, Alga Marina: “El asalto a la ternura”, en revista Casa de las Américas, año XVI, no.92, septiembre-octubre 1975, pp.130-133.

-----: “Renanco: noticia de los huemules y antecedentes”, en revista Casa de las Américas, año XVI, no.92, septiembre-octubre 1975, pp.110.

-----: “Una pájara pinta para los niños latinoamericanos”, en revista Casa de las Américas, año XXV, no.151, julio-agosto 1985, pp.132-134.

Feijoo, Samuel: “Primitivos relatos contados otra vez”, en revista Casa de las Américas, año XVII, no.98, septiembre-octubre 1976, pp.129-130.

Francisco Alonso Blázquez: “Sobre literatura en la adolescencia”, en revista Zona Próxima, no. 6, diciembre, 2005, pp. 130-145.

González Gil, María Dolores: Literatura infantil: necesidad de una caracterización y de una crítica literaria. En Revista Cauce no. 2, 1979. Tomado de <http://cvc.cervantes.es/literatura/cauce/cauce02.htm>

Gracia Ortiz Portillo. La mujer en la Crónica de Indias: la aclla. Encuentro de Latinoamericanistas Españoles (12. 2006. Santander): Viejas y nuevas alianzas entre América

Latina y España, 2006, s.l., Spain. CEEIB, pp.1685-1699.

Guanche, Jesús: “El etnotexto, la memoria expandida”, en Revista Casa de las Américas: <http://www.casa.cult.cu/publicaciones/revistacasa/255/libros.pdf>

Guerra, Wichy: “Monigote y la línea”, en revista Casa de las Américas, año XVI, no.92, septiembre-octubre 1975, pp. 113.

Hall, Stuart: “¿Quién necesita identidad?”, en *¿Quién necesita identidad?*, 1996. Tomado de http://comisionporlamemoria.org/bibliografia_web/ejes/quien%20necesita%20identidad-hall.pdf

Hernández, Helen: “Entrevista con Alga Marina Elizagaray. Un escalón en la historia de la literatura infantil cubana”, en la revista cultural La Jiribilla, año XI, no. 599, 27 de octubre al 2 de noviembre. Consultada en http://www.lajiribilla.co.cu/2012/n599_10/599_09.html (18 de diciembre de 2016)

Hopenhayn, Martín: “El reto de las identidades y la multiculturalidad”, 2000. (Versión digital).

Niño, Hugo: “El etnotexto: voz y actuación. La oralidad. Revista de crítica literaria latinoamericana”, año XXIV, No 47. Lima-Berkerley, 1er. Semestre de 1998; 109-121.

_____ : “Declaraciones de Hugo Niño tras el Premio Casa de Ensayo”. Consultado en <http://laventana.casa.cult.cu/noticias/2008/02/06/declaraciones-de-hugo-nino-tras-el-premio-casa-de-ensayo/>

Jaimes Rondine, María de los Ángeles: “Libros prohibidos. Nunca más”. Tomado de <http://www.ffyh.unc.edu.ar/alfilo/libros-prohibidos/wp-content/uploads/2012/03/texto-maria-de-los-angeles-rondine.pdf>

Laming, Jorge: “Identidad cultural del Caribe”, en revista Casa de las Américas, año XX, no.118, enero-febrero 1980, pp.3538.

Malaver Rodríguez, Rodrigo: “De la oraliteratura al etnotexto: un ejemplo de aplicación”, en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=80841>

Niño, Hugo: “El etnotexto: Las voces del asombro” (Texto leído por el investigador colombiano Hugo Niño en la sala Che Guevara, tras la presentación de su libro *El etnotexto: las voces del asombro* Premio Casa 2008 en la categoría de ensayo de tema histórico-social), en

<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=80841>

Ortiz Portillo, Gracia: “La mujer en la Crónica de Indias: la aclla”. Consultado en <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00104694>.

Pérez Díaz, Enrique: “La bella durmiente de los Andes”, en Revista Casa de las Américas, Vol. 50, La Habana, 2010.

Perus, François: “El dialogismo y la poética histórica bajtinianos en la perspectiva de la heterogeneidad cultural y la transculturación narrativa en América Latina”. En Revista de crítica literaria latinoamericana, año XXI, No. 42. LimaBerkeley, 2do semestre de 1995, pp. 29-44.

Pratt, Marie-Louise: “La heterogeneidad y el pánico a la teoría”, En Revista de crítica Literaria Latinoamericana, año XX, no.42. Lima-Berkeley, 2do semestre de 1995, pp.21-29.

Rivera Cusicanqui, Silvia: “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino” (111-132). En Violencias (re)encubiertas en Bolivia. Editorial Piedra Rota, 2010. Consultado en <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/295.pdf>

Rodríguez, Antonio Orlando: “Schujer chinventa”, en revista Casa de las Américas, no.167, marzo-abril 1988, pp.150-152.

-----: “Los chichiricú de Julia”, en revista Casa de las Américas, año XXIX, no.169, julio-agosto 1988, pp.141-147.

Ruales, Elizabeth: “La representación de la cultura indígena en obras que componen la literatura infantil y juvenil colombiana”, 2012. Consultado el 3 de enero de 2016 en <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/semilij/memorias-seminario-semilij/la-representacion-de-la-cultura-indigena-en-obras-que-componen-la-literatura>

Quijano, Aníbal: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. (Versión digital). Consultado en bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/.../quijano.rtf.

Sánchez Corral, Luis: “(Im)posibilidad de la literatura infantil: Hacia una caracterización estética del discurso”, en *Cauce*, Revista de Filología y su didáctica, no. 14-15, 1992, pp. 525-560.

Sobrevilla, David: “Transculturación y heterogeneidad: Avatares de dos categorías literarias en América Latina”. En Revista de crítica literaria latinoamericana, año XXVII, No. 54. Lima-

Hanover, 2do semestre del 2001, p. 21-33.

Solano Suárez, Yusmidia: Eurocentrismo y sexismo en la historiografía sobre los pueblos originarios de Abya Yala: hallazgos al investigar las relaciones de género en la civilización Zenú, en *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, vol. 8, núm. 14, junio, 2011, p.163-201, Barranquilla.

Tisocco, Gustavo: “Entrevista a Yolí Fianza”, en <http://entrevistasamispoetascontemporaneos.blogspot.com/2006/07/entrevista-yoli-fianza.html>

Tornés Reyes, Enmanuel: “Evitarle malos pasos a la gente: un premio al humanismo”, en revista *Casa de las Américas*, año XX, no.118, enero-febrero, 1980, pp.122-126.

Vergara, Jorge: “Cultura y mestizaje en América Latina. Una crítica a la identidad cultural mestiza”. (Versión digital).

Vitry, Christian: “Los controversiales niños sacrificados del Volcán Lullailaco”. Consultado en http://culturademontania.org.ar/Arqueologia/ARQ_ninos_llullailaco_salta_072011.htm

Werneck, Jurema: “De lalodês y Feministas. Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y El Caribe”. *Revista Nouvelles Questions Féministes Volumen 2*, No. 24, 2005. (Versión digital).