

RETÓRICA GUARAÚNA Y MAKIRITARE EN DOS RELATOS DE AUTORÍA INDÍGENA: ENTRE LA SUBORDINACIÓN Y LA RESISTENCIA

Belkis Barrios
The University of British Columbia
Vancouver
belkis@interchange.ubc.ca

La antología *Literaturas indígenas venezolanas*¹, compilación del misionero capuchino Fray Cesáreo de Armellada, recoge dos relatos que explican la “pobreza” y el “complejo de inferioridad” indígena. En uno de los textos, de origen guaraní, titulado “Inferioridad del indio ante el criollo y su explicación”, un narrador omnisciente nos cuenta que Canotatu² creó primero al guarao y al día siguiente creó al criollo. Canotatu le ofrece al indio una gama de bienes materiales, una casa bien equipada, una embarcación a motor para no tener que remar, una goleta³ y un caballo, pero el indio rechaza tales ofertas porque no corresponden a su estilo de vida. Seguidamente, la deidad le presenta al criollo todos estos bienes que el indio ha rechazado, y aquél acepta satisfecho. Canotatu se dirige al indio y le dice: “has quedado muy mal, saliste perdiendo en todo. Tu hermano menor el criollo se quedó con todo lo que tú no quisiste” (1975: 105)⁴. Le ordena entonces al criollo que le dé tres puñetazos al indio, a la vez que le dice a éste: “eso te pasa porque no supiste escoger lo que te ofrecí; desde ahora te darán siempre planazos los criollos y los hijos de los criollos” (105). El guarao, desde entonces, construyó

En “Inferioridad del indio ante el criollo y su explicación” y “¿Por qué los indios son pobres?”, relatos de origen guaraní y makiritare, respectivamente, parece sustentarse una dialéctica en torno al “complejo de inferioridad” indígena desde la óptica de ambos grupos étnicos. Sin embargo, una lectura más aguda de estas narrativas autóctonas revela un subtexto que sugiere posibilidades alternativas de interpretación, en particular la objeción de ciertas concepciones pre-determinadas sobre los sujetos colonizados y el rechazo hacia la noción de invariabilidad de sus roles y expectativas culturales. En el artículo se estudia la ambivalencia discursiva en ambos relatos como posible estrategia de resistencia ante ciertos valores hegemónicos perpetuados en la retórica occidental

Recibido: 4 de junio de 2010

Aceptado: 9 julio de 2010

sus humildes viviendas en el monte y el criollo, por su parte, montó en su caballo, construyó su casa lejos de los indios y así comenzaron a formarse los pueblos. En el segundo relato —“¿Por qué los indios son pobres?”— de origen makiritare⁵, un narrador testigo, en primera persona, cuenta que Wanaadi⁶ encargó al antepasado indio del narrador testigo que llevase un recado a la madre del dios. Empezó así el camino con muy poca comida y en compañía de un perro y, después de mucho caminar y encontrarse delante de una gran laguna, los dos tuvieron hambre. El indio se comió toda la comida sin darle nada al perro y, como no pudieron cruzar la laguna, regresaron a casa de Wanaadi, quien “se dio cuenta de todo y, cuando mi antepasado indio llegó a su presencia, lo mandó a su pueblo sin darle nada” (172). Wanaadi entonces mandó a “tu antepasado”⁷ a llevar el mismo recado a su madre. Se puso en camino con un perro y llevó suficiente comida; al llegar a la gran laguna ambos tuvieron hambre y el hombre compartió la comida con el animal. Tuvieron sed y ambos bebieron de la misma laguna. De tanto beber el perro creció, se convirtió en un caballo brioso y la laguna se agotó para transformarse en una hermosa y verde sabana. El hombre montó sobre el caballo, cruzaron la sabana y llegaron a la casa donde vivía la madre de Wanaadi para darle el recado. Como premio, el dios le proporcionó muchos bienes materiales: papel, plata, herramientas, máquinas...y “de ahí viene que los blancos tienen todas esas cosas y nosotros, los indios, no tenemos nada de eso” (172).

En ambos relatos se percibe una carga de ambigüedad: por un lado, el sujeto indígena del

colonialista y se examina, además, la afirmación de la diferencia cultural desde el lugar de enunciación de un sujeto tradicionalmente estereotipado como subalterno.

Palabras clave: Literatura indígena venezolana, mitología guaraúna, mitología makiritare, Fray Cesáreo de Armellada, subjetividad cultural y “otredad”, ambivalencia discursiva.

Warao and Makiritare Rhetoric in two Folk Stories: Between Subordination and Resistance

“Inferioridad del indio ante el criollo y su explicación” and “¿Por qué los indios son pobres?”, two Warao and Makiritare folk stories, seems grounded in a dialectic of the “inferiority complex” experienced by the colonized subjects, from their own point of view. However, a deeper reading of these works suggests alternative ways of interpretation, particularly the objection to some pre-established appreciations about the colonized subjects and the rejection of a predictable fixity in

Orinoco parece expresar melancolía producto de la interiorización de su diferencia con respecto al Otro (el criollo), parece anhelar lo que nunca será –en términos del contexto cultural colonial. Su estrategia discursiva puede interpretarse como un lamento por no poseer la ambición del criollo hacia los bienes materiales inherentes a la civilización. Por el otro, en ninguno de los dos relatos se vislumbra la intención de cambio por parte del indígena ni la voluntad de adoptar los modos de vida occidentales asociados con el desarrollo y la modernidad, con lo cual los narradores parecerían propagar, desde su lugar de enunciación, una declaración de afianzamiento de su diferencia cultural. Una de las preocupaciones de la crítica postcolonial, expresada en la dialéctica de Bhabha, es localizar la cultura en la esfera de lo inédito, más allá de las dualidades rígidas con las que el pensamiento occidental ha insistido en posicionar el lugar del conocimiento. Estos espacios intermedios entre polaridades, inestables y reversibles al contrario de las dicotomías, constituyen el punto de partida para formular nuevas estrategias de afirmación, tanto en lo individual como en lo colectivo, de las culturas históricamente oprimidas. Y es de allí de donde pueden surgir, potencialmente, nuevas concepciones en torno a la identidad y articularse iniciativas contestatarias (Bhabha, 1994: 2-3). En el mundo moderno de hoy, entonces, resulta políticamente crucial leer y pensar más allá de las narrativas tradicionales en las que se modelan subjetividades culturales rígidas e inamovibles y prestar cuidadosa atención a aquellos procesos que resultan de la articulación de las diferencias culturales.

their cultural roles and expectations. This article studies these two stories by addressing the discourse's ambivalence as a possible strategy to question certain hegemonic values perpetuated by western colonialism. It also examines the assertion of cultural difference from the place of enunciation of a subject traditionally viewed as subaltern.

Key words: Indian Literatures of Venezuela, Warao Mythology, Makiritare Mythology, Fray Cesáreo de Armellada, Cultural Subjectivity and Otherness, Discourse's Ambivalence.

Sobre la base de esta idea de “leer más allá” y asumir el compromiso de una lectura trascendente, en este estudio partiré de la premisa de que los textos guaraúno y makiritare invitan al menos a dos lecturas posibles que coexisten dentro de sus marcos narrativos, sin ser mutuamente excluyentes, y que por lo tanto reflejan la ambivalencia discursiva característica del sujeto colonial: 1) los relatos pueden analizarse como la producción literaria de dos culturas permeadas por los valores occidentales de las misiones evangelizadoras en el área del Orinoco, que han interiorizado el discurso colonial y han asumido una postura de inferioridad ante el colonizador y/o 2) como una práctica discursiva contestataria de dos grupos indígenas que rechazan los elementos culturales occidentales y se reafirman como sujetos culturales en la legitimación de sus valores distintivos. Para verificar esta hipótesis, propongo los siguientes objetivos de investigación: 1) analizar la aparente postura de inferioridad asumida en ambos textos por los narradores guaraúnos y makiritares a la luz de: a) los conceptos de mímica y ambivalencia desarrollados por Bhabha; b) la perspectiva de Frantz Fanon en su afirmación de que el sujeto colonizado ha sido y continúa siendo una construcción del colonizador, quien a su vez deriva su validez del sistema colonial (Fanon, 2004: 2). 2) Examinar los conceptos de melancolía y duelo a la luz de las ideas de Freud –retomado luego en los estudios coloniales y postcoloniales—como clave de la ambivalencia en su significación vinculante entre la subordinación y la resistencia, y 3) estudiar los elementos retóricos textuales que sugieren una posición subversiva.

I

Antes de emprender el análisis textual de los relatos míticos en cuestión, elaboraré una breve contextualización teórico-histórica de la crítica postcolonial, con énfasis en los aspectos pertinentes para este estudio. Con ello intento facilitar la integración, dentro del artículo, de los conceptos que se utilizarán para examinar los textos. Como he mencionado en los párrafos introductorios, los argumentos se desarrollarán a partir de nociones críticas del postcolonialismo (mímica, ambivalencia y estereotipo), y del psicoanálisis (melancolía y duelo). Ahora bien, es importante recapitular los aportes de otras corrientes intelectuales –previas a la teoría postcolonial y de las cuales ésta última se ha

nutrido en gran medida— que han propuesto sustratos metodológicos cruciales para la valoración de producciones culturales no occidentales. El pensamiento postcolonial, entre cuyos teóricos contemporáneos más prominentes se encuentran Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak y, en América Latina, Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo, ha evolucionado desde la segunda mitad del siglo XX y se ha articulado alrededor de las nociones de “deshacer” el legado ideológico del colonialismo, así como de señalar las grandes contradicciones del humanismo europeo. Ello no solo abarca los países colonizados, sino también el occidente mismo: “descolonizar la mente, descentrar el centro” (Young, 2001: 65-66). Los términos conceptuales de la crítica postcolonial se han planteado a partir de una amplia gama de disciplinas (la antropología, la historia, la filosofía, la sociología y el psicoanálisis) y debates teóricos (el feminismo, el marxismo, el estructuralismo y el posestructuralismo), entre otros. Es a partir de la interiorización de esta diversidad de debates teóricos, que resulta viable divisar posturas ambivalentes y contestatarias en los relatos míticos de nuestro análisis, en los que se reconoce el dinamismo y la movilidad de las posiciones-sujeto que han dejado de ser vistas como instancias fijas.

La crítica estructuralista hacia el humanismo, en los años sesenta, se interesó en señalar las diferencias de los sistemas de convenciones entre una cultura y otra. En su lectura particular de los relatos míticos⁸ Lévi-Strauss se dedicó a descifrar la “gramática” o “sintaxis” sobre la que operan los mitos, es decir, el patrón estructural que les confiere significado. En su influyente obra *Antropología estructural*, desarrolló un paradigma de análisis en el que examinó los mitos sobre la base del modelo Saussureano del lenguaje como sistema de signos, lo que Greimas denominó una “teoría semántica que se plantea el problema general de la legibilidad de los relatos míticos” (1974: 45). Lévi-Strauss partió de algunas ideas precedentes a este intento estructuralista de corregir las concepciones dominantes sobre las supuestas diferencias entre la llamada “mente primitiva” y el pensamiento científico. Las apreciaciones de Malinowski, antropólogo funcionalista activo durante la primera mitad del siglo pasado, fueron de particular interés: en *Argonautas del Pacífico Occidental*, publicado originalmente en 1922, Malinowski realizó un análisis sociológico de los mitos de grupos étnicos de Papúa Nueva Guinea sobre la base de la observación empírica. Más tarde, en la década de los cuarenta, el antropólogo

concluyó que no existía ningún pueblo —sin importar cuán “primitivo” fuese— carente de actitud científica o de ciencia misma, aunque históricamente el pensamiento occidental les hubiese atribuido esa falta (Malinowski, 2005: 17). En los años 50-60, Evans-Pritchard continuó el cuestionamiento de la supremacía de Occidente, al señalar que no parecía probable que los indígenas estuviesen irreversiblemente inmersos en el misticismo y en la magia, como tampoco era probable que las sociedades europeas tuvieran el dominio exclusivo del pensamiento y la acción. Con ello quiso demostrar que hay un lado pragmático inherente a la vida indígena y a su vez un aspecto irracional en la mayoría de las instituciones y sistema de valores europeos (En Argyrou, 2002: 49). Un interés similar condujo a Lévi-Strauss a demostrar que los intereses de los indígenas se inscriben en un dominio que trasciende el mundo natural: el dominio de la cultura. La interpretación que ofrece sobre la lógica de los mitos en *Antropología estructural*, resulta crucial para la reformulación del *locus* de la cultura, y a partir de su dialéctica es posible articular una lectura postcolonialista: la lógica en el pensamiento mítico es tan rigurosa como la de la ciencia moderna. Los procesos lógicos de la mente humana operan en el mito del mismo modo en que lo hacen en la ciencia; el hombre ha sido capaz de mostrar cualidades de pensamiento igualmente elevadas y acertadas en los más diversos ambientes étnicos (Lévi-Strauss, 1963: 230). A partir del razonamiento estructuralista es posible reconocer significaciones alternativas, no necesariamente codificables en términos del pensamiento europeo, en los relatos míticos objeto de nuestro estudio. Tal vez la más interesante de estas significaciones sea la encubierta reafirmación de la diferencia cultural y de identidad desde el lugar de enunciación del sujeto indígena, en textos seleccionados en el ámbito académico.

El pensamiento posestructuralista, en su determinación de revelar la esencial inestabilidad/movilidad de la significación, resulta también crucial en la exploración de las tensiones, contradicciones, ambivalencias y posibles estrategias de contestación operantes en los mitos guaraúno y makiritare de nuestro análisis. Éste, al igual que el estructuralismo, valida la objeción a las aparentes dinámicas de superioridad puestas en marcha por parte de los compiladores de la antología que contiene los relatos. El posestructuralismo problematiza la noción de “sujeto”, al que no concibe como una esencia unitaria y fija sino más bien como el producto de una psique conflictiva y de dinámicas

político-económicas (Young, 1990: 124). Según la dialéctica posestructuralista, el sujeto debe reconocer el hecho de que no es, en todo momento, exclusivamente “Yo”, sino que le toca asumir distintas posiciones, a ratos pasivas, en el desplazamiento hacia una segunda (“Tú” o tercera (“Él/Ella”) persona, de acuerdo con el rol que desempeñe en un momento dado durante su comunicación con otros sujetos (Foucault en Young, 1990: 124). Esta dialéctica, por ejemplo, redefine al individuo en relación con su posición movible a la hora de utilizar el lenguaje y señala el modo en que el sujeto, una vez embarcado en la actividad lingüística, es descentrado, colocado en diversas posiciones-sujeto en relación con diferentes sistemas, instituciones y jerarquías de poder. Es precisamente el reconocimiento de “alteridad”, esto es, la condición de ser “Otro” dentro del mismo individuo, lo que replantea el valor de las interrelaciones subjetivas. Este uso de la noción de alteridad se desprende de la reescritura que realizó Lacan, en los términos semióticos de Saussure, de las teorías psicoanalíticas de Freud. En su ensayo *The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience* (1977: 1-8), el pensador posestructuralista francés formula su enfoque teórico sobre la fase del espejo a partir de la distinción psicoanalítica entre las esferas de lo imaginario y lo simbólico y la noción del deseo. Este último permanece reprimido en el inconsciente y es la fuente de disrupción del orden social en códigos de placer, a menudo revelado en el lenguaje poético de la literatura y del arte. En la fase del espejo, desde el estadio imaginario, el niño comienza a percibir una cierta unidad corporal en su imagen fragmentada, proyectada en el espejo. Se identifica con esta imagen, a pesar de que no le resulta claro si se trata de sí mismo o de “otro”, es decir, se genera una ambivalencia: la imagen del espejo produce un ideal ficcional, carácter imaginario del “yo”, y a la vez, se ve como una imagen diferenciada perteneciente a “otro”. Según Lacan, esta tendencia imaginaria permanece aún después del establecimiento del “ego”, puesto que la percepción subjetiva de sí mismo depende de la capacidad de identificarse con “otros”. Estos postulados teóricos serán útiles más adelante en el artículo para comprender la lectura psicoanalítica que Bhabha (1994), desde las arenas de la crítica postcolonial, hace de los argumentos de Fanon sobre el momento del reconocimiento del Otro en la escena colonial (ambos leen el proceso de autoidentificación y de identificación del Otro a través del psicoanálisis y en relación con la fase del espejo de Lacan).

Por último, es pertinente mencionar otra corriente que, anterior al pensamiento postcolonial y a las escuelas (pos)estructuralistas, se ha dedicado a la lectura de los relatos míticos: el psicoanálisis de corte junguiano. Jung, y posteriormente Eliade y Campbell, idealizaron a las culturas primitivas y le atribuyeron a sus mitologías la fuente fundamental de “verdad eterna”. La versión idealizada del “primitivismo” concibe al Otro como “Nosotros”, esto es, ve al hombre “primitivo” como el portador del sentido más profundo de identidad del sujeto racional occidental, enmascarado por capas de civilización. En términos junguianos, ese “primitivo” en “Nosotros” es el punto de contacto con los arquetipos del inconsciente colectivo⁹ (Elwood, 1999: 6-7; Walker, 1995: 136). Para Eliade (1960: 43), aún los pueblos “primitivos” están conscientes de haber perdido un paraíso. La condición humana ha de vivir, entonces, en tensión constante entre el estado presente y los objetos de nostalgia (el pasado), que nunca pueden recuperarse del todo. Esta visión nostálgica ayuda a comprender la fascinación ambivalente por el Otro (el indígena) por parte del compilador de los relatos guaraúno y makiritare, que se revela en su valoración idealizada de las lenguas y de la creación literaria indígena. Tal admiración remite al “deseo de originalidad”, inscrito en la noción del estereotipo de Bhabha, como se verá en la próxima parte del trabajo. Del mismo modo, la aproximación de Eliade a los mitos apoyará la mención de la dualidad bien/mal en la representación makiritare del conquistador en el texto “¿Por qué los indios son pobres?”

II

Si se leen bajo la influencia de una mirada mediada por paradigmas valorativos coloniales, resultaría previsible interpretar los textos como una muestra de la aflicción indígena ante su posición percibida de inferioridad ante el colonizador. En primer lugar, es interesante notar que en ambos relatos los guaraúnos y makiritares se recrean a sí mismos con palabras o alusiones interpretativas que el colonizador ha utilizado históricamente para designar a los indígenas de la región: miedosos, ingratos, conformistas, perezosos, inconstantes, ignorantes¹⁰. La estrategia textual que utilizan en sus relatos denota una apropiación del discurso colonial con el que se ha construido la subjeti-

vidad del indio y se le ha estereotipado desde tiempos de Colón. Jara y Spadaccini (1992:11-12) recuerdan que la primera presuposición del conquistador fue la “inferioridad” de los indígenas, cuya desnudez disparó una cadena de prejuicios en su mente. Así, asoció la ausencia de armas con la indefensión, la carencia de religión con la bestialidad, etc.

Ahora bien, en este punto conviene abrir un paréntesis para examinar la posibilidad de mediación discursiva en estos relatos. En las palabras de presentación de la antología que contiene ambos textos, el editor Fray Cesáreo de Armellada indica que una buena parte de la literatura incluida en ella corresponde a relatos orales (recitados o cantados) transcritos a la lengua nativa correspondiente y posteriormente traducidos al español. En cuanto al proceso específico de recolección y edición de los textos que nos ocupan, no se proporciona mucha información. De “¿Por qué los indios son pobres?” solo se sabe, mediante una nota al final, que fue “recogido por el Padre Juan Francisco Nothomb”, sin referencia a la fecha o modo de recolección (grabación, transcripción, traducción o escritura por el propio portavoz indígena) ni a la procedencia concreta del relato. El origen de “Inferioridad del indio ante el criollo y su explicación”, es igualmente difícil de rastrear. Al final del relato se revela que apareció en otra compilación, realizada por Monseñor Argimiro García: *Cuentos y tradiciones de los indios guaraínos*, editado igualmente por la Universidad Católica Andrés Bello y publicado en 1971. En esta última antología se sugiere que la historia guaraína apareció originalmente en *Venezuela Misionera*, una publicación periódica que comenzó a circular en 1939¹¹. Los nombres y las filiaciones religiosas de los recolectores/editores, en todo caso, permiten la conjetura de una posible manipulación discursiva colonial operante en las distintas etapas que dieron forma al producto final. El lenguaje de autocensura que se aprecia en los textos de presumible autoría indígena, así como los títulos mismos de los relatos, parecen validar el tono discursivo de superioridad que adopta Armellada tanto en las palabras de presentación del libro como en las notas explicativas que formula al final de uno de los relatos. Por ejemplo, el editor establece en todo momento la diferencia entre “nosotros” –los intelectuales de ascendencia española— y “ellos” –los indios. De manera explícita muestra una postura de suficiencia cuando reconoce que, debido a la riqueza de las creaciones literarias indígenas, “nosotros les debemos gratitud por las aportaciones que han dado para el acervo cultural de la na-

ción” (10), pero de inmediato declara que “sin duda los indios deben estarnos agradecidos a nosotros por las [...] ideas y los estímulos que les hemos llevado para sacarlos de su ostracismo y ponerlos en el camino del progreso; ciertamente que nos deben agradecimiento a quienes nos metimos a estudiarlos y los hemos puesto sobre el candelero” (10). De igual modo, en las notas explicativas del relato guaraní “Inferioridad del indio ante el criollo y su explicación” el misionero capuchino amplía de manera contundente su posición suprema y paternalista ante el sujeto indígena:

La diferencia que existe entre los indios y los civilizados, en lo que a nivel de vida se refiere, es evidente, y los indios son los primeros en reconocerlo y en darse cuenta de esta desproporción en el modo de vivir. Ellos mismos se reconocen inferiores y privados de tantas cosas que admiran entre los criollos. En estas escenas tratan de explicar estas diferencias y esta inferioridad de la cual tienen un complejo notable (105).

En una nota al pie de página de otra versión del mismo relato, titulada “El complejo guaraní”, Armellada asegura que la leyenda se oye con frecuencia y agrega: “¿Quién no ve reflejado en esta leyenda el complejo de inferioridad de los indígenas?” (108). Estas palabras nos remiten al estereotipo (Bhabha, 1994:107), noción primordial sobre la que se articula la subjetivación en el discurso colonial. Tanto para el colonizador como para el colonizado, el estereotipo hace confluír, simultáneamente, el anhelo y la defensa: un deseo de originalidad permanece en tensión con las diferencias raciales y culturales. Del repudio por esas diferencias se deriva la censura hacia el sujeto colonizado, al que se estereotipa como inadecuado e inadaptable en formas fijas e inamovibles de representación. Ciertamente, Armellada expresa un deseo de originalidad que se evidencia en su admiración por el esplendor de la producción literaria indígena. Sin embargo, las diferencias de raza y cultura a las que alude Bhabha se oponen a la atmósfera mental parcialmente benévola del colonizador, neutralizando la fascinación que siente ante la creatividad artística del Otro. El desdén hacia la diferencia del indígena torna al sujeto colonizado en un ente “inapropiado”, que necesita de un individuo o colectividad “superior” que lo “rescate”, que le muestre el camino “correcto” y que le facilite una trascendencia social y cultural que por sí mismo no podría alcanzar, en un con-

texto que le resulta cada vez más ajeno. En este caso, la visión de estereotipo que plantea Bhabha alude a una paradoja: el deseo de originalidad por parte del colonizador entra en conflicto con una postura fija desfavorable hacia el sujeto indígena, lo que erradica la disposición a considerar la existencia de la diferencia cultural. Con ello, se predestina al indio, a priori, a una posición de minusvalía con respecto al colonizador y a las dinámicas sociales que éste busca imponer.

En las palabras proferidas por Armellada —el Otro desde la perspectiva indígena— se identifican entonces las bases conceptuales de la inferioridad con la que el indio se representa a sí mismo en los relatos, en lo que parece ser un eco de la voz discursiva del colonizador. Éste, a su vez, necesita expresar su repudio para poder establecer su diferencia con respecto al Otro —el indígena. Bajo esta óptica, el indio parece “reconocer” en su representación discursiva su presunto ostracismo, su ineptitud para apreciar los caminos de la prosperidad. Una explicación a esta compleja dinámica se lee en los acercamientos psicoanalíticos de Fanon —y posteriormente en la lectura que realiza Bhabha— al proceso de identificación a partir del reconocimiento de la presencia del Otro, mecanismos análogos a la fase del espejo de Lacan. Fanon se refiere a este proceso como una “perversión”, a la que asigna el nombre de “delirio maniqueo” (En Bhabha, 1994: 62-63). Su figura más representativa es la imagen del hombre letrado que no confronta su propia sombra sino que permanece atado a ella: una sombra oscura que se proyecta en el hombre colonizado, lo perturba y disocia su presencia. Se trata de una identificación ambivalente del mundo colonizado, en el que el hombre ve su propia imagen alienada, no de sí mismo versus el Otro, sino la Otredad de sí mismo inscrita en ese perverso palimpsesto de identidad colonial. A partir de los postulados de Fanon, Bhabha (1994: 63-64) identifica tres condiciones que subyacen al proceso de identificación colonial en términos del deseo psicoanalítico sobre la base teórica de Lacan: 1) La existencia y percepción de sí mismo es solo posible en relación con una Otredad; el deseo colonial se articula siempre en relación con el lugar del Otro, a partir del sueño irrealizable de la inversión de roles. En los relatos guaraní y makiritare, este deseo se identifica en el lenguaje alusivo a las carencias de los narradores indígenas, en contraste con la prosperidad del criollo. Según una posible lectura de ambos textos, el hecho de expresar el deseo desde la perspectiva resignada de la ausencia (lo que no se tiene/lo que

no se quiere) indica su naturaleza reprimida: el sujeto colonizado no se atreve a expresarlo directamente, por lo que el inconsciente lo desvía hacia los códigos de un lenguaje reverso. 2) El espacio de la identificación es también un espacio de disociación, en el que la demanda y el deseo se mantienen en continua tensión: el colonizado se debate entre la fantasía de ocupar el lugar del colonizador y la realidad de permanecer en su lugar de inferioridad, que es también el lugar del rencor y el subsiguiente deseo de resarcimiento. Aquí se resume la gran carga de ambivalencia contenida en los relatos de nuestro análisis: al lenguaje de la carencia expresado por ambos narradores, interpretable como una señal de deseo reprimido, se suma la aparente conformidad por permanecer en una posición subordinada. Ello, a su vez, prefigura un espacio donde es posible exteriorizar, aunque sea de modos subrepticios, posturas de autoafirmación y rebeldía, como se verá más adelante. 3) La identificación, recordando a Lacan, nunca supone la afirmación de una identidad prefijada o preexistente, sino la producción de una imagen de identidad y la transformación del sujeto al asumir esa identidad. Es por ello que los sujetos indígenas de los relatos se definen a sí mismos en términos de los valores del colonizador: un Otro, inicialmente ajeno a los modos autóctonos de comprensión del mundo, ha entrado en escena y, a partir de su presencia, el sujeto colonizado ha transfigurado su imagen identitaria y se ha colocado a sí mismo en un plano inferior.

El concepto de mímica propuesto por Bhabha sirve como otro sustrato teórico alternativo para examinar la presunta posición discursiva de inferioridad del narrador indígena. “*Colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite*” (Bhabha, 1984: 126). Los sujetos indígenas en ambos textos, como ya se ha mencionado, se autodefinen en términos de sus carencias en relación con el colonizador, cuyos modos de vida parecerían querer imitar. Los narradores expresan una aparente inconformidad a raíz de su Otredad y parecen consumirse en un perenne e improductivo anhelo por lo imposible: el deseo de ser como el Otro reconocible, en términos de Bhabha, resulta inalcanzable. Es como si el sujeto subordinado permaneciera en una posición perenne de rezago, lo que podría explicar su tono de resignación y su renuncia a perseguir el estatus validador del criollo. En “Inferioridad del indio ante el criollo y su explicación”, al crear al guarao y un día después al criollo, Canotatu llamó al indio con el lenguaje

del guacamayo y de otros pájaros y el indio no lo entendió. El único lenguaje que entendió fue el del loro. En contraste, cuando Canotatu llamó al criollo en el lenguaje de una diversidad de aves, el criollo los entendió todos y, por ello, desde entonces “hay muchas lenguas entre los criollos”. El dios se dirigió al indio para reconvenirlo porque, a pesar de haber sido creado primero, solo era capaz de entender una lengua, mientras que el criollo, creado posteriormente, sabía hablar muchas más lenguas. El tono de censura que se evidencia en la escritura de este pasaje, de gran carga semántica, parecería revelar el reproche del indio hacia sí mismo por su ignorancia, por su ineptitud para aprender la lengua del criollo y por su conformismo cultural, traducido en un impedimento para ampliar sus horizontes intelectuales. En suma, parece auto-representarse como un individuo pusilánime con lo cual se explica, bajo la lógica racional de estos términos discursivos, su permanencia en el “primitivismo”. Al criollo se le representa, al contrario, como apto y dispuesto al aprendizaje de diversas lenguas y, por extensión, de todo aquello que sea necesario incorporar a su espectro de conocimiento en la vía de avance hacia el progreso. Del pasaje se desprende la importancia fundamental del aprendizaje de las lenguas indígenas por parte del criollo como instrumento para poner en marcha la evangelización y la subsiguiente asimilación de las comunidades indígenas al orden dominante. Del mismo modo, Canotatu le proporciona al indio la oportunidad de “mejorar” sus condiciones precarias de vida y, de nuevo, el tono de la escritura alude a la “indisposición” del indio a abandonar su miseria. El dios entonces le reitera una y otra vez que ha quedado en “muy mal lugar” a causa de su incomprensible rechazo a la posibilidad de beneficiarse de los privilegios que supone la civilización:

Había allí cerca una especie de tienda con muchas cosas a la vista y le dijo Canotatu al guarao: *¿Quieres todo eso que ves ahí?* El indio contestó: No; ahí hay cosas que me estorban y yo no puedo atender a todo esto (*Monida; unucamu araguaitu; ine tai yaorokomoni*). Entonces *¿qué quieres, una mala casa? (¿Janoko asamatana?¹²)*. Sí; eso quiero yo, dijo el indio. Ya quedaste en mal lugar otra vez, respondió Canotatu. Vamos a ver ahora. *¿Quieres una lancha motor para navegar sin remar?* No, respondió el indio, porque eso hace mucho ruido. *¿Quieres un barco grande?* No, respondió el guarao; eso no puede entrar en los cañitos. Había allí una goleta y Canotatu mandó

al indio que entrase en ella para ver si le gustaba; pero el indio lloraba de miedo porque era muy grande. Había junto a la goleta un pequeño bongo y al verlo el indio dijo: esto me gusta porque con esto puedo entrar por los cañitos (104).

Si se analiza este pasaje desde un ángulo dialéctico occidental, la supremacía divina de la voz del creador sirve en este contexto como pretexto discursivo para corroborar la mísera concepción que el indio tiene de sí mismo como individuo desdeñable en su falta de ambiciones. El mensaje que de aquí se desprende es que se trata de un sujeto que permanecerá en la pobreza por carecer del ímpetu y de la audacia para modificar su indigente estilo de vida. Desde la perspectiva de la civilización, la negativa del indio ante la posibilidad de tener una “buena” casa, con todas las comodidades propias del progreso, así como su rechazo —y miedo— a la posesión de embarcaciones de tecnología avanzada que eliminen la necesidad de remar y le faciliten el trabajo, se interpretan como signos de atraso y escasez intelectual. El terror ante la corpulencia del caballo que Canotatu le ofrece, la incapacidad de percibir el potencial del animal para la optimización de sus actividades laborales, el rechazo a otros animales (presumiblemente ganado) por su tamaño y, en contraste, su aceptación del perro, se consideran también signos del “apocamiento” del indio, que desmerita la actividad agrícola en favor de la caza. De acuerdo con esta estrategia discursiva, el punto de referencia que posibilita la percepción degradante del indio sobre sí mismo es la satisfacción con la que el criollo acepta todos los “bienes” que el indio rechaza. Esto opera como pretexto plausible para promover el abuso del sujeto dominante hacia el subordinado, abuso legitimado en la voz del propio creador:

Canotatu se volvió al indio y le dijo: Tú has quedado muy mal; saliste perdiendo en todo (*Iji dijanae dijana*). Tu hermano menor el criollo se quedó con todo lo que tú no quisiste. Entonces dijo Canotatu al criollo: Dale tres puñetazos al indio. El criollo se los dio. Entonces se volvió Canotatu hacia el guarao y le dijo: Esto te pasa porque no supiste escoger lo que te ofrecí: desde ahora te darán siempre planazos los criollos y los hijos de los criollos (*Tai Jinabayajakotay a nobotomo aracate jijisanajatae*) (105).

El mensaje que se deduce de este pasaje resulta contundente: al demostrar su incapacidad para el trabajo agrícola/industrial y su desinterés por el desarrollo y el éxito, el indio sentencia su inexorable posición de subordinación dentro de la dinámica colonizador-colonizado y, más trascendental aún, justifica el hecho de hacerse mercedor de la tiranía por parte del sujeto percibido como “superior”. El relato concluye con la exposición de la consecuencia lógica de la inferioridad del guarao y la superioridad del blanco: Canotatu se manifiesta como dos personas diferentes; su encarnación “menor” construye a la vista del indio “una casita o un rancho en un momento. Tiró...tres palos y en seguida se formó una casita”. El Canotatu “mayor” “cortó muchas maderas de buena calidad como para construir una gran casa” y al hacerlo le dijo al criollo: “así haréis vosotros vuestras casas, como la que me veis hacer a mí, que es la que vosotros habéis escogido” (105). Es de notar el énfasis sobre la rapidez con la que se puede construir la vivienda del indio, que supone un esfuerzo mínimo, en oposición al tiempo y complejidad de la labor requerida para levantar una casa a la altura de las aspiraciones del criollo. “Después de todo esto, el guarao se metió en el monte y desde entonces construye allí sus ranchitos; el criollo, por su parte, montó en su caballo y fue a construir su casa a otra parte y empezaron a formarse los pueblos” (105). Con este final se reafirma el discurso de disminución del indio hacia sí mismo y de su actitud, aparentemente resentida y a la vez resignada ante la capacidad y supremacía del criollo.

En “¿Por qué los indios son pobres?” se enfatiza otra arista de la inferioridad del indio: su temperamento imprevisible y su falta de perspicacia e ingenio. El sujeto representado en este relato se muestra incapaz de tornar a su favor las circunstancias difíciles que se le presentan, y parece resignarse ante las consecuencias de sus atributos “indeseables” en términos de la irrevocable preeminencia del criollo. Wanaadi encomienda una tarea de extraordinaria simplicidad al antepasado¹³ del indio –llevarle un recado a la madre del dios— y ante su incapacidad para cumplirla, se la encarga al antepasado del criollo, quien sí logra desempeñarla a cabalidad. Merece la pena notar el contraste entre las elecciones del indio y las elecciones del criollo: el primero emprende su camino con muy poca comida, “apenas un poco de casabe”. Llega ante una gran laguna, siente hambre y se come todo el casabe sin compartirlo con el perrito que lleva consigo. Como le es imposible atravesar la laguna, se devuelve a rendirle cuentas a Wanaadi quien, como castigo por su ineptitud, lo envía a

su pueblo sin darle nada. El criollo, muy por el contrario, se prepara bien para su travesía: lleva “una torta entera de casabe”. Al llegar a la laguna, siente hambre y sed, así que divide la torta de casabe en dos partes iguales y la comparte con el perro que lo acompaña. Para calmar su sed, bebe agua de la laguna y, exhibiendo una admirable dosis de inteligencia, motiva al perro a que beba también. A raíz de ello la laguna se seca y se transforma en una amplia sabana, mientras que el perro se transfigura en un brioso caballo. El criollo monta sobre el animal y en muy poco tiempo logra atravesar la gran sabana para comunicarle el recado a la progenitora de Wanaadi. La solidaridad del criollo hacia su compañero de viaje y su agudeza en la previsión de resultados favorables para sí mismo funcionan en el relato como antítesis discursiva de la ingratitud del indio hacia su perro y su torpeza en la resolución de problemas estratégicos. La moraleja del relato, desde la perspectiva discursiva indígena mediada por la retórica colonial, acentúa estas “debilidades” y racionaliza el mandato divino de Wanaadi: “Cumplido el encargo, [el criollo y el caballo] regresaron a casa de Wanaadi; y éste, para premiarlo le dio muchas cosas: papel, plata, herramientas, máquinas [...] De ahí viene que los blancos tienen todas esas cosas y nosotros, los indios, no tenemos nada de eso” (172). Es decir, la estrategia retórica contenida en el texto refleja la construcción de la subjetividad del indio como un sujeto que ha asumido una desventaja ante el criollo a consecuencia de una deficiencia intelectual ya interiorizada y de su indisposición para compartir sus bienes. Se desprende de aquí una aparente atribución de culpa a sí mismo por su incapacidad para adherirse a los preceptos cristianos aunque, al mismo tiempo, puede verse como una justificación racional que resuelve las tensiones y las dudas inexplicables. Fanon (2008: 80), en su análisis clínico de la neurosis colonial, examina el contexto que posibilita el complejo de inferioridad del sujeto colonizado, aparentemente caracterizado en los textos de nuestro estudio: la sociedad en la que vive este sujeto proclama constantemente la superioridad de una raza sobre otra. Más aún, a esta sociedad le resulta crucial perpetuar ese complejo porque sobre él se sustenta su fortaleza. De allí que el sujeto colonizado permanezca en una situación de neurosis permanente. El planteamiento anterior explica la alienación que experimenta el sujeto indígena tras la imposición de los valores coloniales, el desvanecimiento de la posibilidad de identificarse con un mundo inteligible, aunque también una perdurable posición de ambigüedad, pues si bien las

nuevas dinámicas sociales forzadas contra él lo colocan en aparente situación de minusvalía, posibilitan a la vez los cimientos para generar expresiones alternativas contestatarias, como se verá más adelante en el análisis.

III

Planteadas las consideraciones anteriores, es conveniente en este punto mencionar algunas singularidades propias de las cosmovisiones guaraní y makiritare, pues el reconocimiento de estas especificidades culturales puede ayudar a matizar la problemática noción de un complejo de inferioridad del sujeto indígena en los relatos en cuestión. La atribución *a priori* de tal complejo implicaría el riesgo de simplificar la expresividad discursiva de estos grupos indígenas y de reproducir el patrón estereotípico tendente a confinarlos en un extremo de la dicotomía colonialista, que establece una clara línea diferencial entre lo “primitivo” y lo “civilizado”. De igual modo, denotaría una postura esencialista y homogeneizante hacia las culturas indígenas desde un ángulo que las concibe como una totalidad invariable, cuyo resultado sería una visión excluyente de la posibilidad de matices, particularidades y diferencias culturales. A continuación esbozaré una breve descripción de las características etnográficas más relevantes de ambas culturas, como punto de partida para examinar los elementos textuales de los relatos en los que se evidencia una postura ambivalente que podría, a la vez, revelar una declaración de subordinación y resistencia.

Los aportes del padre Joseph Gumilla sobre las culturas guaraní y makiritare resultan útiles para formarse una idea subjetiva¹⁴ sobre las civilizaciones en cuestión. “El Orinoco nos muestra con evidencia [...] de cuán poco tren necesita la vida humana para [...] pasar alegremente [...] no está la felicidad de una vida gustosa en poseer, y tener mucho, sino en no desear mucho, y contentarse con poco”, dice Gumilla (1955:101). La conclusión del sacerdote en lo concerniente a la idiosincrasia de los guaraos es terminante: “ni son ni pueden ser doctrinados estos indios...porque ni ellos quieren apartarse de sus islas, ni sus islas son habitables por europeo alguno” (102). De hecho, el Delta del Orinoco, zona geográfica donde habitan los guaraníes¹⁵, es una vasta superficie pantanosa que se extiende hasta 100 kilómetros desde las márgenes

del río hacia el interior de la tierra. En la década de 1930, una misión de frailes capuchinos españoles estableció contacto con los guaraúnos y desde entonces se han asentado varias misiones en el área y se han emprendido múltiples expediciones hacia el interior del Delta. Uno de estos misioneros, Fray Basilio María de Barral, convivió con los indígenas guaraos y pemones en la Gran Sabana venezolana y en el Delta Amacuro entre los años 1931 y 1951, experiencia que lo condujo a validar la aseveración que dos siglos atrás hiciera el padre Gumilla: la comunidad guaranúa se mantiene apegada de un modo férreo a sus convicciones,

se perpetúa[...] el aliento y espíritu de la raza con su carga de preocupaciones étnicas, sus tendencias y aficiones artísticas, la frondosidad de su acervo mitológico, la obstinación en sus creencias religiosas y la tenacidad en la conservación de su liturgia racial y las prácticas de su culto, a las que el indio está más adherido que la uña a la carne” (de Barral, 1964: 13-14).

Según Fray de Barral, el guaranúa “podría ser clasificado, en cierto modo, entre los seres acuáticos, como de hecho ellos mismos se han clasificado al escoger el nombre guarao¹⁶” (1964: 12). Esta descripción, muy contundente según el misionero, pone de relieve toda la vida del guaranúa, “la cual transcurre entre el agua, la curiara¹⁷ y el palafito¹⁸. O sea, que el guaranúa es más del agua que de la tierra” (13). La condición de “moradores de las aguas” característica del pueblo guarao viene condicionada primordialmente por la topografía de la región, puesto que el terreno está sujeto a la acción de las mareas. De acuerdo con las observaciones de De Barral, “el agua es la dueña absoluta de la tierra, a la que invade dos veces al día, convirtiéndola en una prolongación del mar o del río” (13). Johannes Wilbert (1993: 35), antropólogo especializado en etnografía guaranúa, recalca la importancia de la curiara (también conocida como piragua), a la que califica como el objeto material más complejo de la cultura guarauna: la casa flotante de la familia en viaje constante, esencial por cuanto la mayoría de las actividades relativas al sustento vital del guaranúa requieren transporte acuático. No solo la utiliza para realizar intercambios comerciales, sino que duerme, cocina, come y pasa su tiempo libre en ella.

La antigüedad de la práctica de fabricación de curiaras y su arraigo en la cultura guaraúna revela, según Wilbert, la dimensión social e ideológica de esta costumbre. Toda nueva generación se rige por el mandato imperativo de formar tantos hacedores de curiaras como resulte pertinente para satisfacer las necesidades del medio ambiente, en el que las embarcaciones son esenciales para la supervivencia. Más trascendente aún, si se examinan los procesos de enculturación relativos a la capacitación, socialización y educación moral asociados a la fabricación de las canoas, se evidencia el hecho de que se trata de un arte concebido para permitirle al hombre alcanzar su potencial humano: aplicar tecnologías, implementar ideologías (valores, filosofías, religión), y actuar dentro de la organización socioeconómica de manera de preservar la armonía con el ecosistema circundante (Henry y Whithorn Boggs en Wilbert, 1993: 26). Wilbert enfatiza que el peor insulto que puede proferirse contra un guaraúno es la palabra *wayana* (sin curiara), puesto que tanto la posesión de la canoa como la experticia en su fabricación equivalen a “hacerse hombre”. Se comprende entonces que el ser señalado como *wayana* lo coloque en el peldaño más bajo de la jerarquía socioeconómica, en una posición paupérrima de incompetencia y muerte simbólica (Wilbert, 1993: 25). La importancia que la cultura guaraúna asigna a esta práctica, aunada a las condiciones topográficas del Delta del Orinoco —ausencia de terreno sólido y seco— explica la “precariedad” de las viviendas (palafitos) que tanto sorprendió al padre Gumilla. En su descripción, el sacerdote rememora “el estupor que causan unas habitaciones tan irregulares [...] que sobre estacas y maderos sumergidos por entre el cieno, hasta que dan sus puntas en suelo firme, levantan en el aire y sobre el agua sus casas, calles, y la plaza: ¿quién no se maravillaría de una fábrica tan singular como débil?” (Gumilla, 1955: 103).

Marc De Civrieux define el *Watumna* como el compendio de modelos religiosos y sociales del “verdadero pueblo” *So'to* que, según indica el libro inmemorial, quiere decir “gente”, “hombre”, “ser humano” (1980: 2-3). Estos conceptos no se vinculan a la noción de raza, sino que los miembros del colectivo se reconocen en su manera de hablar: las agrupaciones aparentemente “humanas” que hablan un lenguaje ininteligible al *So'to* pertenecen a una categoría no humana y por lo tanto se consideran enemigos peligrosos, susceptibles de ser cazados como animales. La influencia del factor lingüístico explica, según el investigador, el hecho de que el primer contacto con los conquista-

dores haya sido un evento extraordinario desde la perspectiva del grupo étnico y que el intento por parte del colonizador español de subyugarlos y “salvar su alma” haya culminado en fracaso. La conquista, muy tardía en comparación con la exploración y colonización de otras áreas de más fácil acceso¹⁹, tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XVIII y duró tan solo dos décadas. El impacto del contacto con los españoles en la psique de los “makiritare” y la memoria de aquel período “desastroso”, aunque a la vez “milagroso”, se refleja convincentemente en los relatos épicos contenidos en el *Watunna*. En ellos se disocia a menudo la figura del conquistador español en dos imágenes contradictorias: una luminosa y la otra oscura, ambas encarnaciones de dos personajes antagónicos, Iaranavi²⁰ y Fañuru²¹. El primero simboliza al hombre blanco y corresponde a la llamada “leyenda dorada del descubrimiento”. Según el *Watunna*, Iaranavi era “bueno”, “rico”, “sabio”, “poderoso” y “generoso”. Era también el maestro de aquel “metal maravilloso” —el hierro— y del *arakusa* (arcabuz), arma invencible asociada al “poder celestial del relámpago y el trueno” (1980: 5-6). Más adelante en la obra de De Civrieux se encuentra una asociación entre Iaranavi y la maravilla de los machetes, cuchillos y “blancas camisas” de los españoles (165). Iaranavi era, como lo era el makiritare, una criatura de Wanaadi, el padre divino de todos los seres. En contraste, Fañuru simboliza la leyenda negra de la conquista. Se le representa como un caníbal malvado que asoló las tierras circundantes esclavizando y aniquilando indígenas a su paso. No contento con su invasión de los pueblos *So'to*, Fañuru obligó al creador Wanaadi a abandonar su hogar en la tierra. De acuerdo con De Civrieux (5-6) la memoria de Fañuru permanece grabada en la conciencia *So'to* como representación del demonio y en los rituales paganos se invoca su nombre para alejar sus fuerzas malévolas de los enfermos y los débiles. El autor refiere que de acuerdo con la historiografía que propone el *Watunna*, el período de 1759 a 1767 se conoce como la “época de Iaranavi”, mientras que el lapso de 1767 hasta 1776 corresponde a la época del demonio Fañuru, que marcó el deterioro del “idilio” inicial” entre conquistadores y makiritares. En el último año de este segundo período, según relata el *Watunna*, estalló una rebelión makiritare liderada por un recio shamán, quien finalmente liberó a los indígenas de sus opresores²².

IV

Tales peculiaridades históricas, culturales y espirituales inherentes a ambas comunidades étnicas invitan a replantear las alternativas interpretativas de los relatos “Inferioridad del indio ante el criollo y su explicación” y “¿Por qué los indios son pobres?” Ciertamente, no creo que haya que restarle valor a la lectura analítica según la cual guaraúnos y makiritares se representarían a sí mismos como víctimas de un complejo de inferioridad tras la inevitable interiorización de los valores coloniales. No obstante, sería interesante cotejar los rasgos etnográficos de ambos pueblos con ciertos elementos textuales presentes en los relatos de nuestro corpus, en busca de otras posibles lecturas. Seguidamente, analizaré estos rasgos discursivos a la luz de los conceptos post-coloniales de ambivalencia y resistencia, y las nociones psicoanalíticas freudianas de melancolía y duelo.

Las consideraciones teóricas de Bhabha (1984:127) relativas al sujeto colonial visto como una “presencia parcial”, en constante debate entre la mímica y el escarnio, iluminan la comprensión sobre la naturaleza ambivalente de ambos mitos indígenas. Por debajo de la aparente adhesión del sujeto colonial a los valores civilizadores occidentales —sobre la base de los cuales verbaliza su retórica— parece subyacer un sujeto que desdeña esos valores y afianza una posición de autonomía cultural. Este sujeto parcial, incompleto o virtual, en términos de Bhabha, en cuya ambigüedad se refleja la coexistencia de dos sentimientos antitéticos, no “quiebra” explícitamente los cánones discursivos coloniales sino que más bien, de modo subrepticio y tras un velo de conformidad, revela el fracaso de la misión reformadora. La mayor evidencia de ello es que en ninguno de los relatos los narradores muestran disposición al cambio en favor de la adopción de un estilo de vida más acorde con el del criollo. En el mito guarao, el tono del narrador oscila entre el “pesar resignado” por no poder disfrutar de los bienes y el estándar de vida que el criollo, gracias a su ímpetu y “visión de futuro” sí puede poseer, y la reafirmación de su identidad cultural en la revelación del final del relato: “el guarao se metió en el monte y desde entonces construye allí sus ranchitos” (105). En otras palabras, si el narrador guarao hubiera interiorizado de modo absoluto y auténtico la inconformidad por no poder asemejarse al Otro, la estrategia retórica tal vez contendría elementos textuales implícitos o explícitos para expresar un propó-

sito de cambio. Sin embargo, el énfasis recae sobre una especie de imposibilidad irremediable de igualarse al criollo, lo cual puede interpretarse como una postura discursiva que consolida la voluntad del sujeto indígena de permanecer fiel a sus costumbres. De manera similar, en el mito makiritare el narrador parecería lamentarse de que los blancos tengan papel, plata, herramientas y máquinas como premio a su tesón y motivación productiva—atributos valorables en términos coloniales— pero si se lee de otra manera, el tono evoca más bien una resignación triunfante expresada en la declaración final que confirma la explicación de por qué los blancos sí pueden disfrutar de todos esos bienes mientras que “nosotros, los indios, no tenemos nada de eso” (172). Esta posición, a primera vista rígida y destinista, invita a la interpretación inversa: *no nos interesa poseer ninguno de esos bienes porque no queremos parecernos al criollo; deseamos preservar nuestra diferencia*. Desde una perspectiva indígena alternativa, tal razonamiento puede resultar factible si se reflexiona sobre la ambigüedad que caracteriza el desenvolvimiento cultural y social del sujeto colonizado. El indígena que ha entrado en contacto con el colonizador se encuentra en un conflicto valorativo permanente entre sus patrones cosmogónicos originales (los que percibe como naturales y lógicos) y los nuevos valores impuestos, foco invariable de cuestionamiento encubierto. En este contexto, los planteamientos de Bhabha se complementan con las consideraciones teóricas de Lloyd (1994: 222) en relación con la producción cultural de las comunidades étnicas, siempre en contradicción con un canon dictado desde la supremacía colonial. De acuerdo con Lloyd, el discurso minoritario siempre se articula sobre esta tensión, desde donde se registra una pérdida, ya sea real o potencial, y a la vez se genera críticas a la cultura dominante.

Las ideas de pérdida y de cuestionamiento a la hegemonía resultan pertinentes para examinar la relación entre la ambivalencia y los conceptos de melancolía y duelo —en la argumentación de Freud— en su potencial para desencadenar posturas de resistencia. Retomando por un momento a Fanon (2004: 6) es útil partir del argumento de que la violencia siempre ha gobernado el orden colonial, lo cual supone la destrucción sistémica e incansable del tejido social indígena y la demolición arbitraria de los sistemas culturales de referencia. En palabras de Fanon, cuando el sujeto europeo irrumpió en el territorio colonizado perturbó el horizonte psicológico de los habitantes originarios, en un proceso conocido en psicología como “*destructuralization*”. Ello

infligió heridas irreversibles, cuyas consecuencias trascienden el plano psicológico, puesto que afectan los vínculos de significación entre la conciencia y el contexto social (Fanon, 2008: 77).

En su distinción entre las nociones de melancolía y duelo, Freud (2005: 203) explica que ambos procesos son similares en el hecho de que implican la reacción psicológica ante una pérdida: o bien un ser querido, o bien una abstracción que usurpa el lugar de una persona, como por ejemplo la patria, la libertad, un ideal, o, aplicado al contexto de los relatos indígenas en cuestión, una cosmovisión. Ahora bien, la distinción fundamental reside en que el duelo es un proceso normal que se supera luego de cierto período, mientras que la melancolía sugiere una disposición patológica del paciente. Si bien ambos se caracterizan por síntomas que incluyen depresión profunda, pérdida de interés por el mundo exterior, apatía, desidia e inhibición de cualquier tipo de actividad (lo que podría verse reflejado en ambos relatos indígenas en la resignación ante las posesiones del criollo y el rechazo a la oferta de medios de prosperidad), a la melancolía hay que añadir el aspecto distintivo del deterioro de la autoestima, expresado en recriminaciones contra sí mismo y en la expectativa constante de castigo y marginación. En el duelo, el mundo se ha vuelto pobre y vacío; en la melancolía, es el ego el que se ha empobrecido (Freud, 2005: 204-206). Los mecanismos psicológicos, relativamente simples, que intervienen en el duelo consisten en el reconocimiento y la conciencia de la pérdida total del objeto de afecto: la realidad indica que el objeto ha desaparecido. Entran entonces en operación los procesos psíquicos necesarios para disolver los lazos afectivos: a cada reminiscencia que insiste en mantener una conexión entre la libido y el objeto perdido, la realidad le muestra la irreversibilidad del hecho. El ego termina por persuadirse, en parte por la satisfacción derivada de permanecer vivo —al contrario del objeto perdido— lo que le permite aflojar los lazos afectivos y seguir adelante (Freud: 215). Ahora bien, en el contexto de las comunidades guaraúna y makiritare, la noción de pérdida resulta problemática. Como se ha visto, ambos grupos étnicos han demostrado una resistencia extraordinaria a la asimilación a la cultura colonial y han mantenido una posición férrea en cuanto al apego a su acervo cosmogónico. En el caso de estos pueblos se podría hablar más bien de una pérdida simbólica, una abstracción, en términos de Freud, representada en el cuestionamiento continuo de la validez de las historias, tradiciones, modos de vida y modelos de

comprensión autóctonos del mundo. La pérdida, más que material o tangible, resulta de la confrontación continua y fatigante contra un patrón referencial ajeno (la referencialidad colonial) cuyos preceptos no son codificables desde la cosmovisión indígena, lo que ejerce un efecto permanente de amenaza contra su integridad étnica. Éste parecería ser un terreno proclive a activar los mecanismos psíquicos que operan en la melancolía, mucho más complicados y de difícil resolución que los del duelo. En la melancolía, el objeto puede no haber muerto: puede haberse perdido en su carácter de objeto de afecto, o bien puede ser difícil determinar con certeza, en el plano consciente, qué aspecto del objeto se ha perdido. La melancolía se puede relacionar también con la pérdida de un objeto que se ha disociado o retirado de la conciencia. Esta posibilidad no parece descabellada en el caso de las comunidades guaraúna y makiritare si se interpreta la pérdida como una abstracción (representada en la invalidación/degradación de sus culturas), enmarcada en un elemento crucial: la inevitable identificación colonial con el Otro, que opera a nivel del inconsciente. Por otra parte, en la melancolía la relación con el objeto se complica por su ambivalencia a nivel del inconsciente, producto de experiencias dolorosas que implican una amenaza constante de pérdida del objeto. Esta amenaza no es del todo directa sino más bien insidiosa en el caso de los indígenas de la Orinoquía en su relación con el colonizador español, de presencia fantasmal y perpetrador de despojos simbólicos. Sin embargo, posteriormente, con la presencia del neocolonizador norteamericano y su afán de evangelización, la amenaza de pérdida se torna más palpable. Entran aquí en tensión procesos contradictorios: por una parte, una lucha interna para liberar la libido de la atadura con el objeto y, por la otra, el antagonismo contra quien intenta arrebatarse el objeto, en una ansiedad de preservarse contra la pérdida. El deterioro de la autoestima se deriva de la venganza del paciente contra el objeto perdido o contra quienes han ocasionado la pérdida: a fin de evitar mostrar su hostilidad directamente, el melancólico la desvía hacia sí mismo, en un mecanismo del inconsciente, en forma de autocastigo (Freud: 205, 215-216). Estos conflictos de la psique melancólica son aparentemente patentes en ambos relatos: nosotros no tenemos nada, ellos sí; *nosotros no hablamos varias lenguas, ellos sí; nosotros tenemos miedo y somos timoratos, ellos no; por todo eso merecemos que el criollo nos castigue cada vez que así lo quiera, o que nos mantenga a raya de su civilización.*

Si se prosigue el análisis de estos relatos desde el punto de vista freudiano de la melancolía, parece saltar a la vista que el contacto con la comprensión imperial del mundo ha implicado, para ambos grupos étnicos, la imposibilidad de volver a concebir su cultura como la totalidad integral viable y valorable de tiempos pre-coloniales. Por más que sostengan una postura de apego a su cosmovisión, y por más que esta cosmovisión aparente permanecer, en las prácticas cotidianas, más o menos inalterada tras el contacto colonial, el presente postcolonial continúa perpetuando una sombra parcial de desvalorización en el *ethos* del indígena. En “Inferioridad del indio ante el criollo y su explicación”, esta pérdida se expresa en la inviabilidad de recobrar un pasado en el que no existía la posibilidad de detracciones: 1) a la lengua autóctona (el narrador indígena del relato manifiesta una merma en su autoestima al colocarse en posición de minusvalía ante el criollo por el hecho de dominar una sola lengua, la indígena, aunque a la vez puede estar expresando aflicción por la invalidación tácita de su lengua ante la del criollo); 2) a la forma de sus viviendas y sus embarcaciones acuáticas, desdeñadas por el occidental como simples y no consonas con las formas de vida de la “civilización” (el narrador indígena expresa una aparente apatía ante las ofertas de una casa grande y cómoda y un barco rápido a motor, aunque puede leerse como una manifestación de pena porque sus modos de vivir han sido etiquetados como inadecuados por su simplicidad e indignidad, desde la mirada occidental); 3) a sus métodos de sustento (el miedo del indio a la vista del caballo y otros animales “grandes” puede leerse como incompetencia y desidia al rechazar la posibilidad de entrenarse en medios de producción económica “avanzados”, pero también cabe la lectura alterna de consternación a causa de la denigración occidental de sus métodos de recolección).

En “¿Por qué los indios son pobres?” se da un caso similar, e interesante, la nostalgia por la pérdida (aunque también un germen de resentimiento y rebelión) se vislumbra en la tensión intersubjetiva y la inestabilidad de las posiciones sujeto: “Yo” –el narrador indígena degradado en el presente postcolonial y “Tú”, el criollo, nieto del colonizador que vino a alterar la armonía utópica del pasado y a ejercer la posición suprema del “Yo”, típica del humanismo europeo. La existencia del “Yo” indígena, autónomo en tiempos pre-coloniales, transcurría en la supremacía subjetiva de su austeridad: se transportaba a pie y no necesitaba mucho alimento. Las dinámicas intersubje-

tivas con un “Tú” o “Él/Ella” respondían tal vez a jerarquías internas inherentes a su cultura y, por lo tanto, codificables y aceptables. Con la irrupción del “Yo” supremo colonial, el sujeto indígena es desplazado, en términos de Foucault, hacia un peldaño inferior en la escalera de la nueva estructura de poder. Y es ahí donde se expresa, según una posible lectura, la aflicción por su pérdida: sus modos de vida austeros son invalidados y reemplazados por “los únicos modos válidos”, esto es, los del europeo (bienes materiales ajenos al makiritare –papel, plata, herramientas, máquinas, caballos). En la frase que recoge la carencia (“de ahí viene que los blancos tengan todas esas cosas y nosotros, los indios, no tenemos nada de eso”) puede leerse, del mismo modo, la reconvención melancólica hacia sí mismo, el deterioro del ego.

Sin embargo, hay que interrogarse hasta qué punto es ajustado pensar en estas culturas indígenas como si estuviesen ancladas en un pasado melancólico. Si bien los procesos de resolución del conflicto psíquico ocasionado por una pérdida compleja deberían ser más complicados que aquellos inherentes al duelo, en el que la pérdida es de carácter más tangible, tal vez resulte arrogante atribuir melancolía, *per se*, a los narradores de los relatos en cuestión y al colectivo que representan: la noción de melancolía implica de algún modo estancamiento, inhabilidad para superar las dificultades del presente. En *The Cage of Melancholy*, Bartra (1992: 30-31) sugiere que la melancolía es un arquetipo occidental validado por la psiquiatría clásica. Desde la mirada moderna se cree que, por debajo de la cosmopolita agitación de la vida “civilizada”, se desplaza una dimensión mítica, un paraíso perdido (en evocación a la idealización jungiana del mundo “primitivo”) con el que solo es posible una relación melancólica. En su referencia al mundo rural y al campesino mexicano, Bartra señala que ambos corresponden a la imagen del pasado que ha sido necesario sacrificar en nombre de la modernización y el proyecto de nación. La imagen se construye en paralelo con el arquetipo clínico de la melancolía cuyos síntomas son asombrosamente similares a las características que la tradición sociológica y antropológica asignan al campesino: falta de aspiraciones, pasividad, pesimismo, indiferencia al cambio, resignación, pusilanimidad. Todos estos atributos son necesarios para establecer una clara distinción, desde la perspectiva moderna, con respecto al Otro.

Más que perpetuar la construcción discursiva de la “inmovilidad” de un indígena desarmado ante las consecuencias devastadoras del pasado y el pre-

sente colonial, los rasgos que prefiguran “cuadros melancólicos” en los relatos guaraní y *So'to* pueden proporcionar un vínculo de significación con instancias textuales de resistencia, como ya se ha sugerido. Ello a su vez podría asomar la posibilidad de que ambas culturas hayan podido “seguir adelante” mediante la puesta en marcha de procesos psíquicos parecidos a los del duelo, mas no iguales, por las razones que se han señalado con anterioridad en relación con las complejidades inherentes a la pérdida de estas comunidades. Como señala Rabasa (2008: 44), la interiorización de la derrota simbólica vista como una debacle moral, propende al sujeto a un estado de melancolía que tiene su origen en una manifestación mental de revuelta o sublevación. Por un mecanismo psicológico complejo, esta rebelión se expresa en códigos emocionales de tristeza. Rabasa retoma las consideraciones de Bhabha para ilustrar con más precisión la relación entre ambivalencia, melancolía e insubordinación: en la melancolía postcolonial, según Bhabha, la noción de ambivalencia evoca un tercer espacio que trasciende la dualidad entre colonizador-colonizado. En este espacio, el sujeto colonizado permanece en un estado agobiante de sublevación, producto de las fracturas a su memoria histórica, de la degradación de su cultura y del desplazamiento de sus referentes de identificación hacia una dimensión fantasmal, prohibida. Y es en este tercer espacio donde la tristeza y la ambivalencia se vuelven contra la autoridad y la desmantelan (Rabasa: 44-45).

Si pensamos en las características etnográficas de las comunidades guaraní y makiritare, expuestas en la sección anterior, y las articulamos con los planteamientos teóricos precedentes, se nos revela la carga semántica de ambivalencia y de resistencia contenida en los relatos. Tanto en uno como en otro, a la par de la apropiación del lenguaje colonial y del posicionamiento en un plano inferior al del criollo, los narradores exteriorizan un estado anímico que podría interpretarse como apatía melancólica, pero que de un modo tácito, perceptible solo en el subtexto, parecería ser además la fuente de una sublevación discursiva. Si bien una parte de su psique se ha disociado para permitir la interiorización de los valores con los que se le ha intentado adoctrinar, la parte que permanece fiel a su identidad rechaza estos valores y sienta un precedente de afirmación del ser. Las ideas sobre resistencia propuestas por Gina Wisker y Benita Parry en el marco de los estudios postcoloniales resultan pertinentes en este contexto. Según Wisker (2007: 59), todo dominio colonial

genera resistencia, puesto que inevitablemente habrá algunos miembros de la comunidad colonizada que cuestionarán la imposición de valores foráneos sobre los suyos. Algunas de estas formas de resistencia emergen de aquellos que, apegados a sus tradiciones, no solo rechazan el cambio sino que interpretan la imposición colonial como una intención malévola y destructiva. No obstante, históricamente ha sido difícil que tales impulsos contestatarios puedan debatirse abiertamente en una esfera pública: como señala Parry (1994: 172-173), el poder colonial aplica estrategias altamente eficaces de control social, tendentes a despojar de poder al sujeto colonizado. Éste, por los efectos totalizadores de tales estrategias, es susceptible de ser percibido desde las esferas hegemónicas como una categoría fija en posición de subordinación. Este estereotipo logra enmascarar el rechazo del sujeto colonial contra el papel inferior que arbitrariamente se le ha asignado. A partir de las ideas de Wisker y de Parry, se puede inferir que el recurso literario es un vehículo ideal para la manifestación de posturas de insurgencia por parte del narrador indígena: el lenguaje poético, esto es, el lenguaje del deseo y de la transgresión en términos psicoanalíticos/posestructuralistas, encuentra un espacio “clandestino” de expresión en un (sub)texto. Estos mensajes, ambivalentes por naturaleza, pueden ser leídos desde diferentes ángulos aunque, por lo general, en una lectura superficial parecen afirmar la posición de conformidad del narrador colonizado. Es por esto que resulta poco probable que los contenidos subversivos presentes entre las líneas de un subtexto puedan ser cuestionados desde los espacios de poder colonial, y es en este aspecto donde radica la fortaleza de los mismos.

Si recapitulamos las especificidades étnicas de los guaraos: 1) el *ethos* de la cosmovisión guaraúna define a sus miembros como “moradores de las aguas”, 2) la posesión y fabricación de las curiaras le dan sentido a su permanencia en el mundo y determinan su valor social y de género, 3) una de las convicciones humanísticas más importantes de acuerdo con su visión es la preservación del balance ecológico, 4) la posesión de una vivienda moderna y “confortable” carece de sentido en una topografía pantanosa, como también resulta extraña la noción de agricultura en este entorno selvático. Salta entonces a la vista que, de acuerdo con la estrategia discursiva que elige el narrador del texto, al sujeto guaraúno no le interesan las ofertas materiales del dios Canotatu²³ –cuyo proceder evoca más bien el de una figura prescriptiva en torno al “deber ser”

propio del discurso colonial. Por lo tanto, desdeña tales propuestas al considerarlas inadecuadas, destructivas o perversas de acuerdo con la concepción de Wisker. Por estas mismas razones, el guaraúno rechaza la “multiplicidad” de lenguas que el criollo es capaz de hablar y entender, precisamente porque ninguna de esas lenguas ofrece la recursividad expresiva necesaria para articular la diferencia cultural autóctona. Es interesante además notar el recurso del miedo ante el barco grande con que Canotatu intenta seducir al indio: “había allí una goleta y Canotatu mandó al indio que entrase en ella para ver si le gustaba, pero el indio lloraba de miedo porque era muy grande” (104). El uso discursivo de la palabra “miedo” es susceptible de ser interpretado como signo de debilidad y pusilanimidad bajo una lectura occidental. Sin embargo, si se analiza más allá, podría verse como una señal de rechazo y resistencia encubierta. Esto es, el narrador elige el recurso lingüístico del miedo como prueba de la apropiación del lenguaje colonial, pero el vocablo puede encerrar a la vez la ambivalencia del sujeto que no contraviene directamente el discurso dominante sino que, de modo furtivo, lo desafía. En cualquier caso, el miedo ejerce a la larga el mismo efecto que ejercería un rechazo directo por razones de convicción personal, esto es, la negativa a aceptar la embarcación grande.

En “¿Por qué los indios son pobres?” se oponen y se integran el anverso y el reverso de una misma moneda: la admiración y el repudio, contenidos en una misma entidad humana, hacia la figura del sujeto colonizador y su visión del mundo²⁴. La concepción del conquistador como dos imágenes contradictorias unificadas (Iaranavi como criatura de Wanaadi y Fañuru como encarnación del demonio) y la ambivalencia que sobre la base de esa noción se expresa en el relato makiritare, se esclarecen a la luz del concepto filosófico de *coincidentia oppositorum* que Mircea Eliade (1958: 419) utiliza para describir modelos o patrones míticos. En su propuesta interpretativa, Eliade sostiene que el mito, más que cualquier experiencia racional, revela en profundidad la naturaleza de lo divino, que trasciende todo atributo y reconcilia todos los opuestos. Desde el ángulo de este marco mental, según Eliade, resulta imposible concebir la perfección a menos que todos los opuestos estén presentes en el todo. La primera frase del relato —“hace muchísimo tiempo, cuando Wanaadi (Dios) estaba todavía en la tierra como nosotros”— encierra una carga significativa de ambivalencia que se manifiesta en la aclaración parentética a la que el narrador recurre para equiparar a la deidad *So'to* con el

referente equivalente al dios de los cristianos, designado con el signo lingüístico “Dios”. Tal vinculación resulta paradójica si se analiza el contenido semántico de la frase “cuando Wanaadi todavía moraba en la tierra”. Este enunciado entraña una postura de resistencia, puesto que refleja el resentimiento hacia la figura del conquistador en su versión malévola de Fañuru (recordemos que Fañuru se ensañó contra Wanaadi y lo obligó a abandonar la tierra, según la mitología contenida en el *Watunna*). La ambigüedad del pasaje es obvia, entonces, porque invita a dos lecturas posibles: 1) El hecho de equiparar a Wanaadi con el dios del conquistador despiadado que lo expulsó de la tierra implica una asimilación parcial del sujeto indígena a la espiritualidad occidental, y por lo tanto refleja cierta erosión de la religiosidad indígena y/o 2) la prioridad discursiva que el narrador otorga al nombre de Wanaadi antepuesto al nombre de Dios, que en la diégesis aparece como paratexto, indica la reafirmación de Wanaadi como deidad preeminente. Otra instancia de ambivalencia/resistencia se aprecia al final del relato, donde parece expresarse el deslumbramiento del narrador indígena hacia los logros del criollo como resultado de su inteligencia y eficacia, premiadas por Wanaadi (papel, plata, herramientas, máquinas). Esta postura correspondería a la percepción favorable del indígena hacia el conquistador en su versión luminosa de Iaranavi²⁵. Sin embargo, tales virtudes no generan el deseo de imitación; el narrador, por el contrario, sienta una distancia discursiva y, desde un lugar de enunciación definido, enfatiza la diferencia makiritare con respecto al criollo: “nosotros, los indios, no tenemos nada de eso”. Otros elementos textuales que se leen a primera vista como expresión de autocensura pueden interpretarse como una postura de rechazo a los valores coloniales impuestos sin cuestionar ni “quebrar” deliberada y abiertamente el discurso dominante, en términos de Bhabha. La decisión del antepasado indígena del narrador de llevar muy poca comida en su trayecto, por ejemplo, puede verse como una convicción de austeridad acorde con el clima tropical. A diferencia del europeo, que requiere ingestas nutricionales más ricas a causa del clima frío de donde proviene, el indígena del Orinoco se satisface con menos. Ello podría implicar, a la vez, una crítica tácita a las políticas alimenticias consumistas del sujeto occidental. La decisión de devolverse ante la imposibilidad de cruzar la laguna, puede analizarse como una manifestación del respeto del sujeto indígena por la supremacía de la naturaleza y el reconocimiento de no poder subyugarla, en

contraposición con la predisposición del sujeto civilizado a “dominar” la naturaleza como vehículo para alcanzar el progreso. Mientras que el indígena concibe la naturaleza como parte integral de su cosmos, el colonizador la percibe como un obstáculo a sus propósitos materiales. Al igual que en el relato guaraní, se puede percibir cierto desdén hacia el uso del caballo, puesto que probablemente el indígena lo percibe como un animal improductivo, no acorde con sus métodos de subsistencia. Finalmente, el hecho de que Wanaadi envíe al indio de regreso a su casa “sin darle nada” aparece a primera vista como un castigo del dios, aunque se puede ver también como la reafirmación de la posibilidad de vivir una existencia plena sin necesidad de bienes materiales, lo cual entraña a la vez una posible crítica hacia la ansiedad característica del sujeto colonizador por acumular riquezas.

Sería de interés cotejar el análisis de estos relatos con la producción literaria más reciente de ambas comunidades étnicas, a fin de examinar de qué modos ambas etapas creativas enmarcan las relaciones de poder que enfrentan los grupos indígenas actuales. Esto es importante si se toma en cuenta que, a finales de los noventa, las reformas constitucionales y legales en Venezuela promovieron un viraje positivo en relación con la reivindicación de justicia social y de los derechos indígenas²⁶. Según Van Cott (2002:42), los grupos indígenas venezolanos lograron incorporar nuevos valores a las instituciones, tales como la diversidad, la inclusión, la ciudadanía colectiva, la consideración de sus lenguas autóctonas, y como resultado se generó una transformación de las relaciones entre el Estado y la sociedad y entre los indígenas y los no indígenas. No obstante, como señalan Warren y Jackson (2002: 27) en la introducción de *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, es preciso tomar en cuenta que las relaciones de poder en el marco de los movimientos indígenas de reivindicación son proclives a las asimetrías y a las paradojas: ciertas comunidades indígenas y sus representantes utilizan construcciones occidentales de subjetividad y alteridad en su manipulación de las estructuras burocráticas y los medios de comunicación. Los relatos de nuestro análisis surgieron en el contexto del modelo constitucional tradicional que, desde la colonia hasta el año 1999, tendió a ordenar la asimilación del indígena a la cultura dominante, impuso el cristianismo como la única creencia religiosa legítima y el castellano como la única lengua oficial, aunque, como ya se ha reiterado, las comunidades guaraní y makiritare han sido

históricamente de las más resistentes a la asimilación. Habría que ver, primero que nada, de qué modos los cambios constitucionales plasmados en el papel han impulsado, en la práctica, los avances que proponen con respecto a la reivindicación de los derechos de las comunidades indígenas, particularmente en lo tocante a la conservación de su cultura y de sus lenguas. Y, seguidamente, examinar las nuevas formas de (auto)representación literaria en el contexto de las actuales dinámicas intersubjetivas de poder, como también los modos en que la creación literaria guaraní y makiritare reconoce y registra hoy, en el arte, el alcance y la significación de esos cambios reivindicativos.

V

La notable carga de ambivalencia que se manifiesta en estos textos de origen guaraní y makiritare elimina la posibilidad de una interpretación única e inamovible. Por el contrario, ambas obras incitan al cuestionamiento de las narrativas que promueven posiciones estáticas de los sujetos colonizados, como también estimula la lectura desde una multiplicidad de ángulos. En los dos relatos se demuestra que la afirmación de la diferencia cultural es posible desde el lugar de enunciación del sujeto convencionalmente estereotipado como inferior, a pesar de su presencia discursiva parcial —en términos de Bhabha en su desarrollo de las nociones de mímica y ambivalencia— que alude a la interiorización perceptible del discurso colonial. Ambas narraciones pueden leerse, entonces, como el producto del ingenio cultural de dos comunidades bajo el vigoroso influjo de los valores coloniales y que por lo tanto han admitido una posición de subordinación ante la cultura dominante, pero también es factible examinarlas como manifestaciones retóricas subversivas de dos grupos étnicos que, desde el sustrato subrepticio del subtexto, transgreden los preceptos culturales occidentales. Los relatos en cuestión evocan, de este modo, la movilidad del sujeto colonizado dentro de una pluralidad de posiciones no sujetas al reduccionismo ni a la tendencia homogeneizante que históricamente han caracterizado el discernimiento occidental.

Notas

¹ De acuerdo con la explicación que ofrece el compilador en las primeras páginas de la antología, ésta se produce en cumplimiento de la meta primordial del Instituto Venezolano de Lenguas Indígenas (IVLI), creado en la década de los setenta en la Universidad Católica Andrés Bello por Pablo Ojer y José del Rey Fajardo y dirigido, para la fecha de publicación de la antología (1975), por Fray Cesáreo de Armellada. Esta meta, de investigación y divulgación, consistió en la recolección de las creaciones literarias de los pueblos indígenas venezolanos, tanto de los ya desaparecidos como de los que aún pervivían y continuaban hablando sus lenguas autóctonas en aquella época. La publicación respondió a la solicitud de la editorial venezolana Monte Ávila al IVLI, de realizar un estudio sobre los indígenas venezolanos. El IVLI, entonces, propuso una compilación de relatos literarios que se concibió como una “visión panorámica de la actual literatura indígena venezolana” (7-8). En cuanto al modo de producción de la antología y la recolección de los relatos en ella contenidos, Armellada insiste en la “fidelidad”. En primer lugar, afirma que no se trata de una literatura indigenista, sino de “lo que los indios dicen de ellos mismos, del mundo en el que viven o de los pueblos que han llegado a observar” (9). Explica que una buena parte de los relatos fueron grabados mientras los narradores o cantores los recitaban, luego se procedió a transcribir las grabaciones a la escritura corriente en la lengua nativa y, finalmente, a traducir el material a la lengua española. En otros casos, la literatura se recogió mediante el dictado y en otros, los mismos indígenas con dominio del habla y escritura castellana, la escribieron (8). En el caso de los relatos objeto de este estudio (como se explica con más detalle en una parte del trabajo), el de autoría So'to fue recogido por un sacerdote europeo, aunque no se proporcionan los detalles de recolección ni de producción ni se indica si había aparecido en alguna publicación previa. En cuanto al texto de autoría guaraúna, había sido publicado en 1971 en una compilación de relatos guaraúnos, aunque ya anteriormente había aparecido en una publicación periódica venezolana que empezó a circular en 1939 (habría que realizar una investigación documental para ubicar la primera fecha de aparición del relato, así como para indagar sobre los modos de recolección que originalmente se pusieron en marcha para obtenerlo). En todo caso, Armellada alude al rigor con el que se emprendió la obtención y edición de los textos, al reiterar el exhaustivo conocimiento de las diversas lenguas indígenas por parte de sí mismo y de los miembros del equipo de edición, conscientes del “abundante léxico de todas ellas, de sus tronques familiares[...] y de la abundancia y fijeza de los artificios gramaticales para la expresión correcta y bella y para la manifestación de los sentimientos” (9).

Sin embargo, considero necesario expresar que los relatos objetos de este análisis son textos indígenas inevitablemente mediados por una mirada occidental, no solo por la traducción al castellano y la transcripción en escritura alfabética, sino también por las elecciones a nivel gramatical, de estilo y tal vez hasta de significado, de las personas que intervinieron en su proceso de producción/compilación/edición. Es importante reconocer, del mismo modo, que el filtro que supone la agenda de los distintos editores que han podido tomar parte en la forma final de estos relatos, podría tener un impacto no solo en la forma de los textos, sino incluso en la interpretación que hago de ellos.

² El Creador, de acuerdo con la cosmovisión guaraúna.

³ Embarcación fina, de bordas poco elevadas, con dos palos, y a veces tres, y un canchero en cada uno (RAE), mucho más grande que las canoas que construyen los guaraos.

⁴ Todas las citas serán tomadas de esta edición.

⁵ De acuerdo con las apreciaciones del paleontólogo francés, Marc De Civrieux, el nombre "Makiritare" no es originario de esta cultura de la región del Alto Orinoco. En el primer contacto de este pueblo con los españoles en el año 1759, los conquistadores generalizaron el uso del nombre makiritare al escuchar a un grupo de guías e intérpretes de la zona designar con él a los integrantes del Alto Orinoco. En realidad su nombre tribal es So'to, que engloba también el nombre de la familia lingüística matriz que se habla entre las cuatro subdivisiones de la etnia: Ihuruhana, Dekuhana, Yekuhana y Kunuhana. A lo largo del ensayo utilizaré indistintamente la terminología So'to (más apropiada según De Civrieux para designar a los integrantes de esta etnia) y makiritare (en vista del extendido uso popular de esta designación, contenida en el Diccionario de la Real Academia Española bajo la ortografía maquiritare).

⁶ Dios de los makiritares.

⁷ Se infiere aquí, por lo que se narra más adelante, que el narrador protagonista se refiere al antepasado del criollo. Con el uso de la segunda persona del singular, tú, el narrador establece el contraste con el Otro.

⁸ La terminología utilizada a lo largo del artículo en referencia al género de los textos (relatos, relatos míticos, mitos) se desprende de la conceptualización estructuralista y de otras corrientes que históricamente han leído este tipo de relatos, como el psicoanálisis de Jung y, más tarde, Eliade.

⁹ En *Archetypes of the Collective Unconscious*, Jung señala que una expresión muy conocida de los arquetipos son los mitos y los cuentos de hadas. El término arquetipo designa formas que han adquirido un sello específico y que se han transmitido durante largos períodos. De modo indirecto, se aplica a las llamadas "representa-

ciones colectivas”, puesto que se refiere solamente a aquellos contenidos psíquicos que no han sido procesados por la conciencia y que, por lo tanto, constituyen un dato inmediato de experiencia psíquica. La noción del arquetipo fue criticada, por cierto, por el estructuralismo, desde la perspectiva de un modelo semiótico del lenguaje: según Lévi-Strauss (1963: 208), las interpretaciones junguianas del pensamiento mítico son erróneas. La idea de que un patrón mitológico dado, el llamado arquetipo, posea un significado fijo, es comparable con la visión desacertada de que cierto sonido posea una afinidad fija con un significado (asociar las vocales líquidas con el agua, por ejemplo). El argumento estructuralista refuerza entonces las ideas de autonomía y especificidad que conducen a la reafirmación de la diferencia cultural en nuestros relatos.

- ¹⁰ Un ejemplo del uso de este lenguaje por parte del sujeto en posición dominante se observa en las apreciaciones del padre Joseph Gumilla, sacerdote Jesuita que en el siglo XVIII (a partir de 1731) emprendió una expedición por el Orinoco y que en el Alto Orinoco fundó seis pueblos, estudió lenguas indígenas y se dio a conocer como “civilizador inteligente y sagaz” (Gumilla, 1955: 10). En su libro *El Orinoco ilustrado*, se refiere al indio de la región en los siguientes términos: “El indio en general (hablo de los que habitan las selvas, y de los que empiezan a domesticarse) es ciertamente hombre; pero su falta de cultivo le ha desfigurado tanto lo racional, que en el sentido moral me atrevo a decir: ‘que el indio bárbaro, y silvestre, es un monstruo nunca visto, que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitud, pecho de inconstancia, espaldas de pereza, pies de miedo, su vientre para beber, y su inclinación a embriagarse, son dos abismos sin fin” (1955:77-78). El hecho de que el narrador indígena se represente a sí mismo en ambos textos con el uso de un lenguaje parecido al del colonizador, encuentra una explicación válida en las apreciaciones de Gina Wisker: “(*colonized*) *writers are, necessarily, frequently writing in the language of the colonizer*” (2007: 171).
- ¹¹ Sería pertinente emprender una investigación documental para intentar aclarar el origen concreto de ambos textos, así como los procesos de recopilación y edición que se acometieron en cada caso.
- ¹² La inclusión del equivalente lingüístico guaraúno en ciertas frases funciona como estrategia retórica para verificar la autoría indígena del relato y minimizar la percepción de posibles manipulaciones interpretativas surgidas a raíz de la mediación que supone la traducción de los relatos. Lo interesante aquí es el aparente desplazamiento de la posición ideológica del mediador: el editor es consciente de que la única posibilidad de trascendencia de los textos, más allá del estricto ámbito local, viene dada por su divulgación en lengua española (una antología exclusiva en lenguas indígenas no solo tendría una recepción en extremo limitada sino que no sería

coherente con los procesos de transmisión oral que marcan las dinámicas culturales de estos grupos étnicos). Al asumir la empresa de la divulgación de una obra literaria cuya riqueza lo deslumbra, lo que a su vez conlleva el subsiguiente enriquecimiento del intercambio cultural entre civilizaciones diferentes, el editor manifiesta en pleno su deseo de originalidad del “Otro”, en términos del estereotipo de Bhabha: movido por la motivación de exaltar el alcance artístico de la obra del Otro, es el editor quien de manera paradójica decide en este caso preservar la diferencia cultural del grupo colonizado al mantener intactas ciertas voces autóctonas transmitidas directamente por un narrador indígena en un acto de tradición oral.

- 13 Es interesante que el narrador, en lugar de situar el relato en un tiempo presente más o menos inmediato, elija el uso retórico de las figuras de los antepasados con lo cual parecería legitimar, sobre la base de su antigüedad, el carácter innato de “defectuosa” del aborígen ante la “excelencia” del sujeto blanco.
- 14 Debe tenerse en cuenta que, al haber venido a estas tierras en una misión evangelizadora, la perspectiva de Gumilla reproduce la postura discursiva colonial.
- 15 Según el censo nacional de Venezuela de 1960, existían para la fecha unos 249 asentamientos guaraúnos en la zona.
- 16 El vocablo se compone de los morfemas *gua* (embarcación) y *aro* (ser viviente) y de allí su significado: habitante de las embarcaciones (De Barral, 1964: 12).
- 17 Embarcación de vela y remo, que usan los indios de América Meridional, menor que la canoa, y más ligera aunque más larga (RAE).
- 18 Vivienda primitiva construida por lo común dentro de un lago, sobre estacas o pies derechos (RAE).
- 19 Hasta 1744 ningún español había siquiera intentado traspasar el Alto Orinoco: “*It was a sacred sanctuary guarded by impenetrable walls of water –a no man’s land*” (De Civrieux, 1980: 3).
- 20 “*The first white men created by Wanaadi in San Fernando de Atabapo, forced by the Fañuru to move to Ankostura, where they traded with the Makiritare until the Fañuru finally conquered them and made them their servants*” (De Civrieux, 1980: 181).
- 21 “*A race of evil white men created by Wanaadi and led astray by Odosha; the word Fañuru derives from the Carib Pañoro which in turns derives from Español*” (De Civrieux, 1980: 179).
- 22 En la era contemporánea otras misiones provenientes de distintos lugares han intentado asentarse en el área del Alto Orinoco con miras a evangelizar a la comunidad So’to. Uno de los casos más polémicos fue el de la misión evangélica estadounidense Nuevas Tribus, llegada al área en la década de 1940 y expulsada del país en el año 2005 bajo el gobierno de Hugo Chávez, sobre la base de acusa-

ciones de etnocidio y alienación de los pueblos indígenas. Sin embargo, el análisis de las consecuencias políticas y sociales de las acciones colonizadoras de este y otros grupos sobre la etnia So'to escapa del alcance de esta investigación, por cuanto el mito *¿Por qué los indios son pobres?* expresa la simbología de un trauma que se remonta a una época más remota, la del primer contacto del sujeto indígena con el conquistador europeo; los elementos textuales allí plasmados evocan las tensiones entre el makiritare y el español que intentó dominar la zona en el siglo XVIII, no el blanco norteamericano asentado en la zona en el siglo XX.

- ²³ El guaraúno no se deja embaucar entonces ni por la lancha a motor, que desvirtuaría la ceremonia ritual de la construcción de curiaras y acarrearía una carga de contaminación ambiental; ni por el barco grande, con el que no podría entrar a pescar en los canales estrechos; ni por una “gran casa” como la que aspira el criollo; ni por caballos ni vacas.
- ²⁴ El análisis del texto con base en los conceptos de ambivalencia y resistencia contempla, primordialmente, la “repulsión hacia el invasor extranjero”, considerado no humano en la cosmovisión So'to y la percepción simultánea del “invasor” como la figura que encarna, en una sola, el bien y el mal, tal como lo documenta De Civrieux en su estudio del Watunna.
- ²⁵ Recordemos la referencia documentada en el Watunna en torno a la fascinación indígena por la sabiduría y poder del blanco en su encarnación de “la leyenda dorada de la conquista” y, concretamente, su admiración hacia ciertos bienes materiales — el hierro, el arcabuz, la indumentaria sofisticada.
- ²⁶ Estos avances se reflejan en la Constitución de 1999 que incluye un capítulo completo (VIII) dedicado a los pueblos indígenas, así como otros nueve artículos relacionados y tres disposiciones transitorias, y en otra serie de instrumentos legales como la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas del 2005, que contiene un cuerpo de artículos referidos a la educación, a la cultura, y a las lenguas indígenas.

Bibliografía

- Argyrou, Vassos (2002) *Anthropology and the Will to Meaning: A Postcolonial Critique*. London: Sterling, Va. Pluto Press.
- Bartra, Roger (1992) *The Cage of Melancholy: Identity and Metamorphosis in the Mexican Character*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Bentivenga de Napolitano, Carmela y Cesáreo de Armellada (1975) *Literaturas indígenas venezolanas: visión panorámica actual*. Caracas: Monte Ávila Editores.

- Bhabha, Homi (1984) "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse." *October* 28: 125-133.
- _____ (1994) *The Location of Culture*. London, /New York: Routledge.
- De Barral, Basilio María (1964) *Los indios guaraníes y su cancionero: historia, religión y alma lírica*. Vol. 15. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, departamento de misionología española.
- De Civrieux, Jean-Marc (1980) *Watunna: An Orinoco Creation Cycle*. San Francisco: North Point Press.
- Eliade, Mircea (1958) *Patterns in Comparative Religion*. Vol. M155. London: Sheed & Ward.
- _____ (1960) *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*. New York: Harper & Brothers.
- Ellwood, Robert S. (1999) *The Politics of Myth: A Study of C.G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. Albany: State University of New York Press.
- Fanon, Frantz y Richard Philcox (2004) *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- _____ (2008) *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Freud, Sigmund (2005) *On Murder, Mourning, and Melancholia*. London/ New York: Penguin Books.
- Greimas, A. J. (1974) "Elementos para la teoría de interpretación del relato mítico" en Barthes, Roland. *Análisis estructural del relato*. 4 ed. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 45-86.
- Gumilla, Joseph y José Rafael Arboleda (1955) *El Orinoco ilustrado; historia natural, civil y geográfica de este gran río*. Vol. 8. Bogotá: Editorial ABC.
- Jara, René y Nicholas Spadaccini (1992) *Amerindian Images and the Legacy of Columbus*. Vol. 9. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jung, C. G., y Robert Alan Segal (1998) *Jung on Mythology*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Lloyd, David (1994) "Ethnic Cultures, Minority Discourse and the State" en Barker, Francis et al (ed.). *Colonial Discourse, Postcolonial Theory*. Manchester/ New York: Manchester University Press, 221-238.
- Lacan, Jacques (1998) "The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud" en Rivkin, Julie, y Michael Ryan. *Literary Theory, an Anthology*. Malden, Mass.: Blackwell, 190-205.
- _____ (2001) "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience" en Lacan, Jacques. Trans. Alan Sheridan. *Écrits*. London: Routledge.
- Lévi-Strauss, Claude (1963) *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

- Malinowski, Bronislaw (1948) *Magic, Science and Religion: And Other Essays*. Vol. A23. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- _____ (2005) *Argonauts of the Western Pacific*. Taylor & Francis e-library en <http://books.google.com> (visitada el 1 marzo de 2011).
- Moraña, Mabel, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui (2008) "Colonialism and its Replicants" en Moraña, Mabel et al (ed.). *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press, pp 1-20.
- Parry, Benita (1994) "Resistance Theory / Theorising Resistance or Two Cheers for Nativism" en Barker, Francis et al (ed.). *Colonial Discourse, Postcolonial Theory*. Manchester/ New York: Manchester University Press, pp 172-196.
- Rabasa, José (2008) "Thinking Europe in Indian Categories or 'Tell me the Story of how I Conquered you'" en Moraña, Mabel et al (ed.). *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press, pp 43-76.
- Van Cott, Donna Lee (2002) "Movimientos indígenas y transformación constitucional en los Andes. Venezuela en perspectiva comparativa". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 8.3: 41-20.
- Walker, Steven F (1995) *Jung and the Jungians on Myth: An Introduction*. Vol.1163. New York: Garland Pub.
- Warren, Kay B., y Jean E. Jackson (2002) *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Wilbert, Johannes (1970) *Folk Literature of the Warao Indians: Narrative Material and Motif Content*. Vol. 15. Los Angeles: Latin American Center, University of California.
- _____ (1993) *Mystic Endowment: Religious Ethnography of the Warao Indians*. Cambridge, Mass.: Harvard University Center for the Study of World Religions.
- Wisker, Gina (2007) *Key Concepts in Postcolonial Literature*. New York: Palgrave Macmillan.
- Young, Robert (1990) *White Mythologies: Writing History and the West*. London/ New York: Routledge.
- _____ (2001) *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford, UK: Blackwell Publishers.