



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: La filosofía de la liberación en la nueva novela indigenista

Autor: Smotherman, Teresa

Forma sugerida de citar: Smotherman, T. (1992). La filosofía de la liberación en la nueva novela indigenista. *Cuadernos Americanos*, 5(35), 145-157.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año VI, Núm. 35, (septiembre - octubre de 1992).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN LA NUEVA NOVELA INDIGENISTA

Por *Teresa SMOTHERMAN*

DEPARTMENT OF ROMANCE LANGUAGES,
THE UNIVERSITY OF GEORGIA

DESDE LOS PRIMEROS ENCUENTROS entre europeos e indígenas en el siglo xv, el indio ha sido objeto de interés en la literatura iberoamericana. Aparece en las crónicas de la conquista, en las polémicas de Las Casas y Sepúlveda, en la poesía épica, y, por consiguiente, parece natural que forme parte del desarrollo de la novela latinoamericana en el siglo xix. Fue durante esa época que Juan León Mera publicó *Cumandá* (1879). Debido al pensamiento romántico que prevalecía en su tiempo, lo que se destaca en esta novela es el ambiente exótico que sirve de trasfondo para un indio idealizado y legendario. Y cuando la filosofía toma otra dirección, hacia el positivismo y naturalismo, lo mismo sucede con la novela. Sin embargo, en *Aves sin nido* (1889), de Clorinda Matto de Turner, el indio no tiene mayor profundidad como personaje literario que el indio de la época romántica. Con *Raza de bronce* (1919), de Alcides Arguedas, se inicia un período de denuncia de los abusos sufridos por los indios bajo el sistema de latifundios que componía la estructura económica en la región andina. En *El tungsteno* (1931), de César Vallejo, se destaca la ideología marxista como medio de denuncia social. La industria minera sirve de trasfondo a la narrativa, y se nota la influencia de un imperialismo neocolonialista en la vida de los indígenas. Igualmente en *Huasipungo* (1934), de Jorge Icaza, el indio está a merced de fuerzas exteriores que por fin le quitan no sólo la miserable parcela de tierra que le quedaba sino también la vida. En esta novela el indio aparece como bestia, actúa como animal, y al final reacciona como fiera arrinconada por el ataque de las tropas. Hasta este punto en la trayectoria de la novela indigenista, no aparece ningún personaje que represente una persona de carne y hueso, ni mucho menos un ser libre con control de su propio destino.

El mundo es ancho y ajeno (1941), de Ciro Alegría, representa un paso adelante en cuanto a la caracterización del indio, puesto que se muestra como ser humano dentro de su situación de opresión. En esta obra la comunidad indígena trata de defenderse, y recurre al sistema legal, pero no tiene éxito y el libro termina con el exterminio de la comunidad. La obra de Ciro Alegría representa el apogeo de una etapa de la novela indigenista; después, el género desemboca en dos senderos nuevos. En *Hombres de maíz* (1949), de Miguel Angel Asturias, se ve la mitificación del indio y resalta la elevación de lo estético en la narración. En *Los ríos profundos* (1958), de José María Arguedas, se manifiesta junto con la atención a lo estético, un intento de presentar el punto de vista del indio, aunque sea por medio del personaje blanco que se identifica y simpatiza con el indígena y su cultura.

Al examinar las novelas ya mencionadas, vemos que reflejan el desarrollo del pensamiento latinoamericano a través de las tradicionales etapas del romanticismo, del positivismo, del naturalismo, del marxismo, etcétera; de ahí también que se destaquen "ciertos rasgos" que distinguen a las unas de las otras. Tal énfasis en las diferencias entre dichas novelas llevó a la declaración de la muerte del género por Julio Rodríguez-Luis, en la introducción a *Hermenéutica y praxis del indigenismo* (1980). Según él, "La novela indigenista parece hoy día un capítulo cerrado de la historia literaria del mundo latinoamericano... porque ese tipo de narración no se practica ya [y porque] se presume además que ha sido estudiado suficientemente" (p. 7). Rodríguez-Luis define la novela indigenista como aquella cuyo tema central es la opresión del indio y que "se caracteriza por la proyección socioeconómica o sociopolítica" (p. 8). Deja fuera, por lo tanto, novelas "indianistas" como *Cumandá* y novelas mineras como *El tungsteno*, o novelas relacionadas con el boom como *Hombres de maíz* porque ésta incluye una temática indigenista "transformada o reflejada a través de estructuras (psicológicas, alegóricas, líricas) que caen fuera del indigenismo tradicional" (p. 9).

La estrechez de esta definición ha dado a la creación del término "neoindigenismo", empleado por críticos como Antonio Cornejo Polar para categorizar a aquella obra que cae fuera de la descripción impuesta por Rodríguez-Luis. En su artículo "Sobre el 'neoindigenismo' y las novelas de Manuel Scorza" Cornejo Polar esquematiza las características del neoindigenismo de la siguiente manera:

a) El empleo de la perspectiva del realismo mágico, que permite revelar las dimensiones míticas del universo indígena sin aislarlas de la realidad, con lo que obtiene imágenes más profundas y certeras de ese universo.

b) La intensificación del lirismo como categoría integrada al relato.

c) La ampliación, complejización y perfeccionamiento del arsenal técnico de la narrativa mediante un proceso de experimentación que supera los logros alcanzados en este aspecto por el indigenismo ortodoxo.

d) El crecimiento del espacio de la representación narrativa en consonancia con las transformaciones reales de la problemática indígena, cada vez menos independiente de lo que sucede a la sociedad nacional como conjunto (p. 549).

De nuevo el énfasis está en lo que distingue la novela "neoindigenista" de la novela indigenista tradicional. Pero hay otra manera de ver este problema de categorización que nos permite colocar todas estas novelas bajo una denominación que incluiría además la novela de la mujer, del negro, del pobre, etcétera: son todas novelas de los marginados. Desde *Cumandá* hasta las novelas más recientes del neoindigenismo, todas versan sobre el indio como un ser marginado, ya sea por su exotismo, por su esclavitud, por su vida aislada del campo o por su posición de subhumano a los ojos de sus compatriotas hasta hoy en día es un ser al margen de la sociedad.

En años recientes, la filosofía de la liberación se ha preocupado de la posición del pobre como ser marginado en todos los aspectos de su vida. Por eso, a las características asentadas por Cornejo Polar se puede agregar además el hecho de que las novelas neoindigenistas también se destacan por una postura ideológica que refleja la filosofía de la liberación según la formulación de Paulo Freire, Gustavo Gutiérrez y Leopoldo Zea.¹

En este trabajo me propongo estudiar tres novelas indigenistas de las últimas décadas: *Oficio de tinieblas* (1962), de Rosario Castellanos, *Redoble por Rancas* (1971), de Manuel Scorza y *Porqué se fueron las garzas* (1980), de Gustavo Alfredo Jácome, para trazar la presencia de la filosofía de la liberación. Estas tres obras son representativas de la evolución de la novela indigenista en años recientes. El indígena aparece como un ser al margen de la sociedad, de los sistemas económicos y políticos de su propio país. No le basta

¹ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1990; Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1990, y Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.

con declararse libre, sino que se ve obligado también a recuperar su humanidad.

*Oficio de tinieblas*² trata de un movimiento religioso de los indios tzotziles de México durante el gobierno de Cárdenas. Los ladinos no quieren aceptar la reforma agraria que intenta llevar a cabo Cárdenas, y para evitarlo acusan al movimiento religioso de fomentar la sublevación violenta, y así logran conseguir el apoyo del gobierno estatal para aplastar la supuesta rebelión. *Redoble por Rancas*³ tiene lugar en Perú y versa sobre la lucha de una comunidad indígena contra un poderoso juez-cacique que controla y aterroriza la región con el apoyo de una empresa norteamericana, el Cerro de Pasco Corporation. Entre los personajes principales figura un ente inanimado —el Cerco— que viene cercando la tierra, prohibiendo el paso a los habitantes y quitándoles el pasto a las ovejas. *Porqué se fueron las garzas*⁴ es la historia de un indígena ecuatoriano que recibe una beca para estudiar en los Estados Unidos. Después regresa a su país donde es nombrado rector de una escuela y organiza un comité político compuesto de indígenas que también tienen estudios universitarios, para defender los derechos humanos.

En *Oficio de tinieblas* Castellanos comienza el primer capítulo con un relato mítico del descubrimiento del Nuevo Mundo en general, y de la región de los Chamulas en particular:

Todo les fue balbuceo confuso, párpados abatidos, brazos desmayados en temeroso ademán. Por eso fue necesario que más tarde vinieran otros hombres. Y estos hombres vinieron como de otro mundo. Llevaban el sol en la cara y hablaban lengua altiva, lengua que sobrecoge el corazón de quien escucha. Idioma, no como el tzotzil que se dice también en sueños, sino férreo instrumento de señorío, arma de conquista, punta del látigo de la ley. Porque ¿cómo, sino en castilla, se pronuncia la orden y se declara la sentencia? ¿y cómo amonestar y cómo premiar sino en castilla? (p. 9).

Leopoldo Zea señala con acierto que "Carecer de la palabra es carecer de humanidad" (*Latinoamérica*, p. 17). Los tzotziles quedan sin poder y sin memoria porque les falta la palabra, el instrumento que utiliza el ladino para oprimir. Los indios reconocen instintivamente el poder de la palabra en términos que recuerdan el

² Rosario Castellanos, *Oficio de tinieblas* (1962), México, Joaquín Mortiz, 1966.

³ Manuel Scorza, *Redoble por Rancas*, Barcelona, Planeta, 1971.

⁴ Gustavo Alfredo Jácome, *Porqué se fueron las garzas*, Barcelona, Seix Barral, 1980.

pensamiento de Zea: "Dar nombre es señal de dominio, recibirlo de dominación. La palabra... es un instrumento para imponerse a otros hombres" (*Oficio*, p. 17). Pedro Winiktón se niega a entregarle al ladino dicho instrumento, aunque se ve obligado a abandonar a su pueblo, debido a la necesidad económica y colocarse como peón en una finca: "Cuando le preguntaron cómo se llamaba dijo que nada más Pedro González. Calló el nombre de su chulel, salvaguardó el alma del poder de los extranjeros, dejó al margen de este trato lo más profundo y verdadero de su ser" (p. 51). La mera conciencia del poder de la palabra impuesta por el dominador no alcanza a liberar al hombre. Se necesita más. Según Zea, se necesita una declaración, hecha en el mismo lenguaje de los opresores, "para que éstos la entiendan y se vean obligados a aceptarla" (p. 17). En las tres novelas, esta declaración se hace al apoderarse de la lengua del opresor, no sólo para hablarla, sino para leerla y escribirla. Así logran considerarse a sí mismos como seres humanos, iguales al opresor. En la novela de Castellanos, mientras Pedro trabaja en la finca, aprovecha la escuela que el dueño alemán ha establecido para educar a los empleados suyos. El apoderarse de la palabra causa en el pobre una transformación:

Pedro se desvelaba, con los ojos fijos en la cartilla de San Miguel, contemplando aquellos signos que lentamente penetraban en su entendimiento. ¡Qué orgullo, al día siguiente, presentarse ante los demás con la lección sabida! ¡Qué emoción descubrir los nombres de los objetos y pronunciarlos y escribirlos y apoderarse así del mundo! ¡Qué asombro cuando escuchó, por vez primera, "hablar el papel!" (p. 58).

Pronto declara que "ya no se sentía inferior a nadie" (p. 62). La diferencia la notan otros; el cura del pueblo, por ejemplo, en su primer encuentro con Pedro apunta: "La voz correspondía a la figura. Firme, decidida, varonil. Y había hablado en español, correcto, fácil, sin esa entonación aflautada, ese "canta-castilla" del que tanto se burlan los ladinos" (p. 124).

Al poder leer, el indígena reconoce su humanidad y su igualdad con otros hombres. En *Redoble por Rancas* una comunidad indígena discute la manera de liberarse de un cacique abusivo y admite la posibilidad de tener que pasar un tiempo en la cárcel: "Sabido aprovechar —dijo Chacón—, el hombre encarcelado sale más hombre. Yo conozco muchos que aprendieron a leer en la cárcel" (p. 25). No sólo leer, sino conseguir una educación universitaria, es otra

manera de ser "más hombre". En *Porqué se fueron las garzas*, el protagonista Andrés Tupatauchi logra ganar respeto, aunque sea superficial, gracias a su educación universitaria. Este nuevo *status* se nota en el tratamiento que ahora emplean los blancos con los indígenas:

Los padres de familia indios que llevaban a sus hijos a matricularlos en el flamante colegio, no atinaban a entender lo que veían, a pesar de que los de Quinchibuela eran ya leídos y por leídos habían suprimido de su lengua eso de "amito" y "patrón" y trataban a los blancos de señor y señora, de igual a igual, ante la indignación de los que se sentían atrevidamente tratados por los roscas (p. 42).

Este cambio de tratamiento revela el poder de la palabra: el cambio de una palabra por otra eleva al indio al nivel del blanco, hecho al que no se han acostumbrado todos, puesto que resienten la pérdida de poder al no ser tratados más de patronos.

La educación de los indios no se alcanzó sin la resistencia de los poderosos, que no quieren ver a los indios, a quienes siempre han tratado como objetos, convertirse en hombres liberados. Como ha señalado Paulo Freire:

De ahí que la conciencia opresora tienda a transformar en objeto de su dominio todo aquello que le es cercano. La tierra, los bienes, la producción, la creación de los hombres, los hombres mismos, el tiempo en que se encuentran los hombres, todo se reduce a objetos de su dominio (p. 53).

Y continúa: "Si la humanización de los oprimidos es subversión, también lo es su libertad. De ahí la necesidad de controlarlos constantemente" (p. 54). Esta actitud se manifiesta en *Oficio de tinieblas* por medio de la crítica que los otros patronos dirigen hacia el patrón alemán que establece una escuela para instruir a sus obreros: "Indio alzado es indio perdido, decían. Cuando estos tales por cuales sepan leer y hablar castilla no va a haber diablo que los aguante" (p. 56); y "Cuando los indios sepan lo que sabemos nosotros nos arrebatarán lo nuestro" (p. 57). Los terratenientes se dan cuenta del poder que tiene la palabra para liberar al indio de su opresión. En *Porqué se fueron las garzas* la manifestación es aún más marcada, en especial cuando el Jefe Político intenta hacer obedecer una ley que forzaría a los indios a hacer obras públicas. Los indígenas se dan cuenta de que la "ley" que él impone contradice la Constitución y protestan con un documento firmado por los que ya

tienen títulos universitarios. Al leer el documento el Jefe Político se escandaliza por el lenguaje que usan, y la crítica que él hace va dirigida a la educación: "¡Doctores y licenciados!, cómo se arrastran ahora estos títulos. Con razón se creen iguales a sus amos" (p. 104). Esta preocupación resurge más adelante: "Esto es el resultado de darles escuelas a los roscas, de permitirles el ingreso en los colegios, de alcahuetiarlos en las universidades. Esto es una inadmisiblesubversión de valores" (pp. 105-106). Claro que es una subversión de los valores del opresor, pero para los indígenas representa, por fin, un cambio necesario en su situación.

Aunque algunos elementos de la filosofía de la liberación aparecen a lo largo de las novelas, otros aspectos se ven únicamente en determinados lugares claves. Un punto importante de la conferencia del CELAM en Medellín (1968) fue el pronunciamiento sobre la violencia, que explica Gustavo Gutiérrez en su libro *Teología de la liberación*:

Más aún, un sector importante del clero latinoamericano pide "que en la consideración del problema de la violencia se evite por todos los medios equiparar o confundir la *violencia injusta* de los opresores que sostienen este 'nefasto sistema' con la *justa violencia* de los oprimidos que se ven obligados a recurrir a ella para lograr su liberación" (pp. 157-158).

Este elemento se manifiesta más frecuentemente en *Redoble por Rancas*, cuando los indígenas no tienen más remedio que recurrir a la violencia para deshacerse del juez Montenegro, que los oprime constantemente. Uno de los personajes llega a expresar la necesidad de matarlo: "Voy a matar a Montenegro —dijo el Nictálope. Mañana voy a acabar con ese abusivo. Para tener pastos, éste debe terminar" (p. 52). En otra ocasión, Nictálope se da cuenta de que no es suficiente matar a Montenegro, sino que es necesario matar todo lo que lo rodea y todo lo que él representa: "Mataré su cara, mataré su cuerpo, mataré sus manos, mataré su sombra, mataré su voz" (p. 54). Montenegro es el símbolo de la opresión que sufren, y matarlo está ampliamente justificado: "No es asesinato. Es justicia" (p. 132).

Otro problema de los indígenas de *Redoble por Rancas* es que no sólo tienen que luchar contra las fuerzas locales, sino contra los que vienen del exterior también. Estos dos factores obran en conjunto contra los indígenas para mantenerlos en su opresión. En este

aspecto vemos otro elemento de la filosofía de la liberación: la condición de pobreza en muchas partes del mundo es resultado del estado de dependencia en que se encuentran los países del llamado Tercer Mundo. Phillip Berryman resume la teoría de la dependencia en su libro *Liberation Theology*:

Ya en los años cincuenta, los economistas que trabajaban en CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, de las Naciones Unidas) empezaban a cuestionar la idea de que los países "atrasados" pudieran alcanzar el desarrollo siguiendo el camino ya indicado por las naciones "avanzadas". Señalaron una historia de dominación y colonialismo por parte de los países industrializados. Estos países del "centro" habían establecido una división laboral internacional en la que el papel de "periferia" (el Tercer Mundo) era el suministro de productos agrícolas y minerales... Expresado en términos económicos, los países de la periferia han existido para el centro... El centro establece los parámetros de lo tolerable y reacciona cuando se traspasan esos límites (p. 89).

La idea de dependencia tiene otro componente que es la relación antitética entre el centro y la periferia. En *Redoble por Rancas* el concepto de "centro" y "periferia" está bien claro. El Cerro de Pasco Corporation que está cercando la tierra controla a la vez el gobierno local. Cuando un agente del gobierno local se identifica con los indios y decide protestar la acción de la empresa, el gerente norteamericano alega que no tiene información sobre el problema, y menciona que el precio que los ciudadanos pagan por la electricidad va a aumentar. Y efectivamente, apaga las luces de la región. Así se ve el control que ejerce un poder del exterior sobre la vida económica del país e incluso sobre la clase dirigente local. Están tan vinculados al sistema que no pueden ni siquiera protestar sin perder algo esencial. El "centro" norteamericano controla la "periferia" desde el exterior, como el "centro" Montenegro y sus ayudantes controlan la "periferia" de los pobres dentro de su región. Es un sistema de círculos dentro de círculos de poder.

Dentro de estos círculos de poder surge lo que Gutiérrez y otros clérigos latinoamericanos denominan la "violencia institucionalizada" que produce la muerte de millares de inocentes. Gutiérrez también lo describe en términos religiosos:

Teológicamente esa situación de injusticia y opresión es calificada como "una situación de pecado", pues "allí donde se encuentran injustas desigualdades

sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo'' (p. 158).

Para apoyar esta posición, Gutiérrez recurre a una parábola del Nuevo Testamento, en la cual Jesucristo describe el juicio final a los discípulos. Les dice que se dividirá a la humanidad en dos grupos, uno a la derecha y otro a la izquierda. Los de la derecha reciben el agradecimiento del Señor porque éstos le ayudaron en muchas ocasiones en la tierra. Ellos se sorprenden porque no recuerdan las ocasiones mencionadas. Tampoco los de la izquierda pueden recordar una ocasión en que hayan tenido la oportunidad de ayudar al Señor y se hayan negado a hacerlo. Todo se explica cuando Jesucristo les dice: ''En verdad os digo que en tanto que lo habéis hecho a uno de estos hermanos más insignificantes, a mí me lo habéis hecho'' (San Mateo 26:45). Así, al rechazar a las personas humildes del mundo, al negarse a apoyar al pobre, el opresor se condena a sí mismo.

El simbolismo que Scorza emplea en *Redoble por Rancas* pone de manifiesto el estado de pecado que menciona Gutiérrez. Los miembros de la comunidad indígena deciden protestar por las acciones del Cerro de Pasco Corporation y la colaboración de los oficiales locales en sus obras, y lo hacen de una manera gráfica: cada persona lleva en sus hombros una oveja muerta, y se forma una montaña de ovejas muertas a la puerta de un edificio gubernamental. Si pensamos en el simbolismo de la Biblia, donde Jesucristo se caracteriza muchas veces como ''el cordero de Dios'', el mensaje está claro: cuando el cerco no permite la entrada de las ovejas al pasto, el resultado es la muerte de las ovejas; por consiguiente, no sólo les quitan a los seres humanos los medios de vivir, sino que cometen un pecado contra Dios: están matando a Jesús.

En *Porqué se fueron las garzas* también se nota la identificación del pobre con Jesús. En una ocasión una indígena está sentada fuera de un museo donde se estrena una exposición de arte precolombino. Al describir la exposición Jácome cita la Escritura: ''En verdad te digo que antes que el gallo cante, me habrás negado tres veces''. Entonces describe a la mujer y la reacción de los espectadores:

Afuera, una madre india, cocha de miseria en el atrio, con un crfo salido en huesos prendido de la teta chuna como jícama, levanta su mano y el pedido pordioso... Qué asquerosidad. Indios afrentosos. La policía debería mandarles trapiando (p. 226).

Está bien elogiar al indio del pasado, y la gloria del imperio incaico, pero al indio verdadero y tangible no lo pueden ni mirar. Al negarlo, niegan a Jesús.

Oficio de tinieblas fue escrita antes de la conferencia de Medellín y se nota la diferencia en la postura de la Iglesia al compararla con las obras posteriores. El padre Manuel Mandujano, símbolo de la Iglesia colonial, considera su puesto de párroco entre los indios como un castigo o un exilio, y los mira como seres inferiores desde el principio. Desprecia sus expresiones de religión popular, y nunca hace el menor esfuerzo para conocerlos como seres humanos, sino que constantemente los critica y amonesta. El obispo es un viejo cínico que vive en el Palacio Episcopal, rodeado de muebles lujosos y obras de arte. Cuando el Gobernador del estado viene a hablar con los habitantes de Ciudad Real después de la ejecución de Fernando Ulloa (un blanco que había apoyado la lucha de los indios), el padre Balcázar describe la cooperación que existe entre la Iglesia y el Estado: "Es confortador —decía—, ver cómo las contradicciones entre las potencias terrenales y la potestad espiritual, se anulan. Cómo todo se concilia cuando se persiguen metas comunes: la justicia, el orden, la paz" (p. 356).

En este caso, la justicia, el orden y la paz se definen de acuerdo a las necesidades de los finqueros y el ejército, puesto que el asesinato de Fernando Ulloa impide que se llegue a una solución justa para todos. Los indios perdieron incluso las pequeñas parcelas de tierra que tenían antes de la sublevación. Como dice Freire: "Para [los opresores] solamente hay un derecho, su derecho a vivir en paz" (p. 52). Los otros no son seres "humanos", y por ello no hay que reconocer sus derechos.

En *Redoble por Rancas*, de 1971, el autor presenta otro tipo de sacerdote: el que está con los indios y se identifica con ellos. No trata de perpetuar en la gente del pueblo la actitud que describe Berryman en *Liberation Theology*: "La sociedad campesina tendía a interiorizar una visión fija, y aún fatalista del universo, con símbolos religiosos y racionalizaciones" (p. 31). En vez de reforzar ese mito de la "invulnerabilidad del opresor" (Freire p. 60), el cura incita al pueblo a la acción: "El cerco no es obra de Dios, hijitos. Es obra de los americanos. No basta rezar. Hay que pelear" (p. 135).

Aunque en *Porqué se fueron las garzas* no hay clérigo entre los personajes principales, Jácome enfoca el papel del cura desde dos puntos de vista opuestos: el cura que desprecia la cultura indígena, el que tiene una actitud paternalista, que trata a los indios

“lascasianamente”; y el otro clérigo que se identifica con los indios, el que “se ha hermanado con ‘bienaventurados los pobres’”, y provoca esta reacción por parte de los conservadores: “cholo de mierda y obispo comunista del carajo” (p. 174). El cura que toma “la opción por el pobre” de que habla Gutiérrez, puede ser acusado de marxista o encontrarse muchas veces en una situación peligrosa frente a las autoridades.

En el periódico está que han apresado a varios obispos nacionales y extranjeros, reunidos en una conferencia episcopal, en Riobamba.

Porque según el mismo ministro, son unos obispos comunistas sorprendidos cuando preparaban un levantamiento de indios. Y dicen que tienen pruebas, porque les han sido confiscadas unas epístolas a los corintios y otros papeles subversivos igualmente peligrosos.

Pero, qué ignorancia. Si las epístolas son cartas de San Pablo, constan en la Santa Biblia.

Sí, pero es que han dihaber creído que algo tendrán que ver las epístolas con las pistolas (p. 109).

En esta cita, Jácome pone en ridículo a las autoridades; sin embargo el obispo que defiende al pobre y desafía el sistema opresor (como en el caso de Romero en El Salvador) puede perder mucho más que el prestigio.

A través de las tres obras es evidente una progresiva concientización por parte del indio. En *Oficio de tinieblas*, algunos indios como Pedro Winiktón toman conciencia de su humanidad; sin embargo, la rebelión es encabezada por varios ladinos, uno de los cuales participa por razones egoístas. Cuando los finqueros buscan a quién echar la culpa por la rebelión, deciden que el culpable será Fernando Ulloa; ni piensan que un indio como Pedro sea capaz de organizar una sublevación. En *Redoble por Rancas* la comunidad tiene un líder, toman varias medidas para defenderse, algunas de ellas bastante ingeniosas. Por ejemplo, piden las flores que dejó la gente en el cementerio el Día de los Difuntos para dar de comer a las ovejas para que sobrevivan una semana más. Pero es en *Porqué se fueron las garzas* donde el indio se apodera él mismo de la palabra con cierto éxito. Al regresar de los Estados Unidos, Andrés Tupatauchi organiza un comité político que denomina “Rigcharishun”, un nombre simbólico puesto que significa “despertemos”. Es una incitación no sólo a la acción, sino a un nuevo estado de conciencia en cuanto a sus circunstancias. Cuando el Jefe Político trata de im-

ponerles una orden ilegal, reaccionan con un documento que hace manifiesta esta toma de conciencia:

Han pasado los tiempos, señor, en que las autoridades cometían éste y otros abusos sin cuento contra nosotros. Ahora los indios tenemos conciencia de ser, como hombres y como ciudadanos, iguales a Ud. y todos los demás mestizos [...]. Nos negamos a seguir siendo víctimas de atropellos y explotaciones y ayudaremos a nuestros hermanos no sólo de este cantón sino de todo el país, a volver a ser seres humanos y actuar como hombres libres (p. 102).

En otra ocasión, Andrés pide permiso para hablar en un congreso de indigenistas y se le niega porque no tiene credenciales. Cuando el presidente trata de imponerle silencio, Andrés "alcanzó más que a decir a bracear: Sólo quiero... decir que la suerte... de los indios la resolveremos los indios y no... los amos indigenistas" (p. 161). Este acontecimiento destaca uno de los principios fundamentales de la filosofía de la liberación: que el oprimido tiene que liberarse a sí mismo. Como dice Zea en *Discurso desde la marginación y la barbarie*: "Nadie puede hacer por otro hombre lo que no sea capaz de hacer por sí mismo... La liberación [es] algo que el individuo habrá de realizar por propia decisión" (pp. 58-59).

Con el tiempo se nota una mayor influencia de la filosofía de la liberación en la novela indigenista. En la obra de Castellanos, *Oficio de tinieblas*, forma el trasfondo del libro y consiste en comentarios a través de la narrativa que subrayan la necesidad de la educación para elevar al indio, al menos a sus propios ojos. Sin embargo, falta en la novela la plena conciencia de un indio que puede liberarse por sus propios esfuerzos. En la obra de Scorza, *Redoble por Rancas*, los indios ya han tomado conciencia de su posición de oprimidos y se encuentran motivados para cambiarla por medio de la violencia. Una dimensión importante de la novela es el simbolismo religioso, que muestra al pobre crucificado con Cristo en un proceso sin fin. En la obra de Jácome, *Porqué se fueron las garzas*, el contenido pedagógico está presente, junto con el elemento religioso y político. El indio está plenamente concientizado y dentro del proceso llevar a cabo su propia liberación. Sólo le queda la tarea de convencer a los otros de que es capaz de ser hombre libre, para que ellos le den la oportunidad de lograrlo.

La novela indigenista no ha muerto, ni mucho menos; ha adquirido otras características que, de alguna manera, la distinguen de la novela indigenista estrechamente definida por Rodríguez-Luis.

Ahora es mucho más que la novela del indio oprimido, sin esperanza de mejorar la situación en que vive. Es la novela del ser humano en proceso de recuperar su humanidad, y, por medio de esta recuperación, dejar su posición de marginado de la sociedad y participar en las decisiones que dirigen su destino. Bien podemos decir que esto siempre ha sido la idea central de la novela indigenista —la existencia del ser marginado. Desde la primera novela sobre el tema del indio, *Cumandá*, en la que el indígena está marginado por ser exótico y ajeno a la cultura dominadora; a través de las otras novelas anteriores a *El mundo es ancho y ajeno*, en las que el indígena está marginado por ser menos que humano, o simple bestia de carga; hasta las novelas tratadas aquí en las que el indígena empieza a tomar conciencia de su humanidad y a reclamar sus derechos humanos: en todas estas novelas vemos el mismo tema del ser marginado. La formulación de la filosofía de la liberación a partir de 1968 ha proporcionado a la novela indigenista un sistema de pensamiento en torno a la situación de marginación que no puede más que aumentar la expresión novelística de la cuestión.

OBRAS CITADAS

- Berryman, Phillip, *Liberation Theology*, Nueva York, Pantheon Books, 1987.
- Castellanos, Rosario, *Oficio de tinieblas* (1962), 2a. ed., México, Joaquín Mortiz, 1966.
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1990.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1990.
- Jácome, Gustavo Alfredo, *Porqué se fueron las garzas*, Barcelona, Seix Barral, 1980.
- Scorza, Manuel, *Redoble por Rancas* (1970), 5a. ed., Barcelona, Planeta, 1971.
- Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- , *Latinoamérica Tercer Mundo*, México, Extemporáneos, 1977.