

Miguel Rocha

*El héroe de nuestra imagen*¹

El estudio de las literaturas indígenas



a visión heroica en las literaturas indígenas de América surge como parte de un proceso personal y colectivo que tiene como principales motivos la recuperación de los imaginarios nativos y el despertar, en nuestra conciencia, de su vitalidad. El trabajo también se justifica por el no casual olvido en el que han estado parcialmente sumidas las literaturas autóctonas, que como expresiones subvaloradas desde el momento mismo en el que se vieron juzgadas por las empresas civilizadoras de la conquista reclaman al fin, y paulatinamente, su lugar y su tiempo. De hecho, en este texto no se pretende llegar a certezas irrefutables, ni mucho menos categorizar a partir de las imágenes estudiadas. En cambio, prevalecen las sugerencias sobre las transformaciones en el campo de la imagen, y aludimos continuamente a las motivaciones principales. Nos reconocemos como parte de un lento proceso, personal y colectivo, al cual accedemos mediante una abundante y ardua recolección de material, atentos al mismo tiempo atentos a la disímil y poco global cadena de interpretación que sobre el tema nos precede. En verdad, una buena porción de los materiales estudiados ha salido a la luz pública apenas hace unos cuantos años y, aparte de las copiosas investigaciones en los diferentes campos de la antropología, las valoraciones literarias de los textos indígenas comienzan en el siglo XX. Y cuando me refiero a las

1 Este texto es una síntesis del proceso investigativo llevado a cabo en el trabajo de grado "Visión heroica en las literaturas indígenas de América".

valoraciones literarias estoy pensando en investigadores académicos, pues contamos con una tradición interpretativa en las crónicas de la conquista. En efecto, sólo desde 1957, gracias a la antología de José Alcina Franch, *Floresta literaria de la América indígena*, y el comentario a ésta en 1958 por parte de Ángel María Garibay, la novedad y la incertidumbre con las que eran vistas las literaturas de la América indígena empezarían a ceder. El mismo Alcina Franch cuenta que “en aquel tiempo no sólo en Europa, también en México, había que pelear para demostrar que los indios americanos —antiguos y recientes— habían sido capaces de crear literaturas”. Una lucha similar era emprendida por estudiosos de los Andes, como José María Arguedas, y de las selvas suramericanas, como León Cadogan. El panorama en general resultaba incierto, excepto para Mesoamérica, donde las traducciones del *Popol Vuh* a decenas de lenguas lo erigían como joya única y aislada. Desafortunadamente la fuerza indígena de la revolución mexicana de 1910, que impulsó cierta autonomía cultural, no fue un denominador común en los demás países de América, en especial del norte, donde la creciente del progreso cada vez aplaudía más las manifestaciones literales de la cultura, dejando en segundo plano las manifestaciones alternas de las minorías étnicas. Si bien en Norteamérica existían trabajos de investigación sobre las culturas aborígenes amplios y extensos, entre ellos los de E. S. Curtis o George Bird Grinnell, éstos serían mirados década tras década como curiosidades de archivo o como fundamentos antropológicos. En realidad, las traducciones de estos trabajos al español y a otras lenguas es muy reciente. Así, tomando como punto de partida para las valoraciones literarias a los estudiosos mexicanos y centroamericanos, con los casos aislados de Arguedas o Cadogan, la otra gran parte de nuestra tradición interpretativa se cifró en los aportes de los estudiosos de historia de las religiones, lingüística y etnología, quienes en su mayoría llegaban provenientes de las academias europeas, realizaban sus estudios de campo y volvían a sus países de origen para dar a conocer sus hallazgos. Es el caso especial de Ermanno Stradelli, quien recogió el material del *Yurupary*; de Marc de Civrieux, quien transcribió el *Watunna*, y de Konrad Theodor Preuss, quien compiló la abundante mitología Witoto. De esta suerte podríamos decir que sólo unos años antes de 1992, de acuerdo con la conmemoración de los “quinientos años de América”, se vieron proliferar nuevas tendencias en las vías de interpretación y difusión de las literaturas de la América indígena.

En la América de habla hispana, tan sólo la labor del Fondo de Cultura Económica, de Siglo XXI Editores y de la Biblioteca Ayacucho, llevaba los textos indígenas a un público mayor. Anexas a estas publicaciones se han visto las más importantes

valoraciones literarias, que han debido crear bases de interpretación a partir de una nueva formulación de géneros y de ciertos períodos aislados. Miguel León Portilla, Ángel María Garibay, Adrián Récinos y José Luis Martínez, investigadores sobre Mesoamérica, han hecho estudios avanzados en este campo. Sin embargo, en la totalidad de los textos analizados, los de Mesoamérica apenas forman una parte. Nuestro propósito no es caracterizar las literaturas indígenas de América, sino descubrir a partir de múltiples textos la imagen del héroe, con sus motivaciones, y proponer una matriz americana que remita a un principio mítico, fundamentado parcialmente en fuentes de investigación y complementado por amplias fuentes literarias. Aquí no se trata de faltar al reconocimiento de ciertos estudios académicos, sino de comprender que la recomposición —global— de una visión heroica de la América indígena, tan ancestral como contemporánea, se halla en ciernes. Si nuestro estudio intentara comprobar la unidad cultural de la América indígena, valorar cánones, géneros y períodos, o desarrollar una sustentación totalitaria de los medios de expresión literarios indígenas, quizás tendría que esperar mucho tiempo mientras se reevalúan las tradiciones y luego se aclara su relación con los medios de interpretación occidentales. Pues, aunque trabajamos especialmente con el mito y la épica, ¿cómo se puede dar simultaneidad al estudio de las literaturas indígenas con un proceso de valoración crítica que tiene hitos tan estudiados como la *Ilíada*, la *Odisea*, la *Divina comedia*, el *Quijote*, el *Ulises* y hasta la propia *Biblia*? La situación es ésta: hasta entrado el siglo XX, salvo por el *Popol Vuh*, casi ninguno de los ciclos completos de creación habían sido reconocidos por la Academia. Con todo, en la última década un singular proceso se ha dado. Los mestizos, descendientes de quienes forjaron en su momento las literaturas de las que nos ocupamos, han tomando conciencia de la necesidad de rescatar los valores, las tradiciones y las maneras de interpretar. Casos de suma importancia por su aporte en las valoraciones, como los de José María Arguedas, Miguel Ángel Asturias e incluso Augusto Roa Bastos, habían terminado en su propia escritura literaria, ante la imposibilidad de conciliar satisfactoriamente las literaturas indígenas con las occidentales en el campo interpretativo. De ahí que, en la reciente renovación en las valoraciones literarias, trabajos como los de Mariana Escribano, los hermanos Elorrieta, Mario Florián, Roma Piña Chan y Tehanetorens, apunten, aunque todavía no en su totalidad, a una interpretación más amplia, entendida no en la negación de la tradición interpretativa occidental, con sus diversas escuelas y autores, sino en la búsqueda de una continuidad en las formas de “crítica indígena”. Y con ello afirmamos que los pueblos de la antigua América también interpretaban sus literaturas y tenían —y tienen— sus propios sabedo-

res de las mismas. Para acceder a esta noción tendríamos primero que corresponder nuestra idea de literatura con su manifestación tradicional, pues la riqueza expresiva de la América indígena, no obstante su preeminencia oral, también ha quedado escrita de múltiples maneras. Así es que esta amplitud en la forma de interpretar, que podría llamarse “crítica indígena”, atiende a la literatura como fenómeno activo dentro de un proceso mítico que, pese a sus aparentes contradicciones con la historia literaria occidental, tiene mucho que decir y que crear. Y con esto nos referimos a que, si las literaturas indígenas se han desarrollado por milenios en un substrato oral, éste se traduce, hoy por hoy, no sólo en el paso a la fijación escrita de la palabra y su interpretación, sino en el mensaje sobre la vitalidad de nuestra palabra y nuestras imágenes, lo que hemos denominado “eficacia simbólica”. Si no queremos engañarnos, tendremos que reconocer que una academia se asienta en las manifestaciones concretas que estudia, y de allí que, ante la multiplicidad e incluso ante lo inaprehensible de muchas de las manifestaciones indígenas, la academia debe abrir su mente —y también su corazón— para que las certezas hermenéuticas y exegéticas, en las cuales se sustenta, se enriquezcan y amplíen con la investigación. Así, el “indio” y sus “mitos” ya no serán vistos desde el balcón del civilizado o el microscopio del científico, sino que, como querían los ancianos, sus hijos serán una sola familia, con múltiples dones, y fructificarán.

No sería honesto de nuestra parte, como estudiosos de la literatura, atribuir la escasa atención prestada a las literaturas primarias de nuestro continente a una mera casualidad y a una carencia significativa de textos. Nuestra academia es heredera de un proceso que, desde la conquista y sus posteriores imposiciones, la tiene hoy por hoy en una gran incertidumbre respecto del tema. La verdad es que nuestra historia literaria echa raíces al otro lado del Atlántico, y asimismo nuestra forma de valorar y nuestros valores, pues ¿qué es la crítica sino la valoración de nuestra forma de ser?

Ahora, si nuestro trabajo no se reconociera como granito de arena en medio de un proceso enorme y en cierta medida incierto, tendría que resolver de un solo golpe todos los cuestionamientos que durante milenios, y en distintas fases, se ha planteado la interpretación occidental: lejos de reconocer si Ulises vivió o no, si quienes escribieron el *Nuevo testamento* transmitieron con fidelidad las parábolas de Jesús, si el Quijote fue un loco caballero a quien conoció Cervantes o si el *Ulises* es ultrarrealismo o ciencia ficción, creemos que no sólo las literaturas indígenas son tan inciertas como parecen. Y el hecho de que nos aventuremos en esa exploración no debe juzgarse como falta a la academia, sino como un esfuerzo por darle un nuevo aire, que no se agota si no citamos a alguno de los investigadores que nos preceden. Por otro lado, si nuestra

argumentación puede llegar a pensarse como resultado de carencias en la metodología que se ha expuesto como un proyecto de tradiciones contrapuestas y redes de imágenes, al menos no debemos dejar de afirmar, por ningún motivo, que para nosotros la valoración más acertada es la que no entra en contradicción con la conciencia mítica, sino que se sumerge en ella para manifestar con claridad las motivaciones de su imagen y su único destino, el Principio.

La expresión indígena

La cultura era y es madre nutricia de los pueblos indígenas. Surgió para alimentar y amparar a la comunidad y cada uno de sus individuos. Los imaginarios estaban profundamente vinculados con la forma como los pueblos se relacionaban con la Madre Naturaleza y con el Padre Principio. Cada imagen tenía un sentido (motivo), y todo poseía un poder (una eficacia simbólica) tras del cual iba el nativo. “Los indios van detrás de la visión”², decía un Lakota de Norteamérica. Y en realidad, a través del paulatino acercamiento a las culturas indígenas de América, hemos descubierto que lo que más nos atrae de ellas es que nos hablan directamente por medio de sus imágenes y que nos invitan sin demora a establecer un contacto vital con el universo que nos rodea.

Más allá del exterminio de muchas culturas aborígenes, la tenaz supervivencia de algunas como minorías étnicas o su presencia mestiza a lo ancho y lo largo del continente, comprendemos que lo indígena (lo que pertenece a la tierra) habita en nuestro espíritu sin vinculación exacta con una o otra cultura. Atendemos a tan distintas culturas en lo que respecta a tiempo y espacio porque creemos en una unidad espiritual dada por una gran cultura madre, a la cual seguimos no en términos históricos, sino simbólicos³. Y con esto nos referimos a aquellos conceptos que pueden dar cuenta del

2 Osvaldo Rao, *Indios americanos* (1995), p. 48.

3 El continente americano es el espacio delimitado de nuestra búsqueda por dos motivos principales: primero, en un momento histórico sin precedentes en el cual se han abierto y se siguen abriendo las fronteras —quizás en camino hacia cierta unificación cultural—, resulta necesario descubrir y afianzar las relaciones fundamentales (simbólicas, culturales, lingüísticas) que han existido y existen entre los grupos humanos que habitan en zonas geográficas comunes; segundo, como zona geográfica, como continente, América es un espacio falto de relaciones de continuidad con su pasado ancestral. Los directos descendientes de los primeros habitantes se constituyen en minorías étnicas, y los restos de las culturas aborígenes, para el común de los americanos, han quedado enterrados en un pasado remoto. En síntesis,

fluir de los imaginarios, de sus semejanzas, de sus motivaciones y de su Principio en común, sin llegar a tornarse en determinismos reductores de la imagen.

Como investigadores, hemos querido guardar una coherencia interpretativa, de mutuo entendimiento y respeto hacia las sabidurías tradicionales, que nos han impulsado para seguir adelante con este trabajo. Y aquí no aludimos simplemente a una incapacidad para tomar distancia de la materia en estudio; por el contrario, sentimos la necesidad de mostrar cierta amplitud en la forma de interpretar, conectada con los antecedentes teóricos pero guiándose por los “antecedentes tradicionales” que se manifiestan claramente en la sabiduría proverbial.

En los mitos, los cantos, los cuentos y las leyendas se revela que los proverbios son una síntesis verbal de una motivación mítica, expresada con eficacia simbólica. De hecho, en la brevedad del proverbio se oculta, muchas veces, el legado mítico o el acervo cultural manifiesto con respecto a uno o otro tema específico. De allí que haya sido la forma de comunicación predilecta de los ancianos y los jefes de las tribus y los imperios indígenas. Con todo, sería un error pensar que las teorías occidentales se muestran esencialmente contradictorias respecto de la sabiduría proverbial. Así como el conocimiento simbólico puede manifestarse en un proverbio, también puede abordarse con la teoría: el primero se preocupa por verbalizar de manera concisa –y en ocasiones indirecta– un conocimiento; la segunda busca la exposición metódica, ordenada y directa del conocimiento; el primero surge de una perdurable correspondencia con la sabiduría de los antepasados y las experiencias míticas de la comunidad; la segunda surge de una larga escalera de hipótesis precedentes reelaboradas, que pueden provenir de una u otra cultura. Las dos formas buscan precisar un conocimiento, incluso una “verdad”. Orulo, un Iglulik, afirma:

[...] demasiado pensar sólo trae problemas. Nosotros, los esquimales, no nos preocupamos por resolver todos los acertijos. Repetimos las historias antiguas del modo en que nos fueron contadas y con las palabras que recordamos. Y si pareciera que la historia en su totalidad carece de sentido razonable, aún queda suficiente de ella: los sucesos incomprensibles que nuestro pensamiento no puede captar⁴.

el estudio de la América indígena alimenta las relaciones de continuidad de los pueblos actuales con sus antepasados y genera cierta unidad transcultural que, más allá de las fronteras políticas, lingüísticas o raciales, se abre al encuentro con toda la humanidad.

4 Osvaldo Rao, *op. cit.*, p. 80.

En este sentido se sugiere que en muchas tradiciones indígenas el saber no se relaciona con el descifrar. Las imágenes y los motivos que conforman las historias son lo bastante confiables como para darles un sentido aparte del que manifiestan. Y, en cualquier caso, el sentido oculto no es algo que preocupe a la sabiduría tradicional, pues de él depende gran parte de la eficacia simbólica, que para el indígena no puede ser resuelta del todo en términos racionales. Si la tradición se propusiera para ser descifrada, la razón vendría a ocupar el terreno de certidumbre, que se satisface con sólo recordar, repetir y mantener intacto y renovado el misterio. Ante eso, sin embargo, las hermenéuticas reinstauradoras de lo simbólico reaccionan con la urgente necesidad de que el hombre actual, volviendo a comprender el sentido oculto, revalore en la medida de lo posible eso “que nuestro pensamiento no puede captar”. Pues se supone que ese mismo ocultamiento del sentido ha hecho dudar a la humanidad moderna de la validez de la imaginación simbólica. Si la interpretación simbólica ofrece la posibilidad de comprender, podrán también reaparecer los antiguos principios.

En realidad, gran parte del acervo cultural indígena había operado en las comunidades con nociones distintas de las occidentales; al encontrarse estas nociones entre sí, y ser menospreciadas unas en favor de otras, se llegó a creer que resultaban definitivamente irreconciliables. Mas el pensamiento simbólico ofrece la posibilidad de incrementar sus semejanzas, sus puntos de unión, y así, pese a las evidentes diferencias, el legado mítico puede ser rescatado en favor de una comprensión más amplia. Surge entonces, como decía el anciano Dena'ina, de Alaska, la necesidad de salvar “lo que está escrito en la lengua de los pueblos”⁵.

Para llevar acabo tal tarea tendríamos que comprender cuál ha sido la razón por la cual la mayoría de las culturas indígenas ha transmitido sus historias oralmente. Y esto nos llevaría a sugerir que toda cultura indígena se caracteriza por una estrecha relación con la Madre Naturaleza y con el Padre Principio, que se exalta y renueva continuamente en la tradición y que se manifiesta en los imaginarios y la sabiduría proverbial. Por ello, Halcón Volador, un Oglala Lakota, no dio rodeos en torno de lo que él consideraba la esencia del conflicto entre lo indígena y lo occidental: “El hombre blanco no obedece al Gran Espíritu; ésa es la razón por la cual los indios nunca pudieron ponerse de acuerdo con él”⁶.

5 Anne Wilson Schaeff, *Culturas de sabiduría* (1995 [1995]), p. 100.

6 Osvaldo Rao, *op. cit.*, p. 26.

De hecho, fueron dos los factores importantes que por muchos siglos, hasta hoy, han tenido relegada a la cultura indígena a un plano menor de civilización: su religiosidad y su oralidad. Su religiosidad, porque en ella la conquista occidental imprimió el sello de lo idolátrico, lo demoníaco y lo primitivo; su oralidad, porque hacía patente cierta escala “inferior”, que occidente creía superada con el desarrollo de la escritura alfabética.

En efecto, la historia de los conflictos religiosos es al mismo tiempo la historia de la extirpación y la persecución de los imaginarios aborígenes y la historia de la recuperación —por medio de la escritura— de los imaginarios que se debían superar religiosamente o analizar científicamente. En cuanto a la religión, la reinstauración simbólica, en la que también ha incidido el avance en la historia de las religiones, nos ofrece posibilidades de ir más allá del problematismo religioso, mientras que en la relación entre oralidad y escritura el conflicto permanece, en gran parte a favor de lo segundo, pues la cultura occidental se caracteriza por su escritura alfabética. Antes de ésta, la expresión indígena se inscribía en piedras naturales o talladas, en pieles de distintos animales, en árboles o cortezas procesadas, en murales o ropajes, en nudos o cinturones de cuentas, en cerámicas o pinturas de arena... Así, los que eran tachados de salvajes simplemente habitaban distintos planos de comunicación, en lo que se podría llamar una búsqueda de la armonía con la Naturaleza y el Principio. A este nudo cultural se refería Búfalo Caminante, de la tribu Stoney de Norteamérica, así:

La gente civilizada depende demasiado de las páginas impresas por el hombre. Yo me vuelvo hacia el libro del Gran Espíritu que es la totalidad de la creación. Puedes leer gran parte de su libro si estudias la naturaleza. Si llevas todos tus libros a la pradera, los dejas bajo el sol, y permites que la nieve, la lluvia y los insectos trabajen en ellos por un tiempo, no quedará nada. Pero el Gran Espíritu nos ha dado, a ti y a mí, la oportunidad de estudiar en la universidad de la naturaleza: los bosques, los ríos, las montañas, los animales y nosotros incluidos⁷.

En verdad, la noción de literatura indígena, fundamentada en la tradición escrita que llegó con occidente, constituye tan sólo una red del lenguaje. Esto se debe a que las manifestaciones autóctonas, de tan distintas especies, han migrado en gran parte

⁷ *Ibid.*, p. 39.

a la red de nuestro alfabeto y de nuestros libros y son sentidas e interpretadas allí... Por eso llegamos a cuestionar, en algún momento de este proceso, la validez de la noción de literatura indígena. Aunque soy consciente de la prevalencia de lo oral y de las inscripciones alternas, los resultados de mi investigación están redactadas a manera de libro, en español, y yo mismo, como mestizo, he accedido a las tradiciones indígenas que puedo referir en las notas y la bibliografía como literatura, es decir, en su manifestación literal. De aquí que la posibilidad simbólica de ir hacia la totalidad sea la más favorable. Pues los símbolos, a razón de su continua transformación, siempre están cambiando de cáscara, de cultura, de tiempo o de espacio, y aun así apuntan siempre hacia un Principio inmodificable, imborrable. María Sabina, la sabia Mazateca, aunque analfabeta, declaraba:

La sabiduría es el lenguaje. El lenguaje está en el libro. El libro lo otorgan los principales [...]. Yo aprendí la sabiduría del libro. Después, en mis posteriores visiones, el libro ya no aparecía, porque su contenido ya lo guardaba en mi memoria⁸.

Los orígenes culturales del héroe

En cuanto al héroe, los imaginarios presentan ciertas constantes, pese a sus ramificaciones culturales. En los orígenes constatamos dos figuras fundamentales, el chamán y el cazador, con un elemento principal en común, la alimentación del pueblo: el chamán vislumbra y atrae la comida, el cazador la persigue y consigue. Pero la función de los cazadores y la de los chamanes se muestran como ramificaciones de otra principal, la del héroe, que vela por la alimentación del pueblo y a su vez lo defiende de las adversidades: monstruos, tiranos, enemigos. De aquí se derivan las funciones secundarias de cazadores y chamanes o, en suma, su especialización: el chamán se especializa en proteger al pueblo de enfermedades, entes sobrenaturales, etc., mientras que el cazador se especializa en las estrategias para conseguir las presas. Tales especializaciones, que no son rigurosas divisiones del trabajo, sino desprendimientos paulatinos de la fuente heroica, apuntan a otros niveles culturales:

Primero, el paso del nomadismo al sedentarismo, escenificado en el llamado a la agricultura y la domesticación de los animales por parte del héroe. Esto supone de-

8 Álvaro Estrada, *Vida de María Sabina* (1997 [1977]), p. 43.

pende menos de la azarosa caza y establecer un conocimiento destinado a aprovechar los ciclos de la tierra, con la participación de animales auxiliares, colaboradores del chamán en un nivel mágico-religioso.

En segundo término, el chamán, como organizador del conocimiento, prevalece sobre el cazador, que también debe aprender a sembrar y domesticar, compartiendo funciones con las mujeres. Así, de los círculos chamánicos surgen las castas de sacerdotes y jefes, mientras que de los círculos de cazadores surgen las de guerreros.

Por último, surgen los que se dedican a la agricultura, a la domesticación y a los oficios domésticos.

En cualquier caso, el proceso de desprendimiento de la fuente del héroe –tan disímil según las innumerables culturas–, antes que hablarnos de una paulatina división del trabajo –que sustentaría, en últimas, los niveles sociales y la posición tradicional del hombre y de la mujer– nos demuestra que la primordial imagen del héroe alude al Principio, es decir, a la unidad de los pares, a la tendencia a restablecer el orden, a la conducción del género humano en un solo sentido. De allí que con las ramificaciones del héroe en las culturas indígenas y a través del choque de culturas, incluso hasta la invasión, verificamos cómo los imaginarios se abren al encuentro, con independencia de los intereses sociales, culturales o religiosos.

En ciertos lugares de la América contemporánea percibimos aún muy latente el proceso de la imagen del héroe. El chamán, en pie de lucha, apela a su condición heroica cuando se muestra como catalizador de nuevas corrientes. A un lado de las adversidades procura mantener intacta la eficacia simbólica de sus imaginarios y, aunque en gran parte despojado de su antigua función social, continúa accediendo a la revelación con la mentalidad del cazador que en solitario avanza hacia su presa.

En un nivel ritual, sobreviven de uno u otro modo las pautas ancestrales del héroe, que le han sido reveladas a través de sus sueños, de sus victorias, de sus penitencias y, en conjunto, de su pre-condicionamiento como inocente niño, arrojado guerrero y perseverante jefe: guiado por potencias principales, visionario de su imagen tutelar, ha terminado por convertirse en el modelo de su pueblo. Y en el olvido parcial de los modelos o de los dioses, ocurrido en América, surge la necesidad de recordar y volver al Principio. Este retorno a los orígenes del héroe no es, en absoluto, una necesidad exclusiva de lo que es considerado “el Occidente”; por el contrario, se trata de una recapitulación en la que se dan la mano el indígena y el colonizador: una sola mano en el imaginario del mestizo.

El origen celestial del héroe

Las imágenes van dejando atrás fronteras físicas, lingüísticas y culturales, para conducirnos a cierta matriz propia —mas no exclusiva— de toda América. Por ejemplo, ciertas imágenes celestes nos traducen los orígenes de la condición heroica y su desenvolvimiento. La flecha, la pluma, el ave madre, la entidad devoradora, el poste y el sacrificado aparecen acompañadas por unas motivaciones principales: el sendero de la flecha, lo pequeño vence a lo grande, la justicia prevalece... A su vez, las imágenes y los motivos, tejidos en la red heroica, esbozan el proceso de paulatina caracterización de los grupos y los individuos. En esta secuencia hemos comenzado a trabajar con un grupo de la familia lingüística algonquina, los Cheyenne. Luego hemos mencionado una relación mucho más atrevida —teniendo en cuenta las distancias geográficas— con dos tribus de la familia lingüística atapasca, los Apaches Chiricawas y los Jicarillas. Después se establecieron paralelos con mitos de distintas tribus de las grandes praderas norteamericanas y se tejió una red de imágenes con material del México antiguo (Aztecas, Toltecas, Chalcas), de Mesoamérica (Mayas), de las selvas suramericanas (Waraní, So'to, Waika, Witoto) y de los Andes (Muiscas, Wankas), todo ello mientras a menudo se vuelve la mirada a los mitos de Norteamérica, tomados como base para el desarrollo de las relaciones aquí expuestas:

—La mayoría de los imaginarios indígenas coinciden en el origen celestial del héroe o en su vuelta al cielo (principalmente como Sol, Venus o Luna), una vez finalizadas sus acciones en la tierra.

—Las múltiples versiones o ramificaciones de lo heroico se muestran partícipes de un tronco común, que se verifica en las luchas y las motivaciones similares de los distintos héroes.

—Los usos culturales de lo heroico fundamentan las diversas tradiciones y se perciben en el desarrollo de esta imagen, desde los mitos cosmogónicos (en los cuales el héroe aparece como dios) o los complejos rituales (ceremonias de flechas), hasta el paso de las primarias tribus (asediadas por las necesidades básicas) a los imperios o a las grandes comunidades (caracterizadas por el afianzamiento de las actividades sedentarias).

—La imagen del héroe pasa a sustentar todo tipo de prácticas rituales, especialmente las que tienen que ver con el sacrificio. En estas prácticas, los gobernantes y los sacerdotes revitalizan las tradiciones de sus pueblos, sustentando su poder y su conocimiento.

—De los tiempos míticos, en los cuales se sitúan las acciones de los héroes primarios, se pasa a los tiempos rituales, que se caracterizan por la continua reactualización de los actos heroicos en los actos religiosos.

—El héroe se deifica, se muestra como sobrehumano, toma distancia del común de las gentes, y la condición heroica se pone al servicio del poder.

—El uso indiscriminado de las prácticas sacrificiales (en especial el rapto de víctimas) muestra la desviación de la condición heroica original. De hecho, en este punto los rituales se convierten en prácticas mágico-religiosas —sobre todo de las castas sacerdotales o chamánicas que guardan el conocimiento—, y en muchos casos no hallan relaciones de continuidad con los mitos de las primeras comunidades (las tribus empiezan a hablar distintas lenguas, a creer en distintos dioses y a entrar en guerra).

—En torno del origen celestial del héroe, que como motivo principal reitera el origen celeste de toda la humanidad (del tronco en común al poste del sacrificado), se desarrollan y sustentan las diferentes familias y los poderes teocráticos.

Así surge una secuencia básica en los actos heroicos. Gracias a sus atributos celestiales, que en ocasiones recibe como regalos y a veces gana tras arduas pruebas, el héroe vence a quienes guardan —o se roban— la comida y el agua. También enfrenta a quienes rigen el clima y pone en su lugar a quienes usan su poder contra el común de las gentes. Con todo, aparece como el único capaz de vencer al monstruo (gigante o animal) devorador de hombres. Y, en este caso especial, es importante la figura de la gran ave devoradora que, destruida o reformada por el héroe, dona sus plumas para que de acuerdo con el verbo heroico nazcan todas las aves y para que el atributo modélico del héroe, la flecha, cobre toda su dimensión mágica y ascensional. De esta manera, la condición heroica se revela como aquella que procura reinstaurar el orden y reformar la creación.

Al seguir el proceso de las imágenes primordiales a través de su red heroica, no hemos irrespetado las diferencias culturales; por el contrario, hemos comprendido mejor su riqueza en los logros de cada pueblo y de sus individuos insignia, los héroes.

La guerra del héroe

Después de ver en la primera parte de este trabajo cómo surge la imagen del héroe y cuáles son sus motivaciones originales, en esta primera sección de la segunda parte, dedicada a las condiciones heroicas en concreto, se estudia cómo se transforma la imagen y las motivaciones del héroe.

De hecho, una vez definida la condición heroica primitiva y vislumbrados su origen y su destino en las imágenes celestes, se vio cómo en las primeras comunidades la imagen del héroe daba cabida a importantes condiciones, entre ellas la del cazador y la del chamán. Con el desarrollo de algunas comunidades y sus posteriores necesidades expansionistas, se incrementaron el uso y la revaloración de la condición heroica, en favor del sostenimiento de los nuevos poderes.

Las clases gobernantes se autovaloraban reflejando en sí mismas el origen celestial del héroe y fomentaban todo tipo de prácticas rituales en torno de este origen. Así el sacrificio adquirió una de las mayores eficacias simbólicas, pues en él se renovaba el orden alcanzado tras los actos del héroe. El sacrificado llevaba el mensaje de la humanidad a la divinidad y llegaba a ser el modelo de su comunidad.

Una vez que la figura mítica del héroe se transformaba en figura ritual, con el incremento de los sacrificios, surgían nuevas necesidades, como imponer los modelos heroicos a las tribus vecinas y ganar prisioneros de guerra que sostuvieran la práctica sacrificial. Entonces las actividades guerreras se incrementaban y se asumía la condición heroica primitiva para fundamentar la condición guerrera. Los atributos del héroe se convertían en las armas del guerrero, y los clanes de cazadores y chamanes cedían espacio a los clanes de guerreros.

Al mismo tiempo se desarrollaba el proceso de deificación del héroe: distante de sus primitivas funciones y lejos del alcance de las mentalidades comunes, la imagen del héroe pasaba a formar parte del conocimiento de ciertas castas mágico-religiosas, que se fundamentaban en ella para gobernar. Más modelables que los héroes míticos, los dioses eran puestos al servicio de los intereses bélicos y, al multiplicarse los dioses, también aumentaban los modelos, de manera que la condición heroica fundamental terminaba por confundirse con la condición guerrera.

En esos tiempos bélicos, anunciados por los primeros héroes, surgieron múltiples enfrentamientos simbólicos: entre los Aztecas, las guerras floridas y los combates gladiatorios; entre los Incas, las campañas contra todos los dioses distintos de los suyos. Cada vez en mayor medida eran tomadas las iniciaciones religiosas como iniciaciones de guerreros, la parafernalia ritual como parafernalia de guerra, y los mitos heroicos como mitos guerreros.

La nueva condición heroica representaba el prestigio del guerrero, alcanzado por medio del combate y de la captura de prisioneros para la esclavitud, para el sacrificio o bien, aisladamente, para la antropofagia ritual. Y en este punto es posible ver cómo en distintas tradiciones, tras la muerte en guerra o en sacrificio, se prometía el alcance

de la divinidad o el arribo a la tierra más próxima a ésta, el paraíso o el cielo (cabe aclarar que estas nociones presentan ostensibles diferencias con respecto al paraíso católico).

Fue en este tiempo de batallas simbólicas que con más frecuencia se usó la imagen del héroe, pero ante los múltiples intereses también llegó a ser el tiempo en el que más se extravió el principio de su imagen. Transitoriamente condenado a encarnarse en las víctimas del sacrificio o en los guerreros y a regenerarse una y otra vez en múltiples deidades, el héroe terminó por convertirse en un títere condicionado por el uso particular de cada sociedad. A esto nos referíamos cuando hablábamos de una modificación en los imaginarios, la cual tiende hacia los mitos cosmogónicos, que se desarrollan en esferas sobrehumanas.

Por otro lado, nos hemos percatado de que en ciertos sectores de la América indígena (en especial las selvas suramericanas), poco sujetos al expansionismo militar y cultural precolombino, la preeminencia de la guerra se ha sostenido en un plano intermedio: el chamánico. Las transformaciones en la imagen del héroe han estado sujetas definitivamente a los usos de cada cultura, pero en el fondo, cualesquiera que sean los niveles de transformación y manipulación, ha regido la continua relación entre la pareja de opuestos que se derivan del Principio. Cuando aquélla es entendida no como principio de unificación sino como principio de división, surgen guerras y el héroe reaparece como rebelde: ya no está plenamente identificado con las sociedades a las que pertenece (Dulce Medicina, entre los Cheyenne) o a las cuales gobierna (Uno Caña, entre los Toltecas), puede llegar a separarse del pueblo al que ayudó en un comienzo y sólo volver a él una vez renovado el orden.

Vislumbramos aquí el camino imaginario del héroe, el cual se presenta ahora como un hombre que accede al conocimiento tras una guerra interior y que, con el posterior colapso de la conquista, toma una posición defensiva en la figura del brujo (Don Juan Matus) o actitud abierta en la figura del sabio (María Sabina) y transforma dentro de sí una y otra influencia, alcanzando el sentido más alto de la guerra, de la unificación y de la armonía: el Principio.

El reinado del héroe

En esta última parte del trabajo nos ocuparemos de la imagen del héroe en relación con el poder, representado éste, en algunos de los reinos indígenas más sobresalientes, en su relación entre sí y en la forma como finalmente se opacaron ante la invasión

occidental. De hecho, este encuentro de dos mundos dejó al desnudo una crisis en los imaginarios indígenas. La codición heroica había perdido en gran medida sus antiguos principios y, a veces, sus manifestaciones habían sido manipuladas en favor de sacerdotes-guerreros y de ambiciosos reyes, que al identificarse con el héroe perseguían el afianzamiento de su poder. En este momento de grandes civilizaciones, los ejércitos invasores, que se preparaban para ocupar todo el continente, logran aprovecharse de las disputas nativas para tomarse a la fuerza el poder.

Entonces empieza a aparecer frecuentemente la imagen del héroe rebelde, que se venía mostrando esporádicamente desde antes de la invasión. Son los mismos gobernantes quienes protagonizan la crisis de la condición heroica, pues ante la radical afirmación de las leyes y las prácticas rituales, ésta apenas era la búsqueda del prestigio, de la fama y del enriquecimiento mágico-religioso. Figuras que se rebelan, como Nezawalcóyotl (Chichimeca), Quiché Vinak (Cakchiquel), Ollantay (Inca), Amenakuduma (Witoto) y el enano adivino de Uxmal (Maya), hacen parte de un solo héroe que se levanta contra el poder establecido, para volver a gobernar.

En el caso de Nezawalcóyotl, vemos que de la recuperación y la conservación de las tradiciones se pasa a un replanteamiento de las prácticas rituales y las doctrinas reinantes. Sin llegar a las armas, hace de su misma obra poética testimonio de estas dudas y rehumanización de la imagen heroica. Ollantay, en cambio, recurre a las armas y, aunque gana en un comienzo, es finalmente vencido, pero perdonado de morir en sacrificio por la misericordia del mismo poder contra el cual se rebeló, con lo que su levantamiento termina por afianzar ese gobierno. Ello no sucede con el príncipe Quiché Vinak —en el caso más patente de la crisis heroica—, pues éste, consciente de la fragilidad de su condición y dudando de su propio rey, prefiere morir sacrificado a manos de sus enemigos. Así también muere Amenakuduma, traicionado por un rey tirano que lo subestima: en este caso, el héroe vuelve de su muerte y con perseverancia logra castigar al rey y a su pueblo subyugado, que también había tomado parte de la traición. Y podemos dar la última puntada a esa red de imágenes con el enano adivino de Uxmal, que nace exclusivamente para reinstaurar el orden en una tierra tiranizada, garantizando de paso el restablecimiento de la condición heroica.

Cabe afirmar que sólo con la invasión la figura del héroe recobra una de sus funciones primarias: la unificación. Especialmente en el caso de Norteamérica, venían apareciendo figuras de héroes unificadores y pacificadores, y los héroes nunca tuvieron más poder de unión que en el momento en el cual se convirtieron en líderes guerreros ante la presión de los invasores. Varias figuras, entre ellas Manco Capac, Tupac Amaru,

la Gaitana, Caballo Loco y Pontiac, lograrían unificar a las distintas tribus, alcanzando famosas victorias. Ésta sería aparentemente la última manifestación clara del héroe indígena.

Aun así, desde la imagen primordial heroica, habíamos contemplado su gran capacidad mítica, es decir, su adaptabilidad y su transformación cualesquiera que fueran los períodos culturales que atravesara. Figuras claves, como los caballeros solares de Mesoamérica, más allá de la manipulación de sus funciones, mostraban en sí mismos parte de los atributos del héroe y, lo más importante, cierta confluencia de sus derivaciones culturales: en cuanto guerreros, sacerdotes, príncipes y gobernantes consolidaban oficialmente la importancia del héroe en una situación que tuvo su equivalente en los Andes con el Inca y sus amautas (sabios), que oficializan la épica heroica. De un lado y de otro, los imperios, al expandirse —guiados por sus heroicos emperadores y guerreros— e imponer sus imaginarios a los pueblos vencidos, adoptaban nuevas tradiciones, preparándose de paso para lo que vendría con la invasión occidental. Así, en los imaginarios mestizos, nos percatamos especialmente de la iniciativa indígena para relacionar y encontrar correspondencias entre los imaginarios que llegan con el pueblo invasor y sus propias imágenes primordiales. De hecho, los imaginarios nativos no se opacan con la invasión, sino que dan muestra de su vitalidad y continua renovación. Y en eso, una vez van cesando las últimas victorias militares indígenas, se concentran las acciones del héroe en transformación. Ahora la condición heroica se cifra en la capacidad de acoplar los imaginarios e incluso de unificar las creencias, así las culturas indígenas se muestran en tanta desventaja ante sus opresoras. El héroe, desarmado, da una vez más muestra de sus capacidades y prosigue su camino más allá de las culturas en las cuales surge, reflejándose en una nueva humanidad... heroicamente, en nosotros.