

Reivindicación, proximidad y artificio de lo indígena en cuatro novelas colombianas (1924-2007)

Juan Carlos Orrego Arismendi

Grupo de Investigación y Gestión del Patrimonio

Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: juan.orrego@udea.edu.co

Orrego, Juan Carlos (2014). "Reivindicación, proximidad y artificio de lo indígena en cuatro novelas colombianas (1924-2007)". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 29, N.º 47, pp. 77-95.
Texto recibido: 15/01/2013; aprobación final: 07/04/2013

Resumen. En la actualidad prevalece la idea de que, en Colombia, la novela indigenista ha existido de modo precario y poco o nada representativo de cara al ámbito literario latinoamericano. Sin embargo, cuando se revisa la producción nacional de los últimos noventa años a la luz de los conceptos en que se basa la comprensión crítica del indigenismo latinoamericano, se encuentra que esa corriente se ha mantenido vigente en Colombia en virtud del dinamismo de sus temas y perspectivas. El estudio de cuatro novelas publicadas en el país entre 1924 y 2007 permite entender ese proceso.

Palabras clave: literatura colombiana, novela indigenista, indios en la literatura, artificio literario.

Reclamation, proximity and artifice around what is indigenous in four Colombian novels (1924-2007)

Abstract. In the context of a certain consciousness of the cosmopolitan or contemporary character in Colombian literature, there is the idea that the regionalist narrative or social realism -one of whose representative genres is the indigenist novel- has been left behind. Nevertheless, when reviewing the national literary production during the last ninety years on the basis of the concepts upon which the critical comprehension of the Latin-American indigenism is based, it can be shown that this literary trend remains valid in Colombia due to its dynamic topics and perspectives. The study of four novels that were published in the country between 1924 and 2007 permits us to understand that process.

Keywords: Colombian literature, indigenist novel, Indians in literature, literary artifice.

Introducción

En Colombia, en el escenario general de la opinión pública y en particular de la crítica literaria, ha prevalecido por mucho tiempo, la idea de que en el país no ha sido producida una narrativa indigenista —específicamente, una novelística indigenista— propiamente dicha, entendida esta en los términos, hoy canónicos, formulados por Tomás G. Escajadillo (1994) en su estudio del caso peruano: una modalidad literaria preñada de un “sentimiento” de reivindicación de lo indígena y que, a diferencia de las perspectivas historicistas e idealizadoras del romanticismo decimonónico, se apoya en una “suficiente proximidad” etnográfica respecto de las sociedades representadas (p. 42). Bastaría considerar un caso como el del compendio *Literatura colombiana. Sinopsis y comentarios de autores representativos* del jesuita José A. Núñez Segura (1976 [1952]), texto usado en la educación básica colombiana a lo largo de muchos años —se cuentan al menos 14 ediciones en 24 años— y a pesar de ello ajeno al surgimiento y evolución de la novela social en el país, subgénero en el que necesariamente hay que enmarcar a la novela indigenista. Incluso, puede mencionarse al más reciente *Manual de literatura colombiana* de Fernando Ayala Poveda (1984), en el que, si bien se presentan sinopsis de un puñado de novelas indigenistas, se fija en 1950 el umbral de supervivencia de esas obras, a propósito de las cuales —por lo demás— el autor apunta que “en último término revisten más importancia para la sociología” (p. 292). No es más pródigo el homónimo *Manual de literatura colombiana* conformado por la compilación de los trabajos de varios autores, en el que, a pesar de su extensión, no se reseñan más de cuatro novelas de tema indígena en un capítulo dedicado a la “novela de entreguerras” (Romero, 1988: 395 y ss.).

En uno de los pocos trabajos críticos que emprenden algún tipo de revisión diacrónica de la novela colombiana de tema indígena, Fabio Gómez Cardona (2000) concluye que, si bien es evidente que lo indígena sobrevive allí de modo soterrado, es “necesario” aceptar que en el país no se han producido “movimientos indigenistas” de índole literaria (pp. 54-55). A su juicio, buena parte del problema está en que la crítica no ha fortalecido una tradición intelectual indigenista como sí ocurrió en Perú y México: “la crítica ha sido ciega e insensible, porque tal vez ha respondido a una visión dominante desde la sociedad llamada mayor o mayoritaria” (pp. 54-55).¹

De la reflexión de Fabio Gómez Cardona se deriva la idea de que un indigenismo literario debidamente encaminado por el trabajo sistemático y ecuaníme de la crítica, se

1 Quien suscribe estas líneas también se ha ocupado del problema de la limitada visión de la crítica respecto de una manifestación novelística que, como la del indigenismo colombiano, es realmente vigorosa; pero no ha visto la deformación del enfoque hegemónico como causa directa de la ceguera, sino que, más específicamente, ha creído que las razones son la concentración de los críticos en la novela histórica de corte indianista, su interés reducido a obras más o menos representativas y su apatía por los procesos literarios de mediana y larga duración (Orrego, 2012).

caracterizaría por la manifestación, en las obras, de elementos auténticamente indígenas. De hecho, en el artículo de marras se establece que un “estudio serio” de los componentes indígenas en la literatura colombiana no tendría otro punto de llegada que el reconocimiento de la “vitalidad” de “lo indio” (p. 55). Dicho de otro modo, Gómez Cardona —y muy a pesar de que su escrito explicita, en otros pasajes, ideas contrarias— estaría asumiendo que del indigenismo en plenitud debe esperarse un reflejo fiel de la realidad étnica. No lejos de allí se había situado Donald McGrady (1962) en su trabajo *La novela histórica en Colombia 1844-1959*, sin importar que en él no se apele a la categoría del indigenismo; pero, como Gómez Cardona, McGrady cree que la novela histórica de tema indígena no ha alcanzado importancia en Colombia, y una de las razones sería que “en la mayoría de los casos el novelista no se ha tomado el trabajo de profundizar en el estudio de las costumbres y la mentalidad peculiares de los indígenas” (p. 62). A la luz de esta interpretación considérese, nuevamente, la sugerencia de Fernando Ayala Poveda de pensar las novelas de tema indígena como contribuciones sobre todo sociológicas. No se reconoce la vigencia del indigenismo por no encontrarse *ciertas* pruebas sobre la “suficiente proximidad” de los escritores respecto de las comunidades indígenas, retomando el rasgo establecido por Escajadillo.

No obstante todo lo anterior, la expectativa de que el indigenismo deba retratar con fidelidad al indígena, niega de plano lo que en esencia es y ha sido la literatura indigenista en Latinoamérica y Colombia, pues en su base está sembrado un artificio ineludible en las épocas de su emergencia y consolidación: el hecho de que no fuera el indio quien escribiera sobre sí mismo sino un *otro*. Al decir de José Carlos Mariátegui (1971 [1928]) en el escrito final de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* —texto que es necesario reconocer como la reflexión matriz de la crítica indigenista latinoamericana— ese *otro* es un mestizo, y es respecto de su punto de vista que se sopesa la “suficiente proximidad” con lo indígena. El presente artículo analiza esa naturaleza necesariamente artificiosa del indigenismo, y elige como contexto de indagación un corpus de novelas colombianas con la idea no solo de aportar a la discusión conceptual sino de hacer más visible esa manifestación literaria en el país, habida cuenta de su poca visibilidad. El seguimiento de cuatro novelas surgidas en diferentes momentos del último siglo —*La vorágine* de José Eustasio Rivera (1985 [1924]), *José Tombé* de Diego Castrillón Arboleda (1942), *Palabra de fuego* de Fernando Soto Aparicio (1988) y *Miguel Kwetyu’, el invocador de espíritus* de Fernando Romero Loaiza (2007)— permitirá concluir sobre la manera en que ha alcanzado vigencia, hasta nuestros días, la novela indigenista colombiana.

Artificio y reivindicación en el indigenismo

En su síntesis crítica de la teoría marxista de la cultura, Raymond Williams (1980) analiza la clásica alternativa entre mediación y reflejo planteada a la hora de analizar la función social del arte, y sugiere la conveniencia de optar por la interpretación

mediática: “[ella] va más allá de la pasividad que caracteriza a la teoría del reflejo; indica un proceso activo de algún tipo [...]. El arte no refleja la realidad social; la superestructura no refleja la base *directamente*; la cultura es una mediación de la sociedad” (p. 119). Ahora bien, el crítico sospecha que hay alguna candidez en la asunción simplificadora de que se trate, con mediación y reflejo, de dos procesos mutuamente excluyentes. Establecer que el arte refleja una realidad no significa que se conozca con certidumbre cuál es la “realidad concreta” representada, pues esta no puede dejar de ser, a su vez, una percepción mediada ideológicamente. En pocas palabras: el reflejo es un proceso subsidiario de la mediación, y esta encontraría su principal atributo básicamente en el hecho específico de implicar menos alienación, pues se trata —como ya se apuntaba— de “un proceso activo y sustancial” (p. 120).

Con la intención de “restablecer la idea del «reflejo» y de otorgar una solidez particular a la idea de la «mediación»”, Williams invoca una familia de conceptos que, como los de “tipificación”, “correspondencia” y “homología”, describen el complejo proceso mediante el cual el arte trata de cristalizar, a su modo, la dinámica de la historia (pp. 121 y ss.). El carácter móvil de la realidad social solo puede ser “reflejado” por medio de constructos mediadores que, a la postre, no hacen otra cosa que irrumpir en la fluidez histórica para fijarla ideológicamente. El proceso representativo que tiene lugar en el indigenismo encuentra acomodo en ese contexto conceptual, toda vez que la imagen del protagonista nativo surge de una interacción de tipos, cada uno de los cuales significa la cristalización ideológica de diversas vivencias históricas. En esencia, eso es lo que percibe Henri Favre (1998) en su balance de la novela indigenista latinoamericana: “En definitiva, el personal empleado en todas las novelas indigenistas es numéricamente limitado. Se reduce esencialmente al gran terrateniente, que es por fuerza ambicioso, arrogante y violento [...]; al administrador mestizo de la finca, que es obligadamente oportunista [...], y así hasta enumerar rasgos tipificados para el alcalde, el cura, el comerciante, el abogado y, por supuesto, el indio (p. 69). De la interacción de esos tipos es que deviene la imagen ideologizada del nativo: “La novela se construye sobre la base de una serie de oposiciones contrastantes: oposiciones entre indios y población no india” (p. 70).

En sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, José Carlos Mariátegui, por más que quiera poner el énfasis de su exposición en la pretensión reivindicadora de la literatura indigenista que estaba emergiendo en la tercera década del siglo xx, acaba poniendo en evidencia la tipificación inherente a esa corriente literaria; una tipificación que tiene su origen —o mejor, un singular condicionante— en el hecho de que lo indígena deba ser representado por el agente de una cosmovisión alfabetizada, del todo ajena a la vida de la comunidad. Dicho de otra manera, lo que desvela Mariátegui es que ni siquiera el empeñoso proyecto de reemplazar el pintoresquismo romántico por un afán realista de reivindicación —posiblemente apoyado en algún tipo de experiencia etnográfica— salva a la literatura indigenista de ser un objeto mediado y artificioso; en sus palabras:

El indigenismo, en nuestra literatura, [...] tiene fundamentalmente el sentido de una reivindicación de lo autóctono. No llena la función sentimental que llenaría, por ejemplo, el criollismo. [...] [L]o que subcientemente busca la genuina corriente indigenista en el indio no es sólo el tipo o el motivo y menos aún el tipo o el motivo “pintoresco”. [...] Y la mayor injusticia en que podría incurrir un crítico, sería cualquier apresurada condena de la literatura indigenista por su falta de autoctonismo integral o la presencia, más o menos acusada, en sus obras, de elementos de artificio en la interpretación y en la expresión. La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla (Mariátegui, 1971 [1928]: 333, 335).

Esta reflexión insinúa, para el indigenismo, su carácter de parte en una serie evolutiva: la corriente habría nacido de una literatura previa en que las cosas indígenas fueron plasmadas con exotismo, y debería desembocar en una literatura en que el indio pueda hablar de sí mismo. En cierto sentido, esa lógica ha prevalecido en el trabajo crítico de las últimas décadas, toda vez que Tomás G. Escajadillo (1994), tras hacer síntesis de varios trabajos previos y de un amplio acervo de literatura peruana, ha propuesto que la narrativa de tema indígena se ha desarrollado según una serie evolutiva compuesta por el *indianismo* romántico, el *indigenismo* que pretende registrar la vida india con objetividad y el *neoindigenismo* que incorpora la cosmovisión aborigen en el registro literario. También Antonio Cornejo Polar (2005: 5-74) reconoce que la literatura interesada por lo indígena se ha desarrollado en una sucesión de diversos momentos estéticos y éticos; sin embargo, para él, todos esos momentos son manifestaciones indigenistas que habrían albergado, cada una, un interés de conocimiento específico respecto de la cuestión indígena, ya se trate del afán sentimental del romanticismo, la fijación con lo ornamental del modernismo, los arquetipos de la novela psicológica o el interés por la heterogeneidad cultural de la novela de mediados del siglo xx. En pocas palabras, la reflexión de Cornejo Polar se concreta en la idea de que los diversos aspectos de la vida indígena que pueden ser reivindicados en la corriente indigenista suelen materializarse, estéticamente, en sesgos igualmente distinguibles. En lo sucesivo se esbozará un cuadro representativo de la novela indigenista colombiana siguiendo, en términos generales, la idea de que varias modalidades de reivindicación de lo indígena se han sucedido hasta hoy, al mismo tiempo que se han sucedido las correspondientes versiones del artificio que está sembrado en su base. Por convenir a la concreción de la reflexión, se sopesa únicamente la tipificación de lo indígena.

El indigenismo humanitario: *La vorágine*

Aunque con desfase cronológico, la novela indigenista colombiana ha seguido una evolución similar a la de buena parte de la novelística latinoamericana. Así como

en el panorama continental la novela *Aves sin nido* de la peruana Clorinda Matto de Turner (1994 [1889]) significó, en el contexto de un romanticismo pacato y elitista, la irrupción de una denuncia del trato inhumano infligido al indio por cuenta de autoridades civiles, judiciales y eclesiásticas, en Colombia habría de surgir *La vorágine* del huilense José Eustasio Rivera (1888-1940) para ofrecer un dramático retrato de las crueldades a que los explotadores del caucho amazónico sometían a varias comunidades indígenas. Antes de *La vorágine*, la última novela propiamente dicha que se había ocupado de las parcialidades aborígenes de llanos y selva —sin tener en cuenta un puñado de producciones folletinescas publicadas entre 1879 y 1921 aproximadamente— había sido *Los gigantes* del boyacense Felipe Pérez Manosalbas (1875), una novela histórica sobre el 20 de julio de 1810 en que, por obra del estatus conferido al indio como criatura natural al nivel de animales y plantas, no se le asigna a este ningún lugar en el proyecto social de la nueva República.²

La intención reivindicatoria de Rivera es evidente. Inicialmente, cuando sus personajes traspasan el límite del llano y la selva, la novela ofrece una descripción relativamente morosa de la vida en una aldea guahiba, en lo que se antoja como una corrección del panorama exotista y falaz —vendido como realidad antropológica— del indianismo decimonónico. La pretensión de realismo se insinúa no solo en el carácter escueto de la narración sino, sobre todo, en el afán de establecer un discurso de legitimidad geográfica, etnográfica y vernácula: “El Pipa nos condujo a los plataneros silvestres de Macuana, sobre la margen del turbido Meta, después de la desembocadura del Guanapalo. Moraba en esos montes una tribu guahiba, semidomada, que convino en acogernos, a condición de que admitiéramos el «guayuco», respetáramos a las «pollonas» y les ordenáramos a los wíncesters «no echar truenos» [...]” (Rivera, 1985 [1924]: 105). Más adelante, una vez establecido el contexto étnico de la novela, Arturo Cova —el narrador directo o principal— cede la voz al viejo Clemente Silva para que cuente con detalle los abusos, violencias y expoliaciones con que la empresa cauchera ha reducido a colonos miserables y a indígenas. El siniestro sistema de enganche laboral en la modalidad deuda-peonaje aparece descrito con nitidez de denuncia:

Con todo, hallaría datos inicuos: peones que entregan kilos de goma a cinco centavos y reciben franelas a veinte pesos; indios que trabajan hace seis años, y aparecen debiendo aún el mañoco del primer mes; niños que heredan deudas enormes, procedentes del padre que les mataron, de la madre que les forzaron, hasta de las hermanas que les violaron, y

2 Con todo, *Los gigantes* representa, respecto de las primeras novelas de tema indígena publicadas en Colombia entre los años 1844 y 1858, la superación de una imagen puramente exótica del indio, de ribetes dramaturgicos indudablemente neoclásicos. El contacto directo que tuvo Felipe Pérez con los manuscritos producidos por Agustín Codazzi en el contexto de la Comisión Corográfica (1850-1859), le permitió llevar a su novela de 1875, cuantiosa información etnográfica, recogida directamente de varias comunidades de las selvas y llanos del oriente de Colombia (Orrego, 2009).

que no cubrirían en toda su vida, porque cuando conozcan la pubertad, los solos gastos de su niñez les darán medio siglo de esclavitud (p. 177).

Pocos años después de publicada *La vorágine*, entre 1926 y 1928, Rivera redactó una carta a Henry Ford en que, sin ambages, hace suyas las palabras que antes atribuyó a sus personajes. Ante la devastación natural y social de la selva amazónica a expensas de la industria cauchera, y como en una reescritura de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) de Bartolomé de Las Casas, Rivera advierte al magnate del caucho que “va a colonizar las selvas cuando ya casi están desiertas”, pues “Más de treinta mil indios fueron exterminados en la sola hoya del Putumayo”; inclusive, no tiene empacho en aludir a los indicios más macabros del holocausto: “He tenido en mis manos fotografías de capataces que regresaban a sus barracas con cestas o mapires llenos de orejas, senos y testículos, arrancados a la indiada inerme, en pena de no haber extraído todo el caucho de la tarea que les imponían sus patronos” (Rivera, 1989 [ca 1928]: 47).

Así pues, no es posible albergar ninguna duda sobre el intento de reivindicar la condición indígena que gravita en *La vorágine*. Sin embargo, el indigenismo de la ópera magna de Rivera no reside únicamente en la intención ideológica, acaso pionera en Colombia, de servirse de la literatura como vehículo de denuncia de los abusos del capitalismo contra las sociedades ancestrales. Ese indigenismo también debe ser sopesado de cara al tenor de sus plasmaciones estéticas. Recuérdese, específicamente, la advertencia de José Carlos Mariátegui de que en el indigenismo debe haber, por fuerza, “elementos de artificio”, verismo apenas parcial, idealización y estilización. En efecto, casi todos esos rasgos se dan cita en *La vorágine*. El prurito realista de Rivera desemboca en naturalismo excesivo: como si el antecedente exotista de la literatura decimonónica apenas pudiera ser conjurado por mediación de un feísmo descriptivo, de signo opuesto al oropel romántico pero igualmente extremo. Arturo Cova, al referirse a su llegada al asentamiento guahibo del umbral selvático, informa que sus pobladores masculinos eran “mansos, astutos, pusilánimes”, dispuestos en “arisco grupo”, y que las matronas eran “seniles, repugnantes”, con “flácidos senos, que les pendían como estropajos” (Rivera, 1985 [1924]: 111-112); mientras tanto, sus creencias se antojan pueriles, sus celebraciones orgiásticas y sus prácticas alimentarias, rudas: el cazabe surge del trabajo de unos “dedos ensalivados” sobre una “masa inmunda” (p. 117).

Con su espíritu de denuncia de la drástica situación del indio articulado a la vida moderna y con su estrecha sensibilidad ante las texturas de la alteridad, *La vorágine* inaugura un primer momento o modalidad del indigenismo colombiano. Quizás en ese sentido sea legítima la impresión de Rafael Gutiérrez Girardot (1980) de que hay “un ciclo de novelas escritas en la ruta de *La vorágine*” (p. 531); pero, más que a la presunta plaga de costumbrismo anacrónico que parece poblar las pesadillas del crítico, ello remitiría a la complejidad del cuadro de humanitarismo y asco que se reproduce en

novelas como *Toá. Narraciones de caucherías* del antioqueño César Uribe Piedrahíta (1933) y *Andágueda*, de su paisano Jesús Botero Restrepo (1972 [1946]).

El indigenismo telúrico: José Tombé

La intención de reivindicar al indio y su imagen artificiosa también conviven en *José Tombé* del payanés Diego Castrillón Arboleda (1920-2009). Sin embargo, la denuncia solidaria contra la crueldad ahora ha cedido su lugar a otra modalidad del discurso indigenista: el que pide la tierra para el indio, proclama ausente en las novelas del ciclo selvático. Se trata de la materialización, en la literatura colombiana, de la vertiente clásica u ortodoxa del indigenismo latinoamericano: aquella que, influida sobre todo por la prédica marxista de José Carlos Mariátegui —a su vez influido por las ideas del anarquista Manuel González Prada y del historiador Luis E. Valcárcel—, tuvo su auge a partir de la cuarta década del siglo xx, cuando Jorge Icaza, Ciro Alegría y José María Arguedas publicaron sus primeras narraciones y, con ellas, pusieron el problema de la posesión de la tierra en el primer plano de sus representaciones; el título de la novela más conocida de Alegría —publicada en 1941— lo insinúa con creces: *El mundo es ancho y ajeno* (1986).

En sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui (1971 [1928]) advierte sobre la necesidad de virar el pensamiento indigenista hacia el asunto económico; esto escribe en el ensayo dedicado al problema de la tierra:

Quienes desde puntos de vista socialistas estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por declarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios y filantrópicos, en que, como una prolongación de la apostólica batalla del padre de Las Casas, se apoyaba la antigua campaña pro-indígena [sic]. Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico (p. 50).

Luego anuncia que el problema de la tierra no puede ser atenuado y que debe ser planteado “en términos absolutamente inequívocos y netos” (p. 50), e incluso llega a deponer momentáneamente su argumentación materialista para apropiarse de unas líneas de *Tempestad en los Andes* de Valcárcel que, a su vez, basan la tesis economicista en la cosmovisión inca: “La tierra —escribe Valcárcel estudiando la vida económica del Tawantinsuyu— en la tradición regnícola, es la madre común: de sus entrañas no sólo salen los frutos alimenticios, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes” (p. 54).

En *José Tombé*, cuya trama sirve la historia de la revuelta del indio homónimo —presuntamente coconuco— contra las autoridades y hacendados de una amplia región montañosa del nororiente caucano, es tan evidente la proclama telúrica como la invocación de su respectiva cosmovisión de base; el protagonista lo comenta con algunos paisanos en el abre bocas de su levantamiento armado:

—¿No se han fijau que nosotros semos así mesmo que el cerro de Tambalimbú, los alisales, el juncal de la güecada o el mesmo maizal de los Calambás? En la montaña ariba hay dantas y pa lo caliente que no se hallan..., así mesmo, Dios bendito nos tiró en este pedazo del mundo, así como semos, quemaus y tristes, distintos a los blancos pa que sembremos papales con frijol y con maizal y pa que derribemos el roblar y haigamos zanjones en el juncal si ese es el antojo. ¿Qué haría vusté, seor Eloy Cuaji, si yo sembrara una mejicanera puel papal abajo y pisara el trigal?... Pos me peliaba con plan puel filo e machete, pa que se lo dejara. Hay vé, Eloy Cuaji, lo mesmo que han hecho los blancos. Se han tragau toa la montaña, con los árboles y hojarasca y rastroj al y diay nosotros los dejamos. ¿Es que les biamos tenio miedo? No lo creigo, porque nos podemos meter puel desfiladero arriba y ellos montan mulas, semos más machos [...] (Castrillón, 1942: 66-67).

La fábula de la novela realiza lo que está en suspenso en ese parlamento de Tombé: por la fuerza de las armas, los indígenas logran poseer y explotar autónomamente las tierras altas de Moscopán. Así, por más que el protagonista muera trágicamente al suicidarse en un rapto de escepticismo político, se impone algo así como una justicia poética a favor del colectivo nativo. Nada de eso debe extrañar si se tiene en cuenta que la base ideológica de esta representación literaria es la reflexión historiográfica y sociológica de los intelectuales peruanos ya mencionados, para quienes el *ayllu* inca —esto es, el modelo por antonomasia de la tierra poseída y usufructuada por la comunidad aborígen— está sembrado, como ideal, en el centro de su argumentación. De ahí la presencia en *José Tombé*, a modo de indicio narrativo, de una alusión a Túpac Amaru, caudillo del gran levantamiento andino del siglo XVIII, y con quien Tombé siente compartir la “sangre guerrera” (p. 143). Por más que en la segunda edición de la novela, en 1973, desaparezca esa referencia inca y, en cambio, se vincule el argumento —por medio de una “Explicación necesaria” servida a modo de prólogo— con la actividad armada del nasa Manuel Quintín Lame (Castrillón, 1973: 5), se mantiene vigente el motivo general de la revuelta indígena, vasocomunicante de la novela de Castrillón con otras obras canónicas del indigenismo andino-incaico que le son coetáneas: *El mundo es ancho y ajeno* del peruano Alegría (1986 [1941]) y *Tupaj Katari* del boliviano Augusto Guzmán (1944).

Sin embargo, así como en *La vorágine* se refuerza el realismo etnográfico hasta llevarlo al crudismo, en *José Tombé* la lucha por la autonomía económica echa mano de los tópicos del salvajismo propios del siglo XIX. Para Castrillón Arboleda lo indígena parece estar constituido, parcialmente, por emociones e impulsos atávicos, que tanto tienen que ver con una melancolía ingénita —tal cual lo había establecido el ensayista boyacense Armando Solano (1935) en su célebre conferencia “la melancolía de la raza indígena”— como con una ferocidad latente que logra reactivarse con la sola visión de la sangre. Es allí, concretamente, donde se manifiesta el artificio estilístico previsto para el indigenismo por Mariátegui, pues, aunque lo que pese sobre el novelista payanés sean, sobre todo, las tesis racialistas de época, en su novela consiguen ilustrarse con los tipos estilísticos del primer romanticismo americano: el mismo que, en *El último mohicano* de James Fenimore

Cooper (1968 [1826]), hace que los indios hurones, en tanto criaturas de la naturaleza, sean excitables ante cualquier derramamiento de sangre. En *José Tombé*, un episodio protagonizado por el indio Eloy Cuají representa varios pasajes del mismo color: “Los soldados pasaban uno a uno, tranquilamente, hasta que Eloy, en un impulso no se había podido contener y, saliendo al llano, se lanzó como una bestia sobre el último, lo cogió del cuello y después de pocos segundos de lucha atroz le hizo caer al suelo y despedazó, dándole machetazos en todo el cuerpo con placer, con locura” (Castrillón, 1942: 85). De hecho, el narrador recurre al expediente de la ferocidad incontrolada para explicar la claudicación de la rebelión: “Sus espíritus se han deformado por la sangre y ha muerto la persecución de un ideal” (p. 165).

Con todo, es necesario entender el contexto científico en que fue publicado *José Tombé*: la noción del atavismo como explicación de la condición indígena tendría por qué mantener alguna vigencia, al menos, hasta 1947, cuando apenas se traduce al español —con su consecuente difusión en América Latina— *The Mind of Primitive Man* de Franz Boas (1911), obra fundamental de la antropología en que se establece que las actitudes emocionales de los hombres son consecuencia exclusiva de la experiencia cultural. Diego Castrillón Arboleda, antropólogo de formación, habría tomado nota tardía de esa lección. De hecho, así lo hizo otro novelista de la misma década, Gonzalo Canal Ramírez (1949), quien en *Orú: aceite de piedra* dispone que un niño motilón viva el proceso de endoculturación de un norteamericano; y, quizás, también ocurrió lo propio con Jaime Buitrago (1955), quien, en la muy indigenista novela *La tierra es del indio*, hace que su protagonista nativo aporte a la pugna telúrica sus razonamientos intelectuales y sus experiencias espirituales antes que gestos de ferocidad.

Indigenismo cosmovisional: *Palabra de fuego*

Tres décadas después del auge del indigenismo ortodoxo, las novelas encargadas de la reivindicación del indio habrían de incorporar discursos cosmovisionales antes que economicistas, o, por lo menos, estos ya no pudieron darse sin aquellos. Aunque la evidencia de esos nuevos contenidos lleven a Tomás Escajadillo (1994: 54 y ss.) a suponer un cambio radical de modalidad de novela de tema indígena —y de ahí la propuesta del *neoindigenismo*—, es legítimo pensar, con Antonio Cornejo Polar (2005: 61 y ss.), que la dinámica inherente al indigenismo implica que en su seno también haya un momento para la comunión heterodoxa de mito e historia. Un buen ejemplo de eso lo sirve la novela *Palabra de fuego* del boyacense Fernando Soto Aparicio (n. en 1933), por más que, en su caso, la cosmovisión incorporada a la trama sea la más tardíamente abrazada por los pueblos indígenas: el catolicismo del dominador europeo.

Palabra de fuego es la versión literaria de una parte de la biografía del sacerdote nasa Álvaro Ulcué Chocué —Jesús Ulcué en la ficción—, quien luego de su

ordenación se desempeñó como párroco en Toribío (Cauca) y desde allí lideró, hasta su asesinato, varios procesos de recuperación de tierras ancestrales. Ese contexto permite un nítido entronque de la novela con los temas del indigenismo latinoamericano, ya se trate del clásico tema de la posesión de la tierra o aquel, más reciente, de los movimientos indígenas mesiánicos, perfectamente ilustrado en una de las novelas tardías de José María Arguedas (1964), *Todas las sangres*, o incluso en la muy reciente *Muchas lunas en Machu Picchu* del cusqueño Enrique Rosas Paravicino (2006). Lo primero se plantea sin ambages, ya desde las primeras páginas, en la voz del protagonista: “Poseemos dos cosas muy nuestras: la voz y el territorio. Necesitamos la voz para no quedar mudos y marginados de la historia, y necesitamos el territorio para ir por él, para sentir que nos pertenece porque el paez y la tierra son un solo hecho, porque ser y tierra son para el paez una sola realidad” (Soto, 1988: 27). Capítulos adelante, termina aflorando en los labios del mismo Ulcué la inequívoca frase-emblema del indigenismo ortodoxo: “—La tierra es del indio” (p. 78).

Mientras tanto, la perspectiva mesiánica se alimenta de las tesis de la teología de la liberación, defendidas públicamente por Soto Aparicio en otros escenarios y materia discursiva, por lo demás, de otra novela suya publicada al comienzo de esa misma década, *Camino que anda* (Soto, 1980). Un sermón de Jesús Ulcué dirigido a una asamblea nasa establece claramente el valor revolucionario que se atribuye en *Palabra de fuego* a los contenidos evangélicos:

—La religión tiene que comprometerse con la protesta ante la dignidad humana pisoteada, con la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, con el amor que es camino de liberación, con la construcción de una sociedad nueva, más fraternal y más justa. Pero eso lo ha olvidado la iglesia. Tampoco recuerda que Cristo, por predicarlo, fue perseguido; que padeció, que fue torturado y que lo mataron. Muchos miembros de la iglesia olvidaron esto, para no renunciar a la comodidad que les brinda su alianza con el orden establecido. Los han comprado con treinta monedas de plata (Soto, 1988: 80-81).

La abierta crítica al aparato eclesial, en contraste con la apología de la palabra de Jesús, parece ser el filtro del que se vale el novelista para usar la cosmovisión cristiana en el seno de una narración de tema amerindio. Puestos a un lado dogma e institución, Jesús Ulcué apela a una comprensión culturalmente híbrida del mundo para legitimar su estatus como líder en la lucha por la tierra de los lugareños del Resguardo Tres: “Esta tierra la hizo Dios y la amó el indio, y ahora no podemos entregarla porque sería como si nos entregáramos” (p. 27). Este discurso sincrético recuerda, parcialmente, el construido por Inca Garcilaso de la Vega (1985 [1609]: 37 y ss.) en sus *Comentarios reales*, donde el providencialismo bíblico se articula con el mito fundacional del Tawantinsuyu. Aunque en *Palabra de fuego* no se vislumbra ningún intertexto nítido procedente de la obra de Garcilaso, sí hay —como en *José Tombé*— una significativa mención de Túpac Amaru; de hecho —y en coherencia con las trazas de sincretismo advertidas—, en ella gravita cierta semejanza

con el escarnio de la crucifixión cristiana: “[...] se le partía la frente con las espinas que le pusieron a Tupac-Amaru, coronándolo rey de burlas después de asesinar en su presencia a su esposa y a sus hijos, y antes de partirlo en trozos que distribuyeron por la tierra aterrada del Cuzco” (Soto, 1988: 222).

Es justamente en la plasmación de la cosmovisión cristiana donde está el artificio en *Palabra de fuego*, pues el dibujo ofrecido va mucho más allá de representar la histórica mixtura de cultos, reducida a los símbolos discursivos, relativamente marginales, ya mencionados. En lugar de eso, lo que hay es una suplantación de estructuras míticas: la lucha por la posesión comunitaria de la tierra ancestral no se apoya en valores andinos autóctonos sino que se da como una actualización del discurso evangélico. Más que un nasa, Jesús Ulcué es el Jesús bíblico: la hibridez literal del nombre se resuelve en un solo sentido. No solo ocurre que la trama que cuenta su historia alterne los episodios del siglo xx en el Cauca con pasajes en que se reescriben secuencias de los evangelios, sino que la historia contemporánea de referencia —la vida de Álvaro Ulcué— ha sido transformada hasta parecer una actualización *mitopráctica* —recuérdese la respectiva reflexión de Marshall Sahlins (1997)— de los hechos del Jesús bíblico: el nombre de pila del sacerdote nasa es el mismo del fundador del cristianismo, su amiga más cercana se llama Magdalena, su ministerio popular lo hace entrar en pugna con la oficialidad eclesial y un coterráneo lo traiciona con la idea de encender, con su muerte, un levantamiento indígena contra las autoridades; y si, al final, la muerte de Jesús Ulcué no es por crucifixión, sí lo es por lapidación: un símbolo que remite igualmente a la Biblia antes que al asesinato de Álvaro Ulcué, perpetrado por sicarios el 10 de noviembre de 1984 en Santander de Quilichao (Roattino, 1986: 87). Así pues, la conciencia que tiene el pueblo nasa de su derecho a poseer en comunidad la tierra ancestral no bebe de su mitología telúrica sino del humanitarismo cristiano; el tipo de líder indígena remite al pastor cristiano por antonomasia.

Menos de una década después, María Teresa Herrán (1995) propuso, en la novela *Las vidas del cura Lame*, una nueva versión de la historia de Álvaro Ulcué Chocué, sin intertexto bíblico y, más bien, con una pretensión informativa excesiva. Al fin y al cabo, esa fue la década en que, por influjo de la celebración del V Centenario del Descubrimiento de América, proliferaron en la literatura latinoamericana las reconstrucciones históricas documentadas de tema amerindio (Menton, 1993; Orrego, 2013; Pizarro, 2010). Como posiblemente se adivine, ese entusiasmo coyuntural por las culturas autóctonas del continente ha hecho que las novelas de tema indio del nuevo siglo expresen con más “limpieza” las cosmovisiones ancestrales, habida cuenta del amplio acervo de conocimiento antropológico producido en las últimas décadas. Pero, de nuevo, en el superávit de imágenes provenientes del pensamiento indígena es posible aún —antes de declarar el imperio absoluto de algo así como un lirismo neoindigenista— distinguir los gestos típicos del indigenismo.

Indigenismo del siglo xxi: *Miguel Kwetyu', el invocador de espíritus*

Escasa difusión comercial y crítica ha tenido, hasta hoy, la novela *Miguel Kwetyu', el invocador de espíritus* del pereirano Fernando Romero Loaiza (n. en 1949), a pesar de que se trata de una de las pocas representaciones literarias que aborda la cosmovisión nasa, con apoyo en informes fidedignos de los sistemas de creencia y en el uso de la lengua local. Consiste en el relato de viaje de dos niñas nasas, Txhixhiça y A'te, quienes habían sido raptadas para ejercer como mendigas en Pereira y que, tras escapar, regresan al Cauca en busca de sus padres, contando para ello con la ayuda del *Thé'Wala* —médico tradicional— Miguel Kwetyu'. A pesar de la sugestión del título, Kwetyu' no hace las veces de héroe sino de ayudante, toda vez que, con su conocimiento, consigue que las niñas sorteen una compleja red de hechizos que han sido dirigidos contra ellas.

Podría decirse que la novela de Romero Loaiza es una típica plasmación neoindigenista, habida cuenta del interés de la trama por describir los hechos sobrenaturales —desde el punto de vista occidental— en que se materializa la lucha del médico tradicional contra los ataques de un mojano —hombre que, en las noches, muta en animal— y los conjuros de su hermano gemelo Juan Kwetyu', quien, según se descubre a la postre, se empeñaba en atacar a las dos niñas para retar a Miguel. En efecto, entre otros sucesos de parecidas características, un cometa cae sobre una casa por obra de un maleficio; un hombre-bestia ataca a Txhixhiça mientras su hermana y acompañante duermen bajo el efecto de un hechizo; el Çxiwë'th —espíritu de la muerte, materializado en jinete indígena armado— se atraviesa en el camino de los viajeros; Miguel Kwetyu' se enfrenta a la sombra de su enemigo; un rayo cae sobre Txhixhiça para anunciarle su destino de curandera y, luego, a la misma niña le es robada la sombra por obra de un maleficio. Sin embargo, esta atmósfera cosmovisional, a pesar de su densidad, no alcanza a ocultar ciertos hechos argumentales y contextuales ligados a las problemáticas sociales que aquejan a las comunidades indígenas: explotación infantil, disputas territoriales, depauperación del medio ambiente e inclusión forzada en combates armados, hecho, este último, al que se alude indirectamente en la novela al informar sobre un campamento de soldados —persecutores de guerrilleros— instalado en el pueblo de Mosoco (Romero, 2007: 64).

Es significativo que *Miguel Kwetyu', el invocador de espíritus* se abra y se cierre con sendas alusiones a motivos fundamentales del indigenismo: la sujeción del indio a la explotación del blanco o mestizo y la pugna por la tierra. Señálese sucintamente que este segundo motivo se patentiza cuando se descubre que Isidro Canas, el mojano que había atacado a Kwetyu' y a las dos hermanas, obraba con la idea de desplazar a su padre de las tierras que usufructuaba, ricas en aguas; un caso ficticio que remite, sin duda, a un problema de vieja data en el ámbito indígena, abordado a fondo en la ya mencionada novela *La tierra es del indio* de Jaime Bui-

trago: la gruesa discusión en torno a las ventajas y desventajas de poseer la tierra de los resguardos a título personal o de modo colectivo. Sin embargo, es el motivo de la explotación del indio el que alcanza más realce en el argumento, pues se trata de la situación inicial de adversidad que deben vencer las protagonistas al principio de su aventura: la esclavitud de la mendicidad urbana. Cuando las niñas han conseguido escapar de su secuestradora, un personaje establece a modo de diagnóstico un problema del que, hoy mismo, no puede dudarse su carácter de patología nacional: “—Sé de varios casos en que se roban los niños para ponerlos a pedir limosna” (p. 34). Quizá pueda interpretarse que la aventura intensamente cosmovisional vivida por Txhitxhiça y A'te es, por su estatus de gesto correctivo, proporcional a la gravedad del bache mendicante del que parte la historia. Al fin y al cabo, que la explotación infantil, el maltrato y el abandono son concebidos como problemas de primer orden en nuestras sociedades, y que se acepta que en ese torbellino también gravita una infancia indígena que debe ser redimida, encuentra una prueba adicional en la reciente novela *Aire viviente* de la bogotana Julia Mercedes Castilla (2011). En esa obra, dos niños campesinos enganchados a una dura rutina de quehaceres se transforman mágicamente en indígenas y reafirman, en la nueva vida de aldea que deben llevar, su sujeción a las obligaciones: como si ese contexto cultural fuera el más natural para su condición de vulnerabilidad.

Por supuesto, tendría que ser en ese contexto de lo infantil donde se albergara el artificio tipificador en *Miguel Kwetyu', el invocador de espíritus*. Por más que la historia se cuente desde una focalización externa, esta es, casi en su totalidad, la que corresponde a las hermanas nasa; y quizás tal disposición narrativa obre en función de la intensidad cosmovisional de la trama: como si, por tratarse del punto de vista infantil, pudiera ser más plausible la frecuente visión de espíritus, sombras y otros elementos no naturales desde el punto de vista occidental. Para dar asidero a esa interpretación puede aducirse el hecho de que, en los primeros episodios de la novela, mucho antes de que la narración aborde el mundo de las creencias nasa —esto es, el único contexto en el que podría concederse verosimilitud a la aparición de elementos sobrenaturales—, ya irrumpen elementos fantásticos en situaciones cotidianas: A'te, jugando con su hermana, dibuja en la arena una culebra que cobra vida y salta a una piedra, y, más adelante, a Txhitxhiça le es regalada una rana tallada en hueso que salta “a esconderse en el pasto” (Romero, 2007: 21, 35).

Cabe la posibilidad, entonces, de que la historia que se cuenta en *Miguel Kwetyu', el invocador de espíritus* sea un zurcido inextricable de sugerencias infantiles y legítimas visiones de mundo de un imaginario cultural no occidental. De ser así, la imagen de lo indígena estaría en riesgo de ser artificiosa al menos por dos razones: porque pondría las complejidades de la cosmovisión nasa al mismo nivel que las figuraciones de la mente infantil, reviviéndose así, hartamente involuntariamente, la vieja noción de la mentalidad infantil del indio (un sofisma en que se apoyó, a lo largo de muchas décadas, una legislación favorable a todo tipo de abusos contra los pueblos aborígenes

[Pineda, 1984]); o porque se representaría la infancia nasa con una figura —la del niño imaginativo— más cercana, quizás, a aquello que, a falta de una expresión más feliz, podría denominarse infancia occidental. No se pierda de vista que hace ocho décadas, en *Educación y cultura en Nueva Guinea*, la antropóloga estadounidense Margaret Mead (1990 [1930]) pudo comprobar que el animismo infantil que Piaget atribuyó a la especie apenas podía circunscribirse a la autodenominada “sociedad moderna”, toda vez que los niños oceánicos de su experiencia de campo mostraban un pragmatismo que solo admitía nociones espirituales con el aumento de la edad.

Con todo, es necesario aclarar que *Miguel Kwetyu’, el invocador de espíritus*, más allá del inevitable exceso de algunos de sus dibujos, significa la vigencia, en el nuevo siglo, de una intención literaria de reivindicar la condición social y el bagaje cultural indígena. Lo que eso significa puede entenderse si se advierte que no es precisamente esa la perspectiva que domina, hoy, en la novela colombiana de tema indígena: basta con considerar que la ya mencionada *Aire viviente* —incluida, por lo demás, en algunos listados de lecturas escolares— representa, por su plasmación de una vida indígena austera e insalvablemente extraña, poco menos que una actualización de la propuesta de fanático etnocentrismo de *Lejos del nido* de Juan José Botero (1954 [1924]); o considerar que la novela *Locos por las Amazonas* de Fáber Cuervo (2005) vuelve sobre las utopías que hacen de la condición indígena una manifestación de lo sobrehumano; o, incluso, que en la saga de novelas históricas de William Ospina (2005, 2008 y 2012) el pasado indígena está representado con la misma rutilancia ornamental de los plumajes de los quetzales. De ahí, al final de este ejercicio crítico, la necesidad de reivindicar —valga el juego de palabras— las reivindicaciones del indigenismo.

A modo de conclusión: la vigencia del indigenismo colombiano

Tal y como lo ha consignado Ernesto Mächler Tobar (1998) en su inédita tesis doctoral *Vision de l’indien à travers le roman colombien du XX^{ème} siècle*, “la permanencia real del indio nos permite aseverar que mientras este exista, habrá novela indigenista; existiendo el personaje, existirá la novela” (p. 579; traducción del autor). Por más que ese aserto se antoje como una verdad de Perogrullo, el reticente comportamiento de la crítica respecto de la novela indigenista lo convierte en una advertencia necesaria. La precedente presentación y análisis de cuatro novelas indigenistas publicadas en el país en diversos momentos de las últimas nueve décadas soportan la conclusión de Mächler Tobar, y con mayor razón si se considera que se trata apenas de cuatro obras representativas de sendas tendencias de época, cada una de ellas engrosada por otras novelas, no todas mencionadas en el cuerpo de este artículo.³

3 Entre las novelas no referidas hay una que, correspondiente a la modalidad que mixtura reivindicación social con exploración profunda en la cosmovisión ancestral, conviene mencionar por su reciente aparición (lo cual refuerza nuestra tesis de que el indigenismo literario se mantiene

Por supuesto, no se trata solo de enunciar la vigencia de la novela indigenista en Colombia, sino de conocer sus características. Aquí, de nuevo, conviene volver sobre esos dos rasgos que José Carlos Mariátegui y Tomás Escajadillo sugieren como definitorios en sus respectivos exámenes del indigenismo peruano: la pretensión de reivindicación y el gesto de aproximarse a la realidad indígena de un modo no idealizador. La conclusión a propósito de lo primero es bastante clara: el objeto de la tarea reivindicativa emprendida por la novela indigenista colombiana se ha definido, dinámicamente, como una reacción directa a los diversos acontecimientos y procesos históricos que han tocado la vida indígena al punto de ponerla en riesgo, ya se trate del holocausto humano desatado durante las bonanzas cauchera y peletería, las políticas de expansión económica y reforma agraria del Estado moderno, la connivencia de la Iglesia en la persecución de líderes comunitarios, la migración de indígenas mendicantes hacia las grandes ciudades o —incluso— la conformación de monopolios epistémicos de cuño científico a la hora de interpretar las formas y valores culturales indígenas. Grosso modo, ese mismo camino es el que ha seguido el indigenismo en los países que la crítica latinoamericana ha visto como los más “naturales” para el desarrollo de la corriente: Ecuador, Perú, Bolivia y México.

Más complejo resulta el análisis de la manera como se ha materializado la proximidad de los autores respecto de la vida indígena. Ello ha ocurrido en la forma de una tipificación del personaje indígena que parcialmente refleja algo que podría ser identificado como la realidad concreta —aquello que ha sido tocado directamente por los viajeros y los etnógrafos, quienes han traducido esa experiencia en discurso en buena parte verosímil, *realista*—, y que también parcialmente, en la instancia del texto novelístico, surge como mediación a favor de ciertas visiones de mundo. De ahí que los guahibos de *La vorágine* se parezcan a los que Rivera y otros viajeros y científicos han contactado directamente en la selva amazónica, al mismo tiempo que son sucios y burdos como los imagina la “ciudad letrada” —en el sentido en que la piensa Ángel Rama (1998)— que jamás ha hollado los “desiertos” de la nación. Asimismo, los indios coconucos de *José Tombé* tienen, a un mismo tiempo, rasgos que remiten explícitamente a las comunidades que Diego Castrillón Arboleda conoció en su labor de antropólogo y rasgos que corresponden al nativo feroz del discurso del indigenismo político, zurcido por intelectuales de ciudad en los que, con todo y su solidaridad, continúan con vida ciertos imaginarios del barbarismo decimonónico. Por similares mixturas de experiencia personal y compromiso o deformación ideológica de los respectivos autores, la lucha por la

vigente en el país): se trata de *Finales para Aluna*, del escritor bogotano Selnich Vivas Hurtado (2013). Allí, una mestiza que milita en causas indigenistas, radicada en Alemania, es presuntamente secuestrada, y su libertad es exigida por medio de una minga realizada por activistas en la Catedral de Freiburg; minga en la que son cumplidos varios ritos amerindios relacionados con el origen de la palabra y su poder de sanar el mundo.

tierra ancestral se hace una causa evangélica en *Palabra de fuego*, y es autónoma al mismo tiempo que pueril la cosmovisión de los nativos en *Miguel Kwetyu', el invocador de espíritus*.

Más allá de las maneras particulares como se han metamorfoseado históricamente los objetos de la reivindicación y los tipos indígenas de la representación —cuya mutua articulación, en las novelas, tiene más de aleatoria que de necesaria— conviene reflexionar, en general, sobre ese rasgo perdurable en los personajes indígenas de la novela indigenista colombiana y, por extensión, latinoamericana: su conformación dual, la cual los dispone como objeto para la reivindicación al mismo tiempo que para el rechazo, o como quiera que haya que llamar a ese sentimiento nacido de la comprobación de que el indígena es burdo —aunque sea humano—, salvaje —aunque tradicionalmente se reconozca articulado a un sistema de explotación de la tierra— y cosmovisionalmente aculturado o pueril —aunque esté inscrito en una visión de mundo autónoma—. Más allá de la inmediata explicación de que esa es la manera como se materializa la compleja mixtura de reflejo y mediación que es propia de la expresión literaria, podría decirse, concretamente sobre el proceso de la mediación y específicamente para el indigenismo, que en esa dualidad del indio susceptible de ser reivindicado y proscrito encuentra esta “literatura de mestizos” una particular legitimación ideológica; porque si la reivindicación indigenista lleva a suponer que, de base, hay una entidad social incompleta cuya integridad debe alcanzarse, la faceta “negativa” del indio lleva a colegir que hay alguna responsabilidad suya en esa precariedad. El nativo es un subalterno que debe ser reivindicado no tanto —o por lo menos no solo— porque el mestizo le haya usurpado lo que es suyo, sino porque él es incompleto por sí mismo, *ab origine*. Así pues, la novela indigenista, por medio del artificio de la tipificación, logra apuntar a una doble reivindicación: la del indio y la del *otro* al que él está sujeto.

Referencias bibliográficas

- Alegría, Ciro (1986 [1941]). *El mundo es ancho y ajeno*. Planeta Ediciones Andinas, Lima.
- Arguedas, José María (1964). *Todas las sangres*. Losada, Buenos Aires.
- Ayala, Fernando (1984). *Manual de literatura colombiana*. Educar, Bogotá.
- Boas, Franz (1911). *The Mind of Primitive Man*. McMillan, Nueva York.
- Botero, Juan José (1954 [1924]). *Lejos del nido*. Granamérica, Medellín.
- Botero, Jesús (1972 [1946]). *Andágueda*. Bedout, Medellín.
- Buitrago, Jaime (1955). *La tierra es del indio*. Minerva, Bogotá.
- Canal, Gonzalo (1949). *Orú: aceite de piedra*. Americalee, Buenos Aires.
- Castilla, Julia Mercedes (2011). *Aire viviente*. Norma, Bogotá.
- Castrillón, Diego (1942). *José Tombé. Novela folklórica*. Antena, Bogotá.
- ____ (1973). *José Tombé*. Colcultura, Bogotá.

- Cooper, James Fenimore (1968 [1826]). *El último mohicano*. Espasa-Calpe, Madrid.
- Cornejo, Antonio (2005). *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista / Clorinda Matto de Turner, novelista. Estudio sobre Aves sin nido, Índole y Herencia*. Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar” / Latinoamericana, Lima.
- Cuervo, Fáber (2005). *Locos por las Amazonas*. Edición del autor, Medellín.
- Escajadillo, Tomás (1994). *La narrativa indigenista peruana*. Amaru, Lima.
- Favre, Henri (1998). *El indigenismo*. FCE., México.
- Gómez, Fabio (2000). “Presencia de lo indígena en la literatura colombiana”. En: *Poligramas*, N.º 16, pp. 51-65.
- Gutiérrez, Rafael (1980). “La literatura colombiana en el siglo XX”. En: Jaramillo, Jaime (dir.), *Manual de historia de Colombia*, Tomo III, Colcultura, Bogotá, pp. 445-536.
- Guzmán, Augusto (1944). *Tupaj Katari*. FCE., México.
- Herrán, María Teresa (1995). *Las vidas del cura Lame*. Grijalbo, Bogotá.
- Mächler, Ernesto (1998). “Vision de l’indien à travers le roman colombien du XX^{ème} siècle, Tomo II”. (Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle, París, Mimeo).
- Mariátegui, José Carlos ([1928] 1971). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta, Lima.
- Matto de Turner, Clorinda ([1889] 1994). *Aves sin nido*. Ayacucho, Caracas.
- McGrady, Donald (1962). *La novela histórica en Colombia 1844-1959*. Kelly, Bogotá.
- Mead, Margaret ([1930] 1990). *Educación y cultura en Nueva Guinea*. Paidós, Barcelona.
- Menton, Seymour (1993). *La Nueva Novela Histórica de la América Latina 1979-1992*. F. C. E., México.
- Núñez, José A. ([1952] 1976). *Literatura colombiana. Sinopsis y comentarios de autores representativos*. Bedout, Medellín.
- Orrego, Juan Carlos (2009). “Del solio a la selva: lo indígena en cinco novelas de Felipe Pérez”. En: *Estudios de Literatura Colombiana*, N.º 25, pp. 61-78.
- ____ (2012). “La crítica de la novela indigenista colombiana: objeto y problemas”. En: *Estudios de literatura colombiana*, N.º 30, pp. 31-54.
- ____ (2013). “La novela colombiana de tema inca”. (Universidad de Antioquia, Medellín, Mimeo).
- Ospina, William (2005). *Ursúa*. Alfaguara, Bogotá.
- ____ (2008). *El País de la Canela*. Norma, Bogotá.
- ____ (2012). *La serpiente sin ojos*. Mondadori, Bogotá.
- Pérez, Felipe (1875). *Los gigantes*. Imprenta de Gaitán, Bogotá.
- Pineda, Roberto (1984). “La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950)”. En: Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, Etno, Bogotá, pp. 197-251.
- Pizarro, Carolina (2010). “«¿Debería aceptar yo sin más, las paparruchas y embustes de vuestros cronistas?» (Las nuevas crónicas de Indias como reescrituras del descubrimiento y la conquista)”. En: *Alpha*, N.º 31, pp. 215-230.
- Rama, Ángel (1998). *La ciudad letrada*. Arca, Montevideo.
- Rivera, José Eustasio ([1924] 1985). *La vorágine*. Oveja Negra, Bogotá.
- ____ (1989 [ca 1928]). “El caucho en la selva amazónica: palabras a Mr. Henry Ford”. En: *Revista Universidad de Antioquia*, N.º 215, pp. 45-48.

- Roattino, Ezio (1986). *Álvaro Ulcué. Nasa Pal. Sangre india para una nueva tierra*. Cinep, Bogotá.
- Romero, Armando (1988). "De los Mil días a la Violencia: la novela de entreguerras". En: Varios autores, *Manual de literatura colombiana*, Tomo I. Planeta, Bogotá, pp. 395-432.
- Romero, Fernando (2007). *Miguel Kwetyu', el invocador de espíritus*. Papiro, Pereira.
- Rosas, Enrique (2006). *Muchas lunas en Machu Picchu*. Lluvia / Huaca Prieta / Bracamoros, Lima.
- Sahlins, Marshall (1997). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa, Barcelona.
- Solano, Armando (1935). *Prosas*. Minerva, Bogotá.
- Soto, Fernando (1980). *Camino que anda*. Plaza & Janés, Bogotá.
- ____ (1988). *Palabra de fuego*. Plaza & Janés, Bogotá.
- Uribe, César (1933). *Toá. Narraciones de caucherías*. Arturo Zapata, Manizales.
- Vega, Inca Garcilaso de la ([1609] 1985). *Comentarios reales*, Tomo I. Ayacucho, Caracas.
- Vivas, Selnich (2013). *Finales para Aluna*. Ediciones B, Medellín.
- Williams, Raymond (1980). *Marxismo y literatura*. Península, Barcelona.