

Pablo Neruda y la cultura indígena

Nathaniel Tarn

Traducción: Juan Alcántara

Considerando que el año pasado se cumplieron 20 años de la muerte de Pablo Neruda, y que este año se cumplen 90 de su nacimiento, nos ha parecido oportuno presentar este texto de Nathaniel Tarn, que de alguna manera refresca la apreciación de la poesía nerudiana y nos la hace ver desde un punto de vista inusitado y vigente.

A fin de aprovechar estos escasos quince minutos¹, me limitaré a hablar de las primeras secciones del *Canto general*. Fueron escritas cuando Neruda había regresado de su participación en la Guerra civil española, en el momento en que se encontraba más involucrado con el Partido Comunista chileno. Tensiones líricas, políticas y personales se reunieron para estructurar un fascinante conjunto de contradicciones en el proyecto de Neruda. Ocuparse de estos problemas desde el punto de vista de la etnopoética puede resultar muy estimulante hoy en día e incluso provechoso. Agruparé mis aproximaciones –y no son mucho más que eso– en tres apartados.

A. Neruda es culturalmente español, pero la raíz que hace posible su efectividad es necesariamente indígena. No me considero un especialista en Neruda, pero prácticamente en nada de lo que me he encontrado se ha investigado con precisión el ambiente etnográfico nerudiano ni sus detalles. El contexto chileno no es en general tan evidentemente indígena como lo es, por ejemplo, el de Perú, Bolivia y Ecuador (en Mesoamérica es análoga la oposición entre los indígenas de Chiapas, Yucatán y Guatemala, por un lado, y los mestizos o blancos de El Salvador, Honduras, Costa

Rica y otros países, por el otro). Alrededor de 1941, Brand estimó que la población de la zona central de Chile se componía de un 10% de indígenas, un 25% de blancos y un 65% de mestizos. En realidad, casi toda la población está mezclada biológicamente: las categorías “indígena”/“no indígena” por lo común están determinadas por autodefiniciones culturales, políticas o económicas –como sucede también en Mesoamérica.

Los indígenas del centro de Chile son los araucanos; se llaman a sí mismos *che* (pueblo), *re-che* (pueblo verdadero) o, en nuestros días, usando el nombre de un subgrupo, *Mapu-che* (pueblo de la tierra). Los pobladores del norte de la zona central (Río Aconcagua y Río Bío Bío) fueron invadidos por los incas peruanos cerca de 1450 e incaizados. Alrededor de 1550 España sustituye todo esto. Neruda nació precisamente en esta área, en Parral.

Sin embargo, fue llevado casi inmediatamente a Temuco, en el sur de la zona central (Río Bío Bío e Isla de Chiloé); ésta es un zona de selva húmeda sumamente densa, cuya industria principal es la madera. Los araucanos de la selva eran aquí extremadamente fieros y resistieron tanto a los incas como a los españoles durante siglos. Finalmente, en 1887, fueron puestos en reservaciones. Desde entonces la aculturación y la política los ha determinado, lo cual ha sugerido comparaciones con el suroeste norteamericano. En suma, este pueblo estaba compuesto por tribus muy simples de cazadores, pescadores y recolectores influidos por la civilización andina en cuanto a cultura material y artesanía, mientras en lo social, lo político y lo religioso permanecían cercanos a modelos anteriores, más bien primitivos (un ejemplo: el predominio del chamanismo en vez del desarrollo de castas sacerdotales tal como se da en el modelo inca).

En Temuco Neruda pudo ver indígenas, especialmente en el mercado. Es difícil decir cómo era su aspecto. Por lo general las fuentes hablan de adopción completa de la vestimenta europea, aunque existen fotos de los años veinte que muestran mujeres vestidas al estilo andino. La joyería de plata alcanza más que nunca un alto desarrollo (una vez más un eco del suroeste norteamericano). Temuco es la cabecera económica y política de los indígenas de la región. Los antropólogos no se ponen de acuerdo. En 1951, Titiev (quien había trabajado con los hopis), ve la reservación mapuche como prácticamente indistinguible de los

mestizos. Faron, diez años después, la considera una colonia interna de Chile que conserva numerosos rasgos étnicos característicos (actividad política y ceremonial basada en la patrilinealidad, creencia en los propios dioses y espíritus, brujería y chamanismo, diversas artesanías, etcétera). Así sucede entre los antropólogos: si estás buscando continuidad cultural, la encuentras; si buscas discontinuidad, ¡también la encuentras!²

Pero quizá Neruda no observó con tanto cuidado como lo hizo Faron. Tengo la impresión de que no hay por parte de Neruda un gran interés o preocupación por lo indígena como tal.

En "La lámpara en la tierra", primera parte del *Canto general*, el indio, si surge por completo, tiende a hacerlo en general como "el hombre", "el pobre", "el pueblo". Más adelante, en "Alturas de Macchu Picchu", aparece como "el antiguo ser", "el servidor", "el dormido" y, por supuesto, como "el hermano". En Neruda lo indígena se me figura más adjetival que sustantivo: "Yo, incásico del légamo", "entre flores zapotecas", "la dulzura chibcha", etcétera.

La sección "Los hombres" constituye un todo compuesto por diversas viñetas: los hombres de las islas, los tarahumaras, los aztecas, los mayas, los tarascos y los araucanos (como representantes de Chile). Entre ellos, como si Neruda estuviera más a gusto con la materia que con los hombres –impresión que se tiene frecuentemente al abordar su obra–, se sitúan Chichén Itzá, Macchu Picchu, Cuzco. El poeta parece haber escogido los elementos de su totalización sin sentido alguno de organización rigurosa en particular, casi con indiferencia.

De hecho, Neruda está mucho más interesado en lo geográfico que en lo etnográfico. La obra empieza con una especie de génesis en siete días: "Amor América", "Vegetaciones", "Algunas bestias", etcétera: sus acicates son la naturaleza, la tierra, la lluvia, la selva, la madera –pero no el hombre. Su etnografía, ciertamente, es casi insignificante. Cuando aparece el hombre, el hombre indígena, estamos cerca del anticlímax. Es necesario esperar a los conquistadores para que la ira levante su inspiración.

B. He llegado a algunas conclusiones con respecto a todo esto; como siempre, necesitan ser demostradas.

1) Rodríguez Monegal señala que Neruda, quizá inconscientemente, se identifica con una figura materna indígena, "mi

madre araucana”, opuesta a la figura paterna del conquistador peninsular (la cual puede en ocasiones presentarse como la del trabajador mestizo explotado).³ Creo, sin embargo, que la madre se traslada al sur –de Parral a Temuco– justamente hacia la *tierra* indígena, y no hacia la condición indígena como tal. Neruda se inspira en el sur: lo que lo estimula es la geografía del sur, no su etnografía. Trabajó mucho para situarse en una posición de hermandad, de *vis à vis* con el indígena, pero el esfuerzo se percibe. Por ejemplo, ante la evidencia de que prácticamente todo el mestizaje deriva de la unión de los españoles con las mujeres indias, Neruda argumenta que los chilenos descienden de hombres araucanos y mujeres españolas. Se coloca así en abierta contradicción consigo mismo y con su mítica madre indígena.⁴

2) Neruda es chileno, pero en su obra los indios de Chile no están tan presentes a nivel simbólico como lo están los incas del área andina. Esto pudo haber sido una de las razones que lo llevaron a saltar desde el proyecto original de un “Canto general de Chile” hacia un “Canto general (de América)”.

Pero existe aún otro problema. Los araucanos eran enemigos mortales de los incas. Incluso, por cierto, los incas eran feudales y pudieron haber sido tachados de imperialistas (la cuestión es compleja: nótese de paso que algunos han hablado de un “feudalismo” de tipo socialista...). Neruda tiende a ignorar todo esto al concentrarse no en el conflicto entre indígenas, sino en la guerra entre indios y españoles y, más adelante, en la explotación yanqui de los mestizos.

Al respecto, Rodríguez Monegal propone que Neruda es tan antiespañol que se olvida del feudalismo indígena. Eso es injusto, como lo señala Pring-Mill. En la lectura de este último sólo los primitivos caribes y los araucanos quedan exentos de críticas: el “hermano” en “Alturas de Macchu Picchu” es, después de todo, un esclavo de los incas.⁵ Uno podría suponer, según esto, que “Alturas” es un himno a hombres como los araucanos; sin embargo, creo que la intención de homenajear a la Macchu Picchu *inca* es evidente.

Lo que ocurre es algo mucho más amplio y, políticamente, más efectivo. Neruda utiliza un objeto indígena (Macchu Picchu) como “raíz humana”, pero la humanidad indígena en sí misma está desatendida en su rica variedad y englobada en la categoría

de “pueblo” o clases bajas. Para Neruda, en pocas palabras, “el indio” es “el pueblo” antes que “el indio”: no puede encontrarse un contraste más evidente con Vallejo. Recordemos que para muchos de los marxistas latinoamericanos –quizá para todos–, los indios deben ser considerados como parte del proletariado. Se trata de un problema panamericano: la revolución no involucra la continuidad de lo indígena cuando adopta, como lo hace, un punto de vista no indígena.

C. La utilización de las ruinas prehispánicas de Macchu Picchu fue una brillante intuición de Neruda, un poeta profundamente elegíaco y nostálgico cuya obligación política era ver hacia adelante y hacia arriba.

No hace mucho escribí un estudio sobre el mito de Orfeo – especialmente sobre los aspectos relacionados con “mirar hacia atrás” y “mirar hacia adelante” (descenso al Hades / retorno a la superficie de la tierra y a la luz)–, como el mito que constituye y hace posible un doble proceso de escritura: el “mirar hacia atrás” *elegíaco* que abarca todos los poemas anteriores con el fin de reconocer el nuevo poema como tal; y el impulso *lírico* del poema, hacia adelante y hacia arriba, que lo coloca en el *opus*, en la secuencia de la obra de toda la vida.⁶ Empecé un examen de las diferentes maneras según las cuales las ruinas arqueológicas aparecen frecuentemente como índices diacríticos del proceso elegíaco. Luego examiné tales ruinas en las “Elegías de Duino” de Rilke, contrastándolas con las de “Alturas de Macchu Picchu” de Neruda.

El planteamiento era complejo. Pero, en esencia, puede decirse que, simbólicamente, descendemos y retrocedemos hacia el pasado, mientras hacia el futuro ascendemos y avanzamos. Este proceso puede encontrarse en su forma ortodoxa en la primera parte de “Alturas”. En la segunda parte, un incitante y heterodoxo ir y venir se genera por el simple hecho ecológico de que Macchu Picchu, en las alturas, descansa en parte en el aire. Simbólicamente se nos presenta un pasado ruinoso (y Neruda lo convierte en *arche*, principio generador, siendo que, de hecho, es muy posterior) que es, sin embargo, el futuro de toda América Latina. Igualmente propicia es la transformación del motivo de Eurídice en el del esclavo enterrado bajo las ruinas a quien Neruda invoca: “sube a

nacer conmigo, hermano". No necesitamos, por supuesto, que Eurídice sea mujer: piénsese en Dante-Eurídice guiado por Beatriz-Orfeo por medio del poder de la música.

Es posible que Neruda no perciba –cuando dice “yo vengo a hablar por vuestra boca muerta”– que su competencia como poeta surge del silencio forzoso del indígena; un acallamiento que él no puede remediar en la medida en que lo intente como no indígena. Los indios deben ser oprimidos, esclavizados y asesinados *para que él pueda hablar*. Como nos ocurre con frecuencia, un indio útil, desgraciadamente, es un indio muerto. O quizá uno que ha desaparecido entre las masas sin rostro: si no genocidio, entonces etnocidio.

Neruda es un buen etnopoeta, es decir, uno que, estoy persuadido, intuye y utiliza el valor simbólico de la raíz indígena de la americanidad al tiempo que permanece firme en su propia condición de no indígena. No pretendo decir, es necesario aclararlo, que el hecho de no ser indígena lo haga a uno un asesino de indígenas. Lo que quiero decir es que es preciso estar perpetuamente en guardia en relación con lo que decimos de los indígenas.

Este es un pasaje de “Algo sobre mi vida y mi obra”, escrito por Neruda en 1954:

No era capaz de apartarme de esos edificios. Comprendí que si nosotros pisábamos la misma tierra ancestral, teníamos algo que ver con esos grandes esfuerzos de la comunidad americana, que no podíamos ignorarlos –y que hacerlo, o callarnos, no sólo era un crimen sino incluso la prolongación de una derrota.

El cosmopolitismo aristocrático nos había llevado a reverenciar el pasado de pueblos lejanos y nos había cubierto los ojos para que no viéramos nuestros propios tesoros.

Reflexioné mucho después de mi visita a Cuzco (y a Macchu Picchu). Pensé en el antiguo hombre americano. Vi sus antiguas luchas enlazadas con nuestras propias luchas.

De ahí surgió mi idea de un *Canto general de América*. Antes, me había demorado en la idea de un *Canto General de Chile* concebido como crónica. Aquella visita a Macchu Picchu cambió mi perspectiva. Ahora contemplaba toda América desde las alturas de Macchu Picchu. Este fue el

título del primer poema escrito desde ese nuevo punto de vista.

Los sentimientos son notables. "Alturas" es un extraordinario poema. ¿Pero no habrá ido Neruda *demasiado* lejos? ¿"La misma tierra ancestral"? ¿"la comunidad americana"? ¿"nuestros propios tesoros"? ¿"sus antiguas luchas enlazadas con nuestras propias luchas"? ¿Podemos afirmarlo? ¿Puede Neruda estar tan seguro?

Una total identificación con "mi pueblo" a la manera de Whitman no está mal, pero enmascara muchos conflictos y problemas no resueltos inherentes a este pueblo. Primero, porque existen conflictos interindígenas desde entonces y hasta la fecha. Segundo, porque aunque muchos indios sean sin duda ciudadanos responsables, pienso que tendremos que esperar mucho tiempo antes de dar por hecho que nos vean como parte del mismo pueblo al que ellos pertenecen. Mucha etnopoésia ha participado de la confusión de lo geográfico con lo etnográfico: la apropiación de lo indígena por parte de los no indígenas no se justifica por el hecho de que vivan en un continente indígena. Sin duda es comprensible que se busquen raíces en una tierra nueva. Las necesitamos desesperadamente. Pero, hagamos lo que hagamos, existen nuevas y viejas raíces. No deben ser confundidas.

NOTAS:

¹ Originalmente este texto fue presentado en el Congreso sobre Literatura Latinoamericana celebrada en el Fort Lewis College de Durango, Colorado, en 1986.

² Ver M. Titiev, *Araucanian Culture in Transition* (Ann Arbor, MI: Occasional Contributions, N° 15; Museum of Anthropology, University of Michigan, 1951); y L. C. Faron, *Mapuche Social Structure* (Illinois Studies in Anthropology, N° 1, University of Illinois, 1961). Gonzalo Rojas, un importante poeta –también del centro de Chile–, estaba en la conferencia y me dijo que los indios pueden ser reconocidos todavía por sus ropas en el mercado de Temuco, aunque la mayoría parecen haberse confundido con la multitud. La joyería sigue creciendo y prosperando. Rojas hizo notar que la madre de Neruda "era indudablemente hispánica", mientras que su madrastra –aquella que realmente lo crió– pudo haber sido percibida más fácilmente como una "madre araucana".

³ E. Rodríguez Monegal, *El viajero inmóvil*, Buenos Aires, Losada, 1966, especialmente la parte 3, cap. 7.

⁴ Ver la entrevista a Neruda en Rita Guibert, *Seven Voices*, New York, Knopf, 1973, p. 51.

⁵ R. Pring-Mill, *Pablo Neruda, A Basic Anthology*, Oxford, The Dolphin Book Co., 1975, especialmente las pp. xxxiii-xxxix.

⁶ "Archeology, Elegy, Architecture: a Poet's Program for Lyric", en *Views from the Weaving Mountain, Selected Essays in Poetics & Anthropology*, An American Poetry Book, Albuquerque, New Mexico, 1991.

Tomado de Tarn, Nathaniel, *Views from the Weaving Mountain, Selected Essays in Poetics & Anthropology*, An American Poetry Book, Albuquerque, New Mexico, 1991.