
Volume 2 | Issue 1

June 2018

Borges y la Cosmovisión Indígena

Sean S. Sell
University of California, Davis

Follow this and additional works at: <https://opencommons.uconn.edu/tqc>

 Part of the [Arts and Humanities Commons](#)

Recommended Citation

Sell, Sean S. "Borges y la Cosmovisión Indígena." *The Quiet Corner Interdisciplinary Journal*, Vol. 2, Iss. 1, 2018.

Available at: <https://opencommons.uconn.edu/tqc/vol2/iss1/1>



Borges y la Cosmovisión Indígena

Cover Page Footnote

Deseo expresar mi gratitud al Profesor de UC Davis Leopoldo Bernucci por su estímulo con esta pieza. Además, mis agradecimientos al nativo de Chiapas, Jaime Glez, estudiante graduado de la Universidad de Texas, cuyo conocimiento de castellano, inglés, tsotsil y tseltal fue invaluable en el proceso de revisión.

Borges y la cosmovisión indígena

“Una narración oral puede constituir un texto tan elaborado y denso como un cuento de Borges. El problema está, más bien, en las dificultades que plantea el traslado de la narratividad oral a la escritura.”

- Martin Lienhard, “Voces marginadas y poder discursivo en América Latina”, 2000

Introducción

En su ensayo “Las mil y una noches”, Jorge Luis Borges menciona brevemente el error que produjo la designación de “indio” a la gente que habitaba casi la mitad del mundo: “ese comercio amoroso y a veces belicoso del Oriente y del Occidente, ya que América fue descubierta por el deseo de llegar a las Indias. Llamamos indios a la gente de Moctezuma, de Atahualpa, de Catriel, precisamente por ese error, porque los españoles creyeron haber llegado a las Indias” (*Obras II*, 235). Borges, quien dedicó una cantidad de tiempo incontable a repasar la obra de escritores europeos como Platón, Dante, Cervantes y Kafka, no pasaba mucho tiempo reflexionando sobre las ideas de los habitantes originales de su propio hemisferio. Es notable, sin embargo, que Borges haga una breve referencia al pasado cuando por lo menos menciona nombres y alude a un sentido de lamentación sobre el “error”. Borges, en este ensayo de 1980, va más allá de la idea positivista del siglo XIX, la cual postulaba la división del mundo entre civilización y barbarie; Borges reconoce, aunque de manera breve, que las grandes culturas no sólo existían en Europa. En este texto el autor examina la influencia del folclor asiático en la literatura europea sin desdeñar la perspectiva americana.

No es usual que Borges considere perspectivas indígenas de América en sus obras, pero cuando lo hace, lo hace de la forma en que se presenta en “Las mil y una noches” - él reconoce que el potencial de una cosmovisión indígena es tan legítimo como cualquier otro, aunque no busque entenderlo. A lo largo de estas páginas, me propongo examinar otras obras de Borges que incorporan perspectivas indígenas, culminando con “La escritura del dios”, la única obra en la que se considera sustancialmente un pensamiento indígena. Analizaré en estos cuentos la presencia ideológica de Franz Boas, cuya idea del relativismo cultural pudo haber influenciado considerablemente a la visión borgiana del mundo. Este análisis boasiano del trabajo de Borges me permitirá contrastarlo con las ideas de los eruditos mayas modernos, como Víctor Montejo y Miguel Ruiz Gómez, quienes utilizan sus experiencias personales para desarrollar los conceptos de sus pueblos indígenas. Enfatizan la conexión entre todos los seres humanos, todas las formas de vida, y todo el universo. Mostraré que Borges alcanza un momento en donde sus ideas eurocéntricas coexisten – no destruyen ni conquistan ni asimilan – con el pensamiento indígena en sus propios términos; no obstante, y quizá por razones comprensibles, la concepción de Borges sobre el pensamiento indígena no logra captar la importancia de esta interrelación mundial.

Civilización vs barbarie en la Argentina decimonónica

La identidad oficial de la joven nación independiente argentina incluyó, y tal vez dependió de, la creencia en el contraste entre civilización y barbarie. Según el positivismo de Auguste Comte, la civilización se estaba desarrollando de una manera que favorecía a las personas de mayor calidad (quienes, por supuesto, fueron los mismos que desarrollaron la idea) y excluía a los menores. Cuando Herbert Spencer trasplantó (término del historiador argentino Ricardo Levene) las ideas darwinistas de supervivencia del más fuerte al ámbito sociológico, llevó con ello la creencia de que, así como los animales evolucionaban a las formas más “altas”, también las raíces humanas evolucionaban a condiciones superiores, y que los europeos “blancos” eran las formas más avanzadas de los humanos. Daniel Balderston explica:

En la historia de los Estados Unidos el modelo progresista está íntimamente ligado a la noción de un ‘destino manifiesto,’ una curiosa amalgama de teorías sobre superioridad racial, darwinismo social, y un incipiente imperialismo En la Argentina cundió más o menos la misma idea durante el siglo XIX bajo la bandera del positivismo David Viñas ha demostrado que el consenso entre la intelectualidad argentina, tanto liberal como conservadora, durante la década de 1870, favorecía el desplazamiento o exterminio de los indios pampa (*Indios, ejércitos y fronteras*). (139)

Balderston trata de varias obras conocidas de literatura argentina decimonónica que exhiben este positivismo. El poema “La cautiva” (1837) de Esteban Echeverría cuenta de una mujer raptada por mapuches, e incluye estos versos sobre una yegua que los mapuches han matado:

dos o tres indios se pegan
como sedientos vampiros,
sorben, chupan, saborean
la sangre, haciendo murmullo,
y de sangre se rellenan. (15)

Los tropos de raptó y de beber sangre (de animales) aparecen frecuentemente en textos de escritores blancos sobre los indígenas. En el poema épico de José Hernández *Martín Fierro*, encontramos “cautivas amarradas con las propias entrañas del hijo” (Orrego 40) y esta descripción:

El indio es de parecer
Que siempre matar se debe,
Pues la sangre que no bebe
Le gusta verla correr (Hernández 23)

La gran obra de Domingo Faustino Sarmiento *Facundo: civilización y barbarie* aborda perspectivas diferentes y opuestas para el gobierno y la cultura en general, y no enfoca en los indios. Más bien, Sarmiento critica el caudillo Juan Facundo Quiroga quien rechazó los ideales europeos de democracia y progreso. Sin embargo, Sarmiento toma como concepto central el

contraste entre civilización y barbarie. De esta perspectiva, no hay más que estas dos opciones, y es claro que los indígenas están al lado extremo de la barbarie. Orrego nota estas palabras de Sarmiento: “‘bultos siniestros de la horda salvaje’, ‘salvajes, ávidos de sangre y de pillaje’, ‘beduinos americanos’” (43).

Eso que repele puede también atraer. “Para Sarmiento, como para otros escritores románticos, la barbarie tiene sus atractivos” (Balderston 152). Así las historias que condenan a la barbarie mapuche en favor del orden y del progreso ilustrados también parecen deleitarse con los aspectos más escandalosos de la vida mapuche, con detalles gráficos sobre los raptos y el de beber sangre, de autores que no tenían conocimiento directo de estos asuntos. Orrego comenta que las ideas de Sarmiento fueron basadas “más en la intuición que en el conocimiento directo” (43-44). Sin embargo, a pesar de que los mapuches pueden no haber hecho estas cosas en la forma en que los autores los imaginaron, tales actos sucedieron. En lugar de simplemente condenarlos, podríamos examinar por qué sucedieron y, al hacerlo, tratar de comprender la cultura en sus propios términos.

¿Es tan condenable beber sangre? Los argentinos blancos mataron, y todavía matan, los animales para comida. ¿Por qué no tomar la sangre también, para evitar el desperdicio? Según Ana Mariella Bacigalupo, los chamanes mapuches conocidos como machi “exchange spiritual essences, personhood, and bodily substances such as breath, blood and saliva with sheep and horses.” (52). No sé si hay conexión entre esta práctica actual y lo que la abuela de Borges tal vez presencié, pero Bacigalupo también habla de la “complex understanding of personal consciousness in which machi are separate agents but at the same time share selves with their spirit animals.” (52) ¿No es más civilizado ver a los animales con cierto sentido de espiritualidad, más que sólo verlos como mercancías? Otra cosa notable es que los animales mencionados – yegua y oveja – son de origen europeo, y la pregunta que surge es si existió la costumbre de beber sangre de los animales indígenas antes de la conquista. Pudo quizá ser una adaptación para sobrevivir después de la invasión.

Para los raptos, podemos decir que fueron brutales y aterradores, pero, como Borges llegó a entender (y como explicaré más tarde), las vidas de las víctimas no fueron siempre destruidas. Bacigalupo explica la tradición cultural de los raptos para los mapuches:

In the eighteenth and nineteenth centuries, Mapuche men from the Quepe área married Spanish and German women captured from farming settlements in Chile and Argentina in order to enhance their political and spiritual powers. . . . Rosa Kurin, the most powerful and prestigious shaman in the area, was half Patagonian Mapuche and half German, and she incorporated both Mapuche and German powers into her practice. (31)

Los raptos no se basaban solo en el deseo animal, sino en la creencia espiritual de que los nuevos poderes beneficiaban a la comunidad. Las personas tomadas podían tener papeles honorables, y sus hijos podrían adquirir posiciones de gran alcance. Esta perspectiva puede no justificar la práctica, ni proporcionar consuelo a quienes viven con miedo a ser tomados, pero muestra otro lado de la práctica.

Además, ¿Qué es peor, raptos y beber sangre, o el genocidio? Los blancos perpetraron “el desplazamiento o exterminio de los indios pampa” (Balderston 139) en la Conquista del Desierto en 1879. En noviembre de ese año, Sarmiento, quien fuera el presidente anterior, y fungiendo ahora como ministro de gobierno, escribió en un artículo en el periódico *El Nacional*: “Es la ley

fatal de la vida salvaje, que [los indios] nunca pueden repararse sus pérdidas, pues en contacto con pueblos civilizados, están condenados a la final extinción (sic). Cada arreo de chusma, es una tribu que desaparece del haz de la tierra” (284). Para Sarmiento esto es indiscutible, y ni siquiera lamentable, sino una consecuencia necesaria para el progreso. ¿Quién puede presentar la versión mapuche de la historia después de eso?

Relativismo cultural para los indígenas de las pampas argentinas

Borges no fue un defensor de los indígenas. No obstante, cuando él pensó en esas personas, él fue capaz de presentar imágenes más llenas, más humanas, que las de sus precursores decimonónicos. En los cuentos “El guerrero y la cautiva”, “El cautivo” y “La noche de los dones”, vemos tropos de la época de civilización vs. barbarie, pero con vislumbres de un punto de vista más del siglo XX. Franz Boas fue uno de los antropólogos más influyentes del siglo XX y promovió la idea del relativismo cultural – que postulaba que la existencia de culturas diferentes en el mundo no significaba que unas fueran superiores que otras. Por el contrario, Boas dijo que era posible que una cultura poderosa tuviera sus problemas y debilidades, y que la idea era que todos podían aprender de todos.

Boas valued every human culture regardless of its place on the scale of civilization. For him, each distinct culture, no matter how primitive, had made substantial contributions to human history and progress. His argument for cultural relativism meshed with his own sense of historical particularism, and clashed with traditional prejudices directed at cultures not at the pinnacle of a civilized society. Historical circumstances, not mental ability, determined a culture’s progress. (Hyatt 86)

Mientras que el fascismo intentaba dividir la humanidad en grupos superiores e inferiores, eruditos como Boas, Clifford Geertz y Claude Levi-Strauss buscaban sabiduría en las culturas minoritarias, y escritores/activistas como Gandhi, W.E.B. DuBois y Leopold Senghor retaban el *status quo* con sus críticas incisivas y proyectos urgentes. “La inquietud de Borges dirigida hacia la mente indígena lo sitúa con toda naturalidad en el siglo XX” (Orrego 50). En seguida examinaré esta inquietud en tres cuentos que incluyen a los mapuches de las pampas.

A la primera vista, “El guerrero y la cautiva” pareciera repetir los tropos y prejuicios de los blancos sobre los indígenas. Hay una mujer blanca, originalmente de Inglaterra, que fue raptada por una tribu, y se le ve bebiendo sangre de una oveja. Esa mujer existió de verdad, según los recuerdos de Fanny Haslam, la abuela materna de Borges, que también vino de Inglaterra. La cautiva habla con Fanny, y dice que fue raptada de niña, hace como quince años, y ahora tiene esposo mapuche y dos hijos. Borges escribe:

detrás del relato se vislumbraba una vida feral: los toldos de cuero de caballo, las hogueras de estiércol, los festines de carne chamuscada o de vísceras crudas, las sigilosas marchas al alba; el asalto de los corrales, el alarido y el saqueo, la guerra, el caudaloso arreo de las haciendas por jinetes desnudos, la poligamia, la hediondez y la magia. A esa barbarie se había rebajado una inglesa. (*Obras II* 559)

El “vislumbrar” de su vida bárbara viene de Borges (o de su narrador) y de sus recuerdos de los recuerdos (¿o imaginación?) de su abuela, y carga el equipaje positivista del siglo XIX. La

opinión, el juicio de que esta vida sea hedionda y rebajada no viene de la cautiva. Ella dice que es “feliz” (Obras II 559), en “el único momento del cuento en que un adjetivo que denote emoción se le atribuye directamente a la cautiva” (Balderston 141). Tal cosa habría sido impensable en la literatura argentina decimonónica, con sus hombres heroicos blancos, con sus indios salvajes y peligrosos, y con sus mujeres como víctimas anhelando ser rescatadas.

Además, la cautiva habla a través de sus acciones. Borges relata: “Mi abuela había salido a cazar; en un rancho, cerca de los bañados, un hombre degollaba una oveja. Como en un sueño, pasó la india a caballo. Se tiró al suelo y bebió la sangre caliente. No sé si lo hizo porque ya no podía obrar de otro modo, o como un desafío y un signo” (559). Con este evento, que la abuela recordó “como en un sueño”, podemos considerar varias posibilidades. Tal vez no fue verdadero, sino una imaginación colorida por las nociones del tiempo. Balderston sugiere esta interpretación: “La descripción de los indios tomando la sangre de la yegua en ‘La cautiva’ es de hecho tan parecido (sic) a la descripción que hace Fanny Haslam de la ‘cautiva inglesa’ bebiendo la sangre de la oveja, que sólo queda por señalar hasta qué punto son literarios la imaginación y el recuerdo de Fanny Haslam (según la versión del nieto)” (150). Pero si fue real, Borges ofrece solo dos posibilidades: instinto animal (“ya no podía obrar de otro modo”) o acto performativo para los blancos (“un desafío y un signo”). Así, la mujer sería una bestia o un rebelde, y las dos opciones indican una definición de su identidad basada en su contraste con las nociones establecidas de “civilización”. ¿Por qué no hay otras opciones? Podríamos considerar un acto en el que el ser humano, consciente, quiere usar todos los recursos naturales. Aunque Borges piensa en la cautiva como un ser humano, no piensa lo suficiente como para ver una acción de agencia individual en ella. Aun así, Borges tampoco indica que este comportamiento “salvaje” sea una caída completa y lamentable a la barbarie. De una manera boasiana, él compara a la cautiva con un guerrero antiguo y concluye que quizá los dos eligieron destinos justificables.

El guerrero es el otro personaje principal del cuento, que también es de la historia verdadera y también tuvo motivos que no podemos saber de lleno. Droctulft de los lombardos fue soldado que vino con su ejército a la ciudad italiana de Ravena en un momento durante los siglos VI-VIII – Borges admite que no sabe el año preciso (*Obras I 557*). Pero Droctulft cambió de lado cuando vio la grandeza de la ciudad:

Las guerras lo traen a Ravena y ahí ve algo que no ha visto jamás, o que no ha visto con plenitud. Ve el día y los cipreses y el mármol. Ve un conjunto, que es múltiple sin desorden; ve una ciudad, un organismo hecho de estatuas, de templos, de jardines, de habitaciones, de gradas, de jarrones, de capiteles, de espacios regulares y abiertos. . . . Sabe que en [esta ciudad] será un perro, o un niño, y que no empezará siquiera a entenderla, pero sabe también que ella vale más que sus dioses y que la fe jurada y que todas las ciénagas de Alemania. (558)¹

¹ Balderston investiga la evidencia histórica sobre este Droctulft, primariamente *Decline and Fall* de Gibbon, y nota conflictos con la versión de Borges. Droctulft fue suabo, no lombardo. No sabemos porque luchaba con los lombardos, pero es posible que su conversión en Ravena no hubiera sido su primera (134). También en ese tiempo, después de la caída de la ciudad de Roma, “Las categorías “civilización” y “barbarie” que tanto le preocupan [de Gibbon] se confunden bastante. Aquí, como en otras partes de la obra, se describe a los romanos de los postrimerías del imperio como débiles, corruptos, degenerados; refiriéndose a los lombardos Gibbon comenta que ‘sus virtudes son más dignas de encomio porque no están afectadas por la hipocresía de las buenas costumbres ni impuestas por el inflexible peso del derecho y la educación’ . . . En realidad, la antigua sede del imperio termina siendo más

Al fin del cuento, Borges equipara al guerrero a la cautiva – los dos eligieron vivir en la cultura nueva, y aunque el hombre cambió de la barbarie a la civilización, y la mujer al revés, para Borges las dos elecciones son válidas: “Acaso las historias que he referido son una sola historia. El anverso y el reverso de esta moneda son, para Dios, iguales” (560). Con esta conclusión Borges cuestiona las esencias de la civilización y la barbarie, encaminándose al relativismo cultural.

Hay dos cuentos más de Borges que tratan brevemente el tópico de las supuestas maldades de los indios en las pampas. En “El cautivo”, un niño raptado regresa a su casa muchos años después. Recuerda el lugar donde escondió un cuchillo pequeño, pero no está claro que recuerde algo más: “La crónica ha perdido las circunstancias y yo no quiero inventar lo que no sé” (*Obras I* 788). Pudieron haber más recuerdos, tal vez no, pero en cualquier caso los recuerdos no fueron suficientes: “El indio no podía vivir entre paredes y un día fue a buscar su desierto” (788). Otro cuento es “La noche de los dones” en donde un hombre viejo recuerda una noche de su juventud en la que visitó una pulpería. En este recuerdo, una joven en la pulpería relata sus propias memorias de vida en las pampas. En su familia siempre hablaban de los malones, y siempre tuvo miedo de ellos: “De puro cavilar, yo casi tenía ganas que se vinieran y sabía mirar para el rumbo que el sol se pone” dice la joven (*Obras II* 42). Cuando, en su narrativa, los indios están al punto de llegar, el bandido Juan Moreira llega a la pulpería, y la historia de la joven se detiene.

En estos dos cuentos, la mirada del narrador es de interés, no de juicio. Borges tiene curiosidad sobre el chico, pero no quiere especular, y esta es la diferencia con otros escritores que escribieron desde su propia intuición en lugar del conocimiento hacia el mundo indígena. En cuanto a la chica, la fuente de su narrativa proviene de memorias inciertas suyas que a la vez provienen de otras memorias inciertas del viejo, quien dice: “son tantas las veces que he contado la historia que ya no sé si la recuerdo de veras o si sólo recuerdo las palabras con que la cuento. Tal vez lo mismo le pasó a la Cautiva con su malón” (44). Para Borges, las cuestiones intelectuales de la memoria son más importantes que las cuestiones políticas del choque entre culturas. También es notable que en “El cautivo” Borges llame al chico cautivo “indio” aunque por nacimiento no era, y en “La noche de los dones” yuxtapone el malón temido que nunca llega con la llegada de Juan Moreira, una figura histórica del pasado violento de la nación, violencia que no tiene nada que ver con los indígenas (Moreira era gaucho). Aquí los mapuches no son más que la vaga memoria de una persona blanca sobre la historia de otra persona blanca, y en esa historia nunca aparece ningún mapuche. Ellos desaparecen de la narrativa como “desaparecieron” de las pampas. Novoa y Levine observan:

Later accounts of the Desert Campaign never refer to the massacre or displacement of the indigenous population, but only to its “disappearance.” An extinction event, *qua* consequence of a natural law, is not the thing for which one can attribute responsibility or, indeed, agency; no one is to blame. The indigenous and black populations simply

‘bárbara’ que los asentamientos ‘barbaros’ del norte” (138, cita omitida). Tal vez Borges elide objeciones sobre tantos detalles cuando dice “Imaginemos, *sub specie aeternitatis*, a Droctulft, no al individuo Droctulft, que sin duda fue único e insondable (todos los individuos lo son), sino al tipo genérico” (557). En cualquier caso, parecería que existe más evidencias para asumir un relativismo cultural.

cease being visible, and their invisibility is explained by reference to the process of natural selection. (125-26)

Al recrear el ataque de un bandido en lugar de un malón de los mapuches, Borges, intencionalmente o no, recapitula la historia racista de su país, y abre las puertas a lo que sería una cosmovisión indígena.

El libro maya sagrado de Jorge Luis Borges

El único cuento en el que Borges pasa por la puerta y da consideración profunda a una perspectiva indígena es “La escritura del dios”. Este cuento se desarrolla un poco después de la conquista. El mago maya Tzinacán vive encarcelado por el conquistador Pedro de Alvarado en una celda hemisférica, y en otra celda hemisférica, detrás de un muro, hay un jaguar también prisionero. Tzinacán solo puede ver al jaguar durante la hora de mediodía, cuando el guardia trae su comida. Para pasar su tiempo, el prisionero intenta recordar todo lo que sabía en su vida, y un día encuentra esta memoria: el dios “escribió el primer día de la Creación una sentencia mágica, apta para conjurar esos males. La escribió de manera que llegara a las más apartadas generaciones” (*Obras* I 596-97). Entonces Tzinacán reflexiona que “el jaguar era uno de los atributos del dios” (597), y que la escritura podría estar en la piel de su compañero de prisión. Necesita años para memorizar el diseño de las manchas, pero por fin lo logra. “Yo vi una Rueda altísima, que no estaba delante de mis ojos, ni detrás, ni a los lados, sino en todas partes, a un tiempo. Esa Rueda estaba hecha de agua, pero también de fuego, y era (aunque se veía el borde) infinita” (598-99). De esta visión Tzinacán puede descifrar la escritura y entonces tiene el poder de recuperar su mundo de los colonos:

Me bastaría decirla para abolir esta cárcel de piedra, para que el día entrara en mi noche, para ser joven, para ser inmortal, para que el tigre destrozara a Alvarado, para sumir el santo cuchillo en pechos españoles, para reconstruir la pirámide, para reconstruir el imperio. Cuarenta sílabas, catorce palabras, y yo, Tzinacán, regiría las tierras que rigió Moctezuma. (599)

Pero Tzinacán no usa este poder. Al darse cuenta del mensaje, también se da cuenta de que su vida particular no tiene importancia contra “los ardientes designios del universo” (599), y entonces él se queda conforme en continuar como prisionero.

¿Qué muestra esta historia de la verdadera cosmovisión maya? Un problema es que hay dudas sobre si Tzinacán es realmente un maya. El azteca Moctezuma no rigió las tierras de las mayas. ¿Tal vez Tzinacán es azteca/náhuatl? Su nombre viene de la palabra náhuatl para murciélago. Unos (Wikipedia, por ejemplo²) han dicho que es azteca, pero por otro lado Pedro de Alvarado fue conquistador de Guatemala y, como explico a continuación, y como señala Balderston (115), el cuento hace referencia explícita al libro sagrado maya *Popol Wuj*. ¿Es posible que Borges confundiera las dos antiguas culturas mesoamericanas, como muchos lo han hecho? ¿O fue intencional la ambigüedad, para enfatizar la naturaleza ficticia de la obra? En cualquier caso, la confusión limita la conexión con el pensamiento Maya real.

² https://en.wikipedia.org/wiki/The_Writing_of_the_God. Consultó 24 ene. 2018.

A pesar de las referencias aztecas, “La escritura del dios” nos da cierta idea de una conciencia que se acerca a la perspectiva maya, enriquecida con temas típicos de Borges tales como los ideales platónicos y una fascinación con el infinito. Menciona “el Libro de Común” (599), que refiere al *Popol Wuj*, libro sagrado maya en la lengua k’iche’. El título se traduce como “libro del consejo” o “libro de la comunidad”, y parece que sea la fuente para esta visión de Tzinacán:

Vi el universo y vi los íntimos designios del universo. Vi los orígenes que narra el Libro del Común. Vi las montañas que surgieron del agua, vi los primeros hombres de palo, vi las tinajas que se volvieron contra los hombres, vi los perros que les destrozaron las caras. Vi el dios sin cara que hay detrás de los dioses. Vi infinitos procesos que formaban una sola felicidad y, entendiéndolo todo, alcancé también a entender la escritura del tigre. (599)

Balderston nota que el *Popol Wuj*, junto con otros textos mayas antiguos *Rabinal Achí*, *Anales de los Cakchiqueles* y *Chilam Balam*, “se publicaba en ese momento en ediciones que circularon ampliamente en todo el mundo hispánico”, con esta versión del *Popol Wuj* publicada en 1947 (117). “La escritura del dios” apareció en 1949 en la colección *El Aleph*. Balderston también conecta siete frases de la visión de Tzinacán (citada supra) con detalles del *Popol Wuj*. Solo presento un ejemplo aquí, y escogí el cuarto para sus detalles específicos:

4. “Vi los primeros hombres del palo.” [*Obras I 599*] / “Y al instante fueron hechos los muñecos labrados en madera. Se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra”. (122)

En “El guerrero y la cautiva” vemos una mujer inglesa que aceptó su lugar en una tribu nativa, pero la vemos indirectamente, a través de los recuerdos de Borges (o su narrador) que provienen de los recuerdos de su abuela. Aquí Borges toma la voz, o da voz a, un hombre indígena, con palabras de un libro indígena, para expresar una (casi literal) cosmovisión indígena (notaré de paso, también, que de estos dos cautivos, la mujer capturada por los mapuches tiene un mejor destino).

Aunque tal vez Borges esté más interesado en explorar su propia cosmovisión que la de los mayas, podríamos considerar si presenta el pensamiento maya con fidelidad – por ejemplo, “que muera conmigo el misterio que está escrito en los tigres” (599). ¿Es esta decisión de resistir el poder, algo que un sumo sacerdote maya decidiría? Es posible que nadie tenga una respuesta definitiva, pero examinaré unos puntos de vista de eruditos mayas sobre la cosmovisión y su aplicación a cuestiones de poder y destino.

Eruditos mayas y lo que les importa

Víctor Montejo, poeta y erudito jakalteko maya de Guatemala, ha escrito sobre el reto de que las ideas mayas pueden presentar el punto de vista occidental dominante, reto que también sería contribución: “Scientists, genetecists, and biologists at Harvard University discussed the development of a quasi-religious sentiment toward the environment in order to maintain balance and promote just and sensible development. . . . This sentiment already exists in Maya b’aktun thinking.” (122). Pero el Occidente generalmente busca ganancia y no balance. En “Las mil y

una noche”, Borges escribió, “Un acontecimiento capital de la historia de las naciones occidentales es el descubrimiento del Oriente” (*Obras II* 232). Interesante la palabra “capital”. Borges no habla directamente del capitalismo en este ensayo – su exploración de *Las mil y una noches* parece una examinación del intercambio cultural agradable que trajo esos cuentos maravillosos a Europa, pero el término “capital” fue la fuerza motriz de la colonización que siguió el “descubrimiento del Oriente” y el descubrimiento del mundo nuevo. Los colonizadores no vinieron para aprender algo nuevo de las diferentes culturas – con excepción posible de Bartolomé de las Casas, no habían relativistas culturales europeos en el siglo decimosexto. Los colonizadores traían la idea de que ellos poseían la única religión correcta, y si saquearon las riquezas de las tierras exploradas, fue para la gloria de Dios. Podemos ver esto en “La escritura del dios”: “La víspera del incendio de la Pirámide, los hombres que bajaron de altos caballos me castigaron con metales ardientes para que revelara el lugar de un tesoro escondido” (596). Tzinacán no lo revela. Así vemos la idea capitalista-colonialista: toma lo que quiere, destruye lo que no, y domina todo.

Montejo afirma que la perspectiva maya, que ve el tiempo como circular y no lineal, favorece la interrelación y no la dominación: “We are not only seeking meaning or the interpretation of symbols; instead, this theory embodies the interrelation of human beings with the natural world and with the cosmos or supernatural environment.” (122). Claro, Tzinacán busca “meaning” e “interpretation of symbols” – no tiene nada más que hacer – pero entonces la pregunta es, ¿Cómo usará la información que descubre? Podría liberarse de la cárcel, expulsar los invasores españoles, y regir las tierras de Moctezuma. Como Cristo, debió sentirse tentado, pero también podría ver los peligros posibles. Las palabras lo harían inmortal, pero desde la perspectiva maya en el tiempo circular, él ya era parte de un ciclo sin fin. La oportunidad de destruir a Alvarado, la expresión especialmente violenta “sumir el santo cuchillo en pechos españoles”, la idea de regir como Moctezuma, no le atrae ya a este mago maya. Moctezuma fue azteca, asentado en la ciudad de México. Para el tiempo de la conquista, los mayas estaban siglos después de lo que había sido el esplendor de su cultura (100-900 C.E., generalmente). Moctezuma no sería alguien que un maya emularía. Sobre los sacerdotes mayas de hoy, Montejo dice, “The Maya priests are, perhaps, the most genuine . . . leaders on the path to a more just and less violent future in our country.” (122). Para Tzinacán, entonces, rechazar la tentación de violencia parecería la decisión correcta.

Sin embargo, algunas palabras en la narrativa de Borges muestran un contraste con la cosmovisión maya. Como Balderston observa, Tzinacán actuaría no solo por cuenta propia, sino por su comunidad: “Aun si no tuviera deseos de poder o gloria individuales, podría pronunciar la fórmula para así restaurar su comunidad a su debido lugar en el universo, pero al olvidarse a sí mismo se olvida a ellos.” (130). De este modo, Balderston concluye su discusión de este cuento.³

³ Él solo agrega lo siguiente:

En las palabras del libro de Chilam Balam de Tizimín:

Hubo caciques:
Hubo señores.
Eso se acabó–
Ahora ya no ...
El tiempo ha pasado

Parece tener una perspectiva desaprobadora de la elección del sacerdote, ya que para un sacerdote maya, o para cualquier sacerdote, olvidar su comunidad sería un abandono supremo de responsabilidad, tal vez incluso de identidad. No está claro si Balderston igualmente desaprueba a Borges por terminar la historia de esta manera. Al hacer que Tzinacán se entregue a sí mismo y su cultura a las fuerzas aniquiladoras del tiempo, ¿ha malinterpretado a Borges sobre cómo pensaría un sacerdote maya? Presento que Borges hizo que Tzinacán tomara la decisión correcta, pero en parte por la razón equivocada. La preocupación maya para la interrelación de todas las cosas no parece influir en Tzinacán. Una cosa es rechazar la dominación violenta, pero Tzinacán también dice “Qué le importa la suerte de aquel otro, qué le importa la nación de aquel otro, si él, ahora es nadie” (599). Aquí no vemos ninguna interrelación, vemos un retiro. Para el maya, la tierra física y todos sus habitantes mantienen importancia, el espíritu humano continúa influyendo sobre el mundo viviente después de la muerte del cuerpo físico, y las palabras de los dios nunca desaparecen.

El erudito maya Miguel Ruiz Gómez de Chiapas, México habla del *lekil kuxlejal*, palabras en su lengua nativa tsotsil (uno de las 31 lenguas de la familia lingüística maya). La frase es algo como “buen vivir”, pero Ruiz Gómez explica que es difícil enseñarnos sobre este concepto maya, cuando él está escribiendo, y nosotros estamos leyendo, en lengua castellana: “Definir este concepto nunca ha sido posible tan claramente porque no sólo radica en la descripción de comportamientos y de conocimientos, pues se constituye profundamente desde el lenguaje y, como hasta entonces, en la oralidad” (37).

Para “acercarnos desde el otro lado de la línea a este lado de la línea, que es el idioma con que estamos escribiendo” (37), Ruiz Gómez usa tres términos más del tsotsil. El primero es *ch’ulel*, que es como alma, espíritu o ser, pero tiene rasgos particulares en esa cultura indígena. Ruiz Gómez lo explica así: “conciencia de nosotros y de todo lo que existe y nos hace existir. Elemento abstracto e intangible, el *ch’ulel* es equivalente al español como alma/ser. Pero solamente es eso mientras se trata de luz y aliento para el corazón, para la sangre” (42). Con el *ch’ulel* viene la capacidad de reflexionar, comunicar y vivir en armonía con el mundo, características de una persona que ha madurado. El segundo concepto es *k’anel*, que es como “querer”; pero más que desear algo, significa abordar a la comunidad y al mundo natural de una manera respetuosa: “Lo que fundamenta esta categoría es la capacidad de respetar la existencia de otros y de lo que rodea al sujeto. No basta saber que otros existen, sino que se necesita respetar su existencia” (47). Esto incluye conocimiento de todo lo que el mundo puede ofrecer, y la gran responsabilidad de ejercer cuidado y reverencia con estas ofertas. Un sujeto que no puede respetar a sus semejantes, “aun no está preparado para ser sujeto” (48). El tercer término es *k’uxubinel*, el más difícil de traducir. Ruiz Gómez dice que significa algo así como “sentir-amar” y “sentir-pensar” (48), ambas concepciones están englobadas en este término, pero la explicación que él nos ofrece es que *k’uxubinel* no puede existir sin *ch’ulel* y *k’anel*: “Ser humano para los mayas no nos basta tener *ch’ulel* (alma/ser, nahual, conciencia), no nos basta saber respetar y

Y se ha deshilvanado ...
Esa es la palabra del *katún*
Que viene. (Balderston 130)

Estas líneas pueden evocar la idea de una cultura perdida y olvidada, pero "Que viene" al final llama la atención sobre el concepto cíclico del tiempo en el pensamiento maya: cuando algo termina, algo más comienza. Balderston no aborda esto.

corresponder, sino también sentir todo eso” (48). Con la capacidad de sentir viene la capacidad de sentir dolor, y para los tsotsiles esto no es lamentable, sino parte esencial de la vida. *K'uxubinel* contiene el verbo *k'ux*, “doler”, pero es un dolor al corazón que trae entendimiento: “Sólo el corazón logra sentir el dolor tanto físico, espiritual y emocionalmente” (49).

¿Podemos aplicar estos conceptos a “La escritura del dios”? Como muchos, parece que Borges pensó en los mayas y en otros indígenas como gente antigua y difunta. De los cuatro cuentos que examiné, todos tienen indígenas de tiempos pasados. Aunque los presenta un tanto respetuosamente, deconstruyendo nociones positivistas, los misteriosos y perdidos mapuches y los mayas de antaño son más interesantes que los indígenas contemporáneos que viven en el mundo con él. Tzinacán se comporta de acuerdo a la actitud occidental común hacia los mayas, según Montejo: “Ancient Maya are seen as extraordinary beings, and today’s Maya, if they are thought of as Maya at all, are just a hazy reflection of their ancestors and are therefore considered merely ‘Indians.’” (4). A pesar de toda su sabiduría ancestral, Tzinacán todavía hace lo que un positivista argentino esperaría que hiciera una persona indígena: desaparece. Con inspiración de un libro antiguo, Borges concibió un personaje que aprende el secreto de la omnipotencia y no lo usa, porque el saber es suficiente. Parece que Montejo y Ruiz Gómez dirían no, saber no es suficiente. Saber nos lleva a querer, querer nos lleva a cuidar, cuidar a doler, y doler nos lleva a amar. Es bueno que Tzinacán no ansíe el poder, pero sus palabras “Qué le importa la suerte de aquel otro” (599) no son dignas de un mago maya. Debemos importarnos por todos los otros.

Un mago maya tampoco diría “Que muera conmigo el misterio que está escrito en los tigres” (599). Las palabras del dios no necesitan un hombre especial para vivir. Tal vez ahora no sea el tiempo, pero la escritura del dios, el secreto de los jaguares, se quedarían disponibles para las personas verdaderas que algún día en el futuro quisieran aprender. Para ser consistente de la cosmovisión maya, la historia necesitaría un final que entienda que no hay todavía un fin.

Conclusión

Borges parece pensar que los indígenas, como esas palabras que Tzinacán aprendió, han desaparecido. Él no, como los positivistas, ve su “desaparición” como necesaria y buena; más bien lo ve como interesante, algo triste, pero finalmente inevitable, y mientras especula sobre el pensamiento indígena, lo hace principalmente a través de los ojos de los blancos que fueron capturados. En sus historias de las pampas, él no contempla la cultura indígena por sí misma, ni confronta el genocidio que su pueblo cometió contra ellos. Pero en “La escritura del dios” hace ambas cosas. Más alejado en tiempo y espacio, tal vez se sienta más cómodo al examinar la violencia de estos eventos, pero todavía trata la cultura maya como una pieza de museo, interesante de estudiar, pero de un tiempo irremediadamente desaparecido. Él no considera a los mapuches o mayas como un pueblo vivo con una cultura que valga la pena conocer, como lo hizo Boas.

Por supuesto, no podríamos esperar que Borges capturara todos los detalles de la cosmovisión maya. Aún cuando hubiera querido hacerlo, la época en la que escribió “La escritura del dios” casi no existían escritos de mayas contemporáneos. Es loable que del *Popol Wuj* Borges pudiera absorber nociones del pensamiento de una persona indígena. Sus tres cuentos sobre los indígenas de las pampas muestran que Borges tuvo curiosidad sobre la suerte de aquellos otros. Su simpatía por Tzinacán, y su condenación de la destrucción de Alvarado, muestran que entendió los principios del relativismo cultural – que las circunstancias históricas,

y no las características intrínsecas, determinaron el progreso de una gente. Borges entendió eso, y si todavía conserva restos del positivismo del siglo XIX, también nos presentó personajes indígenas que tenían la capacidad de saber, querer, y doler.

Obras citadas

Bacigalupo, Ana Mariella. *Thunder Shaman: Making History with Mapuche Spirits in Chile and Patagonia*. Austin. University of Texas Press, 2016. Nook Edition.

Balderston, Daniel. *¿Fuera de contexto: referencialidad histórica y expresión de la realidad en Borges*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora, 1996.

Borges, Jorge Luis. *Obras Completas 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.

- - -. *Obras Completas 1975-1985*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1989.

Echeverría, Esteban. *Rimas de Esteban Echeverría*. Buenos Aires: Imprenta Argentina, 1837.

Hernández, José. “La vuelta de Martín Fierro”. *La Gazeta Federal*.

<http://www.lagazeta.com.ar/gauchomartinfierro.htm> consultado 18 mar. 17

Hyatt, Marshall. *Franz Boas, Social Activist*. New York: Greenwood Press, 1990.

Lienhard, Martin. “Voces marginadas y poder discursivo en América Latina”. *Revista Iberoamericana*. Vol. LXVI, Núm. 193: P. 785-798. Octubre-Diciembre, 2000.

Montejo, Víctor. *Maya Intellectual Renaissance: Identity Representation and Leadership*. Austin: University of Texas Press, 2005.

Novoa, Adriana, y Alex Levine. *From Man to Ape: Darwinism in Argentina, 1870-1920*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Orrego Arismendi, Juan Carlos. “Borges: sus cuentos sobre indios araucanos y el siglo XIX”.

Variaciones Borges. Vol. 24. University of Pittsburgh. Consultado 25 ene. 17.

<http://www.borges.pitt.edu/journal/variaciones-borges-24>

Ruiz Gómez, Miguel. *El Lekil kuxlejal (Buen vivir) y la heterogeneidad literaria. Dos categorías para leer el cuento maya tsotsil "La última muerte" de Nicolás Huet Bautista*. Tesis de maestría. Valdivia: Austral Universidad de Chile, 2014.

Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo: civilizacion y barbarie*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.

- - -. *Obras de D. F. Sarmiento*, tomo 41, Buenos Aires: Gobierno Argentino, 1900. Consultado 25 ene. 18.

https://books.google.com/books?id=5xDjAAAAMAAJ&pg=PA396&lpg=PA396&dq=sarmiento+obras+%22tomo+xli%22&source=bl&ots=2NCZJ356HB&sig=_2U7wYZiUrbQMj0a2i2KKQiCnoE&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwjkuryy4NXYAhVY4mMKHXCPC_MQ6AEIPDAH#v=onepage&q=sarmiento%20obras%20%22tomo%20xli%22&f=false