

*Juan Carlos Orrego Arismendi*

1

Los indígenas que habitaron en la actual República Argentina Laparecen de un modo significativo en tres cuentos de Jorge Luis Borges: “Historia del guerrero y de la cautiva”, “El cautivo” y “La noche de los dones”. El primer relato, incluido en *El Aleph* (1949), es una narración en dos partes que relaciona un remoto suceso de la historia de Europa con la memoria familiar del narrador: la historia del guerrero lombardo Droctulft, que en una incursión sobre Ravena abandonó su bando y se unió a los defensores de la ciudad, es el preludeo a la historia de una inglesa radicada en Argentina que, raptada por los indios en un malón, acaba por adaptarse a la vida nativa hasta despreciar la invitación a quedarse entre los colonos blancos que en algún momento le hace la abuela del narrador, parcialmente identificada con ella al saberse igualmente trasplantada a un “continente implacable” (1: 559). “El cautivo”, publicado originalmente en 1957, es una de las prosas que salpican los poemas de *El hacedor* (1960) y, con notoria brevedad, cuenta la historia de un hombre que, raptado por los indios en su infancia, llega a la casa de sus padres, recuerda dónde escondió un puñal cuando niño y, al sentirse ahogado por las paredes de su antigua vida, regresa a su “su desierto” (3: 166). “La

noche de los dones”, uno de los cuentos de *El libro de arena* (1975), se ocupa de la aventura iniciática de un joven que, en una pulpería de Lobos, conoce la muerte y el sexo, experiencia, esta última, compartida con una mujer que antes había sido raptada en un malón indio y que todos conocen como “la Cautiva”.

En otros cuentos sólo aparecen alusiones fugaces a guerras contra los aborígenes, como ocurre en algunos de ambiente gauchesco como “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874)” (1944), o descripciones de fisonomías aindiadas, como algunas que se notician en “El muerto” (1946), “Juan Muraña”, “El Evangelio según Marcos” (1970) y “Funes el memorioso” (1942).<sup>1</sup> El tema indio es fundamental en otros cuentos, pero entonces se trata de culturas de otras latitudes, como “La escritura del dios” (1949), ambientada en los días de la conquista española en tierras mayas, y “El etnógrafo” (1969), donde se narra la historia de un antropólogo que viaja a las praderas norteamericanas para iniciarse en algunos secretos indígenas. Particularmente significativa es la alusión a la extinta cultura charrúa a través de la obra máxima del indianismo en Uruguay, *Tabaré* (1888), de Juan Zorrilla de San Martín, mencionada en la descripción que se hace de la precaria biblioteca de la estancia La Colorada, en “El Evangelio según Marcos”, y ubicada al lado de libros tan canónicos como la Biblia y *Don Segundo Sombra* (1926), de Ricardo Güiraldes. El hecho es llamativo, toda vez que los hechos de *Tabaré* tienen como punto de partida el rapto por parte de los indios de una joven española, situación que, en esencia, es la misma en que coinciden los tres cuentos referidos más arriba.

## 2

Más allá del común asunto del malón, los cuentos de Borges en que se concentra este comentario coinciden en la referencia a la zona de influencia araucana (al oeste y sur de Buenos Aires), uno

<sup>1</sup> Puede agregarse, como una curiosidad, que Estela Canto se vale de su íntimo conocimiento de la vida de Borges para interpretar como indígena la condición de Ireneo Funes en “Funes el memorioso” (1942); escribe Canto, en *Borges a contraluz* (1989): “El cuento se basa probablemente en un hecho real. Funes, cuya historia transcurre hacia 1888, es un indiecito de Fray Bentos, en la costa oriental del río Uruguay, de prodigiosa memoria” (131).

de los tres segmentos históricos de la manifestación indígena en Argentina, también representada por el área quechua al norte y la guaraní al este del país. Una explicación de primera mano para esta elección es la historia de la propia familia Borges, uno de cuyos antepasados —Francisco Borges, abuelo paterno del escritor— peleó en las fronteras que la “civilización” capitalina había establecido de cara a los territorios indios, y que encontró la muerte en un levantamiento armado en 1874. En “Historia del guerrero y de la cautiva” la situación se hace manifiesta: “En 1872 mi abuelo Borges era jefe de las fronteras Norte y Oeste de Buenos Aires y Sur de Santa Fe” (1: 558). Con alguna saña, Estela Canto ha sugerido que Leonor Acevedo, madre del escritor, celebraba que su hijo incluyera tales temas en sus escritos, y que posiblemente se valió para eso, en algún momento, del poderoso e inflexible influjo que ejercía sobre él. Canto (88) se refiere a una visita a casa de los Borges en que Leonor Acevedo “empezó a hablar de sus antepasados, nombró a coroneles que habían luchado en el desierto contra los indios”, y se muestra persuadida de que la madre prefería los cuentos con estas temáticas: “Cuando él se inclinaba hacia su madre aparecían los gauchos, los cuchillos y las lanzas; en lo fantástico, en cambio, estaba su liberación” (187).

Posiblemente sea conveniente hacer caso a Adolfo Bioy Casares, quien en una entrevista con Sergio López llama la atención sobre una injustificada animadversión de Canto con respecto a Leonor Acevedo. Así, la explicación de la predilección de Borges por los argumentos con indios de filiación araucana tendría un carácter menos doméstico y sí mucho más literario, toda vez que, de lo que se trata, es de la manifestación en Borges de una sólida tradición narrativa argentina. Una revisión apenas somera de las letras decimonónicas de aquel país deja ver, como matriz de la obsesión de Borges, una obra temprana: el largo poema “La cautiva”, de Esteban Echeverría, incluido en *Rimas* (1837) y evidente antecedente, también, de un libro que interesó poderosamente a Borges: el *Martín Fierro* (1872-1879), de José Hernández. En efecto, la cautiva que Fierro libera de la brutalidad del indio que acaba de amarrarla con las tripas de su hijo es, de algún modo, una segunda versión de la cautiva de Echeverría, cuyo hijo también fue

asesinado por un indio de un modo sangriento y “con infernal regocijo” (Echeverría 102). Asimismo, en *Una excursión a los indios ranqueles* (1870), de Lucio Victorio Mansilla, se tiene noticia de las cautivas tomadas por los indios y que fungen de concubinas en medio del celo riguroso y despiadado de las mujeres araucanas, si bien no se ofrecen cuadros tan desoladores como los de las páginas de Echeverría y Hernández.<sup>2</sup> Borges, como prueba de la atenta lectura y aprobación que le merecían estas obras se refiere, en el ensayo principal de *El idioma de los argentinos* (1928), a Echeverría, Mansilla y otros como “nuestros mayores”, quienes “dijeron bien en argentino” y que “[n]o precisaron disfrazarse de otros ni dragonear de recién venidos, para escribir” (145).<sup>3</sup>

Mucho más conocida es la estimación de Borges por la novela en verso de José Hernández, con todo y que le parecía excesivo aquel concepto de Leopoldo Lugones de que *Martín Fierro* debía ser considerado como el poema nacional argentino. Es paradójico que la razón del disenso de Borges haya sido que Fierro se sobreactúa en su habla de gaucho perfecto y que filosofa como un ciudadano ilustrado antes que como un pragmático hombre de pulperías, considerando que, en el largo comentario crítico escrito con la colaboración de Margarita Guerrero, *El “Martín Fierro”* (1953), el escritor reflexiona que la obra de Hernández es de “índole realista” (56). Tal realismo cree verlo Borges en el tenor de los episodios, y de ahí que la mención — un motivo posiblemente muy literario — de un “gringuito cautivo” de “ojos celestes” que es asesinado en las tolderías le inspire un análisis que, de algún

<sup>2</sup> En el mismo sentido de ver atenuada la cruenta actuación de los indígenas en los secuestros de mujeres, Marcela Castro y Silvia Jurovietzky (1994), en su lectura del relato de Mansilla, reflexionan que la culpa del cautiverio de algunas mujeres recae, parcialmente, sobre sus antiguos maridos blancos, en la medida en que éstos, tras acomodar sus esposas en una situación de inferioridad, no supieron garantizar su seguridad.

<sup>3</sup> Aunque no son mencionadas por Borges, dos novelas de Estanislao Zeballos se refieren al cautiverio de Liberato Pérez en tolderías araucanas, *Relmu* (1887) y *Painé* (1889): otras tantas evidencias de la importancia del tema del secuestro indio en la literatura argentina del siglo XIX. Por lo demás, la leyenda del secuestro de la española Lucía Miranda en el siglo XVI, por los indios timbúes del Paraná, ha conocido varias versiones en la literatura argentina.

modo, busca hacer más visible y cotidiana la figura de la víctima: “La piedad que provoca la mención del gringuito cautivo y su comparación con un potrillo, declaran que se trata de un niño, cuya inocencia lo hace aún más patético” (42). El protagonista de “El cautivo”, cuyos ojos también son celestes, igualmente ha sido raptado de niño.

Pero no sólo llaman la atención de Borges los personajes cautivos; sus cuentos sobre indios reproducen también otras situaciones singulares de los poemas y relatos decimonónicos de su predilección, y así, por ejemplo — como, entre otros, lo ha señalado Daniel Balderston (149-50) —, los indios que en “La cautiva” de Echeverría chupan la sangre de una yegua que acaba de ser degollada prefiguran aquella escena de “Historia del guerrero y de la cautiva” en que la inglesa aindiada lame la sangre de una oveja sacrificada junto a un bañado. En “La noche de los dones”, a su vez, se propone como un recuerdo de la antigua cautiva — recuerdo del día en que vio acercarse, por primera vez, un malón indio — una imagen de *Santos Vega o Los mellizos de la flor* (1851-1872), de Ascasubi, comentada por el mismo Borges en un ensayo de *Inquisiciones* (1925) y en las primeras páginas de *El “Martín Fierro”*. La prostituta de Lobos refiere que, antes de que los “cristianos” se enteraran de la invasión, los animales de la pampa cruzaron en desfavorada huida por entre las casas de los colonos, lo cual coincide notablemente con esta estrofa de Ascasubi:

Pero, al invadir, la indiada  
se siente, porque a la fija  
del campo la sabandija  
juye delante asustada  
y envueltos en la manguiada  
vienen perros cimarrones,  
zorros, avestruces, liones,  
gamas, liebres y venaos  
y cruzan atribulaos  
por entre las poblaciones.

(citado en Borges, *El “Martín Fierro”*, 12)

3

Mucho más que palimpsesto de imágenes literarias hay en las historias de indios y cautivos de Jorge Luis Borges: ellas también expresan la necesidad de actualizar — o, por lo menos, de usar — las categorías sociológicas promovidas en la literatura del siglo XIX. Subrayar el realismo de *Martín Fierro* no solamente significa ponerse en situación para racionalizar lo que parece un motivo de la literatura popular, sino, por lo que respecta a lo indígena, soslayar el carácter maligno e hiperbólico de la descripción de Hernández de aquel universo étnico. En efecto, el indio de *Martín Fierro* es, de nuevo, aquella figura demoníaca y sanguinaria con que James Fenimore Cooper, en *The Last of the Mohicans* (1826),<sup>4</sup> identificó a sus personajes iroqueses y hurones, y que con toda probabilidad inspiró, también, los indios chupadores de sangre de Echeverría. Pero a Borges no le merece ninguna sospecha la intensa crudeza de la vida en las tolderías de acuerdo con las primeras estrofas de *La vuelta de Martín Fierro*, con cautivas amarradas con las propias entrañas del hijo, niñas degolladas para alimentar perros, ingestiones de sangre y caracterizaciones siniestras como aquella de que “el indio nunca se ríe” (101).

Borges parece no dudar de la naturaleza bárbara del indígena. En *El “Martín Fierro”* comenta como una proeza literaria de Hernández saber mostrar la ferocidad superlativa de un mundo inimaginable, el de las tolderías indias, pero muy pronto se solaza considerando como una evidencia factual etnológica parte de lo que, según había dicho, era sobre todo un logro artístico; destaca una cita de *Martín Fierro* en que se describe un baile nativo que más parece de fieras, y en seguida recuerda un pasaje de algún libro de W. H. Hudson en que se consigna que el olor de los indios enloquecía a los caballos de los cristianos, para concluir, finalmente, que “este rasgo parece confirmar que en aquellos había algo de fieras” (41). Poco después supone que la crudeza de las terapias y medicaciones indias delata ideas de culpa

<sup>4</sup> *The Last of the Mohicans* es una novela, por lo demás, basada también en la historia de un rapto: Magua, un indio hurón, secuestra con las peores consecuencias a Cora Munro, la hija de un militar blanco.

y expiación, lo cual delata — a su vez — que las especulaciones del comentarista dejan a un lado las intenciones del poeta y se concentran en una pretendida psicología indígena de la que no sabe nada por la propia experiencia. Aunque ha leído a Mansilla — en “El tamaño de mi esperanza” (1926) habla del escritor militar como el autor de “más de una página perfecta” (14) —<sup>5</sup> no advierte que la obra de Hernández, publicada dos años después de *Una excursión a los indios ranqueles*, parece seleccionar con sistemático sesgo, para rescribirlos, los episodios más crudos de ésta; o por lo menos los rasgos y sucesos que mejor justifiquen la etiqueta de la barbarie: indios bebedores de sangre (aunque el motivo, como ya se dijo, bien puede venir de Echeverría), lanzas agitadas antes de los parlamentos públicos, gritos despreciativos contra el *huinca* blanco — cuya presencia se supone de mal agüero —, sumisión afrentosa de las mujeres, invencible recelo, abulia para trabajar, una morbosa fascinación por la carne de caballo — animal que, en vida y pleno uso, es adiestrado con todo rigor —, etcétera. No le desvela que en *Martín Fierro* — la obra de un hombre que, aunque presencié malones, no vivió en las tolderías — se hable de un indio que puede matar a sus propios hijos y que sólo atina a vivir en la más obscena suciedad, rasgos en contradicción con muchos pasajes de la crónica de Mansilla, quien agrega atributos de la vida indígena como el respeto que se tiene por la vejez, la corrección y buen gusto de los afeites femeninos y el honor con que el nativo asume los deberes de anfitrión.<sup>6</sup>

Referencias que en sus cuentos parecen casuales dejan colegir que Borges está interesado en promover una imagen violenta del mundo indígena. En “El cautivo”, por ejemplo, el narrador indica con aparente indiferencia que oyó la historia del niño raptado “En Junín o en Tapalquén”. Pero Tapalquén no es una etiqueta vacía

<sup>5</sup> Además, Balderston (150, n. 23) ha insinuado que hay varios puntos comunes entre “Historia del guerrero y de la cautiva” y *Una excursión a los indios ranqueles*.

<sup>6</sup> En lo que bien puede entenderse como una puesta en jaque al imaginario del indio cruento presente en muchas páginas de la literatura gauchesca apreciada por Borges, escribe Mansilla (145): “A pesar de lo dicho, los indios no son sanguinarios ni feroces”.

de contenido en la historia de los encontronazos entre la “civilización” y las tropas nativas: Estanislao S. Zeballos, en uno de los volúmenes de su *Descripción amena de la República Argentina* (1881), cuenta que allí fueron derrotadas dos divisiones de caballería que estaban al mando del general Hornos, y que “los indios lancearon á mansalva por la espalda” a los fugitivos, “desastre [que] costó a Buenos Aires 18 gefes y oficiales, y 250 soldados muertos” (48). La omisión de información puede contribuir igualmente a construir la imagen de un indio desmesurado, y así, a los cuentos de Borges les conviene no tener en cuenta que en la decimonónica memoria del viaje de Zeballos se informa que los soldados argentinos también acostumbraban degollar a sus caballos —sobre todo cuando éstos caían rendidos de fatiga o cuando el enemigo indio amenazaba con confiscarlos—<sup>7</sup> y, asimismo, que la carne de yegua era la más apropiada para ser comida en las excursiones del ejército regular por la pampa (47, 148, 186). A esto podría sumarse el hecho de que, de acuerdo con Mansilla, no todos los “blancos” que vivían en las tolderías habían sido raptados en malones: muchos de ellos se habían refugiado voluntariamente para esconder sus crímenes o para olvidarse de alguna frustración personal (caso que, justamente, es el de Fierro y Cruz).<sup>8</sup>

También hay disimulo en “La noche de los dones”: la Cautiva viaja a las tierras de influencia araucana para conocer las cosas de los indios, despreciándose, para fines narrativos, su confeso nacimiento en Catamarca, provincia del Norte de Argentina significativamente asociada a pueblos indios de filiación quechua.

<sup>7</sup> Ricardo Rojas, en *Historia de la literatura argentina* (1917-1922), se refiere con seriedad a las degollaciones de animales entre los indios, las que entiende como gestos simbólicos dentro de ritos solares que buscarían afianzar los lazos sociales y propiciar beneficios (148).

<sup>8</sup> Por su parte, Susana Rotker (1997) ha documentado que muchas cautivas blancas —en su mayoría mujeres humildes de familias de gauchos o peones que habitaban la frontera— amaban a sus maridos indios y que, inclusive, habían alcanzado con ellos un nivel de satisfacción sexual que les había sido negado en sus primeros hogares. Rotker relativiza asimismo la noción del cautiverio, anotando que las fronteras entre las tierras indias y las colonizadas deben entenderse como “un espacio dinámico —tanto en términos geográficos como ideológicos— de intercambio y convivencia entre culturas” (22).

Pero éstos, avasallados por los españoles siglos atrás y articulados a la vida y usos de la colonización a través de complejos procesos de sincretismo religioso —tal y como lo deja ver Roberto J. Payró en *En las tierras de Inti* (1909)—, no podrían llamar la atención de Borges. De hecho, en una carta que dirige a Estela Canto desde Santiago del Estero —otra de las comarcas en la zona de mayor influencia inca en Argentina— sólo comunica tedio y desánimo, a tono con la apatía cultural manifiesta al echar mano de un idioma extraño a la región para escribir la misiva: “*Santiago has a flavour of its own, wistful flavour. The land is yellow. The soil is mostly sand, the green is really grey*” (Canto 119).

Al elegir para sus relatos los contextos indios más afines con la convencional noción de la barbarie superlativa del indio, Borges sigue un método que él mismo distingue en la escritura de Domingo Faustino Sarmiento, el —por demás— indiscutido impulsor de las maniqueístas categorías de “civilización” y “barbarie” en la Argentina del siglo XIX. En “Domingo Faustino Sarmiento. *Facundo*” (1974), una de las piezas incluidas en *Prólogos con un prólogo de prólogos* (1975), Borges discurre que la figura de Juan Manuel de Rosas no era lo suficientemente prominente en sus desafueros y tosquedad como para apoyar en ella una demoledora disertación sociológica sobre el poder en Argentina. Pero Juan Facundo Quiroga sí era el bárbaro ideal: “Sarmiento comprendió que para la composición de su obra no le bastaba un rústico anónimo y buscó una figura de más relieve, que pudiera personificar la barbarie. La halló en Facundo [...] que había enarbolado el negro pendón de los bucaneros, con las calaveras, las tibias y la sentencia *Religión o Muerte*” (4: 127). El autor de *El Aleph*, a su vez, necesita los indios que mejor se acomoden en una cosmovisión que aún en el siglo XX le hace creer fervorosamente en la barbarie, y tales personajes no pueden ser otros que los que, por sentir que acechaban a Buenos Aires, Sarmiento (28, 33) llamó “bultos siniestros de la horda salvaje”, “salvajes, ávidos de sangre y de pillaje”, “beduinos americanos”.

#### 4

Poco importó a Borges que Sarmiento hubiera escrito su telúrica disertación política basado más en la intuición que en el conoci-

miento directo que dan los viajes, y que al pensar a sus salvajes indios, permanentemente dispuestos al ataque, hubiera recibido el influjo literario de los que imaginaron con mayor escepticismo la vida indígena. Para Borges, la alternativa de civilización o barbarie es la formulación más justa para la historia argentina, y esa “adivinación genial” llega a Sarmiento, entre otros influjos, “A través del fervor de sus vigiliadas, a través de Fenimore Cooper y el utópico Volney, a través de la hoy olvidada *Cautiva*” (4: 125). De acuerdo con Sandra Contreras (2000), Borges se interesó en releer a Sarmiento cada vez que la contingencia histórica del siglo XX alimentó guerras o pugnas políticas intensas, convencido de que ser nazi era tan bárbaro como ser indio, según como lo consignó el escritor en “Anotación al 23 de agosto de 1944” (1944): “Ser nazi (jugar a la barbarie energética, jugar a ser un vikingo, un tártaro, un conquistador del siglo XVI, un gaucho, un piel roja) es, a la larga, una imposibilidad mental y moral” (2: 106).

Ricardo Rojas, cuya *Historia de la literatura argentina* (1917-1922) mereció ácidas críticas de Borges, denunció la dicotomía civilización-barbarie como insuficiente para explicar la realidad argentina, y en alguna de las páginas de su magna obra acusa a Sarmiento por haber “flagelado” los indios en la exposición de sus doctrinas (137). Su posición es la esperada en un hombre que, concentrado en pensar la cuestión indígena en su país — el tema es central en el primer volumen de la *Historia...* — en la segunda década del siglo XX, siente obligatorio descreer de los principios de la sociología decimonónica, de clara orientación evolucionista. Rojas, al parecer al tanto de las críticas de Franz Boas contra las consideraciones racistas y anticipando lo que pronto serán las propuestas de la escuela de “Cultura y personalidad”, sabe que la acepción biológica de raza es insuficiente para pensar la vida de las comunidades humanas y que es necesario tener en cuenta la conducta, y por eso edifica su documentada historia literaria sobre una noción de raza que, en esencia, entiende como “entidad psicológica” (87).

Borges, mientras tanto, inconforme e irritado con el proyecto criollista que ve en Rojas de entender, como la literatura nacional por antonomasia, la literatura gauchesca — que para él es sólo una invención de escritores de ciudad — está muy poco

interesado por las lecturas antropológicas modernas, por más que su objeción contra Rojas nazca, paradójicamente, en una especial conciencia de los usos de la sociedad moderna. Una curiosidad puntual deja ver tal apatía: en sus ensayos, varias veces se refiere Borges al libro *The Mind of Man* (1902), del psicólogo Gustav Spiller, mientras que jamás hay una mención de la que, de algún modo, fue la equivalencia antropológica de aquella obra tan conocida en casa de los Borges: *The Mind of Primitive Man* (1911), de Franz Boas, uno de los tratados fundadores de la antropología relativista y antievolucionista del naciente siglo XX, ampliamente conocido en Argentina al punto de haber sido traducido allí al español en 1947 y editado varias veces por Lautaro y Solar/Hachette. Pero Borges, iniciado en las letras inglesas por su abuela Fanny Haslam y más o menos convencido de que los matices del mundo nativo sólo podían ser percibidos por un inglés,<sup>9</sup> gravitó cerca de un antropólogo de poltrona decimonónico y británico: James George Frazer.

La alusión más significativa a Frazer en la obra de Borges está, posiblemente, en “El arte narrativo y la magia”, aquel ensayo in-

<sup>9</sup> Específicamente se refiere al mundo criollo argentino y uruguayo, a su juicio magníficamente narrado por W. H. Hudson en *The Purple Land* (1885), según lo que se lee en una reseña de 1941 sobre la novela: “Percibir o no los matices criollos es quizá baladí, pero el hecho es que de todos los extranjeros [...] nadie los percibe sino el inglés. Miller, Robertson, Burton, Cunninghame Graham, Hudson” (2:144). En la novela de Hudson, los nativos son los mestizos rurales, pues lo propiamente indio se reduce a una rápida alusión a lo charrúa: “el padre de la chica [...] era un individuo bajito, moreno y lleno de arrugas, con ojos como cuentas de azabache y nariz carnosa, que evidentemente tenía más de una gota de sangre de los aborígenes charrúa” (Hudson: 70; se trata de la versión en español de Miguel Temprano García). También en Borges son escasas las referencias a esta área lingüística guaraní, casi limitadas a la noticia indirecta de un pie de página en “Las kennigar” (1933), ensayo posteriormente incluido en *Historia de la eternidad* (1936): “Según Lugones [...] la cosmogonía de las tribus guaraníes consideraba macho a la Luna y hembra al Sol” (1: 375). Sin embargo, hubo indios en el Uruguay de los días del modernismo, y si no resultan visibles es, en parte, según reflexiona Doris Sommer (312), porque el fundador sacrificio étnico plasmado en *Tabaré* de Juan Zorrilla de San Martín “sugiere que todos los nativos habían sido exterminados” (uso la traducción de José Leandro Urbina y Ángela Pérez). ¿Una ceguera en ese sentido es la que impide, entonces, reconocer ese carácter indígena de Funes que es tan evidente para Estela Canto?

cluido en *Discusión* (1932) que postula que la novela se rige por una estricta causalidad que, con precisión y sincronía, va uniendo un acontecimiento con otro hasta lograr el resultado deseado, tal como opera la magia en el mundo “primitivo” de acuerdo con las explicaciones de Frazer en *The Golden Bough* (1890). Pero no sólo ocurre que Borges eche mano de la “conveniente ley general” (1: 230) enunciada por Frazer a la hora de explicarse las afinidades entre las cosas que los conjuros fundaban en la cabeza de los clientes de la magia, sino que él mismo zurce unas líneas que no podrían imitar mejor aquellos mosaicos enciclopedistas y multi-culturales de Frazer en que, en un solo párrafo, se acomoda el mundo entero:

Los pieles rojas de Nebraska revestían cueros crujientes de bisonte con la cornamenta y la crin y machacaban día y noche sobre el desierto un baile tormentoso, para que los bisontes llegaran. Los hechiceros de la Australia Central se infieren una herida en el antebrazo que hace correr la sangre, para que el cielo imitativo o coherente se desangre en lluvia también. Los malayos de la península suelen atormentar o denigrar una imagen de cera, para que perezca su original. Las mujeres estériles de Sumatra cuidan un niño de madera y lo adornan, para que sea fecundo su vientre. (1: 230)

De todos modos, a Borges no se le escapa lo pintoresco de este inventario, e inmediatamente agrega con sorna que “El catálogo entero de esos atroces o irrisorios ejemplos es de enumeración imposible” (1: 230), además de que, en una reseña de 1936 a *The Fear of the Dead in Primitive Religion* (1933-1936) del mismo Frazer, reconoce el riesgo de caducidad de una obra que, entre otras cosas, posiblemente sirva para —además de, claro está, brindarse como ejemplo de habilidad narrativa— probar la “credulidad de los antropólogos” (4: 233) dado que su carácter es, casi, el de una colección de los sucesos más versátiles y maravillosos. Sin embargo, aún así, Borges no reemplaza el servicio ilustrativo que le presta el enciclopedista de Glasgow con ningún antropólogo moderno: en otras páginas sólo hay alguna alusión al difusionista alemán F. Graebner. Cuando en una reseña de 1939 siente que es su deber comentar acremente el libro *A Short History of Culture from Pre-history to the Renaissance* (1939) de Jack Lindsay, argumenta que el

autor interpreta los ya conocidos hechos contemporáneos como si fueran las consecuencias obligatorias —potencialmente previsibles— de hechos del pasado de los que, en verdad, mucho menos puede saberse; llamado de atención sobre las falsas predicciones que se compagina con los reclamos hechos por Frazer en 1908, en una conferencia en Liverpool, contra la necedad de pedirle a la ciencia antropológica facultades adivinatorias a propósito del futuro o del pasado.

Las categorías y razonamientos antropológicos de Jorge Luis Borges son, irremediamente, decimonónicos. Como los viajeros ingleses al África en el siglo XIX, no duda, por ejemplo, de que los habitantes nativos son caníbales: así lo expresa cuando, en “Los traductores de las *Mil y una noches*” (1934), comenta la agitada biografía del capitán Richard Burton, huésped de muchas tribus del continente negro. No tiene en cuenta la histórica manipulación de un concepto universal usado más para nombrar los fantasmas de una imaginación aterrada que para describir una realidad en sí misma. De otro lado, los métodos de que se vale en su narrativa para llenar los vacíos de su conocimiento —por ejemplo, una idea exacta sobre lo que piensa o siente un indígena— recuerdan el método comparativo usado indiscriminadamente por los evolucionistas, asentado sobre la premisa de que, entre quienes proceden de una misma condición cultural —así tal comunidad sea sólo aparente— los rasgos de sus realidades son intercambiables. Así, aquello que pasa por la cabeza de la inglesa cautiva en “Historia del guerrero y de la cautiva” bien puede remplazarse con lo que piensa la viuda del abuelo Borges,<sup>10</sup> y en “La noche de los dones” el narrador cuenta la historia de la intensa noche en que conoció la muerte y el amor para especular que “[t]al vez lo mismo le pasó a la Cautiva con su malón” (3: 44). Mientras tanto en *Tabaré*, tan enigmáticamente realzado por Borges, Juan Zorrilla de San Martín no tiene problema en plasmar como charrúa una leyenda araucana de Chile.

<sup>10</sup> En tal sentido, escribe Daniel Balderston (141) que “la cautiva no manifiesta ni nostalgia por Inglaterra ni un sentido de extrañeza en la llanura argentina; la carga emocional de los adjetivos que describen ambos países, la ‘isla querida’ y el ‘increíble país’, atañen más a la historia de Fanny Haslam que a la de la ‘cautiva’”.

5

Comentando a “El cautivo”, Noemí Ulla ha dicho que el narrador pretende “querer saber cosas que no sabe” (227). En efecto, una vez contada la historia del breve regreso del indio a su antiguo hogar, el narrador confiesa que “querría saber qué sintió en aquel instante de vértigo en que el pasado y el presente se confundieron” (2: 166). Es claro que, en sus tres cuentos con indios del área araucana, Borges deja sentir una inquietud por el indescifrable pensamiento aborigen; una máxima de Bacon recordada por el padre del narrador de “La noche de los dones” ratifica esa obsesión: “si aprender es recordar, ignorar es de hecho haber olvidado” (496). De todos modos, la sensación de haber sabido antes lo que ahora “olvida” no parece consolar al autor de los relatos, quien incluso lleva esa preocupación hasta sus dos cuentos con indios de tierras foráneas. En “La escritura del dios”, por ejemplo, la narración transcurre en la cabeza del prisionero, quien, limitado por la estrechez y oscuridad de su celda, llena los días elucubrando qué mensaje sagrado puede haber en las manchas del jaguar que tiene a su lado, y acaba por componer en su cabeza una tesis sobre la simultaneidad de las cosas que no podría parecerse más a las disquisiciones que trasnochaban a los personajes de “El Aleph” (1945).<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Estela Canto (175-76) ha creído ver un carácter artificioso en el relato, indicando que Borges cambió su idea inicial, ambientada en la India con un tigre de Bengala, y que la plasmó en Mesoamérica, donde el felino tiene que ser un jaguar; como si lo indígena no fuera más que un aparatoso escenario para una indagación general sobre la cifra, eternidad y el poder divino. El mismo Borges (1:629) anota, en el epílogo de la primera edición de *El Aleph*: “el jaguar me obligó a poner en boca de un ‘mago de la pirámide de Qaholon’, argumentos de cabalista o de teólogo” (de acuerdo con Balderston [118], sin embargo, habría que asumir con reservas una interpretación en ese sentido, pues se trata de “un relato que demuestra un conocimiento de material muchas veces opaco para el no especialista. Borges pudo utilizar el material maya de modo sintético e imaginativo, buscando maneras de decir algo nuevo [y acertando en el uso de los detalles]”). Para Susana Rotker, en cuentos como “Historia del guerrero y de la cautiva” y “El cautivo” el argumento “es más bien un pretexto para aludir a los misterios de la eternidad, las coincidencias y la abolición del tiempo como categoría, las repeticiones, la anulación de la singularidad del individuo visto más bien como parte de la sucesión de seres humanos acaso soñados por Alguien” (51).

En “El etnógrafo”, Fred Murdock ha viajado a las praderas del oeste de Estados Unidos para iniciarse en los misterios indios, descubriendo los secretos atesorados por los brujos.<sup>12</sup> Cuando aprende lo que desea vuelve a su universidad y renuncia, dejando en ascuas a un superior académico, ansioso por saber lo que pasa por la mente nativa como sólo podría estarlo el mismo Borges; pero Murdock es terminante: “En esas lejanías aprendí algo que no puedo decir” (2: 368). La nueva cautela de Borges es notoria: ahora, evitando la especulación a través de la literatura, se conforma con sugerir que los contenidos de la mente indígena, aunque puedan ser comprendidos, no pueden ser expresados, y de ahí que la solución elíptica de su cuento no pueda estar más justificada.<sup>13</sup> Años después, su perenne inquietud aparecerá melancólica y serena en “El tótem”, una de las cortas prosas de *Atlas*: “Nada sabemos de su culto; razón de más para soñarlo en el crepúsculo dudoso” (9).

La cautela que rige el desenlace de “El etnógrafo” podría significar una luz de alivio en medio de las tenebrosas sospechas de un Borges henchido de prejuicios evolucionistas y decimonónicos. Al fin y al cabo, a la antropología interesada por la cultura material —muchas veces de sesgo folclórico— de los días fundadores siguió, desde los primeros años del siglo XX y, casi, sin solución de continuidad, una antropología que abordó por etapas el estudio de la mente nativa: desde la idea boasiana de que la cultura es,

<sup>12</sup> La elección del escenario norteamericano para este cuento de tema indio se explica, sin duda, en el viaje que el escritor hizo a los Estados Unidos en septiembre de 1961, invitado por la Universidad de Texas. En esa misma década publicará un trabajo en colaboración con Esther Zemborain de Torres Duggan, *Introducción a la literatura norteamericana* (1967); allí se refiere a la obra de poetas, narradores e historiadores que, como Philip Freneau, James Fenimore Cooper, William Prescott, Francis Parkman, Henry Wadsworth Longfellow, Walt Whitman y Herman Melville incluyeron figuras y temas indígenas en sus páginas; además, el colofón del libro es una corta nota sobre la poesía oral indígena. Dos años después, “El etnógrafo” aparecerá en *Elogio de la sombra* (1969).

<sup>13</sup> En “La escritura del dios”, el sacerdote maya prisionero anuncia, respecto al misterio que se le revela en la celda, que “Entonces ocurrió lo que no puedo olvidar ni comunicar” (1: 598); sin embargo, apenas dicho esto, frustra su precavida y relativista constricción ensayando esa intelectualista explicación que, como ya se indicó, hace pensar en “El Aleph”.

en últimas, un modo de domesticación social efectuado sobre las emociones y reacciones del individuo hasta los entusiasmos interpretativistas y la “descripción densa” de Clifford Geertz, pasando por el paciente esfuerzo de reconstrucción del *corpus inscriptionum* trobriandés que consumió a Bronislaw Malinowski y por la exploración de Claude Lévi-Strauss a lo largo y ancho del “pensamiento salvaje”. Como un esfuerzo más en ese mismo sentido, la inquietud de Borges dirigida hacia la mente indígena lo sitúa con toda naturalidad en el siglo XX. Sin embargo, un elemento adicional acaba poniendo en jaque esta consideración absolutoria: la idea del sueño, pensado por el escritor como la ocasional vía de acceso a los universos del pensamiento indio.

Murdock penetra en el resguardado secreto indio a partir de un sueño con bisontes en luna llena, y el momento de la revelación en “La escritura del dios” se ve precedido por una serie de sueños aleccionadores; el sentido del tótem de *Atlas* sólo puede ser soñado; la experiencia con indios de la Cautiva de “La noche de los dones” se inicia al otro día de un sueño con, justamente, indios, lo cual replica la misma lógica que Borges imaginó bajo los episodios indígenas del *Santos Vega*, de Ascasubi: como el poeta jamás vio los malones que cantó, lograría plasmarlos en sus páginas gracias a “una forma de ensueño” (*El “Marín Fierro”* 13). Ocurre que esta valoración del sueño como fenómeno que permite tener noción de lo que, siendo real y determinante en términos culturales (el pensamiento, las figuraciones de lo sobrenatural) no es aparente, es a la que recurre el antropólogo decimonónico inglés Edward Burnett Tylor para explicar la emergencia de las nociones religiosas en el mundo “primitivo”. Su propuesta de la institución religiosa en evolución salva el escollo de explicar el origen y naturaleza de unas primeras figuraciones humanas —ocurridas en tiempos no recuperables y sin documentación— recurriendo al expediente del sueño, cuyos contenidos pueden suponerse con audaz libertad sin, por ello, rehusar a la coherencia o tener que anteponer arduas comprobaciones.

Borges se hace eco de las ideas animistas de Tylor en el prólogo a *Libro de sueños* (1976), cuando, después de anotar que la literatura de Poe y otros ha nacido de las pesadillas, agrega que

“[n]o es improbable que mitologías y religiones tengan un origen análogo” (*Libro* 9). Más adelante, una de las piezas de la antología lo devuelve a Frazer; se trata de un extracto de la edición en español de *The Golden Bough* que deja sentir la mirada del antropólogo inglés de una zona limítrofe de la Argentina: “Los indios del Gran Chaco cuentan relatos increíbles de cosas que han visto y oído, y los forasteros los declaran grandes embusteros; pero los indios están firmemente convencidos de la verdad de sus relatos, pues esas maravillosas aventuras son sencillamente lo que sueñan y no saben distinguirlo de lo que sucede cuando están despiertos” (149).

Borges, que como Sarmiento y Ascasubi escribe sobre lo que no ha visto sin que por ello sea reputado de embustero, tampoco duda, como los chaqueños de Frazer, de la verdad de sus especies sobre los indios de la pampa. Y, en últimas —por lo menos en sus cuentos— esa certidumbre poco tiene que ver con que la mediación del sueño autorice especulaciones o con que la voluntaria adscripción a una tradición narrativa lo obligue a comprometerse acriticamente incluso con las imágenes más cruentas y excesivas de la vida india. Lo que autoriza el osado sesgo en las estampas etnográficas de Borges —y lo que, en consecuencia, anula cualquier sospecha de desmesura— es un recurso narrativo: su característica relación indirecta de hechos. Porque, si bien se mira, el autor de *El Aleph*, antes que referirse a indios araucanos, lo hace a relatos sobre ellos: su abuela contaba la historia de la cautiva que bebía sangre de oveja, la anécdota del indiecito que encuentra el cuchillo en la vieja casa paterna es referida en Junín o Tapalquén y una prostituta de Lobos describe los malones que sufrió en su juventud. Borges sólo sabe que, de los indios del siglo XIX —exterminados, antes del nacimiento del escritor, en un país que quiso ser moderno enarblando una rígida política de control étnico— él ya nada puede saber de primera mano, y de ahí que el tema indio le sugiera, en general, la idea de que aquello es lo que no se entiende. Y cuando esa incógnita lo abruma, encuentra a la mano lo que le deparó la nueva Argentina del siglo XX: un modo de ser inglés. En consecuencia, será la antropología británica la que oriente sus concepciones y modos de abordar lo indio: tanto

leyendo a autores canónicos como Frazer o Tylor como —cuando ve los indios a través de Ascasubi y todos los demás— imitando su pasivo y crédulo método de indagación bibliográfica.

Juan Carlos Orrego Arismendi  
Universidad de Antioquia

#### OBRAS CITADAS

- Balderston, Daniel. *¿Fuera de contexto? Referencialidad histórica y expresión de la realidad en Borges*. Rosario: Beatriz Viterbo, 1996.
- Borges, Jorge Luis. *Atlas* (con la colaboración de María Kodama). Barcelona: Lumen, 1999.
- . *El idioma de los argentinos*. Buenos Aires: Seix Barral, 1997.
- . *Inquisiciones*. Madrid: Alianza, 1998.
- . *Libro de sueños*. Madrid: Alianza, 1999.
- . *Obras completas*. 4 vols. Buenos Aires: Emecé, 1996
- . *El tamaño de mi esperanza*. Madrid: Alianza, 1998.
- y Margarita Guerrero. *El "Martín Fierro"*. Buenos Aires Columba. 1971
- Canto, Estela. *Borges a contraluz*. Bogotá: Altamira, 1991.
- Castro, Marcela y Silvia Jurovietzky. "Fronteras, mujeres y caballos". *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*. Comp. Lea Fletcher. Buenos Aires: Feminaria, 1994. 147-58.
- Contreras, Sandra. "Breves intervenciones con Sarmiento (A propósito de 'Historias de jinetes')". *Variaciones Borges* 9 (2000): 202-10.
- Echeverría, Esteban. *El matadero. La cautiva*. Bogotá: Panamericana, 2004.
- Hernández, José. *Martín Fierro*. Barcelona: Grupo Editorial RBA, 1995.
- Hudson, W. H. *La tierra purpúrea*. Trad. Miguel Temprano García. Barcelona: Acantilado, 2005.
- López, Sergio. *Palabra de Bioy. Conversaciones entre Adolfo Bioy Casares y Sergio López*. Buenos Aires: Emecé, 2000.

- Mansilla, Lucio V. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1965.
- Rojas, Ricardo. *Historia de la literatura argentina. Vol. I. Los gauchescos*. Buenos Aires: Losada, 1948.
- Rotker, Susana. *Cautivas argentinas: a la conquista de una nación blanca*. Washington D. C.: Latin American Program. The Woodrow Wilson Center, 1997.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo*. Madrid: Mestas, 2001.
- Sommer, Doris. *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Ulla, Noemí. "Notas sobre 'El cautivo' de Jorge Luis Borges". *Variaciones Borges* 13 (2002): 227-33.
- Zeballos, Estanislao S. *Descripción amena de la República Argentina. Viaje al país de los araucanos*. Vol I. Buenos Aires: Jacobo Peuser, 1881.

# Borges Studies Online

ARTICLES . full text

BOOKS . full text

Balderston

Sarlo

Woscoboinik

Fishburn and Hughes

A Dictionary of Borges

CHRONOLOGIES

On the Borges Center website

**[borges.uiowa.edu](http://borges.uiowa.edu)**