

Hugo Niño

## *Poética indígena: diáspora y retorno*

**V**oy a referirme a la cuestión de la poética indígena en tres situaciones y tres tiempos sucesivos: el de su exclusión y subalternización, el de su repliegue y enmascaramiento y, por último, el del resurgimiento y de la trascendencia de sus propios límites, tal como se observa en la actualidad. El debate alrededor de este proceso se centra, a su vez, en el sentido acordado sobre lo indígena, lo mestizo, lo transcultural y, últimamente, lo híbrido, en el marco de agitadas redefiniciones de identidad, en que las nociones de literatura, lengua e historia han querido marcar las diferencias en contra de la palabra no alfabética. Aquí, en la cuestión de la gramática, el alfabeto y la retórica, se ha armado el modelo de las superioridades culturales. Quiero referirme en cuanto me sea posible al contexto colombiano y a la poesía, aunque haciendo dos salvedades: que las ideas de nacionalidad y de género resultan inapropiadas tratándose de la poética indígena, al igual que mi propio conocimiento sobre el asunto es insuficiente. Paso a abordar el primer aspecto señalado.

### *Tiempo de exclusión y subalternización*

Son bien conocidas las circunstancias de sometimiento de América a las razones coloniales, así que sólo voy a contemplar algunos proyectos y operacionalizaciones para llevar a cabo la estrategia de sometimiento cultural, cuyo resultado habría de ser la demostración de superioridad del modelo alfabético y, por ende, de la ideología europea.

El instrumento ideológico más notable de esta estrategia fue, sin duda, la *Gramática de la lengua castellana*, de Antonio de Nebrija, publicada en Salamanca en 1492 (NEBRIJA, 1492). Orientado en la misma dirección de los vientos expansionistas de

la época, Nebrija argumentó las funciones prácticas de la gramática en el marco de la conquista en cuanto que ella unificaría a los aborígenes en una sola lengua, una sola religión, una sola voz y un solo vasallaje. He aquí la hegemonización por la vía de la homogeneización. Al contacto con la literatura indoamericana, el fundamento lógico gramatical de la lengua y la cultura castellanas quedaba preservado a través de la gramática, evitando asimismo que la lengua imperial y la literatura producida en desarrollo del proceso colonizador se contaminaran y corrompieran al contacto con las otras realidades lingüísticas de América. Por eso no es al azar que discursos disonantes como el de sor Juana Inés de la Cruz formaran parte de su sumario, cuando descalificó la razón de la esclavitud en América:

*¡Tumba, la-lá-la; tumba, la-lé-le;  
que donde ya Pilico, escrave no quede!  
¡Tumba, tumba, la-lé-le; tumba la-lá-la;  
que donde ya Pilico, no quede escrava!*  
[GALAVIZ, 1978: 18].

Obviamente, esta permeabilidad a la corrupción lingüística debía ser ejemplarizada. Menos permeables que ella fueron los académicos, si tenemos en cuenta que sólo hasta la vigésima edición del *Real Diccionario de la Lengua Española*, en 1992, se hizo la incorporación plena a él del “contingente americano y filipino”.

A la gramática de Nebrija la siguieron las composiciones de Francisco Sánchez de las Brozas, El Brocense, también en Salamanca, con lo que a la norma lógico-gramatical se le adicionó una filosofía del lenguaje.

En el escenario colonial, política y cultura marcharon, en general, más armónicamente que en los casos excepcionales de sor Juana Inés, Bernardino de Sahagún o Bartolomé de Las Casas. El obispo Diego de Landa, quien quemó públicamente, en 1562, en la ciudad de Maní —al sur de Mérida—, los manuscritos mayas, escribe:

Los sacerdotes sacaban los libros y tendíanlos sobre las frescuras que para ellos tenían [...] entre tanto desleían en un vaso un poco de cardenillo, con agua virgen, que ellos decían traída del monte, donde no llegase mujer, y untaban con ella las tablas de los libros [...] y el más docto de los sacerdotes abría un libro y miraba los pronósticos de aquel año y declarábalos a los presentes. [STEN, 1975: 15].

La conclusión para los delegados de Dios es que se trataba de rituales diabólicos, pues sin la presencia del demonio aquellos irracionales serían incapaces de tales presdigitaciones.

La mayoría de los códices fueron quemados por los misioneros españoles. Juan de Zumárraga, designado en 1547 primer arzobispo de México, el mismo que introduce la imprenta e interviene en la fundación de la Universidad, se jacta en una carta de que las manos de sus monjes habían arrasado hasta entonces 500 templos indígenas y despedazado 20.000 ídolos. [STEN, 1975: 25].

Diego López Cogolludo, en su *Historia de Yucatán*, da cuenta de la primera acción de imposición del alfabeto y, por ende, de la escritura y de la lengua a partir de 1513, cuando los rituales de guerra de conquista tenían como prólogo el siguiente *requerimiento*:

Por ende, como mejor puedo, vos ruego y requiero, que [...] reconozcais a la Iglesia por Superiora del Universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado papa en su nombre y a su Majestad en su lugar, como superior y señor rey de las Islas y Tierra-firme [...]. Si no lo hiciéres [...], certificoos que con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros [...], y vos sujetaré al yugo y obediencia de la iglesia y de su Majestad. [LIENHARD, 1989: 30].

Desde luego que, en aquel acto, ni el consentimiento ni, siquiera, la negativa tenían la menor importancia. La fuerza del acto de conquista radicaba en la enunciación del requerimiento. En efecto, éste notificaba a los aborígenes de una genealogía iniciada en Dios, transmitida a san Pedro y de éste a los papas, uno de quienes había hecho donación de las tierras del Nuevo Mundo a los Reyes Católicos, don Fernando y doña Isabel. Miguel Ángel Espino relata así, en *Mitología de Cuscatlán* (1959), las quemas en Guatemala:

Todos los documentos se quemaron [...] vinieron los ejércitos negros de la religión [...]. Aquí mismo, en Guatemala, la Inquisición implantó su obra destructora. Entre esa especie de canibalismo adquiere proporciones de humanicidio el Auto de Fe de Maní, en el que quemaron 35 piedras y 27 libros que hubieran sido otros tantos soles de la verdad. [FEIJOO, 1983: 13].

Así, pues, se quemaban los códices en Mesoamérica, se quemaban los quipus en Perú, se prohibían los usos literarios y culturales fundamentales. El aval moral de la exclusión estuvo a cargo, desde luego, de mentores, maestros y cronistas. Garcilaso, El Inca, se refirió así a los sistemas indígenas de inscripción literaria en el Perú:

Empero, como la experiencia lo muestra, todos eran remedios perecederos, porque las letras son las que perpetúan los hechos; mas como aquellos Incas no las alcanzaron, valiéndose de lo que pudieron inventar, y, como si los nudos fueran letras, eligieron historiadores y contadores que llamaron *quipucamayú* [sic], que es el que tiene cargo de los nudos, para que por ellos [...], y con el favor de los cuentos y de la poesía, escribiesen y retuviesen la tradición de sus hechos. Ésta fue la manera de escribir que los Incas tuvieron en su república. [DE LA VEGA, 1976: 26].

En lo que sería Colombia, una Cédula Real de 1783 prohibió la enseñanza del muisca en la Nueva Granada. La agenda cultural colonial contempló procedimientos de deformación y superposición mítica, cuya exacerbación literaria está en los estereotipos de los caníbales consuetudinarios y las amazonas, para no mencionar El Dorado, que es conocido de sobra. Naturalmente, la composición de esta contraliteratura de programa tenía una función determinante en el instrumental ideológico de la guerra. A propósito de caníbales y amazonas, cuyo derrotero se desbordó hasta Bogotá por el norte y Chile por el sur, dice Enrique de Gandía en la *Historia crítica de los mitos de la conquista americana* (Madrid, 1926):

Entre todos los mitos de la conquista americana no hay ninguno tan confuso, tan deformado e insondable como el mito de las Amazonas [...] y, sin embargo, es el más auténtico y el más luminoso, no por lo que su nombre evocaba —mero ensueño de conquistadores—, sino por lo que su espejismo representaba [...] llegado Colón al Nuevo Mundo [...] vemos cómo las islas Femenina y Masculina de los mapas medioevales se transforman en islas de Carib y Martinino, una habitada por Caribes y la otra por Amazonas, exactamente igual que en las orillas del Termodonte, donde, según las fábulas clásicas, Caribes y Amazonas vivían en relativa vecindad. Al mismo tiempo, las Amazonas, vistas por la fantasía de Colón, revelaban los mismos hábitos que las mencionadas por Herodoto: se relacionaban una vez al año con los hombres, en primavera, sólo con el fin de perpetuar la raza: guardaban para sí las niñas y entregaban los niños a los padres.

Con el tiempo ya las amazonas no se situaban solamente en su isla. Ya peleaban en el continente. Gandía cita a Antonio de Salcedo, en cuyos escritos se mencionan “mujeres que combatieron contra Gonzalo Jiménez de Quesada, en Tunja; contra Benalcázar en Popayán y contra Valdivia en Chile” [FEJOO, 1983: 15–16].

Y cuando el control ideológico sobre la cultura llegaba a sus límites, la guerra se renaturalizaba; y cuando ésta era también derrotada, entonces se contemplaba el éxodo forzado, el desplazamiento: un procedimiento históricamente antiguo para eliminar contradictores, que hoy tiene en este país una actualidad infame. Carlos Rincón me permitió conocer un documento singular hurgado por él en el Archivo General de Indias de Sevilla. Se trata del diario de campaña del capitán Antonio Arévalo en la guerra contra los indios wayúu de la península Guajira en el Caribe colombiano. El diario de esta campaña de 1776, llamada Expedición del Río del Hacha, da cuenta de los reveses sufridos por el ejército colonial ante la resistencia wayúu, así como de los enormes gastos incurridos. Esta guerra contra los wayúu en el Caribe colombiano tuvo una inmensa repercusión en nuestra historia política y cultural: por un lado, puso en marcha una escalada de impuestos para reforzar el presupuesto de guerra, lo que precipitaría poco después el alzamiento de los Comuneros de El Socorro; por otro, dado que la voluntad indígena no fue someterse, el virrey de Santa Fe demanda del rey poner en vigencia la Real Cédula del 15 de septiembre de 1775, conducente a desplazar a los indígenas de La Guajira a la isla de Santo Domingo, poniendo énfasis en su desmembramiento cultural para evitar así que pudieran comunicarse. De paso, el informe de Arévalo sirvió para echar a andar otra especie contracultural: la del salvajismo ilímite guajiro. Por eso, ante tanta tozudez por negarnos, dijo el cantor chibcha sobre una cresta de los Andes:

*Subí a una altura.*

*Allí me senté.*

*Encontré una cruz.*

*Me puse a llorar.*

[ARÉVALO, 1988: 25].

Lo que asombra no es la persistencia del acallamiento, sino la resistencia poética para que, después de darse por extinguida, reapareciera cientos de años después con un vigor creciente. Paso, entonces, al tiempo segundo, de repliegue y enmascaramiento, en el que apenas me detendré.

### *Tiempo de enmascaramiento*

Se presenta cuando la visión de los vencidos, para usar la figura debida a León Portilla, es enturbiada por la sombra del vencedor. Entonces la poética indígena se repliega. El repliegue tiene variadas manifestaciones, entre ellas el ocultamiento, cuando los textos pasan a circular en secreto como una reacción de contingencia, para regresar bajo otras condiciones. Es el caso asombroso de Yuruparí, que se mantuvo así por varios cientos de años, hasta reaparecer a fines del siglo pasado por vía de Maximiano José Roberto y Ermanno Stradelli para llegar finalmente a nosotros, retraducido, a través de Héctor Orjuela y Susana Salessi (ORJUELA, 1983).

Otra táctica de supervivencia fue propiamente enmascarar la textualidad bajo la ritualística cristiana, fundamentalmente. Así se camuflaron: fingiendo la subordinación. Simulando también la conversión religiosa, en un proceso conocido como sincretismo y que Fernando Ortiz imprimió como transculturación, con el entusiasmo de Malinowski. Esto dio origen a una fascinante confusión, en que el indígena simuló aceptar la marca europea, y éstos creyeron ver aún más indicios y pruebas de subordinación. Al respecto anotó Walter Kriekkeberg en *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*:

Es frecuente que el fervor religioso o la mala interpretación hayan querido encontrar en la antigua historia indígena rastros de la creencia cristiana, y que la adornaran, agregándole arbitrariamente diferentes ideas cristianas. [FEIJOO, 1983: 13].

Pero no fue una táctica solamente indígena: fue así también como los patakíes, las narraciones concernientes a los *orishas* y sus caminos y avatares procedentes de África, se las arreglaron para sobrevivir bajo las condiciones de la cultura confesional colonial en América, particularmente en Brasil, Cuba y también Colombia. De ese modo, Obbatalá cruzó los retenes de la cultura colonial bajo la máscara de Dios; Ochún se enmascaró en la Virgen de la Caridad del Cobre; Babalú Ayé, en san Lázaro; Elegguá, en san Antonio de Padua; Obbatalá, el Orisha Grande, en la Virgen de las Mercedes y en la propia trilogía de Padre, Hijo y Espíritu Santo; Shangó, en santa Bárbara Bendita; y Yemayá Oló Kun, en la Virgen de Regla (DÍAZ FABELO, 1983: 94, 95, 98). Un asombroso trasiego de marcas de identificación cultural que llegaron a plasmarse en Cartagena de Indias en cabildos con identidades de memoria africana, como lo ha estudiado Nina de Friedemann (FRIEDEMANN, 1993: 91-92).

Con el tiempo, las simulaciones de los vencidos de ayer terminarían por convertirse en marcas de la cultura de hoy.

Hay aún una tercera manifestación de este tiempo de repliegue y enmascaramiento de la poética indígena, que va desde la consolidación colonial hasta avanzado el siglo XX: la urbanización de la cultura, su normativización y la enajenación de la expresión indígena por obra del indigenismo literario, cosa que sólo quiero comentar por ser muy conocida. Se trata de un proceso de completa asimetrización cultural por la vía canónica y de la apropiación temática por parte de la escritura. Dice Ottmar Ette:

A la ciudad colonial le corresponde desde el principio la función de hogar protector de la escritura. La creación de estructuras administrativas siguiendo el ejemplo europeo, es decir, de la cultura escrituraria, y el surgimiento de una literatura colonial guardan entre sí una estrecha relación. La definición eurocéntrica de escritura, la exclusión que, siguiendo esa norma, se hace de otros sistemas de escrituras (pictogramas o quipos) y la consideración basada en la tradición judeo-cristiana de que la escritura con letras es la única que posee capacidad de transmisión y de verdad, eliminaron del mundo de la imaginación de la élite española en la colonia, o sea del espacio cultural por ellos delimitado, lo culturalmente diferente. En consecuencia, “la ciudad letrada”, como la define Ángel Rama, se orientó hacia los modelos ibéricos; sin embargo, el resto del territorio americano, es decir, lo no urbano, del que se distanciaban y al que menospreciaban y discriminaban las culturas literarias eurocéntricas, podemos decir que sirvió de identidad contrastiva. [ETTE, 1995: 37].

De ahí que el indigenismo literario tuviera un balance final desigual y con sabor general de impropiedad, a mi juicio por ausencia de diálogo y por afán unas veces exotista y otras redentorista, producto de suponer un mundo para describirlo con un diccionario pobre de términos y mucho más de significados.

Así, se escriben en América y fuera de ella innumerables obras en que el indio aparece como personaje central y, aunque en la mayoría de ellas la visión que nos presentan está deformada o estilizada, porque la estética literaria del momento así lo impone y el indio que aparece en estas obras está lejos de corresponder a la realidad que tienen ante su vista, lo importante es que el tema invade la literatura del momento.

Fue necesario que Europa descubriera, por obra de los literatos, que el indio poseía elementos estéticos de valor, para que nuestros escultores repararan en él. Pero

cuando decidieron tomarlo como protagonista de sus obras, no se inspiraron en la realidad humana que tenían al alcance de su mano, sino que prefirieron copiar al estilizado personaje que los maestros franceses le brindaban. El resultado ha sido toda esa literatura indianista que deforma el personaje que encarna y se resiente profundamente en su psicología, porque le interesa sólo el aspecto decorativo y éxotico del indio, sin importarle su realidad humana y social.

Es a comienzos del siglo XX, con el Realismo y el Naturalismo ya en tierras de América, que la tragedia pavorosa del indio llegará a la literatura. Esta generación literaria sufre la influencia de dos acontecimientos notables: la Revolución Mexicana, iniciada en 1910, primer grito de justicia social de América, y la rusa, que abre el camino para una literatura impregnada de intensa emoción social. [COMETA MANZONI, 1960: 10-12].

Con esto llego a la tercera instancia o tercer tiempo en esta historicidad de la poética indígena, aquel tiempo que pronosticó hace setenta años Mariátegui, el que reclamó Arguedas, aquél sobre cuya existencia se preguntó León Portilla y cuya muerte encontró inevitable Roa Bastos.

### *Tiempo de resurgimiento y trascendencia de los propios límites*

Considero que la poética indígena en el caso particular de Colombia retorna ahora a los contextos abiertos de circulación, relativamente fuera de las logias académicas, con voz propia y con el rigor contenido por varios cientos de años. No obstante su anunciación desde el mismo primer cuarto de este siglo, me parece que con *Literatura de Colombia aborígen*, en 1978, se dio una respuesta orgánica a las conjeturas, afirmando que sí existía una poética indígena, y que ella hablaba en presente.

Ahora haré una abreviación de la situación presente, basándome en los trabajos de algunos investigadores que forman parte importante de esta tendencia y que cumplen la función de puentes interculturales, actuación que probablemente más adelante será prescindible<sup>1</sup>.

---

1 El texto que sigue es una abreviación de "Etnografía y literatura en el fin de las oposiciones", en: Nina de FRIEDEMANN y Hugo NIÑO, *Etnopoesía del agua* (Bogotá: Instituto de Genética Humana de la Pontificia Universidad Javeriana, 1997).

Julio Quiñones publicó en 1924, en Francia, *En el corazón de la América virgen*. Este intertexto, resultado de cuatro años de convivencia y observación en el Putumayo colombiano, entre 1907 y 1911, fue recibido por los etnógrafos como literatura y por los literatos como monografía etnográfica. Se publicó en Colombia en 1949, sin que tampoco llegara a impactar los contextos de recepción (QUIÑONES, 1949).

Pocos años después de la primera publicación del libro de Quiñones apareció en Brasil *Macunaíma*, de Mario de Andrade. *Macunaíma* tuvo mejor suerte, aunque sin llegar a ser extraordinaria en su momento. Hay, no obstante, una diferencia entre estos dos textos en cuanto fueron resultados de una negociación, el primero, por trato directo, y el segundo, por un intermediario, Teodor Koch-Grunberg, autor de *Zwei Jahren unter den Indianern* (KOCH-GRUNBERG, 1967), libro del cual Andrade extrajo pretexto y motivos para su novela (ANDRADE, 1986).

En esta búsqueda de integración de mapas culturales, vendrían a continuación los derroteros trazados por Arguedas, Asturias y Guimarães Rosa. En Colombia, la irrupción en territorios culturales más allá de los límites, la presencia del etnotexto como una expresión de contestación frente a la noción de "unidad" cultural, de "identidad" nacional, se sitúa a mediados de los años setenta. Paso así a los nuevos textos, tres de ellos pertenecientes a autores también nuevos y el cuarto a la reconocida autora Nina de Friedemann.

Los libros *La palabra-vida de los amazónicos*, de Mónica Espinosa Arango (ESPINOSA, 1995), *Escritura, palabra y antropología*, de José Fernando Serrano (SERRANO, 1995), y *Poética afrocolombiana: la fiesta del silencio*, de Javier Moreno Moreno (MORENO, 1995), tienen varios rasgos en común: son de antropólogos nuevos, cuyos trabajos de grado en la Universidad Nacional recibieron distinciones a la excelencia académica y cuyo modo de relacionarse con las culturas indo y afroamericanas es dialogante y descanonizado, y son producto de negociaciones directas con las memorias comunitarias respectivas. Hablaré primero de ellos y, al final, de Nina de Friedemann. De estas reescrituras resultan etnotextos que tienen como una de sus claves no enredarse en la demarcación de fronteras entre estética y funcionalidad, entre naturaleza y cultura, entre literatura y etnografía<sup>2</sup>.

Esta posición, que caracteriza a Espinosa, Serrano y Moreno, así como a Friedemann, cuyo derrotero es ampliamente conocido, constituye también un desordena-

---

2 El término *etnografía* se usa aquí en el sentido general de "antropología".

miento taxonómico en busca de lograr una mejor traducción cultural que trate de dar cuenta de las múltiples instancias significativas de etnotextos en que lo verbal es apenas uno de los componentes. El desordenamiento pasa también por desconocer las fronteras del *great divide* de la modernidad, entre *high culture* y *low culture*.

*Mi hermano eres. ¿Dónde está mi hermano?  
Donde anda mi hermano,  
en todas partes donde camino,  
donde camina mi hermano,  
yo, por detrás siguiéndole,  
siguiéndole le digo este sonido pes-sho.  
Mirando atrás  
lo dejo muy melancólico.  
Porque soy un pájaro pequeño llamado alma.  
[ANTÚN, 1991].*

El pensamiento es palabra y el sentimiento acción. En este texto *shuar*, la metáfora es conceptualización, no por vía enunciativa, que es propia del discurso letrado lineal, sino por vía connotativa: por las propiedades de lo nombrado. El diccionario se transforma. La metáfora nace y se radica en el sentido, no en su fortuna léxica. Mónica Espinosa recuerda a este propósito cómo, entre los andoques del río Aduche, cantar y bailar se designan con la misma palabra: *nuj*. *Ipaiko* es la palabra que guía al *po'soa*, el “hombre de palabra fuerte”. Esta palabra viene del padre y vuelve al padre. Ella es acción. Es el *rafue* de los uitotos, que es “palabra poderosa”, palabra que convierte a la realidad en apariencia, puesto que tiene el poder de transformarla.

De aquí resulta una poderosa arquitectura etnotextual, caracterizada por sus motivos, su función, su recepción, sus procesos autoritativos y su performance. En este contexto se colocan los cantos *anent* y *nampet* de los Shuar y Achuar de la Amazonia ecuatoriana, ambos cantos de amor, pero diferenciados por su función, su performance y sus circunstancias autoritativas. Los primeros comunican con la naturaleza y el mundo sacro, teniendo como función la influencia sobre el curso de los acontecimientos:

*Cuando mires el ocaso, piensa que ese sol soy, que te espero.  
Hazme llegar al fin de la vida bajo tu mirada;  
y no dejes pasar estos pocos días de nuestra vida lejos de mí.*

El canto tiene una función cosmofáctica. Hablar es ver anticipadamente. Se ve para vivir. Transferida la cantora al sol, éste conecta a los enamorados. De esta suerte, los cantos *anent* son cantos del corazón y del pensamiento, el *sentipensamiento* de que ha hablado Jaime Arocha. En su realización, este canto invocativo es totalmente íntimo, hasta el punto de prescindir de la voz, pudiendo ser ejecutado mentalmente. Su función depende, en mucho, de las condiciones de permeabilidad del receptor, que puede ser una persona o un ser de otra filiación. Así, una mujer *achuar* camina hacia el huerto. Para que el trabajo rinda, entonces canta:

*Siendo una mujer nunꞑui achuar,  
voy llamando lo comestible a que exista.*

*Después de mi paso, ellas siguen naciendo.  
Las raíces del seꞑemur se han vuelto frutos.*

*Voy llamando lo comestible a que exista.  
Detrás de mí, contestando mi llamada,  
él sigue naciendo.*

Estas condiciones: clase de comunicación, permeabilidad del receptor, función transformativa de la realidad manifiesta y vocación silenciosa, hacen del *anent* un texto de performance altamente ritualizada. El *anent* está reservado para comunicaciones de alta eficacia. Para llegar al corazón de otro, según dice Philippe Descola (DESCOLA, 1989), por boca de Mónica. Es un texto de autorización cerrada.

Las condiciones de los cantos *nampet* son distintas. Se trata de textos de autorización abierta. Su realización es pública, teniendo como función la comunicación de los sentimientos propios. Su alcance significativo y la constitución de sus sentidos están regulados por el uso tradicional y por los textos comunitarios principales: los mitos. Son textos de la cotidianidad. Sus narraciones comprenden hechos realizados o realizables, siempre en concertación con el destinatario. Son textos en que la negociación depende de su fuerza dialógica:

*Yo soy tórtola de monte Tunꞑi,  
y vengo jadeante,  
haciéndome de lado.*

*Haciéndome de lado vengo.  
Llevándome, llevándome  
yo vengo bien apegadita,  
haciéndome de lado a lado vengo.*

De estos dos tipos de etnotexto resulta también una poética cuya filiación interior se da por el motivo, el tema y la expresión. Una poética que actúa sobre sí misma y sobre el exterior. No es, pues, una realización textual radicada únicamente en la noción canónica de fortuna verbal, sino en su eficacia para establecer comunicación y concertar cambios de comportamiento en la naturaleza y el cosmos, así como de actitud en el receptor personal. De un lado, en el canto *anent*, la palabra-pensamiento-intención es precursora de eventos y acciones; del otro, en el canto *nampet*, la palabra-sentimiento propuesta es conectora para la concertación de amor.

Para José Fernando Serrano, en su libro *Escritura, palabra y antropología*, trabajar el etnotexto representa un problema de traducción de sus procesos. Cómo componer un texto letrado, y lineal por supuesto, que hable con eficacia sobre los manejos del cuerpo, del espacio físico, de los ciclos rituales, de un tiempo que es circular, del silencio y de la secretividad misma, lo que significa una regulación para el acceso a algunas de las instancias del relato. Sólo hay, en mi opinión, una opción certera: la del involucramiento. Serrano lo plantea así: el etnógrafo conoce tanto al otro, como vaya conociéndose y registrándose a sí mismo. Cada quien observa desde lo que le es significativo. La dificultad que se le plantea en los tiempos presentes al etnógrafo es encarar la intertextualidad compleja como un acto de significación que se traduce, se interpreta, y desde luego se transforma, en un nuevo acto de reescritura cuya ejecución demanda la intervención plena de los sentidos, de los significados y de los recursos para expresarlos. El paso de una lengua a otra siempre ha implicado deformaciones. Unas veces como destrucción y otras como mejoramiento. Eso se acepta. Ahora bien, el paso de un sistema cultural y de comunicación a otro: comunicación oral a comunicación letrada, aumenta los riesgos culturales. Por eso, justamente, surge la necesidad de la interactuación y de un intertextualización basada en la aceptación y en el reconocimiento.

Entonces, si la experiencia estética penetra en el universo emotivo del etnógrafo, es sólo porque él, al igual que el portador comunitario del texto, “está dispuesto a dejarse gobernar por el silencio”. Ésta es la confesión de ingreso de Javier Moreno Moreno en su libro *Poética afrocolombiana: la fiesta del silencio*. El silencio se despliega

como un estado de disposición a la recepción en tanto atributo del diálogo para la negociación intertextual. La experiencia intercultural se configura como diálogo de dos textos personales: el del etnógrafo y el del Otro. Es necesario estar en disposición de dejarse permear. No es casual, entonces, que los primeros autores que llame a su texto sean los poetas Vicente Huidobro y Mazisi Kunene, sudafricano el segundo.

La recepción en el investigador no es neutra. La ficción deviene en búsqueda insistente de sentidos, al lado de la función descriptiva y analítica. Si la palabra nombra y denomina, entonces encontramos palabras que son cosas. En esta dimensión, las palabras no sólo sirven para contar, sino también para pensar lo narrado:

*Allá abajo, en el fondo, debajo del río y de la quebrada,  
hay un gran mar con muchos peces grandes.  
Allá abajo habita una culebra muy grande.  
La gente de por acá la llama serpia.  
Ella tiene siete vidas.  
Ella muda siete veces de lengua.  
Cuando esto sucede, se mueve todo.  
Pasan a veces silencios.  
El río se mueve mucho y nos inundamos.  
La lengua que bota la serpia  
cuando muda de lengua  
es de buena suerte.  
Eso dice la gente que la recoge.*

La significación se constituye en varios grados: para el narrador y los receptores del contexto natural se trata de un valor. Lo que se dice es, y la narración restituye lo que se cuenta. Pero habiendo un receptor externo, ajeno —el etnógrafo—, la narración transforma su performance. Ante ese receptor foráneo, ni siquiera cobra el sentido de una representación. Ante él, lo que se pone en escena es una simulación. La frase “eso dice la gente” tiene una función de distanciamiento. Pero también encierra ella misma una señal cifrada, porque esa gente es la “que la recoge”. El engaño constituye un acertijo, puesto que contiene su solución. En términos de la relación historia—fuente—narrador—destinatario, se da un desvío con atajo. Es decir, si no se está en posesión del diccionario cultural adecuado, el receptor blanco queda impedido de ser “partícipe de la contemplación del mundo afrochocoano a través de la metáfora”.

Ética del vivir y del morir. Registrar en el relato, memoria de la resistencia, las propias visiones sobre la esclavitud, el cimarronaje o la manumisión del afroamericano, es justamente la propiedad que Nina de Friedemann destaca como iniciación al diálogo en su texto *Poesía del agua en el Pacífico colombiano y ecuatoriano* (1995). Para ella, hablar de literatura oral encierra un contrasentido. Así mismo piensa Yoro Fall. Tal como éste, Friedemann prefiere la categoría *oralitura*. No se trata de una distinción puramente morfológica. El alcance del término es cosmovisivo. La oralitura contiene una noción más amplia, por supuesto, que la misma historiografía. Es un sistema de producción y transmisión de conocimiento. Me parece que en este punto coincidimos semánticamente, aunque nos diferenciamos léxicamente.

De los textos registrados por Friedemann, resulta claro que la metáfora se transforma en un significante que es constituido para homogeneizar en el texto la memoria comunitaria y, a la vez, admitir en el acto de performance diferencias de significación para los concurrentes a la experiencia narrativa, considerados individualmente. La permeabilidad significativa nace de la experiencia individual, tanto del narrador como del receptor, quien de este modo se resitúa como interlocutor activo, con independencia de que tenga autorización de voz o no. Sobre este punto quiero citar la invocación que Friedemann trae de Costa Chica:

*¿Quién cuenta los sueños de los negros?  
¿Quién guarda los sueños de los negros?  
¿Quién, piensas tú?*

*Son las aguas de las lagunas  
y del mar.  
Son las conchas  
que nos vieron llegar.  
Y este gran mar  
un hombre  
un solo hombre  
pescado y pescador.*

La acción refutadora del texto es clara aquí: la historia es un discurso de casta letrada y de clase dominante. Por eso el entorno físico para el narrador de Costa Chica es un cartograma del mismo tamaño de la historia que custodia. Lagunas, mar, con-

chas, hombre pescado y pescador, no son simplemente símbolos: son constancia y actores dialogantes de la historia. Por eso mismo no representan: son.

De modo, pues, que si es así —si el etnógrafo o el escritor interpretan al Otro a través de sí mismos, desde su propio texto—, esto entraña enmascararse en la reescritura. Ahora bien, ¿cómo hacer para trasladar un texto en otro que no es el primario, pero que debe su filiación a él?

Esta transcodificación se coloca en el nivel de las exigencias de una traducción cultural. Una traducción con sus propios problemas de carácter léxico, sintáctico, fonético, sin contar con la apropiación de una estilística performántica que dé cuenta también de toda la actuación no verbal. Que sea leal al Otro, pero también a quien escribe. Porque, en suma, el problema de la transferencia de palabras y de su colocación en un orden sintáctico con equivalencias semánticas resulta superable. La verdadera dificultad radica en moverse entre dos sistemas epistemológicos y lógicos distintos. Más aún: entre dos sistemas que culturalmente se han excluido entre sí, uno por imposición, el occidental, y el otro por resistencia, el aborigen. El problema es traspasar una cartografía circular, la oral, a otra lineal, la escrita. Pero tal vez lo más difícil sea establecer el tono armónico para un diálogo cultural entre esa razón total y dialogante, la oral aborigen, y una razón letrista, monologante y muy domesticada ante el fetiche del discurso impreso, el que reclamamos como nuestro.

Con esto termino. No me ocupé aquí de otros textos e inscriptores y reescriptores de expresiones relevantes. Será después.

## Bibliografía

- ANDRADE, Mario de. *Macunaíma* (Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1986).
- ANTÚN, Fanny, et al. *Mujer y poesía en el pueblo shuar* (Quito: Ediciones Abya-Yala-Instituto Bilingüe Intercultural Shuar, 1991). Citado por Mónica Espinosa.
- ARÉVALO, Guillermo Alberto (comp.). *Poesía indígena de América* (Bogotá: Arango Editores, 1988).
- COMETA MANZONI, Aída. *El indio en la novela de América* (Buenos Aires: Editorial Futuro, 1960).
- DE LA VEGA, Inca Garcilaso. *Comentarios reales* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, vol. VI, 1976).

- DESCOLA, Philippe. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar* (Quito: Ediciones Abya Yala—Movimientos Laicos para América Latina, Colección 500 Años, N° 17, 1989). Citado por Mónica Espinosa.
- DÍAZ FABELO, Simeón Teodoro. *Cincuenta y un patakíes afroamericanos* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1983).
- ESPINOSA ARANGO, Mónica. “La palabra—vida de los amazónicos”. Ponencia presentada en el Coloquio de Poética Étnica: Amazonia y Pacífico (Bogotá: Sexta Feria Internacional del Libro, 6 de mayo de 1995).
- ETTE, Ottmar. “Asimetría intercultural. Diez tesis sobre las literaturas de Latinoamérica y Europa”. En: revista *Casa de las Américas*, año XXXV, N° 199 (La Habana: abril—junio de 1995), pp. 36—51.
- FEIJOO, Samuel. *Mitología americana* (La Habana: Arte y Literatura, 1983).
- FRIEDEMANN, Nina de. *La saga del negro: presencia africana en Colombia* (Bogotá: Instituto de Genética Humana de la Pontificia Universidad Javeriana, 1993).
- GALAVIZ, Juan M. *Juana Inés de la Cruz* (Madrid: Ediciones Quorum, 1987).
- KOCH—GRUNBERG, Teodor. *Zwei Jahren unter den Indianern* (Graz: Akademische Druck—u. Verlagsanstalt, 1967).
- LIENHARD, Martin. *La voz y su huella* (La Habana: Casa de las Américas, 1989). Premio de ensayo Casa de las Américas.
- MORENO MORENO, Javier. *Poética afrocolombiana: la fiesta del silencio (idem)*.
- NIÑO, Hugo. “Otra vez: la doble historia de las epopeyas míticas amazónicas”. En: revista *Casa de las Américas*, N° 204 (La Habana: julio—septiembre de 1996).
- NEBRIJA, Antonio de. *Gramática de la lengua castellana* (Madrid: Editora Nacional, 1971).
- ORJUELA, Héctor H. *Yurupary: mito, leyenda y epopeya del Vaupés* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1983).
- QUIÑONES, Julio. *En el corazón de la América virgen* (Bogotá: Editorial ABC, 1949). El estudio de este caso se encuentra en: CABRERA DE AGUIRRE, Catalina. *Sustratos de la cultura indígena uitoto nonuya en el sincretismo de la novela* En el corazón de la América virgen (Pasto: Universidad de Nariño, 1993).
- SERRANO, José Fernando. *Escritura, palabra y antropología (idem)*.
- STEN, María. *Las extraordinarias historias de los códices mexicanos* (México: Editorial Joaquín Mortiz, 1975; tercera edición).