

CAPÍTULO 12.

EL ETNOTEXTO: LAS VOCES DEL ASOMBRO: CINCO SIGLOS DE BÚSQUEDA Y EVITACIÓN¹².

Hugo Niño

CAPÍTULO 1

NARRACIÓN EN EL MITO, NARRACIÓN EN LA HISTORIA Y EN LA FICCIÓN

Para que el Amazonas florezca, las comunidades
que viven allí deben florecer también.
Chico Mendes

LA HISTORIA DE LA NARRACIÓN indoamericana, tal como se trata de conocer en la actualidad, ha sido trazada por algunos textos que la han marcado en la medida en que pusieron a circular sus problemáticas y la de sus pueblos, así como por el hecho extraordinario de que estas narraciones se han seguido recontando hasta desembocar en lo que hoy es una narrativa reconocida. A su vez, estos textos entraron en su momento a los circuitos de recepción no exactamente por sus contenidos simbólicos, sino por los hechos dramáticos que fueron su contexto.

Ahora bien, cuando hablamos de narración indoamericana tomamos como referencia básica a los relatos de origen oral indígena. No obstante, la dinámica cultural extiende el concepto a los relatos de origen africano instalados y desarrollados en nuestro continente. Igualmente, es necesario trascender los límites de la verbalidad, lo que es una imposición alfabetizante y escritural,

12 Tomado de: Hugo, Niño. (2008). El etnotexto: las voces del asombro. cinco siglos de búsqueda y evitación. Cuba: Fondo editorial casa de las Américas.

Agradecimiento a Juan Felipe Blandón Bejarano, por la preparación de este material.

para extenderse hacia la comunicación visual y ritualística. Aquí me voy a referir, primero a la saga de algunas de estas narraciones, luego a consideraciones de concepto y, finalmente, a lo que pueden considerarse las nuevas corrientes de la narración etnotextual. Con todo y que recurra a casos de la narración en distintos contextos, voy a regresar a menudo a su caracterización en el Amazonas y en Colombia.

PRINCIPIOS DRAMÁTICOS

Pese a la conciencia de que existía una narrativa rica en el Nuevo Mundo a la llegada europea, ésta siempre se desestimó como producción cultural siquiera equiparable a la llamada cultura civilizada. Sobre eso discutiremos más adelante. Ahora me voy a referir a la recuperación de la conciencia sobre la existencia de una cultura y una literatura aborígen, a partir de algunos acontecimientos ocurridos después de la descolonización americana y que darían origen a una narrativa fuertemente motivada en razones éticas por parte de una generación que veía la necesidad de distanciarse de los cánones sociales y culturales eurocentristas. Pero lo que motivó a estos narradores no fueron los estudios culturales propiamente dichos, sino la urgencia de movilizar voluntades para detener un genocidio. Fue, para decirlo plagiando a Benedetti, una literatura de emergencia que terminaría abriendo senderos hacia el encuentro de una narrativa ignorada por indolencia y omitida por decisión de la prope-déutica cultural dominante.

Esos hechos se desencadenaron desde mediados del siglo XIX, y tuvieron como marca la explotación de la quina primero y del caucho después, que se acopiaban en los puertos amazónicos desde Iquitos, en el Perú, hasta Belén del Pará, en Brasil. Junto con la explotación de los vegetales se reinició el genocidio de los pueblos amazónicos. La caída de los precios de la quina, en 1844 hizo que el plan de los señores de la selva se concentrara en el caucho. Las luchas de los sirringueros o trabajadores del caucho por resistir las atrocidades de los terratenientes atrajeron la investigación de investigadores, activistas de los derechos indígenas y otras agrupaciones en América y Europa. Por eso comienzo por aquí y no por 1492, como es la costumbre, aunque hasta allá llegaremos también. Eso será más adelante.

En 1903, Julio César Arana, oriundo de Rioja, en Perú, fundó la casa Arana Hermanos, en las inmediaciones de La Chorrera, en el río Igaraparaná, Amazonas colombiano. Pronto comenzaron a llegar a la prensa historias de las atrocidades cometidas por la Casa Arana en contra de los caucheros colombianos.

Arana concibió una maniobra hábil y en 1908 refundó la Casa Arana como la Peruvian Amazon Company, con una junta directiva conformada por empresarios ingleses y un capital de un millón de libras esterlinas. La compañía fue inscrita en Londres. En 1909, el periódico londinense *Truth* publicó el extenso testimonio de un joven estadounidense llamado Walter Hardenburg, ex-prisionero de Arana. El relato llevaba un título escalofriante: “El paraíso del Diablo: un Congo con dueños británicos”. Allí, Hardenburg narró su captura en el poblado de La Unión, a orillas del río Cará Paraná, en Colombia, cuando se dirigía a Brasil para trabajar en la construcción de un ferrocarril, su confinamiento al lado de los esclavos indígenas de las caucherías, las mutilaciones a los rebeldes, la quema de indios vivos, su devoramiento por perros antropófagos, su uso como blancos vivos para prácticas de tiro de los esbirros de Arana y un sinnúmero de atrocidades que avergonzaron a los ingleses, más si se tenía en cuenta que eran socios de las caucherías y no obstante su histórico acostumbramiento al exterminio de aborígenes. Esta narración testimonial fue el acto literario desencadenante de una secuencia de narraciones que reorientarían las maneras de ver y de contar a propósito de un contexto social y cultural perversamente excluido. Al año siguiente, la Cancillería británica designó a un cónsul en Rio de Janeiro, Sir Roger Casement, para que investigara estos hechos, que tenían como epicentro a La Chorrera, en el Amazonas colombiano.

En Julio de 1912, el Gobierno británico publicó el informe de Casement junto con otros documentos probatorios en el *Libro azul del Putumayo*. El 19 de Marzo de 1913, pese a los alegatos de Arana de ser un civilizador de la porción del Amazonas que le había correspondido explotar, la Peruvian Amazon Company fue liquidada por orden del juez británico. Un mes después, en Abril de 1913, se publicó en Bogotá y también en Londres, el *Libro rojo del Putumayo*. En este libro se recogían los puntos de vista del gobierno colombiano, aunque su autoría no apareció allí. El libro se publicó bajo la aparente paternidad de los editores.

Aunque la Peruvian Amazon Company fue disuelta, la Casa Arana continuó con la explotación del caucho y con el exterminio de los sirringueros. Una rebelión indígena de 1917 contra esa compañía terminó con la masacre de los rebeldes particularmente de los indios uitotos, que estuvieron a la cabeza de la resistencia.

Movido por la cólera y la sensación de impotencia, el abogado colombiano José Eustasio Rivera reescribió esta historia y la publicó en 1924, con el título de *La Vorágine*. Rivera esperaba que la literatura tuviera la eficacia que no ha-

bía alcanzado la Ley. Esta historia dramática de esclavitud en el siglo XX, en el Amazonas colombiano, que fue publicada como ficción, tuvo un impacto mayor que las que habían sido publicadas anteriormente como historia. Las narraciones históricas y las narraciones de ficción parecen haber seguido no sólo en Colombia sino en América Latina, un sino de permutación que a veces ha llegado a conmutarlas, de modo que la realidad de los textos ha venido a ser que los relatos ficcionales permiten redescubrir la historia para conducirnos a los otros textos publicados anteriormente como historia. Así fue como, haciendo una larga elipsis, 70 años después de la publicación de *La Vorágine* se republicó en Bogotá *El libro rojo del Putumayo*, mereciendo ahora una nueva visión y una recepción distinta.

En el mismo año de la primera edición de *La Vorágine*, Julio Quiñones, en 1924, en Francia, *En el corazón de la América virgen*, un libro derivado del mismo contexto y del mismo período de *El libro rojo del Putumayo*. El texto o, más bien, el intertexto de Quiñones, 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, algo nada extraño dentro del modelo estético europeísta fundamentado en una rígida taxonomía. Aunque la crisis del canon ya era manifiesta, aún estaba lejos de resolverse si se tiene en cuenta que muchos años después *La Hojarasca*, la primera novela de Gabriel García Márquez, sería rechazada por Guillermo de Torre, director de la colección La Pajarita de Papel, de editorial Losada, en Buenos Aires. Pero la desmesura de la crisis de los modelos tuvo uno de sus momentos más grotescos en Agosto de 1967, cuando Luis Guillermo Piazza descalificó a García Márquez en su novela documental *La Mafía*, por considerarlo un “novelista colombiano folclorizante”. Eso sucedió casi tres meses después de la publicación *Cien Años de Soledad*. El juicio de Piazza no refleja otra cosa que la persistencia de la oposición en ese momento todavía, entre literatura oral –u oralitura, para emplear la idea de Yoro Fall- y literatura letrada, es decir entre literatura popular- “Literatura folclórica” y literatura culta; entre literatura regional y literatura universal. El texto de Quiñones fue publicado en Colombia en 1949, sin que tampoco llegara a impactar en los contextos de recepción (Quiñones, 1949). De hecho, vine a encontrar un ejemplar descuadernado en la Universidad de Cartagena, luego de que Luis Montenegro, un estudiante mío de Maestría en la Universidad de Nariño, me hubiera hablado del Libro. Otros textos habían comenzado su génesis y desarrollo, originado en el trabajo de otros investigadores.

Apenas cinco años después de la primera publicación del libro de Quiñones, apareció en 1929, en Brasil, *Macunaíma*, de Mario de Andrade. *Macunaíma*, tuvo mejor suerte en materia de su recepción de lectura, aunque sin escapar a la crítica amarga e ignorante de los procesos de escritura docuficcionales. Esta vez, a Andrade lo acusaron de plagiar a Theodor Koch-Grümbert en su texto etnográfico *Von roraima zum Orinoco*. En 1931, Andrade respondió en carta abierta a Raimundo Morales y demás acusadores detrás de él, explicando cómo la Rapsodia de *Macunaíma* era el resultado de la convergencia de muchos autores y obras antes de llegar a su propio texto. En aquel documento, Andrade tuvo que explicarle a Morales su proceso escritural que lo llevó a descubrir y reescribir los mitos, cuentos y leyendas de los Taulipangs y Arekunás para construir el personaje antiheroico de *Macunaíma*, siempre trenzado en conflictos con Piaimá, su antagonista. (Andrade, 1996). El libro de Andrade pareció caer luego en el limbo literario, de donde sería reclamado más tarde como pieza clave por la neovanguardia brasilera, también en Brasil otro grande narrador João Guimarães Rosa, debió soportar en sus comienzos a la crítica cretina disfrazada de erudición, cuando fue tildado de exaltado y falto de realidad (Lorenz, 1972: 342). Es frecuente que los críticos se molesten cuando aparecen historias que los sacan de sus mundillos rutinarios.

Hay, no obstante, una diferencia entre el texto de Quiñones y el de Andrade: el primero fue resultado de una negociación por trato directo. El segundo, lo fue por intermediarios: Theodor Koch-Grümbert y la serie de autores y obras que Andrade glosó para llegar a su ficción. Se podría decir que en el caso de Quiñones se trata de un intertexto de factura testimonial. Una narración autodiegética. De los textos mencionados resultan ya vínculos más o menos claros los siguientes: los textos de Casement y de Koch-Grümbert, son textos de investigadores que han asumido la distancia como un paradigma de su condición de testigos más o menos sincrónicos con los acontecimientos de que dan cuenta a través de un discursos formato “objetivo”, historial. Serían narraciones paradiegéticas las de Casement, Koch-Grümbert y otros narradores e historificadores de la línea objetivizante: Quiñones, aunque cerca de ellos en el tiempo, es un testigo involucrado, es decir, autodiegético: él mismo ha aceptado ser parte del conflicto que narra. Casement y Koch-Grümbert son narradores que se presentan como historificadores, en tanto escriben con destino a la razón, a la historia. Quiñones da su testimonio, con un ánimo etnográfico participativo, de manera semejante a como lo había en tanto buscan dialogar sobre aquello que problematizan para llegar a un estado de actitud. Más allá de estas diferencias, todos tienen en común una línea etnotextual.

De manera simultánea, las narraciones indoamazónicas e indoamericanas han venido siguiendo su propio proceso de intertextualización y resignificación, en la medida en la que nuevas experiencias han forzado mutaciones en ellas. A esto me referiré puntualmente más adelante. Por supuesto que las transformaciones también se han operado en los contextos de recepción, alcanzando a la crítica. Paso por ahora a considerar la cuestión de estas narraciones, de su caracterización en tanto productos etnotextuales.

VISIONES Y CONCEPTOS DE LA NARRACIÓN ETNOTEXTUAL

Efectivamente, los años subsiguientes a los hechos dramáticos que nos pusieron de cara a las narraciones amazónicas repasadas atrás, han dado cuenta de una movilización creciente hacia la comprensión del etnotexto, acompañada de cambios importantes en su producción y en su recepción. Estos cambios comienzan con la actitud de relacionarse con tales textos como literatura, sin consideraciones paternas o de compasión cultural consistente en rotularlos con subclasificaciones que los constituyan en textos exóticos y, por tanto, menores.

Así, el etnotexto, ese texto de vínculos ancestrales, ha irrumpido como una producción literaria heterogénea, al tiempo que el cambio abrupto en la misma noción de realidad global con la desaparición o el secuestro de países enteros, la eliminación de nacionalidades y la imposición de extrañas cartografías mundiales reclaman una redefinición de identidades. Sus efectos estéticos tocan espacios que se relacionan con una terapéutica social, a más de contener una fuerte implicación en las tendencias actuales de deconstrucción de saberes, mapas culturales y espacios de comprensión de esas realidades. Su presencia creciente en los campos de recepción es un síntoma de las transformaciones culturales de América, la Latina particularmente, constituyendo una fuente de capital pragmático, estético y ético de alcance polivalente.

Para expresarlo en términos de recepción, la idea de textos procedentes de la oralidad mitológica circulando al lado de las literaturas abiertas en condiciones de correspondencia es un hecho aún reciente. La pregunta que se hizo Miguel León Portilla acerca de su existencia como entidades vivas en un célebre ensayo de 1959: la *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, al que siguió en 1965 *La otra cara de la conquista*, que contenía el principio de certidumbre sobre su existencia y continuidad, es una referencia obligada para esta aclaración:

Años más tarde, la esperanzadora nueva visión de León Portilla se vería concretada con la inclusión de textos marginales a los nuevos currículos de los estudios de literatura en América Latina, que empezaría a incluir relatos testimoniales como los de Rigoberta Menchú-Maya- o Elena Barrero- Yanomami-, más otros textos que se vienen incorporando al lado de los clásicos canonizados. Estos cambios han sido más sensibles a partir del último cuarto del siglo XX.

Algunos hechos han contribuido a acentuar estas transformaciones de percepción y recepción recientemente: cambios, ya anotados atrás, en la realidad de lo que hasta, incluso, a comienzo de los noventa era para el vecino un mundo establecido, apenas alterado por pequeños cambios. Pero vino la desaparición del modelo de los tres mundos, sustituido por otro compuesto de Norte y Sur. Y en el seno de cada uno de los nuevos mundos que quedó, también se han operado cambios dramáticos en el orden político y económico, así como en el de sus composiciones étnicas y culturales. La crisis generada por estas transformaciones ha producido su impacto en las nociones epistemológicas, una de cuyas expresiones ha sido la consideración apocalíptica de haber llegado al fin de la historia, que no es otra cosa que la desaparición de la esperanza como perspectiva de futuro.

De hecho, para volver sobre el estado de la situación antes de los cambios que menciono aquí, algunas antologías como las de Alcina Franch, Walter Kricheberg y Ernesto Cardenal intentaban dar cuenta de los registros bibliográficos y documentales de un arte verbal amerindio. Pero se trataba de realizaciones donde los textos en muchos casos estaban neutralizados estéticamente por proceder de documentos de relación sometidos a censuras por sus inscriptores de momento, esto es, por los cronistas que fungieron como sus mediadores. De otro lado, se trataba de compilaciones donde más que de un estado, se daba cuenta de un pasado de la literatura en el que resultaba a menudo difícil reconocerse, más aun teniendo en cuenta que la noción de literatura que regía aquellas compilaciones estaba circunscrita a la expresión verbal.

No obstante, en esta búsqueda que siguió a los acontecimientos bibliográficos del primer cuarto del siglo XX, que fueron el factor desencadenante de la crisis en la noción de literatura en nuestro contexto: Hardenburg, Rivera, Andrade, Quiñones, hay un aporte de conceptualización y metodología de notable importancia para los estudios culturales y nacionales, centrados hasta entonces en los paradigmas de una civilización universal letrada, de marca

claramente europea. Me refiero a la conferencia de Fernando Ortiz dictada a instancias de los estudiantes de la Universidad de la Habana en 1939, con el título “Los factores humanos de la cubanidad”. En ella, Ortiz propone que no hay que estudiar las razas, sino las culturas. Éste es un giro trascendental en lo que respecta a los nuevos caminos de investigaciones que vendrían luego. Sera seguido un año más tarde con una profundización conceptual contenida en su estudio de 1940: *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, en el que elabora el concepto etnosociológico de la transculturación. Estas dos nociones tienen, de hecho, hoy una importancia mayor que la que se le reconoció en su momento en los acontecimientos académicos, no obstante que se siga observando la tendencia a caer en el embrujo de modelaciones tales como la de hibridación y el rizoma. Las observaciones y conceptualizaciones de Ortiz fueron anteriores en su esencia.

En efecto, para hablar de transculturación, se trata de un concepto que rebasa la idea de mestizaje por encontrarse ésta instalada en lo étnico, a la vez que supera las limitaciones del concepto de sincretismo, pues la transculturación es vista y enunciada por Ortiz no como un punto de llegada, sino como un proceso que, habiendo partido de la confrontación y de la subalternización consecuente, desarrolla una dinámica que pasa por la convivencia para llegar a la cohabitación y al reconocimiento recíproco de los factores culturales que alguna vez fueron antagónicos y que ahora se aceptan y resuelven autónomamente cómo, integrarse. Es, sin duda, una importante ruptura metodológica y epistemológica.

A partir de mediados de los años 70 del siglo pasado se dieron algunos acontecimientos que marcaron un nuevo punto de partida, por cuanto daban cuenta del estado de una literatura indoamericana viva, con evidencia de reconocimiento en un espacio determinable y dentro de una sincronía. En Colombia apareció en 1976 *Primitivos relatos contados otra vez*, un conjunto intertextual de Hugo Niño, donde es posible el diálogo entre un de signo occidental y un otro amerindio amazónico y que, según Carlos Rincón, descentra la historia de la literatura en Colombia y plantea la cuestión de la pluralidad cultural (Rincón en: “Noticias del reencuentro”, 1993: 17). Vino luego *Literatura de Colombia aborígen*, en 1978. No se trata de un trabajo de compilación antológica de carácter bibliográfico, como lo entendieron algunos lectores ligeros, sino de investigación fundada en el encuentro sincrónico y directo. Es, por lo demás, un texto que da cuenta por primera vez de la expresión viva amerindia de Colombia en la sincronía, salvo el capítulo correspondiente a Cundiboyacá,

región cuya literatura amerindia se considera, trágicamente, muerta. También se trata del primer libro orgánico “nacional” de la bibliografía latinoamericana en ser negociado como literatura en relación de igualdad y correspondencia. Sus colaboradores, siete antropólogos un filósofo, un lingüista, un sociólogo y el mismo Niño, literato y director del proyecto, reúnen esfuerzos investigativos en torno a una expresión heterogénea, pero ya no reducida a la condición de folclor literario o mitología simplemente, que son denominaciones excluyentes. Este segundo libro cambiaría las políticas de recolección y recepción en el país. Los autores, en la mayoría, enmarcaron su contribución dentro de mitos aborígenes con la excepción del aparte titulado “Literatura de negros”. Niño acogió materiales de afrocolombianos de los litorales Atlántico y Pacífico y el archipiélago de San Andrés y Providencia, recolectados por Mina, Friedemann, con quien a la sazón compartía inquietudes sobre la expresión etnoliteraria y etnográfica.

El trabajo de Niño no fue, como algunos lo entendieron, una compilación antológica de carácter bibliográfico. En gran parte, se trató de textos preparados para esa publicación, a raíz de esa serie de inquietudes sobre expresiones étnicas, heterogéneas, más allá de los límites excluyentes de la noción canónica de folclor literario o mitología, que era la manera en ese entonces de no concederles recepción literaria, ni mucho menos, reconocerles desarrollo estético.

No obstante, aunque la mayoría de los textos en el citado volumen fueron traducidos de sus lenguas de origen al español pocos fueron reescritos literariamente, al punto que algunos de ellos resultaron extraños para un lector que pretendiera comprender contornos del pensamiento de las culturas aborígenes. En otras palabras: el proceso de traducción iniciado con la transferencia de una lengua a otra y de un imaginario cultural a otro, no se concluyó en termino de reescritura, por lo que la formulación estética quedo ausente en aquellos casos en que no se terminó el proceso, con todo, en Latinoamérica constituyo, quizás, el primer libro orgánico nacional que reclamo a la poética étnica en una relación de igualdad y correspondencia estética con las otras literaturas, resultado de un trabajo de campo sincrónico de una envergadura que, hasta entonces, no se había intentado.

Comenzando la década siguiente tres nuevos libros procedentes del contexto amazónico amplio hicieron impacto: *Moronguetá*, en Brasil, en 1980, *Yurupary*, en Colombia, en 1983, y *Tradiciones de la Gente del Hacha*, en Colombia, en 1986. Se trata de textos que evidencian estados de complejidad en la cons-

trucción estética y que proponen caminos de autointerpretación y redefinición de identidades mediante el reconocimiento de una estética que desborda los cánones y que, a la vez, es portadora de una ética en condición de dialogo axiológico.

En el terreno teórico, ante la incapacidad de la literaturística de cánones para formular respuestas ante este tipo de arte narrativo, comenzaron a aparecer desde los últimos años del siglo pasado conceptualizaciones que intentan dar cuenta de el, tratando de ajustar las ideas a la realidad y no a la inversa, tendencia pernicioso que hasta ahora había caracterizado a la crítica y a la teoría tradicional. Así, en el contexto indoamericano se han venido empleando las categorías “etnopoésia”, por parte Hubert Fichte: *Etnopoésia*, 1987; “Etnoficción”, por parte de Martin Lienhard: *La voz y su huella*, 1990; Etnoliteratura, por parte nuestra: “Palabras e Imágenes: estructura y función a través del arte primitivo”, *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, No. 14, y “Etnoliteratura, conocimiento y valores”, revista *Mopa*, No. 4, Instituto Andino de Artes Populares, 1989. Etnoliteratura es hoy un término extendido. En los Estados Unidos, Enrique y José Ballón- Aguirre lo registran como una denominación referida a un momento específico de la historia o la prehistoria (!), a expresiones circunscritas territorial o étnicamente, así como a un objeto de interés académico, límites que ellos ven necesario rebasar: *Comparative American Ethnoliterature: The “Challenge” Motif*, 1995. También allí, recientemente, ha comenzado a elaborarse una tendencia crítica: la “etnocrítica”, que asume de paso un reconocimiento de parentesco con la sociocrítica. Su representante es Arnold Krupat: *Etnocriticism*. 1992. Desde África, a su vez, Yoro Fall propone la denominación “oralitura”, como oposición a literatura e historia. Oralitura se asocia a un concepto fundado en una forma específica de comunicación. Para Fall la oralitura constituye una estética igual a la literatura, pero con mayor riqueza: *Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África*, 1992.

TIPOLOGÍA DEL ETNOTEXTO: QUÉ ES Y CÓMO FUNCIONA

No obstante el desacuerdo en torno al nombre con qué abordarlo, las distintas aproximaciones contienen un acuerdo en cuanto al objeto de estudio, que es irreductible a los cánones y que es, además, portador de un gran caudal de propiedades temáticas, materiales, técnicas narrativas, estéticas y éticas que constituyen una alternativa en el orden de la pragmática social y cultural, a más del componente relacional en lo que tiene que ver con el medio ambiente.

Por nuestra parte, hemos encontrado algunas propiedades que caracterizan a la narración etnotextual:

1. Se trata, ante todo, de un relato; y como relato es una performance en cuya realización se opera una restitución de procesos de conocimiento. También, como performance, el etnotexto implica un alto grado de ritualización, tanto en el plano de su adquisición- transmisión, como en el de la interpretación. Así mismo, a diferencia del texto letrado, éste se enriquece, muta y negocia constantemente en un diálogo dinámico.
2. Su autoridad depende de la comunidad. Ni siquiera del relator chamán, que funge como portador e interprete, pero no como fuente de autoridad. Aquí también hay una diferencia con el texto letrado occidental, cuya autoridad, las más de las veces, depende del crítico y de estrategias de mercado.
3. Se aparta de la idea occidental de literatura, no se muestra como un texto de lo imaginado como artificio, sino de lo reconocido. Su estética no es exclusivamente verbal sino total, involucrando la voz, la actuación y la imagen, bien de carácter gestocorporal, como pictórica: he ahí el fracaso de los enfoques verbalistas con respecto a él.
4. Se trata de un texto útil y de función pragmática, con lo que se aparta también de la tradición occidental: el relato “sirve” y guía las conductas, al poseer altos contenidos taxonómicos, pragmáticos y axiológicos. En esta clase de texto no opera la oposición, ficción / realidad tan claramente como parece darse en la cultura occidental, donde la literatura suele seguirse vinculando con la infuncionalidad, idea perniciosa originada en la obsesión axiomatista del racionalismo. Igualmente, sus performances son heterogéneas. En ella radica su eficacia, siendo la base de estilos narrativizantes. Es en este instante cuando se constituye el estilo del texto relatado y se reconoce así como la competencia del relator.
5. Desborda la idea de las literaturas nacionales. Por esto, por su múltiple estatuto sociocultural no cabe en los límites de las literaturas nacionales homogéneas.
6. Se trata de un producto altamente intertextualizado y negociado. De hecho, el que más dinámicamente muestra estas propiedades dentro del arte textual.

Constitución del etnotexto: por qué se da y cómo se constituye

De esta suerte, por sus procesos formativos, el etnotexto se expresa como:

1. Visión del indígena desde su orilla y desde su lengua, de origen o lingua geral, con inclusión o no de componentes formales e ideológicos de intercambio, cuando en el proceso hay mediación de diálogo con un agente de transmisión. Es el caso de *Tabaco frío, coca, dulce o Yurupary*.
2. Visión del indígena desde la orilla letrada, visión que a su vez se presenta acompañada de los siguientes rasgos:
Como proceso de recolección con mediación de investigador en posición dialógica y de revaloración de modelos excluyentes. Es el caso de *Literatura de Colombia aborígen, Moronguetá, Tradiciones de la gente del Hacha, o Entre la tierra y el cielo*, trabajo este último de ruptura de límites en lo que se refiere al etnotexto afroamericano en Colombia.
Como proceso de intertextualización y diálogo, con formas de narrativización que incluyen intercambios, fusiones cosmovisivas, asimilación de modos narrativos y negociación axiológica. Aquí caben: *Los mitos del sol, Memoria del fuego*. Es también forma de autovisión a través del otro.
3. Como visión intercultural, desde las dos orillas: acción de competencia y performance plenas. Su paradigma es J. M. Arguedas.
4. Como visión de un nosotros con asimilación de las propiedades narrativas de la oralidad, con sus carnavalizaciones y con apropiación del mito como modo cognoscitivo en relación de equivalencia con el modo histórico. Aquí está *Cien Años de Soledad, Gran Sertón: Veredas, A resistível ascensao do Boto Tucuxi*. Esta clase de textos podrían afiliarse también a lo que Martin Lienhard ha denominado etnoficción.

De este modo, el etnotexto estaría afiliado en un sentido general por su génesis y praxis, en tanto texto de performance oral y de origen comunitario; por su tema, en tanto texto de orígenes, fundaciones, ordenación simbólica de conductas y; más ampliamente, texto de la cosmovisión; y por su referente, en tanto texto de escenarios caracterizados por acentuados componentes naturales y culturales. Aquí la expresión, es decir, la lengua en que se dé, es significativa, pero no excluyente. De hecho, el etnotexto se expresa en lenguas indígenas originales: es la narrativa ticuna en torno de Yoi, o la uitoto de Júttnamui y Gitoma. También se expresa en lenguas generales indígenas, como en el caso de Yurupary; o en lenguas occidentales, como es el caso de gran parte de la literatura producida bajo situaciones de mediación o exterminio lingüístico, donde el texto ha buscado permanecer culturalmente, aunque expresándose mediante préstamo, apropiación o intercambio lingüístico. En todos estos casos, la expresión considerada original es la de la lengua de circulación comunitaria oral, antes de su transferencia a una lengua letrada común.

De hecho, las manifestaciones del etnotexto tejen una red compleja que rebasa no sólo la idea de nacionalidad, sino la idea de lengua propia. Ver las filiaciones literarias ligadas a nociones de lengua y nación ha sido el origen de muchos equívocos e inconsistentes teóricas. Los relatos del Gran Cumbal, en Nariño, Colombia, son narrados, performados, en español, sin que por ello pierdan autenticidad. Gran parte de la literatura afroamericana está expresada en inglés, español o criollo, sin perder sus razones de identidad. Más bien, se corre el riesgo de perderla cuando estos textos quieren definirse como literaturas de nación o de lengua.

Para proponer una teoría sobre ese tipo de acto constituyente de conocimiento y creador de imágenes que llamamos etnotexto: aquellos textos que conforman ese gran campo de la oralidad, que tienen como escenario de producción culturas comunitarias y que se consideran generalmente bajo el rótulo de mitología y tradiciones, debemos partir de la aceptación de las propias limitaciones, así como de las inexactitudes e, incluso, contradicciones de los términos que acoge. Así, esa clase de productos culturales con características de arraigo, temática, producción, adopción, y transformación que para Hugo Niño recibe la denominación de etnotexto, para Nina Friedemann constituye el campo delimitado por la oralitura, según Yoro Fall (Fall, 1992). Desde luego, ambos términos exhiben contradicciones en su propia composición. Ambos arrojan resultados semánticos contradictorios: si etnotexto es una redundancia dado que todo texto conduce a un referente humano, bien sea en el tema o en la focalización, oralitura resulta insuficiente cuando el texto se performa en la escritura porque, obviamente, el mismo acto de transcribirlo o, más aún, de reescribirlo, lo deforma al sustraerlo de su territorio y de circunstancias naturales de circulación.

Lo cierto es que las ciencias humanas y sociales son generosas en materia de ser referidas contradictoriamente. Tal es el caso de denominaciones como geografía humana, literatura psicológica o novela histórica. La geografía existe, como conocimiento, a partir de la intervención humana; ningún texto literario puede escapar al involucramiento psicológico, así como toda novela es inevitablemente histórica. De hecho, regodearse en las debilidades de estas denominaciones se han constituido en el pasatiempo de muchos ponentes en coloquios y congresos sobre estudios culturales. Ese tipo de discusión es completamente impertinente: etnotexto, oralitura, no deben ser examinados con criterio morfosemántico. Son nuevos significantes alternativos para denominar texto cuya filiación es generalmente oral, cuyos territorios de origen y cir-

culación primaria corresponden a baja cultura según el canon, cuyas lenguas de expresión no son las de la literatura universal. Alude también a un tipo de texto en cuya realización se reconocen intervenciones extraverbales, por lo que no son productos estrictamente literarios en ese sentido perceptivo. Mucho menos, en el letrado. Etnotexto u oralitura son términos que sirven para marcar actitudes culturales frente a manipulaciones teóricas hegemónicas. Es una actitud contestataria frente a colonialismos culturales de diverso signo que se arrojan el poder de determinar qué es literatura y qué no.

La implicación de estas transformaciones tiene un alcance mayor que los hechos mismos: significa el derrumbamiento de los cánones, de la oposición entre literatura primitiva y literatura moderna; entre arquetipos y culturas modernas; entre cultura canónica y cultura popular; entre etnografía y literatura, hablando particularmente del etnotexto. Para decirlo en términos cotidianos: la caída de las fronteras geopolíticas ha ocasionado la propia caída de los retnes en los contextos de la cultura y sus instituciones. No obstante, la historia de confrontaciones entre el alfabeto y la oralidad va mucho más atrás de los acontecimientos repasados aquí. Recordemos.

CAPÍTULO 10

LITERATURA DE COLOMBIA ABORIGEN

ANTECEDENTES

LA IDEA DE TEXTOS procedentes de la oralidad mitológica circulando al lado de las literaturas abiertas en condiciones de correspondencia era un hecho reciente en el tercer cuarto del siglo XX. Hacía apenas dos décadas que Miguel León Portilla se había preguntado acerca de su existencia como entidades vivas. Fue en dos célebres ensayos ya relacionados atrás y cuya invocación ya es ritual tratándose de esta cuestión: *Visión de los vencidos*, de 1959, al que siguió en 1965, *La otra cara de la conquista*, que contenía el principio de certidumbre sobre su continuidad.

La implicación de las transformaciones puestas en marcha a raíz de los cambios de perspectiva producidos por los giros históricos y epistemológicos de los años 60 y 70 significaría el derrumbamiento de los cánones, de la oposición entre literatura primitiva y literatura moderna; entre arquetipos y culturas mayores; entre cultura canónica y cultura popular, entre etnografía y literatura, hablando particularmente del etnotexto. El papel de *Literatura de*

Colombia aborígen sería decisivo en este proceso. En Colombia, las posiciones del objetivismo eran particularmente fuertes.

En efecto, podemos considerar que la historia de la etnoliteratura en Colombia se inicia con Konrad Theodor Peuss y Theodor Koch-Grünberg, como sus primeros exploradores desde la perspectiva etnográfica. Desde la reescritura, los antecedentes más notables son Julio Quiñones desde el testimonio y José Eustasio Rivera desde la ficción. Quiñones pasó en silencio, y la crítica se percató muy poco de la función reescritural de Rivera, debido fundamentalmente, a la ignorancia de aquélla en materia extraurbana. Vino luego el desarrollo de la etnografía bajo la influencia de Paul Rivet, trayendo con ella cambios de valoración cultural.

CONTRIBUCIONES

A diferencia de sus antecedentes, *Literatura de Colombia aborígen* no fue una compilación antológica de carácter bibliográfico, sino el resultado de un esfuerzo investigativo fundado en el encuentro sincrónico y directo con las culturas productoras de textos. Fue, por los demás, un texto que dio cuenta por primera vez de la expresión viva amerindia de Colombia en la sincronía, salvo el capítulo, ya mencionando, correspondiente a Cundiboyacá. También se trató del primer libro orgánico <<nacional>> de la bibliografía latinoamericana en ser negociado como literatura en relación de igualdad y correspondencia con la literatura dominante. Fue, asimismo, la primera investigación de su tipo de lingüistas, antropólogos, filósofos, historiadores y literatos reunieron esfuerzos investigativos en torno a una expresión heterogénea, pero ya no reducida en condición exclúyete del folclor literario o mitología simplemente. Constituyó una respuesta orgánica y no discutible a la pregunta de Miguel León Portilla, cambiando las políticas de recolección y recepción del país.

El texto, o politexto por ser una unión vasta de textos, se concentra en el examen de la presencia de aquellos etnotextos vivos en Colombia, para llegar a la caracterización de sus problemas y propiedades. En esta dirección, se los sitúa en relación con las formas como se los había venido abordando dentro del campo literario y cultural establecido, que era considerarlos expresiones subalternas de una cultura universal, por lo que se examinan sus propiedades en tanto texto heterogéneo, a nivel de su producción y en tanto oralidad y performance, así como a la luz de los problemas que presentan la transcripción y la traducción intercultural.

Al examinar las condiciones de recepción de los etnotextos durante el periodo en que se da a conocer el resultado de la recolección: 1978, es claro que éstos operan transformaciones durante y a partir de ese periodo. Son evidentes sus efectos. Eso se puede notar en la abundancia bibliográfica que siguió la aparición del libro, tanto en obras escritas por investigadores como por autores literarios que vieron en los etnotextos una fuente de redefinición escriptural heterogénea, cuyos efectos estéticos tocan espacios que se relacionan con una terapéutica social, a más de contener una fuerte implicación en materia del reconocimiento de las entidades culturales y territoriales. El libro pone de manifiesto que el etnotexto está en la base de la continuidad comunitaria, de la identidad y de cualquier comprensión para reinención de modelos pragmáticos de convivencia. Que en él están las claves de una nueva epistemología de fronteras. Un texto múltiple como éste no podía abordarse sino desde una noción transdisciplinaria. Esto quiere decir; a través de un encuentro metodológico donde tuvieran cabida la antropología, la lingüística, la historia, la filosofía y la literatura, por lo menos, que fue lo que ocurrió.

De otro lado, la usencia de todo tipo de experimentación a este nivel era la característica de cualquier trabajo con estos textos, desde la época de la etnografía funcionalista.

La crisis de autoridad de la etnología al no poderse relacionar con la performance etnotextual estaba a punto de hacer explosión, lo que efectivamente llegaría más tarde con el caso de la yanomami Elena Valero, cuyo proceso es tratado por Florinda Donner: *Shabono: una verdadera aventura en el remoto y mágico corazón de la selva sudamericana*, de 1985.

La recopilación, descripción y análisis del discurso-narratología y la teoría de la experiencia estética son las fuentes metodológicas básicas con que aborda el manejo del corpus. Esta simbiosis es otro punto clave, pues habitualmente el etnólogo no hace una lectura estética del texto y a la inversa: el literaturólogo no hace una lectura cultural de éste. Es claro que hallándose estas metodologías totalmente sectorizadas, es necesario que se transformen para contribuir a posibilitar una visión transdisciplinaria más allá de sus propias esferas directas de acción.

En relación con el texto etnoliterario, mitopoético, el trabajo de *Literatura de Colombia aborígen* adopta un modelo textual con distinción de niveles semántico, sintáctico y pragmático. El reto en este punto es no sólo llegar a una es-

critura etnotextual capaz de transmitir su fecundidad estética de origen, sino también de ser leal en tanto memoria cosmogónica y en tanto axiología social y ambiental. Como estrategia operacional para la aproximación a la comunidad, así como para la asimilación y comprensión de los textos, allí se prefiere seguir a Castellví y Jakobson, lo mismo que las ideas de Bakhtin, en lugar de Preuss, quien metodológicamente es partidario de guardar una <<distancia objetiva>> en la relación investigador-comunidad.

Si bien las anteriores pueden considerarse metodológicamente estrategias de incursión, el trabajo también da con otras respuestas de tipo narrativo, algunas en préstamo de textos anteriores y otras como producto de la búsqueda propia. A continuación se diferencian algunas de ellas.

En el orden del discurso se emplean algunas estrategias tomadas de textos como el *Popol Vuh* y la *Biblia*, entre ellas: la anticipación, la reiteración, la recolección y la conexión, que a su vez, son transportaciones de la oralidad. La primera consiste en avisar al destinatario el derrotero que va a seguir el texto; la segunda, en repetir periódicamente episodios, nombres o situaciones para recabar la memoria; la tercera es recoger al final de cada segmento mayor los momentos principales de lo narrado; la cuarta, producir en enlace entre lo que se termina y lo que vendrá después. Vistas en detalle, éstas son estrategias nemotécnicas propias de la oralidad y que se encuentran en todo tipo de textos orales.

En el orden de la morfosintaxis, en este libro se dan otras transformaciones, en tanto algunas de las apelaciones para la renarrativización las toman los autores directamente de la convivencia en la oralidad intercultural e interlingüística. De este modo, se apropian de expresiones que constituyen formaciones reductivas que se muestran como evidencias de una conexión translingüística. Es cuando un personaje dice: <<Duele mi hombro>> en lugar de: <<Me duele el hombro>>, que es lo normativo de la literatura alfabética. Al emplear giros como éste, el investiescritor pone en evidencia un proceso de interfase que, por lo demás, se ajusta enteramente al acto de habla.

En este sentido, se recurre también al uso de anacronismos para emplearlos como términos de contacto. Al usar un término como <<columbrar>> en lugar de <<ver>>, se coloca la escena en una atmósfera de habla añeja en la tradición, que a la vez constituye un registro de antiguas adquisiciones léxicas. Es asombroso observar cómo las comunidades orales conservan esas adquisiciones léxicas exolingüísticas con gran celo por generaciones. Análo-

gamente, en lugar de decir: <<Era suntuoso>>, como lo expresaría un narrador modernista, se emplean giros como <<Era cosa de maravillarse>>, como lo diría un cronista del siglo XVI, lo que implica una focalización incluyente del narrador, es decir, una subjetivización participativa: una táctica dialógica discreta.

Como estrategia renarrativizante, también se encuentra en estos textos el recurso de la desarticulación estructural. Consiste en saber romper la continuidad, la linealidad del discurso como acción montada sobre un eje de sucesividades, a la manera letrada. Aquí hay que darle curvatura a la narración. Tener la capacidad de hacerla circulante para que adopte propiedades simultaneizantes. De este modo, con las propiedades narrativas del mito se logran vencer los desafíos de la narración histórica canónica, que es marcadamente lineal, secuencial y, por ende sucesiva. La operativización de esta táctica narrativa consiste en suspender un hilo para recordar algo anterior o hacer una advertencia de lo que sucederá. Para los efectos en la eficacia en la transmisión-recepción, en la oralidad, esta táctica obedece a la necesidad pragmática de marcar periodos y facilitar la fijación nemotécnica. Ésta función es reforzada en la performance narrativa por la música y la danza, que operan también como marcadores de ritmo y facilitadores de rearticulación.

Otro punto importante en los aportes de este libro es la estrategia de rerealización. El recurso de la rerealización obedece a una necesidad de mantener la atmosfera oral dentro de un escenario letrado, sin que caiga en las tentaciones del costumbrismo. Esto se logra asimilando directamente giros del habla. Entre ellos está el empleo de la segunda persona en la narración, así como otros híbridos interlingüísticos; <<Allí donde que llegamos, nos esperaban>>. Éste es un giro uitoto en español, desde luego, que logra constituir dos significados simultáneamente: <<Allí *donde* llegamos>> y <<*Cuando* llegamos>>.

Si bien se trata de una investigación en caliente por darse en la sincronía, es pertinente señalar que ella fue concertada metodológicamente con los diversos investigadores convocados por su director, a fin de dar cuenta, al final, de la coexistencia de un conjunto de sistemas literarios y culturales expresándose en espacios de contigüidad. Cada investigador había acumulado al momento de la concertación para este trabajo en promedio diez años de experiencia con la cultura respectiva. En su gran mayoría los materiales fueron re TRABAJADOS para este proyecto. Esto quiere decir que cada investigador regresó a la zona de campo para completar y confrontar materiales, en los escenarios indicados para la recolección: el mambadero de la coca en la maloca y las faenas de labor. Estas

particularidades diferencian al libro frente a cualquier otra investigación basada en la simple antologización o en trabajos de campo que solían tener al etnotexto como material empírico para otros resultados y no como objeto fundamental.

CARTOGRAFÍA DE LA ETNOTEXTUALIDAD VIVA EN COLOMBIA

La taxonomía cultural en América Latina ha estado habitualmente interferida por los viejos formatos de la administración colonial, de la cual el ordenamiento político administrativo del momento en que se produjo el libro era heredero. Así, el índice del trabajo adquirió una estructura propia que reflejara los grandes campos de investigación de los científicos sociales y literarios que en ese momento desarrollaban trabajos tendientes a trascender los límites de sus disciplinas y que, por eso mismo, serían permeables a una propuesta de investigación de gran envergadura que tuviera como resultado un cambio profundo en el estado del arte, dibujando un mapa capaz de cambiar la cartografía cultural colombiana. El libro parte de estas premisas para llegar a una estructura capítular capaz de dar cuenta del estado de la literatura aborigen de todo un país, cerrando el derrotero sincrónicamente a finales de los 60. De este modo, el resultado es un índice geocultural, antes que convencional, con lo que se logra de entrada un cambio en la noción: dejar a tras la idea de las culturas de región, para insertarse en la visión de las culturas de comunidad. No redundaría mencionar que cada investigador participante en el proyecto consigna allí el resultado de investigaciones que, en muchos casos, exceden los diez años de trabajo.

Desde esta óptica, el libro está compuesto por diez capítulos, de los cuales el primero se ocupa de la conceptualización del problema, así como de dar cuenta de los hallazgos de la investigación. Los siguientes nueve dan cuenta del corpus específicamente literario del libro. Ésta es, entonces, la composición del libro por capítulos, cuyo ordenamiento es cultural y que da cuenta del estado de las culturas con una etnotextualidad viva que sobreviven en el territorio de Colombia.

SOBRE LA LITERATURA MITOLÓGICA

Este capítulo teórico de Hugo Niño (Niño, 1978) antecede a los etnotextos y en él se da cuenta del estado de las investigaciones etnoliterarias al cierre de la investigación, en la perspectiva de las disciplinas configuradas en el momento: la lingüística antropológica, la antropología y, desde luego, la literatura. El estudio considera el estado de la cuestión con autores como Charles Vachot,

Catherine Backes-Clement, Claude Lévi-Strauss, Deryck Cooke, Erich Auerbach, A.J. Greimas, Roland Barthes, E. Benveniste, más los estudios teóricos de los propios investigadores concurrentes en el proyecto, quienes son autores de una bibliografía importante, ampliamente conocida y reconocida.

AMAZONÍA

La Amazonía constituye la más importante reserva cultural de Colombia, aparte de serlo también en el orden medio ambiental. En Colombia, su superficie rebasa los 400 000 kilómetros cuadrados. En este capítulo se encuentran los siguientes estudios:

Ticuna

La primera literatura estudiada allí es la *ticuna*, a cargo del mismo Hugo Niño. Contiene tres relatos etiológicos: <<Historia de Yoi, del Amazonas y de la creación ticuna>>, <<Historia de la Luna>> e <<Historia del Sol>>. El primero contiene entre otros rasgos distintivos la reconstrucción del sistema totémico y las filiaciones de los distintos clanes que dan origen a la parentela. Los dos siguientes se ocupan del ordenamiento cósmico, así como de las funciones del Sol y la Luna. Los ticunas constituyen la cultura más austral de Colombia. Lingüísticamente, se trata de una de las lenguas de constitución y procedencia más variadas. Rivet, Loukotka y Castellví la consideran perteneciente a la familia arawak.

Siona

La segunda es la *siona*, a cargo de Milciades Chaves (Chaves, 1978). Contiene trece relatos, que comprenden narraciones etiológicas, de aparecidos, así como rituales de paso. Los sionas pertenecen a la familia lingüística tucano, cuyo hábitat se encuentra en las márgenes de los ríos Putumayo, Caquetá y algunos de sus afluentes. Los cuatro grupos del Alto Putumayo, objeto de este trabajo, se encuentran localizados a orillas del río Putumayo, ya en la meseta donde se inicia la gran llanura del Amazonas.

Murui

La tercera es la *murui*, a cargo de Fernando Urbina (Urbina, 1978). Los muruis han asimilado a los uitotos, que es el nombre con que se designa un vasto com-

plejo de tribus amazónicas. El término uitoto, de origen Caribe, se encuentra ya citado en documentos del siglo XVIII, tomado de uno peyorativo con el que algunas tribus designaban a sus enemigos. La adopción final del término se debe al uso extensivo que hicieron de él los dominadores occidentales, principalmente en el auge de las caucherías, así como por su inclusión en documentos oficiales y científicos, entre ellos los trabajos de K.T. Preuss. Estas guerras de frontera, más otras guerras tribales, llevaron a los uitotos a una diáspora tan radical que los condujo a los confines del Amazonas e incluso, fuera de él. De unos 50.000 a comienzos del siglo XX, hoy quedarán algo más de 6.000. El texto que se incluye aquí: <<El Hrafue del Uik>>, es de muy compleja significación. Uno de sus valores es el de relato iniciático. De generación de las cosas a partir de la palabra. Logos como principio de acción. De eso trata el relato. Los murius-muinanes conforman una familia lingüística independiente.

Andoque

Este estudio corresponde a John Landaburu y Roberto Pineda Camacho (Landaburu y Pineda, 1978). Los andoques, *Gente del Hacha*, son una comunidad de la Amazonia colombiana. Viven en las riberas del río del Guacamayo Rojo o Aduche, afluente del río Grande o Caquetá, abajo del Cerro del Guacamayo o Araracuara. Dicha comunidad es el fruto del proyecto de reconstrucción étnica emprendido hace más de siete décadas por los pocos sobrevivientes de la hecatombe de la compañía cauchera Casa Arana. Ésta azotó la región comprendida entre los ríos de Caquetá y Putumayo, al este del río Caraparaná, durante las tres primeras décadas del siglo XX. La población de la Gente del Hacha se estimaba, antes de la incursión de los caucheros, en varios millares; en 30 años se redujo a unos pocos centenares dispersos. Poco antes del conflicto colombo-peruano de 1932, un inmenso contingente fue deportado por la Casa Arana hacia Iquitos, en el Perú. Sobre la casa Arana y la Guerra del Caucho insistiremos más adelante, con ocasión de la epopeya Gitoma.

La comunidad está dividida en grupos de parentesco patrilineales, patrilocales y exógamos. Se dedica a la agricultura itinerante, a la caza, pesca y recolección. Los hombres se ocupan en la tumba y quema del bosque, la cacería y la recolección de productos; las mujeres se concentran en la siembra y cultivo de la chagra o campo. Los andoques siguen siendo caucheros. Durante dos temporadas del año se dedican a esta labor, bajo la autoridad de dos o tres patrones blancos. Por medio del sistema de endeude, los patrones explotan y controlan la fuerza de trabajo indígena.

La Gente del Hacha se encuentra librando, hasta ahora, una lucha defensiva, de carácter ritual, contra los conquistadores blancos: misioneros católicos y protestantes, comerciantes y caucheros medios. El rito y los dos relatos que se dan a conocer en este segmento del libro deben enmarcarse en dicho proyecto; específicamente, el rito es un recurso para propiciar la fecundidad y la fertilidad de una comunicada amenazada física y culturalmente de extinción, por la agresión de la << gente quemadora >>, como se designa, en andoque, al blanco. Obviamente, dicho rito es algo más que un recurso: expresa al horizonte filosófico y existencial sobre y en el cual se despliega un aspecto de la sexualidad de la Gente del Hacha.

Ufaina

Este segmento, con nueve relatos, corresponde a Martin Bon y Hildebrand (Hildebrand, 1978). Los ufainas o tanimukas, constituyen un pequeño grupo de unos 150 individuos, que habitan en forma dispersa la región comprendida entre los bajos ríos Apaporis y Caquetá. Su territorio tradicional son los caños Yapiyá y Curubarí, afluentes derechos del río Apaporis, cerca del raudal de la playa.

El grupo pertenece a la familia lingüística tukano y se compone de mitades endogámicas funcionales, patrilineales. Sin embargo, en respuesta a problemas democráticos, establecen intercambio matrimonial con grupos vecinos, entre ellos: los yukunas, letuamas, matapíes y makunas. Su residencia es patrilocal. Un grupo local consiste, generalmente, en una familia extensa, compuesta de dos o seis familia nucleares, que viven en una casa comunal o maloca.

Los ufainas viven básicamente en función de su cultura tradicional. Sin embargo, han adoptado algunas costumbres occidentales, como el vestuario, varios tipos de herramienta, la monogamia, la educación de sus hijos en las misiones católicas y la dependencia de determinadas medicinas. Como resultado, los jóvenes se interesan cada día menos por la forma de vida ancestral. El estudio etnotextual de aquí está relacionado con el primer estudio etnológico de este grupo. Los mitos que se presentan forman parte de un corpus extenso, recogido por Hildebrand a partir de 1972.

Los ufainas cuentan que existieron dos mundos anteriores al nuestro. Uno se destruyó por fuego y el otro por agua. Esa época la describen en mitos

que relatan comportamiento social de adaptación ecológica, de pensamiento y meditación para los seres humanos.

Los hombres nacimos de unos huevos de tierra que coloco Tufana, en el oriente, donde nace el sol. A cada huevo lo cuida un animal sobre natural y de cada huevo nació una tribu. Los animales protectores condujeron a las tribus al lugar que les convendría vivir. Bajo la custodia del tigre y del gavilán nacieron dos grupos hermanos: los ha-antímahas y los ufainas: el Tigre y el Gavilán los llevaron por debajo de los ríos a un punto en el río Apaporis, cerca del raudal de la playa, donde aparecieron y vivieron como gente.

Siriano

Su investigador es Rodrigo Ibáñez Fonseca (Ibáñez, 1978). Los sirianos son uno de los varios grupos indígenas habitantes de la selva tropical húmeda de la Amazonia colombiana, localizados en el territorio del Vaupés. Pertenecen a la familia lingüística tukano oriental. Su dialecto, hablado por poco más de 250 individuos, sirve como pastor de cohesión étnica y de diferenciación con los otros grupos; su unidad y organización social y política están sustentadas, además, por una tradición mitológica común.

Ubicados a lo largo de los ríos Paca, afluente del Papurí, Yi y Abiyú, afluentes del río Vaupés, viven principalmente de la casa y la pesca como actividades propias del hombre; la horticultura y procesos de la yuca brava son labores de la mujer, además de la recolección de frutos silvestres y fauna selvática del monte y los ríos. Los hombres manufacturan la cestería; las mujeres, la cerámica.

Debido a los múltiples contactos que han tenido con los blancos, intensificados desde finales del siglo XIX, principalmente a través de misioneros, caucheros, comerciantes y agentes del gobierno, han sufrido importantes cambios en sus formas de vida tradicional, en sus patrones económicos socio-políticos y culturales.

Organizados social y políticamente en cinco segmentos o linajes de una anaconda primordial, están emparentados mitológicamente como hermanos mayores y menores y jerarquizados de la cabeza a la cola de esta anaconda mítica. El hermano mayor es Tubú y su segmento Tubú-a, cabeza de la anaconda y jefe principal de la tribu total siriano. Le siguen en jerarquía Baraka-Sira, lue-

go Tibuiri-Paramí y Diákara Grd-mang como cuerpo de la anaconda; y, por último, el linaje y payé del segmento de cola de la anaconda, Líndiara oyo Kri maz. Tales segmentos se encuentran especializados en ciertas funciones de la vida económica, social y política del grupo.

Sus relaciones con los otros grupos están fundamentadas por el vínculo de alianza dado a través del matrimonio exógamo y se expresa mediante las fiestas y bailes rituales de dabucurí, que obedecen a leyes particulares de reciprocidad. Las expresiones rituales, particularmente aquellas que se refieren al individuo, como el bautizo, el matrimonio, o la iniciación a la vida adulta de los barones (yuruparí), se han venido perdiendo entre los sirianos como prácticas, al asimilar las pautas del cristianismo mediante la influencia misionera.

Una de las instituciones que aún permanece con cierta vigencia es la del payeísmo o chamanismo, con los payes, individuos dedicados a las prácticas de brujería, maleficios y curación de enfermedades. No obstante gran parte de las formas de vida tradicional de los sirianos, su ideología y adaptaciones a la naturaleza puede ser observada en la lectura de los cuatro relatos contenidos en este aparte.

LLANOS ORIENTALES

Esta región queda al norte de la Amazonía y posee una extensión de más de 300 000 kilómetros cuadrados. Está formada en gran parte por llanuras y profusos ríos. Es rica en ganadería y en ella ha sido frecuente la practica macabra de las guahibadas o cacería de indios, adelantadas por los hacendados como una manera de mantener sus fronteras. Es una región muy codiciada por su riqueza petrolera y en al actualidad se encuentra soleada por la guerra privada que invade a Colombia, de allí son las siguientes culturas:

Guahibos-Cuibas

Los guahibos son, sin duda, la población indígena más importante de los llanos orientales. Su investigación ha sido llevada a cabo por Francisco Ortiz (Ortiz, 1978). Aunque dispersos en pequeños grupos de menos de un centenar de personas, su hábitat abarca toda el área de los llanos, desde los ríos Guaviare e Inírida en el sur hasta el apure en el norte y desde las cercanías de la cordillera oriental hasta el Orinoco y algunos de sus afluentes, en territorio venezolano. Su población se estima en unas 10 o 15.000 personas.

Lingüísticamente podemos distinguir cuatro grupos: Los guahíbos propiamente dichos, localizados principalmente al sur del río Meta, los cuibas-chiricoas al norte del mismo río, los macaguanes o hutnunes en el departamento de Arauca, al norte y los guayaberos sobre el río Guaviare, al oriente de la población de san José.

A la llegada de los españoles y durante los siglos XVI y XVII, los guahíbos y cuibas se caracterizaban por su nomadismo, lo que les valió el nombre de <<Gitanos de Indias>>. A partir del siglo XVIII, se inició un cambio hacia la agricultura, en las regiones abandonadas por los achaguas, quienes sufrieron un descenso demográfico extremadamente rápido. Deculturados por las misiones, perseguidos por los caribes y guahíbos, quienes durante el siglo XVIII, se dedicaron al comercio de esclavos, finalmente los cuibas y achaguas fueron asimilados por algunos grupos guahíbos; esta asimilación parece haber sido el mecanismo más importante en la adquisición de la tecnología agrícola por parte de los guahíbos. El proceso de la yuca constituye un vasto complejo técnico en el que interviene el conocimiento de cerámica, cestería, además de agricultura y meteorología, lo que, por consiguiente, supone también un complejo ideológico que está claramente representado en las tradiciones orales de los guahíbos.

Por otra parte, la literatura oral cuiba parece más orientada hacia temas zoológicos, como quiera que la cacería es considerada una de las actividades de mayor importancia económica y cultural. Los 18 textos que se presentan aquí provienen de las poblaciones de Kurkoto y Tsamani en el bajo río Casanare, donde, mediante ciertos lazos económicos y sociales con los guahíbos, los cuibas han iniciado un proceso de cambio orientado hacia la agricultura y la vida sedentaria.

GUAJIRA

La Guajira es la región más noroeste de Colombia. Se trata de una gran península en su mayor parte desértica. Así como los Llanos orientales, limita con Venezuela, y es una misma región cultural. Los Wayus han sido históricamente perseguidos desde los tiempos de Antonio de Arévalo, quien llegó a conseguir una cédula real para desplazarlos masivamente a la isla de Santo Domingo, debido a su resistencia tenaz al poder colonial. Su cultura principal es la Guajira o Wayú.

Guajiro

Considerados como miembros de la familia Arawak, los guajiros habitan la península del mismo nombre, constituyendo uno de los grupos aborígenes más importantes del país, no solo por su número, sin, igualmente, por su tenaz lucha por supervivir culturalmente, en medio de múltiples presiones y hostigamiento, resultantes de la avidez que despiertan sus riquezas naturales, así como desglose privilegio de ser <<cruce real>> del contrabando. La nación Guajira extiende su presencia hasta Venezuela, en la costa oeste del golfo de Maracaibo. Hoy, los guajiro-hablantes apenas llegan a los 45.000.

Entre los quince relatos que integran este segmento, recolectados por Milcides Chávez (Chávez, 1978), merece atención la leyenda <<La Majayura que pierde a los hombres>>, un ritual de pubertad, según el cual la niña que había ingresado en él sale cuando deja de ser tal y se convierte en un mujer, después de un encierro de uno o dos años durante el cual sólo la visitan la madre y las mujeres de su familia. Al final de este prolongado rito queda lista para casarse con el hombre que le pida. Quizá en esta leyenda se encuentra la sublimación de un acto afectivo inhibido.

La segunda leyenda, <<Las serranías de la Guajira>>, relata la formación de los principales cerros que se encuentran en la península. Aparece en esta narración Mareigua, una de las principales divinidades del pueblo guajiro, quien con su poder convierte en cerros a las personas, aparta el mar de la tierra y la puebla de árboles y animales en beneficio del hombre. En la leyenda <<el incesto>> se pone de manifiesto el castigo a los transgresores de las normas que rigen la vida sexual, a quienes se les impone la fuerte sanción del sentido de la vergüenza con tal intensidad, que el individuo no es capaz de soportarlo y prefiere suicidarse y desaparecer, a resistir la desaprobación de lo suyo.

La leyenda <<La india Worunka>>, nos muestra un conflicto sexual: el temor del hombre hacia la mujer, creándose una situación conflictiva, la que solo Mareigua arregla restableciendo el equilibrio en la comunidad. También aparece la divinidad con su carácter severo y vengador por las transgresiones a las normas de conducta: seca las matas de tuma -piedra de color colar brillante usada por los guajiros como adorno y objeto mágico-, trae el verano y, con él, el hambre y todos los males de la Guajira.

En el relato <<El indio Jururiana>>, aparece ya el hombre cuyos status le da lugar preferente en la sociedad debido a su poder de adivinación y se declara, él mismo descendiente de la madre tierra. También en el relato <<El indio Pusahina>> se afirma este concepto del hombre superior a los demás del individuo vidente y de la influencia decisiva que ejerce sobre el pueblo guajiro.

En la novena narración encontramos un mito en transe de convertirse en cuento, en donde la realidad de los hechos y la libre interpretación del narrador corren parejas. Aparece en él, como nota interesante, el sueño, en el que él guajiro crece con fe ciega, cumpliendo fielmente las ordenes que reciba durante él. <<Los dos hermanos>>, relata las peleas de una casta –la casta Guajira la forman todos los individuos que llevan el mismo apellido en línea matrilineal– con otra y el poder ilimitado del más fuerte, donde la casta vencedora no solo se adueña de los bienes materiales de la vencida, sino que los mismos individuos pasan a ser sus esclavos. Esta realidad Guajira se manifiesta más claramente en el cuento << El indio guerrero iguana>>, que muestra con gran objetividad lo sangriento de la guerra de las castas, el valor de la magia en las grandes empresas y el castigo a quien desobedece las ordenes que recibe durante el sueño.

En el cuento <<El Piache Umaralá>>, se demuestra con claridad el papel importante que juega el Piache en la comunidad Guajira: investido de poderes mágicos, cura las enfermedades; dispensa contras para dominar la vida efectiva del ser amado; predice los hechos afortunados y las malas noticias, de manera que su posición y prestigio se encuentran por encima de los demás, sin que nadie intente arrebatarse o restarle metiros. Sus prescripciones constituyen órdenes que son obedecidas, pues todo individuo procura evitar caer en desgracia con los espíritus. Y, por último, en el cuento <<el hijo del Cóndor>>, se descubren restos de totemismo donde quienes se encuentran en parentesco directo de consanguinidad con el animal tótem poseen fuerzas y atributos superiores al común de las gentes.

SIERRA NEVADA

Se trata de un gran complejo montañoso al noroeste, a orillas del océano atlántico y cuyo territorio penetra en profundidad sobre tierra firme. Ese territorio sagrado de los Koguis. Desde que se inició la economía de la marihuana y de la coca, los Koguis han sido sistemáticamente hostigados para que se desplacen de sus territorios ancestrales. Dentro de esta guerra infame,

muchos de ellos han ido a refugiarse a Panamá. Los Koguis constituyen la principal cultura ancestral de la sierra en la actualidad.

Kogui

Este segmento corresponde a Milciades Chávez (Chávez, 1978). Los Koguis, junto con los ijkas y los sankas, ya extinguidos constituyeron la base del triángulo arhuaco, denominación general de las principales culturas que una vez poblaron toda la sierra nevada de Santa Marta, su ascendiente colectivo fueron los taironas que, junto con los muiscas del altiplano cundiboyasense, constituyeron las culturas prehispánicas más adelantadas de Colombia.

Poseedores de una cultura de gran desarrollo, principalmente ideológico, los Koguis basan su economía en la agricultura, actualmente solo de subsistencia, tal como sucede con la manufactura textil. En lo referente al orden social, este se apoya en complejos códigos conductuales. Expresado a través de una rica mitología. Sin embargo, hoy, como les sucede también en grado crítico a los guajiros y con intensidad comparativamente menor al resto de la población aborígen colombiana, enfrentan el aniquilamiento y la enajenación cultural y económica, a los que tratan de oponer la fuerza de una organización cada vez más sólida. Un arhuaco de la rama ijka, Liberato Crespo, fue en los años 70 y 80 el líder indígena más prestigioso del país. A través de toda la mitología Kogui se ponen de manifiesto las dos fuerzas opuestas de toda cosmogonía, lo bueno y lo malo, con asimilación del cristianismo con fuerzas benéficas como los ángeles y fuerzas del mal como los demonios. Aparece el culto del sol y se descubre el sacrificio de los niños y alimentos para solicitar sus favores.

El oficiante o chamán de esta religión es el mama, poseedor de toda la sabiduría y el poder mágico; todos los actos trascendentales están íntimamente relacionados con su intervención. Una de sus funciones, quizá la más importante, es conferir la *seguranza* o talismán que consiste, por lo general, en una cuenta que varía de forma según sea el fin al que se dedique. La *seguranza* guarda en sí poder o cualidad benéfica para el poseedor y es de propiedad individual. El número de *seguranzas* que posee el individuo le da un determinado *status* en el grupo y le confiere poder; las mamas, que han realizado todos los estudios correspondientes a su cargo y han cumplido con todas las obligaciones inherentes a su oficio, poseen hasta 28 *seguranzas*. Hay *seguranzas* de iniciación de matrimonio, de siembra, de cosecha, de enfermedad. La *seguranza*

entre los koguis, como en otras culturas, es impersonal, sobrenatural; actúa para el bien y para el mal; cualquiera puede poseerla; es omnipresente; se encuentra en personas, animales o cosas; es transferible; y, por último, en caso de fracasar, el hecho se atribuye a la intervención de un espíritu más poderoso.

La acumulación de seguranzas produce el sohorín, atributo que únicamente poseen algunos mamás y que les comunica clarividencia, para ponerse en relación con los muertos y el espíritu de toda la naturaleza. De eso tratan en gran parte los 22 relatos de este segmento.

ISLAS Y LITORALES: LITERATURA DE NEGROS

Dentro de este volumen dedicado a la literatura aborigen de Colombia, para algunos lectores podrá resultar insólita la inclusión de literatura de negros, habida cuenta de que el negro no es aborigen americano. Empero, tratándose de preparar con el objeto de realzar valores de la cultura indoamericana y de señalar las contribuciones vitales que hacen parte integrante del bagaje cultural colombiano, la exclusión de la literatura de negros, por el contrario, hubiera resultado discriminatoria.

La contribución del negro a los destinos literarios de Colombia no es menos importante que la aportada en el transcurso económico y social del país. Su participación se inicia en el siglo XVI, cuando, traído de África, se convierte en el recurso laboral más importante de la nueva granada.

Sucede entonces, por ejemplo, que la concepción de los negros sobre el oro y el mundo indígena que aparece en mitos de mineros del Litoral Pacífico, es desconocida no solamente entre indígenas de la misma zona, sino entre gentes que viven en los puertos riveraños y más lejos, en las ciudades. Por el contrario a caseríos de gentes negras e indígenas llegan maestros de los puertos y ciudades a enseñar como única verdad concepciones del mundo, esencialmente, a través de la literatura occidental.

Negros y morenos se encuentran en Colombia asentados, principalmente, en regiones costeras de los océanos Atlántico y Pacífico, en los valles interandinos de los ríos Cauca y Magdalena, inclusive algunos afluentes, o en el valle transversal del río Patía. En el Caribe isleño se encuentra en el archipiélago de San Andrés y Providencia.

Su literatura, expresada en mitos. Leyendas, cuentos, historias, décimas, canciones o rimas, se registra en lengua española entre la mayoría de la población negra y morena. Un grupo negro de la región costera del océano Atlántico proveniente de sociedades cimarronas o palenques que existieron desde el siglo XVI, cuando llegaron los primeros navíos esclavistas, todavía se expresa aunque tenuemente en *palenquero*, una lengua criolla (Bickerton y Escalante, 1970; Patiño, 1977, 1978; De Granada, 1970, 1971), con relexificación en español. El grupo negro del archipiélago de San Andrés y Providencia, así mismo, se expresa en otra lengua criolla, con relexificación en inglés (Edwards, 1970, 1972).

Los nueve relatos contenidos aquí, fueron recogidos por Nina Priedemann en trabajos de investigación antropológica realizados desde 1965, en distintas regiones del país habitadas principalmente por grupos negros y morenos. Esas regiones son el archipiélago de San Andrés y Providencia, así como los litorales del mar Atlántico y el Pacífico.

CHOCÓ

Chocó es un departamento extendido territorialmente sobre la costa del océano Pacífico. Si se tratara de un museo cultural, diríamos que es un magnífico en clave por tener una población predominantemente negra e indígena. Pero si se trata de una valoración social, diremos que es una de las zonas más degradadas de Colombia por la infinidad de atropellos sociales, culturales y económicos que ha padecido. Chocó es visto solamente como destino ecoturístico cuyas empresas, como es de esperar, están en manos extranjeras y de capitalistas del interior del país. Sus grupos indígenas más conocidos son los emberas y los cunas.

Embera

De los grupos indígenas, que constituyen el 7% de la población del departamento del Chocó, el más numeroso es el de los emberas. El otro grupo lingüístico está integrado por los Waunanaes. Los emberas o emperas suman una población aproximada de 15.000 individuos y se considera una población en aumento. Estos relatos fueron recogidos por Fernando Urbina (Urbina, 1978). Esta Nación ocupa diversos enclaves que van desde Panamá hasta el sur del Chocó, incluyendo localidades en el noroeste de Antioquia. En la actualidad se da un fuerte desplazamiento hacia el Caquetá, en la Amazonía, debido a la guerra privada que azota el país.

Los emberas, palabra que en su idioma equivale a <<agente>>, constituyen un grupo cultural muy definido. Han conservado su lengua, buena parte de su organización social y formas tradicionales de subsistencia. Sobre el origen de estos grupos poco puede decirse. Lingüísticamente pertenecen a la gran familia *Karib* y acaso su penetración en el territorio del Chocó se efectuó desde la Amazonía, siguiendo la vía Caquetá-Tolima. El relato de Jinú Potó fue escogido por Fernando Urbina.

CALDAS

Caldas ya es un territorio caracterizadamente occidental, con economía basada en el café, la industria de ensamblaje y los servicios. Los pocos grupos indígenas que sobreviven en su territorio son. En sentido estricto, enclaves.

Chamí

Esta cultura fue investigada por Luis Guillermo Vasco (Vasco, 1978). Ubicados en el curso superior del río San Juan, zona noroccidental del departamento de Risaralda, municipios de Mistrató y Pueblo Rico, los aproximadamente 3000 chamies, son en realidad el resultado de la confluencia territorial de varios grupos de diferente origen, pero todos ellos con una pretérita base lingüística y cultural Caribe. Provenientes unos del Chocó, otros de regiones diversas de Risaralda y Caldas, conservaron durante decenios, y pese a la vecindad, su aislamiento entre sí.

El establecimiento en Purembará, centro de la región, de una misión católica en los años 20 y el desarrollo por parte de ésta de un amplio conjunto de actividades económicas, educativas, religiosas y de diversa índole, fueron la base a partir de la cual la dominación de la sociedad colombiana sobre estos grupos creó, al mismo tiempo, lazos crecientes entre ellos.

La antigua autoridad político-religiosa del Jaibaná fue así eliminada, de modo que una nueva, la del misionero, se impuso sobre las comunidades, desvirtuando por completo sus anteriores formas de vida y abocándolas a una rápida extinción tanto cultural como biológica, y como consecuencias los chamies han perdido no menos del 40% de su población en las décadas de los 60 y los 70, para acá. Una manifestación de esta situación ha sido la suspensión de la transmisión de la tradición oral a las nuevas generaciones así, unos pocos vie-

jos son los últimos detentadores de ella. Uno de ellos es Clemente Nengarabe, quien hizo los cinco relatos contenidos aquí.

CAUCA

En el departamento del Cauca y sobre las dos vertientes de la Cordillera Central, base territorial de los municipios de Corinto, Caloto, Toribio, Jambaló, Páez e Inzá, viven alrededor de 40.000 indígenas, conocidos con el nombre de paeces. Algo más de la mitad reside en los dos últimos municipios, los cuales se hallan localizados en la cuenca del río Páez, muy conocida por tener un relieve profundamente quebrado, difícil, escarpado y fragoso. No constituye ninguna sorpresa, pues, que entre los paeces el poblamiento disperso sea un rasgo cultural sobresaliente y que el nivel sociocultural de integración familiar constituya una baluarte irremplazable en el mantenimiento de las tradiciones nativas. De aquí procede la cultura estudiada que le da nombre a la región.

Páez

A la llegada de los españoles, los paeces conformaban un tipo cultural que Julián Steward definió como cacicazgo. La población era numerosa, puesto que podía mantener << seis o siete mil indios de guerra >>. El territorio era extenso, llegando hasta las proximidades de Neiva. El implantamiento de la encomienda obligó a los indios del valle del río Magdalena a refugiarse en las profundidades de tierra dentro. En todo tiempo, estas tierras han sido, pues, una auténtica región de refugio.

Los cambios sustantivos de la cultura Páez no han sido desencadenados por las modificaciones de las instituciones religiosas nativas, sino por las innovaciones introducidas en el sistema económico, que tienen que ver con la economía de mercado, como el cultivo de café y, sobretodo, el cultivo de la papa. Antes de la introducción de este cultivo en 1930, los paeces exhibían una fuerte identidad étnica y cultural; eran indígenas tribales. Con la extensión del cultivo de la papa, se convirtieron muy rápidamente en comunidades indígenas campesinas, caracterizadas por los lazos de dependencia. En la primera tipología se relievaba el indio cultural: miembro de la comunidad; en la segunda el indio social: miembro de clases sociales. Este proceso está siendo intensamente acentuado con la intervención de las instituciones de integración sociocultural nacional: la educación, la salud, la moneda, el mercado, el ejercicio, la reforma agraria. El futuro de los indios paeces y, por lo tanto, de su

cultura, estaba ya definido al no ser por la constitución de 1991, que reconoció, al menos en la legalidad, el control de los aborígenes sobre sus entidades territoriales. Esta investigación corresponde a Segundo Bernal (Bernal, 1978).

CUNDIBOYACÁ

Comprende la región central de Colombia, compuesta básicamente por los departamentos de Cundinamarca y Boyacá. Desde el comienzo de la colonia se estableció allí la sede administrativa, primero en Tunja y después en Santafé de Bogotá, hoy Bogotá. No es de extrañar que estas culturas fueran las primeras en ser aniquiladas por razones territoriales. Los grupos e individuos que logran sobrevivir fueron absorbidos culturalmente. No obstante, es asombroso saber que aun hay pequeños resguardos en la Sabana de Bogotá. Los principales allí fueron los muisca.

Muisca

Este es el único segmento que no es el resultado de un trabajo directo de campo, sino de una selección bibliográfica, hecha por de Hugo Niño (Niño, 1978). La denominación muisca procede del apelativo con que los conquistadores los designaban por su número, asociándolos con enjambres de moscas. En efecto, su población al periodo de la conquista ha llegado a estimarse hasta en 1.000. 000 de habitantes asentados principalmente en la zona de Sabana de Bogotá y hacia el norte de esta.

Los muisca, o chibchas del altiplano, constituyeron una de las culturas más florecientes de América prehispánica, con un apreciable desarrollo tecnológico que incluyó el manejo de los metales semiduros, fuera de eso, la medicina y la organización económico-social llegaron a un notable grado de adelanto. En matemáticas, desarrollaron el sistema vigesimal. En el plano conceptual, su literatura fue tan rica, que parte de sus contenidos sobrevivieron a la negación y al bloqueo cultural, política sistemática de la corona, expresada en toda América con el fin de desarraigar culturalmente a los pueblos aborígenes y fortalecer la dominación.

Esta es una de las razones por las cuales no se conservan textos auténticos de aquella literatura, sino versiones y relaciones argumentales, generalmente muy contaminadas ideológicamente, además de latinizadas y despojadas de su morfología, lo que apenas les deja un menguado valor como sola información,

pero desafortunadamente no como literatura autónoma en su expresión. Con este ánimo contrastivo, y también complementario, se presentan en este segmento textos condensados, según diversas tradiciones y compendiados por Walter Krickeberg (Krickeberg, 1991). Hoy los descendientes muiscas se han asimilado a la población campesina cundiboyasense, conservados en buena proporción como etnia, pero no como cultura.

Si bien *Literatura de Colombia aborigen* dio respuesta positiva a la pregunta sobre si existía una literatura oral indoamericana viva, no respondió otra pregunta subyacente: si existía una narrativa sobreviviente como totalidad textual, pensando en textos como los clásicos indoamericanos a que hemos estado acostumbrados o como el mismo *Yurupary*, recogido hace más de un siglo y cuyos rastros se perdieron en tanto totalidad. En otras palabras, la nueva pregunta era si existía una narración total, que diera cuenta de la historia y la cosmovisión de una comunidad practicante, lingüísticamente hablando. Ésa fue la pregunta que me propuse responder, cosa que haré en el capítulo final de este libro. Esa narración es la extraordinaria epopeya amazónica de Gitoma, que analizaremos después de un breve capítulo de reflexión.