

Visiones de mundo de tres poéticas indígenas a propósito de memoria, territorio y resistencia: los casos de Fredy Chikangana, Miguel Ángel López-Hernández y Hugo Jamioy

CRISTIAN EDUARDO GÓMEZ ARDILA

TESIS DE GRADO

Presentada como requisito para obtener el título de
Magíster en Investigación Social Interdisciplinaria

UNIVERSIDAD DISTRITAL FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS
Facultad de Ciencias y Educación
Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria
Bogotá, 2016

UNIVERSIDAD DISTRITAL FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS
FACULTAD DE CIENCIAS Y EDUCACIÓN
MAESTRÍA EN INVESTIGACIÓN SOCIAL INTERDISCIPLINARIA

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD
Carlos Javier Mosquera Suárez

COORDINADOR DE LA MAESTRÍA EN INVESTIGACIÓN SOCIAL
INTERDISCIPLINARIA
Adrián José Perea Acevedo

PROFESOR DIRECTOR DE LA TESIS
Yury Ferrer Franco

Abstract

La siguiente investigación realiza un análisis interpretativo textual de diferentes poemas de los escritores indígenas colombianos: Fredy Chikangana, Miguel Ángel Lopez-Hernández y Hugo Jamióy, en cuanto a las visiones de mundo que elaboran en sus poéticas, a propósito de la memoria, el territorio y la resistencia. A partir de esta hermenéutica se generan diferentes posibilidades y puntos de fuga a los esquemas ontológicos, epistemológicos y paradigmáticos del sistema-mundo. Conllevando desde los saberes-otros y las rupturas hechas desde las fronteras de la modernidad-colonialidad con enunciaciones como la oralitura a sentidos y significados que contribuyen a alternativas posibles de mundo.

Tabla de contenido

0.1	Introducción	p .6
CAPÍTULO 1	La resistencia mítico-literaria indígena, fisura en la colonialidad	p .9
1.1	Dinámicas del sistema-mundo moderno/colonial	p. 10
1.2	Irrupciones desde paradigmas-otros en las fronteras del sistema-mundo	p. 14
1.3	Crisis, contrastes y posibilidades en Indo-Afro-Iberoamérica	p. 16
1.4	Rupturas generadas desde lo mítico-literario en el contexto colombiano	p. 18
1.5	Posicionamientos desde la oralidad y la literatura	p. 23
CAPÍTULO 2	Oralidad, etnoliteratura, oralitura: confluencia cultural y literaria	p. 28
2.1	La oralidad como tradición y arte verbal-oral	p. 29
2.2	Miradas de la etnoliteratura	p. 34
2.3	Oralidad en la literatura: oralitura	p. 37
CAPÍTULO 3	Visiones de mundo, saberes otros, a propósito de la memoria, el territorio y la resistencia	p. 48
3.1	Realidad, conocimiento e información y sus puntos de fuga	p. 49
3.2	Saberes-otros como manifestaciones paradigmáticas	p. 51
3.3	Visiones de mundo en perspectivas poéticas indígenas	p. 53
3.4	Territorio: ente dinámico, vivo y hablante	p. 58
3.5	Memoria, entramada de sentidos	p. 60
3.6	Resistencia, desde las raíces hasta las prolongaciones	p. 65

CAPÍTULO 4	Poéticas de la memoria, el territorio y la resistencia en las voces de: Fredy Chikangana, Miguel Ángel López-Hernández y Hugo Jamioy	p. 67
4.1	Fredy Chikangana, raíces de resistencia cultural	p. 68
4.2	Miguel Ángel López-Hernández, senderos y territorios del Abya Yala	p. 82
4.3	Hugo Jamioy, el despertar de la memoria en los matices del yagé.	p. 92
5.	El fluir de la heterotopía (ejes de luz en desenlace)	p. 106
	Lista de referencias	p. 110

Introducción

01.

En enero de 2010 a partir de la iniciativa del Ministerio de Cultura, el congreso de la República de Colombia aprueba la Ley 1381 sobre lenguas nativas, la cual dicta: *Normas sobre reconocimiento; fomento, protección, uso, preservación y fortalecimiento de las lenguas de los grupos étnicos de Colombia y sobre sus derechos lingüísticos y de sus habitantes*. La creación de esta ley fomenta la implementación de nuevos proyectos, como lo fue en Agosto de 2010 con la Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia, y paralelamente a esto se realiza la publicación de la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, ambas realizadas con el apoyo del Ministerio de Cultura de Colombia.

En la *Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia* se resalta el trabajo de investigadores y de los tres poetas indígenas que realizan su obra de forma bilingüe (español a su lengua nativa), con los escritos: *Samay pisccok pponccopi mushcoypa / Espíritu de pájaro en pozos del ensueño* de Fredy Chikangana; *Shiinalu'uirua shiirua ataa / En las hondonadas maternas de la piel* de Vito Apūshana; *Bínjbe oboyejuayëng / Danzantes del viento* de Hugo Jamioy. Esto genera una mayor difusión y reconocimiento a su poesía, que se revela tras un trasfondo oral, una identidad lingüística y un peso de tradición cultural milenaria, que después de la colonización y hasta nuestros días por muchos ha sido invisibilizada e ignorada.

Ante este movimiento de reconocimiento a los pueblos originarios en Colombia se comienzan a pensar como investigador las *visiones de mundo de tres poéticas indígenas a propósito de memoria, territorio y resistencia: los casos de Fredy Chikangana, Miguel*

Ángel López-Hernández y *Hugo Jamioy*, como personas representativas nacionales e internacionalmente por sus obras de poesía.

Mas, ¿Cómo podría un análisis de las representaciones poéticas y las visiones de mundo de tres poetas indígenas colombianos servir como punto de referencia para establecer los modos en que los actos de resistencia, la preservación de la memoria y la defensa del territorio conforman lenguajes otros de interpretación y expresión?

Esta investigación busca caracterizar los lenguajes de interpretación cultural y social que marcan las narrativas poéticas de estos tres autores indígenas colombianos a través de su poesía, con el fin de comprender las visiones de mundo y las formas como construyen y representan en su repertorio poético la concepción de resistencia, la preservación de la memoria y la defensa del territorio ancestral. Para establecer las formas cómo a través de sus poéticas los tres escritores indígenas, conforman lenguajes, discursos y representaciones otras.

Por tanto para esta investigación es necesario establecer métodos narrativos alternos para observar ese espectro de posibilidades que estos tres autores indígenas comprenden por realidad, ya que de cierta forma, estos modos variados de conocimiento que elaboran en sus poéticas permiten configurar posiciones críticas que contribuyen a representar lo que se entiende por verdad y conocimiento. Igualmente cabe destacar que esta investigación no se desarrolla en los marcos del análisis literario que se realizan desde las escuelas y estudios en literatura; más bien lo que consiguió este proceso de indagación fue tomar elementos culturales y sociales de las poéticas que construyeron los tres poetas indígenas colombianos, con el fin de realizar un análisis interpretativo de las visiones de mundo que crean, haciendo énfasis en lo que ellas contienen en relación con memoria, territorio y resistencia.

Desde esta perspectiva de investigación se hacen relevantes las interpretaciones que de la realidad elaboran Fredy Chikangana, Miguel Ángel López-Hernández y Hugo Jamiroy durante la interacción con el mundo, en las relaciones compartidas que establecen, las cuales no se dan en un vacío social sino dentro de los grupos de referencia, histórica y culturalmente situados, con los que se negocian significados y visiones de la realidad. Ya que es desde los entramados y los encuentros de significados que hay entre los tres autores indígenas que se elaboran puentes conectores entre las representaciones que se tienen de la memoria, el territorio y la resistencia y la poesía.

Los contextos culturales en que se encuentran estos autores (Fredy-Yanakona, Miguel-Wayuu, Hugo-Camëntsá) generan ópticas o visiones desde los mismos grupos sociales en que se encuentran. La capacidad de ellos para reconstruirse y resignificarse a través de sus escritos puede generar modificaciones en las formas de comprensión de las culturas originarias; las perspectivas-otras que crean en sus escritos poéticos plantean la posibilidad de resquebrajar paradigmas a nivel social y cultural, generando desde su construcción poética alternativas que expanden su potencial, logrando así explorar el ideario singular que representa cada autor en su cultura ancestral por medio de estas investigación en narrativas literarias.

Es desde esta creación conjunta entre sociedad e individuo que se manifiestan los imaginarios que produce la sociedad, por lo que las formas representativas y significativas que construyen Fredy Chikangana, Miguel Ángel López-Hernández y Hugo Jamiroy, se manifiestan socio-históricamente determinando modos de construcción de la realidad y la verdad para así generar individuos y sociedades que sustentan en su devenir el reflejo de la vida en su fluir.

CAPÍTULO 1

LA RESISTENCIA MÍTICO-LITERARIA INDÍGENA, FISURA EN LA COLONIALIDAD

Para comenzar, en este trabajo investigativo se darán diferentes precisiones previas para develar las visiones de mundo de tres poéticas indígenas a propósito de memoria, territorio y resistencia: los casos de Fredy Chikangana, Miguel Ángel López-Hernández y Hugo Jamióy. Por lo que en este capítulo se iniciará con la explicación del sistema-mundo, sus orígenes e influencias en la conformación y desarrollo de las dinámicas económicas, socioculturales e históricas actuales, y como estas en su progreso expansionista colonial han modificado conocimientos, territorios, políticas, e imaginarios; en fin, diferentes elementos sociales y humanos que en sus despliegues han afectado directa e indirectamente al ser y su entorno. Conforme se avanza en el capítulo, se expone cómo la modernidad está acompañada de la colonialidad en un intercambio histórico que ha conllevado a imposiciones culturales, sociales y de sentido; para continuar en el modo como de la dinámica de este proceso moderno/colonial, se realizan proyectos (artísticos, literarios, políticos, sociales, epistemológicos) que posibilitan paradigmas-otros como formas práctico-críticas entre las fronteras del sistema-mundo. Posteriormente en este capítulo, se dialoga en relación a la forma como en el contexto socio-cultural de Colombia se han venido posicionando estas tradiciones mítico-literarias como formas de resistencia, empoderamiento, memoria y lucha en las comunidades indígenas y sus diferentes autores representativos entre las disputas de significado y sentido que se realizan en el sistema-mundo. Para terminar el apartado se habla de las posibilidades-otras que se erigen por medio de la oralidad y la literatura (oralitura) como manifestaciones del lenguaje para así mostrar

las rupturas que generan a los cánones y modelos tradicionales de concepción de lo lingüístico, lo literario, lo poético por medio de los representantes indígenas.

1.1 Dinámicas del sistema-mundo moderno/colonial

Para contextualizar la propuesta de esta investigación es necesario empezar por explicar cómo se comenzaron a formar los procesos, mecanismos y dinámicas coercitivas en el sistema-mundo moderno/colonial que llevaron a transformaciones sociales y humanas significativas, ya que con esto se darán claridades a las concatenaciones que afectaron actualmente a los pueblos, comunidades y personas que viven esta visión que se da por realidad. Según Wallerstein (2006) los orígenes del sistema-mundo se remontan a mediados del siglo XVI con el descubrimiento y colonización de América, junto con el auge imperial y expansionista que países Europeos comenzaban a tener en el globo; durante este periodo se dio nacimiento a diferentes imperios-mundo, los cuales comenzaron a dominar el territorio mundial mediante el poder que les ofrecía el conocimiento, la colonización y el capital; a la par que estos sistemas-mundo crecían se empezaban a apoyar y aprovechar del conocimiento en su fase filosófica, la cual unificaba el saber en un campo único y consolidado que regulaba la epistemología y la ontología, estableciendo de esta forma un poder hegemónico que ignoraba y ocultaba diferentes formas del saber solamente por establecer su sistema de dominio.

El poder por medio de la dominación de un territorio extranjero se concretiza cuando se coloniza el conocimiento, posterior a este proceso se impone al territorio el aprender la lengua del dominador. Se tiene evidencia histórica que en los imperios más antiguos se tenía la práctica de robar los escritos sagrados, y el arte de estos pueblos como estrategia de opresión. Entre otros medios de dominación se quemaban las bibliotecas cuando el colonizador llegaba en el territorio extranjero, ya que se sabía del poder estratégico de estas

instituciones que funcionan como símbolos del conocimiento y posición cultural para el mantenimiento, conformación y legado de la sabiduría del pueblo. Por lo que para los imperios del sistema-mundo es preferible usar tácticas de destrucción y desconocimiento de los conocimientos-otros, pues estos pueden llegar a ser considerados como una amenaza al orden de dominación que desean establecer, que reconocerlos como válidos y legítimos.

Los productos culturales, artísticos y poéticos creados en el sistema-mundo se tornan elementos de consumo social y sus dinámicas se encuentran directa e indirectamente vinculadas por y para la sociedad como expresa Bajtín (1997: 108) que, “cada cosa que se haya convertido en objeto de demanda y oferta, es decir, en mercancía por su valor y por su movimiento en la sociedad humana se somete a las leyes socioeconómicas”. Por lo tanto las expresiones sociales forman parte común del engranaje, los escenarios y los movimientos del sistema-mundo.

Durante la conformación y sectorización del sistema-mundo, en el siglo XX se comenzó a hablar de centros y periferias, siendo estos entendidos como centros de condensación de la economía y el capital; y periferias, las cuales están en desarrollo y requieren de la ayuda para explotar y saquear sutilmente sus recursos. Todo esto es realizado en beneficio del sistema-mundo capitalista y hegemónico constituido. Esta dinámica crea por lo tanto estados centrales y estados periféricos que se establecen, rigen y direccionan según procesos de producción y de estrategias geopolíticas. Toda esta lógica regenera la creencia de que la periferia no puede permanecer sola, de que en la periferia no hay elementos de desarrollo viables, de que ella debe vivir en la continua dependencia del centro. Es así que este esquema va alimentando la dominación del sistema-mundo, para evitar la creación de sistemas heterogéneos independientes.

Para esta conformación ideológica se necesitaban por lo tanto de las creaciones sociales como lo son: las naciones y los estados. Estos se usaron como medios de legitimación del poder autónomo para dar a la estrategia el slogan *de la soberanía*, en conjunto con una estructura estable dada por el capital en el sistema-mundo. Esta idea en su desarrollo logró además definir a los sujetos en ciudadanos para dar la apariencia de que influyen en las decisiones del sistema-mundo, pero que al final sus decisiones solo sirven de paliativos para construir un imaginario hipotético de cambio, ya que las decisiones fundamentales las toman sin tener en cuenta a los ciudadanos, e inclinándose siempre por el beneficio de ciertos grupos particulares que buscan con avidez el control, acaparamiento y la conformación del monopolio capitalista en la economía-mundo moderna. La sobrevivencia de la hegemonía depende entre una de sus estrategias, en el mantener el mito de la *autonomía* y la *libertad* de los territorios dominados, para así dejar en el imaginario social que están siendo *soberanos y libres* cada uno de los pobladores que conforman el sistema-mundo.

El sistema-mundo se sustenta en las instituciones sociales creadas, manteniendo diferentes interdependencias entre las personas y la sociedad, forzando en esta dinámica parámetros y límites en lo que respecta al cómo se debe desarrollar el sujeto en su devenir cotidiano en el sistema-mundo. El profesor Villa (2013) expresa que las instituciones sociales influyen significativamente en la organización y regulación de la experiencia cotidiana de las personas desde diferentes instancias simbólicas. Las instituciones sociales regulan las dinámicas en los individuos; históricamente los grupos dominantes han establecido fundamentos e imaginarios sociales en los cuales las personas deben desenvolver sus capacidades singulares; cada persona es directamente sumergido en un sistema simbólico y cultural orientado por las instituciones que detentan el poder del conocimiento

por medio de la educación, para así lograr hacer que cada individuo aprenda lo que históricamente es conveniente para los grupos hegemónicos, Gómez (2004) expresa que los grupos dominantes influyen en la formación de la memoria colectiva por medio diferentes instrumentos académicos para así moldear la mentalidad de la población. Es así que en este análisis se hace necesario desplegar posiciones diferentes que con cambios sutiles y particulares deconstruyan esta imperiosa visión de dominación por control de los grupos del poder en el sistema-mundo.

Desde que comenzó el proceso de colonización con el descubrimiento de América, Colombia y los demás países latinos han sido objetos de imposiciones culturales, religiosas, sociales, económicas y lingüísticas que han afectado el desenvolvimiento natural de sus pueblos originarios en el transcurso de la historia hasta la contemporaneidad en el sistema-mundo moderno/colonial. Como consecuencia se generó la extinción de muchos pueblos nativos en conjunto con una gran disminución de la pluralidad lingüística y cultural de estos pueblos.

Para hablar de modernidad se debe hablar inminentemente de colonialidad, ya que estas configuran una misma realidad en el sistema-mundo. En la historia esta realidad se oculta, debido a que la representación que se tiene de la modernidad como luz, libertad y progreso en la humanidad, pero que en su desarrollo se ha levantado sobre la represión, la violencia genocida y la imposición de diferentes pueblos, civilizaciones y culturas que tenían una cosmovisión diferente a la hegemónica; este dominio por la fuerza del ser, de la cultura y la tradición se denomina colonización, frente a esa mirada altiva y dominante que es la modernidad.

Esta dinámica de modernidad/colonialidad se dio con la independencia de la mayoría de países en el siglo XIX de América; este hecho supuso un debate inclinado hacia los logros de la modernidad, desconociendo e ignorando la colonialidad que había tenido lugar en América y en otros continentes del mundo. Del resultado de la modernidad-colonialidad se reflexiona que paradójicamente, el concepto de territorialidad étnica está en análisis, ya que diferentes territorios étnicos hace bastante tiempo se han transformado radicalmente por el impacto de la modernidad-colonialidad, la legislación y políticas multiculturales en conjunto con la intervención directa e indirecta de grandes empresas capitalistas. Lo que demuestra el tremendo impacto que en las diferentes regiones del mundo han tenido las estrategias de expansión y crecimiento de las potencias del sistema-mundo.

En la existencia en este sistema-mundo moderno/colonial se evidencian diferentes características que influyen la experiencia y vivencia de las personas, ya que se fomentan rutinas estables productivas, actividades estereotipadas e hiperorganizadas y conformaciones de significados y sentidos homogéneas, para así llevar una “buena vida”. Esta y otras particularidades de la actual existencia parece brindar salidas a las crisis, pero a su vez enmascaran dificultades profundas humanas y sociales que declinan la esencia del vivir.

1.2 Irrupciones desde paradigmas-otros en las fronteras del sistema-mundo

Ante esta realidad se comenzó a gestar desde diferentes flancos del mismo sistema-mundo moderno/colonial, unas voces emergentes con cosmogonías y cosmologías particulares que expresaban su inconformidad y visión paradigmática singular de la modernidad/colonialidad; desde esta perspectiva la identidad de las comunidades y los pueblos se realzaba y llegaba a generar grandes ecos que zumbaban las bases del proyecto moderno, esta perspectiva tenía la voz de un paradigma-otro.

Este paradigma-otro según Mignolo (2003) es un pensamiento crítico que emerge de diferentes lugares en la historia, en donde se configuran realidades diferentes al proyecto moderno. Nace desde las voces a las cuales se les fue negado su potencial epistémico a la construcción del conocimiento. Parte realizando una crítica desde el colonialismo al proyecto de la modernidad; desde esta posición epistémica y ontológica se le da valor al hombre que piensa particularmente desde la cosmogonía de su territorio, sus creencias y su cultura; se da preponderancia a esa *diferencia colonial* donde emerge el conocimiento subalterno que critica frontalmente a la modernidad y da espacio para que entren las historias locales y así se desentronicen la hegemonía erigida por la colonialidad del poder que ha imperado en el sistema-mundo.

Esta tierra encuentra dificultades no solo en su territorio, política y oportunidades vitales para sus residentes, sino también se ven serias dificultades en la construcción de una identidad caracteriza en la unidad de luchas y visiones de transformaciones. Generalmente por estrategias geopolíticas moderno/coloniales los sesgos, polarizaciones y alejamientos son mayores en el pueblo, que gracias a las rejillas de desorientación creadas por los grupos dominantes, se comienzan a establecer medidas de ruptura para la confusión, dispersión y discrepancia entre los mismos habitantes de esta tierra Indo-Afro-Iberoamericana. Aunque la lucha es desigual, las diferentes iniciativas gestadas en las fronteras de este sistema-mundo han comenzado a desestabilizar bases y mentalidades que se daban por fijas y establecidas.

En el sistema-mundo la sociedad es comprendida como una creación conjunta en la que participan colectivos de personas, en la cual se construyen conjuntamente en las dinámica establecidas diferentes representaciones ontológicas que establecen modos de ser y actuar en la sociedad. Sin importar que elaboración de la realidad realice cada uno, esta

sociedad con todas las contradicciones, represiones, y devenires permite elaborar en ocasiones las representaciones que se deseen, ya que las diferentes formas de constituirse las dinámicas conjuntas de sociedad e individuo están mediadas históricamente por patrones representativos y significativos que modelan espacios en los que actúa y se desenvuelve cotidianamente el ser. Castoriadis (1997) expresa que los individuos socializados somos *fragmentos totales* de la sociedad, ya que encarnamos, efectivamente y potencialmente, el nudo esencial de las instituciones y las significaciones la sociedad. En esta medida parte de lo que somos como fracciones del todo revela a sí mismo el todo, por lo tanto con cada manifestación expresada se revela un representante que habla por la voz de su grupo de referencia, llevándolo a su vez por donde su voz se pronuncia, de ahí la relevancia de los posicionamientos alternos, que no solo muestran las voces que tienen, sino que a su vez revelan el legado histórico-cultural de las sociedades que los constituye.

1.3 Crisis, contrastes y posibilidades en Indo-Afro-Iberoamérica¹

Por lo tanto la reciente incursión de los autores indígenas en análisis (Fredy Chikangana, Miguel Ángel López-Hernández y Hugo Jamioy), instaure diferentes crisis a los esquemas tradicionales de comprensión del mundo en cuanto áreas sociales y humanas; las rupturas que abren en el sistema-mundo crean nuevas derivaciones que como árbol crecen y sutilmente hacen repensar el proyecto moderno/colonial que se sentó.

Si por un lado cada crisis rompe con una tradición y se propone instaurar una nueva estimativa, por otro lado cada crisis excava en el pasado (inmediato o remoto) para

¹ Fuentes (1990) usa este término para hacer una descripción acorde y completa de la realidad de este continente, en la cual se hace inclusión de la herencia indígena, afro y mestiza del continente. Concepción con la cual nos identificamos y vamos hacer alusión frecuentemente.

legitimizar su revuelta, para crearse un árbol genealógico, para justificar una estirpe (Rodríguez, 1972, p. 139).

Las rupturas de renovación que se fomentan desde diferentes flancos del sistema-mundo hacen eco a nivel mundial y todos sus exponentes (sean del ámbito artístico, literario, poético, etc.) van dejando marcas con su voz donde se escuchan, aun sabiendo que la tradición y la continuidad de diversas prácticas culturales y sociales deben ser prolongadas ya que:

Ruptura y tradición, continuidad y renovación: los términos son antagónicos pero a la vez están honda, secretamente ligados. Porque no puede haber ruptura sino de algo, renovación sino de algo, y a la vez para crear hacia el futuro hay que volverse al pasado, a la tradición (Rodríguez, 1972, p. 144).

Como ejemplo tenemos los ecos que Neruda esparció en 1950 con *Canto General* cuando veía en el poeta y su verso un arma de lucha y combate hacia el sistema, para paulatinamente llegar directa o indirectamente a los pobladores de esta tierra para que les nazca así la lucha por lo que sienten suyo.

Como artistas en el sistema-mundo, el trabajo poético de los tres autores indígenas resulta ser un medio revolucionario de contestación, posicionamiento y resistencia a las políticas, a las prácticas del estado-nación y a las instituciones sociales colombianas, ya que en su proceso oralitor se ven a sí mismos y ven a su entorno socio-cultural con grandes cambios por realizar, en el que la poesía es su herramienta de lucha, es su revolución. Alegría (1972) menciona como “El artista revolucionario procede a cortarle las costuras al

arte institucional no porque deba seguir un programa sino por necesidad personal. En el proceso se ve y se juzga. Es su revolución.” (p. 244).

Actualmente en el sistema-mundo el territorio y la territorialidad étnica están sustancialmente influenciadas y cambiadas por los grandes monopolios capitalistas y las empresas multinacionales, en conjunto con el legado colonial y las transformaciones legislativas multiculturales del estado nación colombiano, que han generado un peso significativo en las dinámicas sociales y culturales de las comunidades indígenas y sus integrantes.

Benedetti (1972) ve en este lugar histórico y geográfico que regularmente se llama, “América Latina” como un espacio de usufructuación y de desarrollo tardío en el que ‘*Paisaje en América Latina es latifundio, es minas, es pozos petrolíferos, es factorías. Es, por ende, tributo, expoliación, saqueo*’” (1972, p. 362). Así los diferentes escritores en esta tierra, de antemano saben que pertenecen a un continente con expectativas y posibilidades humanas altas y realidades sociales desiguales y contrastantes.

En todo poema, relato y narración hay mucho más que el contexto de los poetas indígenas, está a su vez inscrito en ellos *Indo-Afro-Iberoamérica*, con todas sus diferentes luchas, dolores, locuras y entendimientos en conjunto con el prometedor potencial de transformación que tiene este territorio y pueblo.

1.4 Rupturas generadas desde lo mítico-literario en el contexto colombiano

Colombia en su proceso histórico-social ha adoptado recientemente políticas de reconocimiento a las demás comunidades culturales diversas que habitan el estado-nación colombiano; con el establecimiento en 1991 de la nueva carta constitucional elaborada por

líderes políticos, estudiantiles, indígenas, afros, entre otros, para sentar bases de reconocimiento oficial ante la multiculturalidad y la pluriétnicidad del país, y que además se traduce a siete lenguas indígenas habladas en territorio colombiano (wayuunaiki, nasa yuwe, guambiano, arhuaco, inga, camëntsá y cubeo). Esta carta constitucional hace diferentes tránsitos ya que pasó de la imposición monolingüística castellana, a la aceptación y entendimiento del carácter plurilingüista de Colombia. “En un país que se creía exclusivamente monolingüe e hispano, parte del proceso de visibilización de las oralidades y literaturas indígenas contemporáneas está ligado al reconocimiento constitucional de la nación como multiétnica y pluricultural.” (Rocha, 2015, p. 75). Con este inmenso paso se reivindicaban los derechos humanos y sociales de la población indígena que habían sido negados, desconocidos y relegados durante siglos, después ser objeto de forzadas evangelizaciones, imposiciones educativo-lingüísticas y desvanecimientos culturales en la sociedad Colombiana.

Como parte del reconocimiento político-social que se inicia constitucionalmente en 1991, diferentes representantes de comunidades indígenas a lo largo del país comienzan hacer más visibles sus visiones de mundo a través de la literatura que empiezan a realizar por medio de sus cuentos, poesías, novelas y otros géneros. En muchos casos la visibilización del conocimiento de las diferentes comunidades indígenas provenía de las publicaciones de investigadores externos a estas, como era el caso de los sociólogos, antropólogos, lingüistas y otros académicos que daban cuenta de la realidad de estos pueblos mediante el apoyo de diferentes nativos que contribuían como intérpretes, mediadores, coautores y autores de obras que revelaban conocimientos y prácticas de las comunidades originarias.

En los casos relevantes de los tres autores indígenas contemporáneos Colombianos que se abordan en la presente investigación (Fredy Chikangana, Miguel Ángel López-Hernández y Hugo Jamióy) se torna esencial el hecho de que estos tres poetas de gran reconocimiento en el país tradujeran y escribieran en sus lenguas de origen la poesía que refleja su visión de mundo (del castellano al quechua, al wayuunaiki o al camëntsá respectivamente en sus libros). Ya que al publicar de esta forma se logran generar rupturas: *lingüísticas*, al mostrar que no solo en castellano se piensa y se representa en este país plurilingüe. *Socioculturales*, en la medida que aproxima a la población en general formas otras de ver el mundo desde el propio territorio colombiano. E *históricas*, al consolidar nuevos puentes de representaciones poéticas entre comunidades indígenas y población colombiana.

Es relevante resaltar que el castellano además de todas las connotaciones que trae el ser la lengua impuesta, ha llegado en su alcance a unir y servir de puente intermediario para comunicar y compartir saberes y conocimientos característicos entre las diferentes comunidades indígenas de Colombia y de Indo-Afro-Iberoamérica, con la demás población afro y mestiza con quien se comparte el territorio.

En el sistema mundo aun con todos los diferentes avances en las tecnologías y sistemas de información, el libro, con las diversas adaptaciones digitales por las que ha pasado, se mantiene como objeto de apertura de información y de mundo posibles. Las formas literarias que ofrece en sus posibilidades de comunicación son variadas, y en las obras de los autores indígenas se evidencian puntos de experimentación importantes, ya que en sus giros poéticos se vuelve a la memoria, al pasado y de allí se recoge el bagaje experiencial y vivencial. Los medios poéticos que se gestan en esos movimientos artísticos guiados por los autores indígenas, dinamizan estructuras que se daban por consolidadas,

para así realizar invenciones de realidades presentes, donde la poesía no solo vuelve a sus raíces originarias de tradición oral sino que se emancipa de su fijación temporo-espacial dada por el hombre.

De hecho, los poemas se emparentan con las canciones y proverbios, y los cuentos con las narraciones míticas tradicionales. Así pues, los cuentos y la poesía breve, en tanto géneros predilectos de los escritores indígenas en Colombia, representan ciertas continuidades con géneros propios de sus oralidades tradicionales (Rocha, 2015, p. 86)

En las últimas dos décadas el crecimiento tecnológico y virtual ha logrado avances y coberturas de información notables, en donde los medios masivos de información entrelazados con el internet generan formas de comunicación rápidas, extensas y simultáneas entre las personas en este sistema-mundo globalizado. Estas recientes dinámicas tecnológico-comunicativas han influenciado los medios de expresión, haciendo que estos se tornen más prácticos y breves. La inmediatez y el dinamismo en las comunicaciones, permite que más personas en Colombia se inclinen literariamente hacia la poesía y los cuentos cortos, debido a su practicidad y a la brevedad en el tiempo con que pueden llegar a ser abordados. Actualmente la difusión de este tipo de literatura se torna una necesidad y una estrategia para lograr un mayor alcance en el público Colombiano; ya que según el DANE, en su Encuesta de Consumo Cultural del 2012 el promedio de libros leídos es de 1,9 por persona en Colombia.

Estos cambios de orientación en la actualidad han influenciado la literatura, ya que la ha inclinado hacia los cuentos y la poesía. Esta nueva dinámica, resultó en cierta medida favorable para los escritores indígenas colombianos, ya que ellos acogen estos géneros y los hacen sus preferidos al encontrar consciente o inconscientemente similitudes narrativas con

la oralidad, cantos y mitos que vivencian y les son transmitidos diaria y tradicionalmente en sus comunidades originarias.

Los recursos que la poesía brinda a estos tres indígenas, les va proporcionando puentes que viajan entre las raíces y la tradición de sus comunidades, hacia las comprensiones de mundo y hombre que se elaboran en la sociedad. Esta fuerza incommensurable que llega a través de su poética, conforma diferentes discontinuidades que se manifiestan en su oralidad hecha poesía. El vínculo de las tradiciones mítico-literarias con la metáfora establece una relación simbólica que brinda modos otros de comprensión y explicación de la realidad, por esto basa su sistema configurante en el lenguaje y sus manifestaciones, para emerger de los silencios culturales que se erigen en diferente posición.

La creación poética que generan en sus obras estos tres poetas indígenas, les hace asumir nuevos roles dentro y fuera de sus comunidades, ya que cuando se encuentran fuera se vuelven mediadores entre diferentes conocimientos, y cuando están dentro se tornan constructores y comunicadores de nuevas palabras y voces venidas desde otros rincones del globo. Aunque estos nuevos virajes y posicionamientos establecidos por estos tres indígenas a través de su poesía, lleva consigo mudanzas relevantes en los sentidos que generan ellos del mundo, ya que con estos nuevos roles ellos transitan de la tradición oral y el espíritu de colectividad que esta trae por medio la participación, a la escritura poética que se realiza en los espacios de aislamiento y reflexión que tienen como escritores. Lo que genera contrastes que hacen que transiten por nuevos y variados sentidos en frecuente construcción.

Algo relevante que acontece con los escritores indígenas es que no se rigen por actitudes y comentarios que intentan ajustar sus obras a tendencias y parámetros que en el sistema-mundo dictaminan cánones occidentales literarios; en cambio configuran sus textos

a sistemas que ven relevantes para sus contextos y realidades. La resistencia adoptada desde la colonización es una inclinación intrínseca del pueblo indígena, que siempre resistió a olvidar sus raíces y cultura por medio de la dominación que le fue impuesta de manera violenta y durante años de opresión. Escalante (2015) relata que las actuales generaciones de escritores indígenas han ido avanzando con nuevas herramientas intelectuales (documentos de derecho legislativos, poesías, arte), como ejercicios de posicionamiento y recuperación de la memoria y la historia de sus pueblos. Por lo tanto, en las vueltas que realizan a la herencia de su pasado se ratifican campos de resistencia conceptual e histórica para así reinterpretarse en la unidad de movimientos para reconstituir su universo indígena.

1.5 Posicionamientos desde la oralidad y la literatura

La narración y la oralidad como elementos transmisores de experiencia, resisten a esa banalización que se mantiene en el sistema-mundo, ya que mantienen un sustrato esencial en el arte verbal, en la palabra, que en la diversidad del lenguaje se dispersan para consolidar y constituir el entramado existencial humano. “Uno de los rasgos típicos de la estructura existencial moderna, marcada por la declinación de la autenticidad del vivir, es la ruina de la capacidad de transmitir su propia experiencia, *la destrucción del sustrato existencial del narrar.*” (Merquior, 1972, p. 380).

Los entornos culturales orales rompen diferentes paradigmas al asumir formas-otras de construcción de lenguaje. La escritura, la narración y la oralidad en las culturas indígenas expresan con solidez y personalidad las concepciones de mundo y realidad que representan vivencialmente. El sistema-mundo presenta fuertes tendencias a construir su maquinaria a partir del registro, del documento, de la validez del papel, por eso la oralidad no es totalmente comprendida y aceptada como manifestación cultural válida para sustentar las complejas, interesadas y caóticas dinámicas sociales moderno/coloniales, de aquí la

trascendencia por dar a conocer estos modos-otros de comunicación que pueden brindar posibilidades-otras a lo que se entiende por mundo y realidad.

Este trabajo investigativo contribuye a repensar críticamente la labor de los países Indo-Afro-Iberoamericanos (en especial Colombia) en la construcción de los avances en la historia “universal” de la humanidad, ya que hegemónicamente se habla de la rueda y la escritura como los logros cumbres de occidente para sentar las bases históricas contemporáneas, excluyendo tajante a los pueblos de este territorio, de África, Asia y Oceanía en el desarrollo de la humanidad. En este punto voy hacer precisiones en el concepto etnocentrista que se hace regularmente de la escritura, centrado, en el modelo escrito fonético que legitima constantemente la grafía, siendo este uno de los vehículos principales para consolidar hegemonías y dogmas. Brotherson (1997) señala que el alfabeto no representan completamente los sonidos, ya que lo fonético varía según lo escrito. La “escritura” no es gráfica únicamente, ya que esta se puede encontrar la mayoría de lugares y espacios, ya que está en su misión lo que desea es comunicar, transmitir; por esto la “escritura” como elemento del lenguaje se encuentra en pinturas, esculturas, gestos, artes manuales, tejidos, senderos del territorio, huellas en el camino, gestos, en general se evidencia en las diferentes formas de expresión humana. La escritura es una de las formas de codificación del pensamiento, que no es adecuado llegar a comparar con la oralidad que es otro recurso del pensamiento y el lenguaje, ya que este como proceso narrativo del pensamiento genera otros medios de información y comunicación, siendo así un código que contribuye al conocimiento y la verdad del hombre en este sistema universal.

La importancia del lenguaje oral en la transmisión del conocimiento es vital, ya que en el mundo los diferentes pueblos, comunidades y grupos sociales han basado mayormente sus sistemas de comunicación y transmisión de información en el lenguaje hablado, en la

narrativa oral, ya que este funciona como puente interceptor y comunicador entre la memoria y la historia de las sociedades, porque lo que se cuenta queda como registro del momento y así se pasa a las mentes de los otros para formar una cadena humana de consolidación narrativa de la historia, por lo tanto en la base y el constructo de la gran parte de la historia se fundamenta en lo oral

[...] el vehículo fundamental de la cultura no es la escritura, sino la lengua. Ella, de por sí, ha sido capaz de permitir la trasmisión cultural durante siglos y milenios. El lenguaje es un fenómeno principalmente oral, pues de las miles de lenguas que se hablaron a lo largo de la historia de la humanidad, solo ciento seis se plasmaron por escrito en un grado suficiente para producir una literatura de este tipo, y la mayoría de ellas no llegó a la escritura. De las tres mil lenguas que hoy existen, nos dice Walter Ong, solo setenta y ocho poseen una literatura escrita. (Colombes, 1998, p.15).

La trascendencia que se le da al componente oral en el lenguaje es bastante significativo al ser este constitutivo de lo humano, de ahí que en este proyecto se explore y reconozca formas y expresiones otras de lo oral para generar posturas estéticas, epistemológicas y ontológicas que contribuyan a reconstruir el tejido social y humano tan desgastado y relegado en las dinámicas del sistema-mundo.

Es importante resaltar la trascendencia que ha tenido la experimentación y renovación que en términos de literatura ha tenido el continente americano, llegando también a generar grandes aportes al conocimiento y escritura contemporánea, ya que con estos nuevos tipos de textos se incursiona en terrenos que habían sido desconocidos por bastante tiempo, ya que desde las palabras gestadas en la tradición y herencia oral de los escritores indígenas en la influencia de su contexto cultural, se logra transita por una

multiplicidad de voces, de discursos, de cantos, mitos y cuentos que ahora desde las visiones de mundo que elaboran estos escritores se llega a aportar significativamente a la construcción y comprensión del hombre en el mundo y su realidad.

En este proyecto investigativo se reconoce el valor cultural, simbólico y ontológico que generan estos textos mítico-literarios, ya que la desestabilización conceptual y categórica que posicionan, constituyen caminos de fuga a las clasificaciones reguladoras de la sociedad actual.

Esta posición [...] constituye también un desordenamiento taxonómico en busca de lograr una mejor traducción cultural que trate de dar cuenta de las múltiples instancias significativas de etnotextos donde lo verbal es apenas uno de sus componentes. El desordenamiento pasa también por desconocer las fronteras del Great Divide de la Modernidad entre High Culture y Low Culture (Friedemann y Niño, 1997, p. 35).

El desequilibrio estructural generado por las literaturas-otras conforman componentes esenciales para un pluralismo tolerante (Sartori, 2001) en sociedad, guiadas por herencias inmemoriales orales, dadas en las artes verbales que crean los pueblos originarios en concordancia con su cosmovisión, abriendo así fisuras que dan nuevas posibilidades en las fronteras entre High Culture y Low Culture del sistema-mundo.

La capacidad particular que tenemos los humanos para recrear el universo es una de las principales características de diferentes pueblos en la humanidad. En el sistema-mundo moderno colonial los pueblos de occidente se posicionan con sus perspectivas ontológicas y epistemológicas de modo frontal, influenciando en las dinámicas sociales, culturales y mentales de los demás pueblo. Las ciencias y artes se esquematizan bajo modelos

reguladores de imposición del sentido. La literatura y la poesía se enmarca muchas veces también sobre estos parámetros, Niño y Friedemann (1997) en uno de sus apartados hacen alusión a este tema, ya que frente a la literatura se tiene regularmente la idea de *Weltliteratur* de Goethe o literatura universal en la que se establecen parámetros regulatorios de lo que artística y estéticamente debe tener una obra para poder ser aceptado en ciertos criterios estipulados por la *high culture*. En consideración a estas “bases” preestablecidas, el reconocimiento a *literaturas otras* (entre estas las tradiciones mítico-literarias que postulamos en esta investigación), han sido consideradas discutibles y en objeto de análisis por asemejarse o no adaptarse a las tradiciones canónicas previamente consolidadas.

Las configuraciones generadas en las tradiciones mítico-literarias establecen posturas culturales contestatarias que marcan frentes de lucha distintiva ante las imposiciones hegemónicas que dictan lo que es y lo que no en literatura. Las literaturas indígenas

[...] sirven para marcar actitudes culturales frente a manipulaciones teóricas hegemónicas. Es una actitud contestataria frente a los colonialismos culturales de diverso signo que se arrogan el derecho de decir qué es literatura y qué no, sobre todo a partir de su unción en alguna lengua universal como el inglés, el alemán o el francés...(el etnotexto y la oralitura responden a la pregunta) cómo desplegar estrategias narrativas para construir nuevos significantes que se restituyan a la fuerza experiencial del diálogo adelantado con la comunidad y el medio ambiente que legitiman la tremenda deformación que implica toda traducción cultural (Niño y Friedemann, 1997, p. 25-27).

Las reformas potenciadas por las literaturas-otras enfocan las luchas de sentido en áreas literarias y lingüísticas, desplegando nuevos significantes vivenciales y experienciales en aras de la oralidad y la literatura frente a los colonialismos culturales.

CAPÍTULO 2

ORALIDAD, ETNOLITERATURA, ORALITURA: CONFLUENCIA CULTURAL Y LITERARIA

Para continuar con el desarrollo de esta investigación se realizarán distintos acercamientos a conceptos relevantes en el área de la oralidad, la etnoliteratura y la oralitura con el propósito de orientar los posicionamientos y perspectivas que ofrecen las visiones de mundo de tres poéticas indígenas a propósito de memoria, territorio y resistencia: los casos de Fredy Chikangana, Miguel Ángel López-Hernández y Hugo Jamioy.

Este capítulo comenzará dando precisiones conceptuales para el adecuado abordaje de la literatura y poesía indígena. La *oralidad* es una concepción fundamental que vamos a iniciar abordando, ya que las obras de los autores se ligan profundamente con las raíces de las artes verbal-orales de las comunidades originarias de las que vienen, pues tradicional y ancestralmente están unidos a este legado antiguo de la palabra que pasa de generación en generación para consolidar un entramado de saberes y conocimientos. Posteriormente se abordará el concepto de la *etnoliteratura* para comprender los sistemas y campos literarios, etnológicos y antropológicos que han trabajado con las comunidades indígenas y sus legados de expresión, para así explorar las miradas subjetivas de los investigadores y de los indígenas frente a lo que se comprende por literatura. Después se finalizará con el concepto de la *oralitura* para abarcar la postura de la cual se enuncian diversos poetas en este continente, ya que ven en este significado traído de África como un puente comunicador de

categorías, ya que los hace transitar entre las voces de sus mayores en la oralidad, hasta las expresiones artísticas de la escritura, para así crear una conjunción denominada tradición mítico-literaria.

2.1 La oralidad como tradición y arte verbal-oral

Lo que expresamos en el lenguaje influencia nuestra manera de actuar, pensar o sentir, los seres humanos se crean a sí mismos en el lenguaje y a través de él, estos dan un lugar y una identidad propia al mundo que se recrea por medio de las narrativas que se elaboran. El lenguaje teje la complejidad de la realidad y a su vez toma formas y elementos variados de la expresión oral. En las construcciones que emergen en el lenguaje desde la interacción, Fredy Chikangana, Miguel Ángel López-Hernández y Hugo Jamióy, comprenden que pueden generar un sin número de posibilidades como continuos tejedores de la palabra, impactando en las relaciones que construyen como miembros de sus comunidades, permitiendo así transformar sus experiencias vitales en la posibilidad metafórica que deseen construir en el desarrollo de su expresión.

En el lenguaje, en las palabras y por supuesto en la oralidad se encuentran inmersos los tres poetas indígenas, construyéndose y reconstruyéndose constantemente en la medida en que se relacionan, en que se amplían en las construcciones de sentido que elaboran. Jerome Bruner (1991) indica que las historias son instrumentos especializados para la *negociación social*. Ya que todo contexto social es dinamizado por las dinámicas conversacionales y los juegos del lenguaje que realizan los seres humanos. Es de esta manera como los tres autores indígenas construyen y reconstruyen su experiencia, vivencias e historia en el seno del diálogo con los otros.

La oralidad es asumida como una producción narrativa que emerge de la comprensión social y es en ese sentido es considerada como una construcción dialéctica, interdependiente, coparticipativa y consensuada, como expresa Bajtín:

“También en la poesía, la palabra es el “escenario” del acontecimiento: una percepción artística competente lo *representa*, adivinando con mucha sensibilidad en la palabra y sus formas de organización, las vivas y específicas interrelaciones del autor con el mundo por el representado.” (1997: 128)

Para este caso el narrador participa activamente dentro de un contexto de referencia socialmente construido, aportando siempre desde su experiencia vivida de forma crítica a lo que se comprende por realidad, verdad y conocimiento, en una constante movilización de las dinámicas subjetivas que construye en su poética y en su palabra, relacionando los diferentes modos de ser y de expresión en el continuo actuar del hombre en su vida y sociedad.

Los relatos que elaboran las personas en la cotidianidad de su ambiente social o comunidad constituyen lo psíquico, lo social y lo cultural, ya que los relatos llegan a modelar las vidas y las relaciones que crean. Fredy Chikangana, Miguel Ángel López-Hernández, y Hugo Jamióy y los diferentes integrantes de las comunidades originarias basan gran parte de su tradición y herencia histórica en elementos del lenguaje como: la palabra, la oralidad y los relatos, posibilitando así entramados sociales y humanos que se construyen en concordancia con las comprensiones de la realidad.

Roland Barthes (1974) hace un análisis de la importancia del relato, uno de los elementos integrantes del lenguaje que trabajan los poetas, ya que en los orígenes y desarrollo de sus pueblos, los relatos y la oralidad han estado presentes,

en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades; el relato comienza con la historia misma de la humanidad; no hay ni ha habido jamás en parte alguna un pueblo sin relatos; todas las clases, todos los grupos humanos, tienen sus relatos (p.9).

Que a su vez en el desarrollo de su fluir se transmite en la red humana de la oralidad.

La oralidad permite ese movimiento dinámico de reconstrucción de vivencias y saberes de manera instantánea cuando es enunciada; en diferentes contextos culturales el flujo de información se difumina por medio de la oralidad, normalmente este proceso adquiere un alto índice de cooperación en la comunidad en que se comparte el mensaje, ya que la oralidad genera una gran influencia en el flujo de intereses e información en el que participan los diferentes actores de los contextos sociales. La fluidez con que se mueve la construcción del tejido oral coopera para crear sólidas relaciones mediadas por la tradición, la memoria y la narrativa, esta acción proactiva estimula nuevas negociaciones de sentido y colabora para el desarrollo de la historia de la comunidad.

En este análisis se reafirma el papel que juega la oralidad como posibilidad crítica ante las representaciones que elaboran las personas de la realidad y el conocimiento que se les presenta, creando nociones posibles de verdad con el fundamento maleable que brinda el lenguaje como soporte; por esto se hace relevante la labor que desempeña la oralidad como constructora crítica de la realidad, ya que esta permite potenciar las alternativas vitales que se le presentan y abren a las personas.

La oralidad contiene una estética propia que en su desenvolvimiento oral además de traer consigo sus característicos mitos, leyendas, cuentos y poemas, carga consigo diferentes sensaciones visuales, auditivas, olfativas propias del narrador y del enriquecimiento subjetivo que se sumergió él o sus ancestros que le relataron la historia; funcionando por lo tanto como un instrumento de grabación que se nutrió de lo experiencial y vivencial para ser contado en lo oral; es como una cadena de la palabra que transmite a la comunidad en tiempo real lo pasado y lo venidero.

[...] la oralidad no puede [...] concebirse sólo como el predominio de una modalidad comunicacional [...] sino como una auténtica economía cultural, relativamente autónoma, que implica en relación directa con ese predominio o exclusividad de la palabra oral el desarrollo de peculiares procesos poéticos, concepciones de mundo, sistemas de valores, formas de relación con la comunidad, con la naturaleza, con lo sagrado, usos particulares del lenguaje, nociones de tiempo y espacio y, por supuesto, ciertos productos culturales con características específicas que difieren en mayor o menor grado, pero de manera siempre significativa, de sus equivalentes en culturas dominadas por la escritura, la imprenta o los medios electrónicos (Pacheco, 1992, p 35).

Por lo tanto, la oralidad no es solo una de las formas de observación del pasado, sino que es a su vez un complejo sistema de transmisión de conocimientos históricos del contexto cultural que proviene, para narrar de forma oral la historia del pueblo. La *tradición oral*, permanece viva en la sociedad actual, ya que en las lenguas de las comunidades originarias se ha afianzado este legado antiquísimo de la palabra, que sin necesidad de dejar escritura se ha mantenido a fuerza de oralidad, perpetuando sus mitos, leyes naturales, relatos y demás manifestaciones del lenguaje, erigiendo una estructura sólida que se ha mantenido en la

inclemencia de las épocas, basándose airoosamente en la palabra, y ¿quién podría afirmar que con las diferentes destrucciones culturales y humanas que han sufrido las comunidades indígenas a lo largo de la historia han perdido sus narraciones y tradiciones orales?, no, están se posicionan en el sistema actual con hervor y permanecerá mientras vivan los hombres, porque pueden acabarse todos los escritos y libros de los hombres pero si se mantiene la narratividad y la oralidad se mantendrá lo que quede de historia humana.

Hampaté Ba, escritor maliano conocedor de tradiciones y costumbre de diferentes pueblos africanos, reafirma el poder transmisor de la tradición oral al analizarla más allá de los cuentos, leyendas, relatos míticos e históricos que trae esta; es comprendida por tradicionalistas africanos como “el conocimiento total” ya que es a la vez religión, conocimiento, ciencia de la naturaleza, iniciación de los oficios, historia, diversión y recreo, como lo dice Hampaté Ba (1979) “afecta el hombre en su totalidad” y que además, no es necesario empatarla al documento escrito, ya que ambas cuentan como testimonio humano del pasado y la importancia de estas es dada socialmente.

Hampaté Ba (1979) nos habla del vínculo y el compromiso que tienen en los pueblos africanos con la Palabra, ya que “el que estropea su palabra se estropea a sí mismo” dice un proverbio. Esta afirmación revela la fuerte conexión entre la palabra y el espíritu que tienen las personas originarias de estas tradiciones orales. El autor dice: “Cuando alguien dice una cosa y piensa otra, se separa y se aísla de sí mismo. Rompe la unidad sagrada, reflejo de la unidad cósmica, creando de tal modo la inarmonía tanto en sí mismo como en torno a sí.” (p. 20)

En el desarrollo del conocimiento, vida y verdad con que cargan distintas personas, se encierran en sí mecanismos que develan diferentes procesos discursivos de sus contextos

culturales. En el caso de los poetas indígenas la herramienta de la metáfora en la tradición oral y en sus escritos es indispensable para la construcción del mundo y su realidad, tanto que en su desarrollo contiene la memoria histórica y cultural del pueblo que provienen.

La oralidad es una alternativa otra que enuncia una historia de humanidad que en muchos casos fue olvidada e ignorada por diferentes grupos sociales, políticos y económicos en el sistema-mundo moderno/colonial. Para hacer un adecuado reconocimiento del legado ancestral de las comunidades originarias, diversos grupos de antropólogos, lingüistas y etnólogos comenzaron a realizar trabajos académicos y científicos donde se anunciaban los aportes y voces de esos grupos indígenas, a partir de la observación de estos investigadores, lo que a su vez comenzó a denominarse *etnoliteratura*.

2.2 Miradas de la etnoliteratura

La etnoliteratura es un concepto que actualmente ha sido ampliamente difundido en la academia. En Colombia uno de sus precursores ha sido Hugo Niño, ensayista y lingüista especializado en culturas indígenas colombianas, en 1975 escribe un artículo en la Universidad Nacional de Colombia, n. 14 llamado: *Palabras e imágenes*, el cual trae las primeras concepciones de la etnoliteratura; para finales de los 80 en el contexto Americano comienzan a usarse las categorías de: *Etnopoesía* por Hubert Fichte en 1987; *Etnoliteratura, conocimiento y valores* en 1989 o “*Etnoficción*” por Martin Lienhard en 1990. Ya reconocido teóricamente el concepto por diferentes autores, en los 90 inicia además una corriente crítica cuyo representante es Arnold Krupat: *Etnocriticism*, 1992 conocida por sus similitudes a la sociocrítica. En este mismo año desde África Yoro Fall propone el neologismo “*oralitura*” como contestación tradicional a la literatura y la historia, ya que la oralitura presenta una riqueza especial al traer narraciones venidas de los propios pobladores, con sus concepciones, historias y tradiciones del mundo y su realidad. Más

adelante continuaremos con el análisis oralitor. La Etnoliteratura comienza en Estados Unidos a ser discutida por diferentes autores, entre ellos están Enrique y José Ballón-Aguirre en: *Comparative American Ethnoliterature: The "Challenge" Motif*, 1995. Esta cronología del concepto de *Etnoliteratura* junto con la definición y características particulares está en el artículo de Hugo Niño (1998): *El Etnotexto como concepto*. En este escrito se estipula que la etnoliteratura está:

afiliado en un sentido general por su objeto, en tanto texto de performance oral y de origen comunitario; por su tema, en tanto texto de orígenes, fundaciones, ordenación simbólica de conductas [...] por su referente, en tanto texto de escenarios caracterizados por acentuados componentes naturales [...] se expresa en lenguas indígenas originales (p.25).

La etnoliteratura según Friedemann (1997) realiza un tránsito interesante: ya que un investigador, informante o agente externo a la comunidad toma elementos de la tradición oral, étnica y mítica de las narraciones en las comunidades, para luego realizar una traducción a la lengua de origen del agente (español, inglés, francés, etc.), para posteriormente formar obras científicas o de cánones de la literatura, a partir de la transferencia o transformación de una tradición oral étnica a la nueva etnoliteratura creada por el agente. En este proceso etnoliterario se evidencia continuamente un intermediario que transita entre la comunidad indígena y su círculo de conocimiento (regularmente de tradición occidental), para así obtener un producto intercultural.

El enfoque etnoliterario se nutre en el marco científico de la etnografía, en el cual un investigador plasma mediante códigos de su enfoque paradigmático la experiencia cultural tenida en el contacto establecido con el pueblo a estudiar, sirviendo por lo tanto de puente transcriptor entre comunidad étnica y comunidad científica, para posteriormente dejar un

documento, texto u obra amparada en los cánones y lenguajes académicos, que servirá para hablar y traducir la otredad. Este movimiento “se plasma por medio de un triple fenómeno externo: la escritura alfabética, la lengua preponderante y el escritor” (Rocha, 2012, p. 52) en donde se evidencia como todos los elementos son enunciados desde el modelo imperante *ajeno* y de fuera de la comunidad o contexto cultural determinado.

La etnoliteratura además de realizar continuos tránsitos a la herencia contextual de los pueblos, concibe al texto como resultado de diferentes discursos del conocimiento (antropología, literatura, etnografía, entre otras) que domina el investigador o escritor para así plasmar la experiencia y vivencia tenida en determinada cultura.

Esto nos da la precisión necesaria para abordar este rico concepto trabajado por lingüistas, antropólogos, etnólogos, literatos entre otros. Una de sus características es la vinculación del investigador el cual actúa como observador de lo otro, del otro, aquí la dupla “observador-observado” hace parte integrante de las finalidades del trabajo, ya que la voz del que narra (observado), confluye en la voz del académico (observador), para dar un producto resultado de esa correspondencia. En esta perspectiva de intercambio se negocian significados en ese juego del lenguaje oral al escrito, aunque la mediación es mayormente realizada por el investigador que en su lugar de enunciación narra lo que desde su subjetividad percibió de lo otro, por lo tanto ¿Qué papel tiene el indígena en la creación de un documento en la etnoliteratura?

Regularmente el etnotexto está configurado por el investigador el cual en un proceso dialógico narrativo fusiona las cosmovisiones de ambos mundos, para ver como resultado finalmente la voz y el modelo mental y narrativo del académico en el texto. Y así de esta forma las obras literarias indígenas se consolidan en un *corpus ajeno* a las comunidades

posicionado por el investigador. Como elemento importante cabe resaltar que actualmente las literaturas indígenas comenzaron a realizar movimientos diferentes, ya que ahora no se escriben para expandir nuestras comprensiones etnográficas y antropológicas del mundo como comúnmente se hace en las etnoliteraturas, sino que funcionan para consolidar puntos de enunciación y realidades literarias otras en el sistema-mundo que no están siendo vislumbradas como viables y aceptadas.

Si bien la etnoliteratura ha contribuido enormemente al diálogo entre contextos culturales diversos al encontrar en sus mediadores (Antropólogos, lingüistas, etnólogos) relatores destacados de enunciación, ha soslayado el lugar particular de posicionamiento de los mismos indígenas con sus mitos de origen, sus cosmovisiones, sus críticas especiales al sistema-mundo moderno/colonial desde su vivencia y experiencia en el contacto con este, para así ir al encuentro con sus formas de reinventar el mundo. El indígena desde su lengua y conocimientos comienza a generar reestructuraciones como escritores a las visiones de mundo y de lo literario que se gestan regularmente, ya que se trascienden límites lingüísticos, políticos, territoriales y culturales al estatus heterogéneo y hegemónico que se dispone en las obras, productos y expresiones de lo humano. Por lo tanto en este espacio investigativo se desean analizar estos posicionamientos-otros que desde la densa memoria oral de los pueblos indígenas se resalta su visión y perspectiva de mundo.

2.3 Oralidad en la literatura: Oralitura

Desde la época colonial hasta nuestros días la literatura indígena ha servido en el sistema-mundo como medio de resistencia, posicionamiento, denuncia, memoria y diálogo como constata el descendiente Inca Guaman Poma de Ayala (1956) cuando a principios del siglo XVII escribe una carta abierta a manera de *Crónica* al rey Felipe III de España, describiéndole las injusticias del régimen colonial para así proponerle un *buen gobierno*, que

se fundamentaría en las necesidades de los pueblos andinos adaptando además su sistema de mundo a la teología y ciencia europea, para así crear estructuras sociales y económicas que caminan en conjunto con las visiones de los pobladores Incas del Perú. Este caso es uno de varios en los que el posicionamiento indígena manifiesta su inconformidad ante los modelos de imposición del sistema-mundo.

En el proyecto civilizatorio del periodo de la conquista se impulsaron diferentes poderes coercitivos con el fin de generar un dominio total de la población local y sus habitantes, entre estas fuerzas se encontraba la ejercida por el poder armamentista y estratégico militar del reino imperante; junto a este se encontraba la impuesta religión cristiana, que con su fundamentación teocrática justificaba su tiránica estructura basándose entre otras en su libro sagrado cuando San Pablo afirmaba que, “*todo poder viene de Dios*”, este sistema teológico afectó fuertemente las dinámicas sociales y humanas de los pueblos ancestrales; otro elemento importantes del poder fue la implantación lingüística de la lengua imperante como medio posible de comunicación entre la población. Estos poderes jerárquicos funcionaron adecuadamente como herramientas de dominación, sin dejar de lado la escritura alfabética que fue también una estrategia represiva, pues como técnica foránea de representación gráfica sirvió como medio para subordinar, mandar, y direccionar los saberes, leyes, prácticas, costumbres y conocimientos posibles.

La escritura en este proceso de luchas y presiones ha jugado un papel relevante, ya que en su tránsito ha sido uno de los vehículos predilectos para implantar e imponer la cultura hegemónica en los pueblos, originalmente sirvió como método de coacción ante las expresiones artísticas, comunicativas y culturales de las comunidades originarias. En su evolución en este territorio ha servido funcionalmente a las exigencias moderno/coloniales, adecuándose como técnica a los diferentes campos epistemológicos y sociales del sistema-

mundo. En el proceso de la escritura, la literatura indígena toma esta herramienta para articularse como alternativa inventiva para expresar su cosmogonía y lengua aborígen en una pluralidad socio-cultural entre sus comunidades de origen y la sociedad occidental.

Actualmente los grupos indígenas comienzan a usar la herramienta de la escritura y se habla de *oralitura*, este concepto reafirma en la voz de los integrantes de las comunidades originarias su concepción de mundo y realidad, ya que se plasma por medio de los propios receptores de la transmisión oral, ancestral y mítica (sin agentes intermediarios), la herencia que les fue pasada de voz en voz desde tiempos inmemoriales. El tránsito de lo oral a lo escrito se enuncia como oralitura, este término es entendido como un sistema que configura las expresiones y artes orales transmitidas en las tradiciones y herencias ancestrales al tejido metafórico de la escritura.

Al intentar comprender las tradiciones mítico-literarias de las comunidades indígenas, es importante establecer los diferentes tránsitos evolutivos por los que han pasado para llegar a lo que actualmente se denomina por los propios indígenas como oralitura. En diferentes partes del continente y en el caso especial de Colombia se pueden caracterizar cuatro periodos relevantes que Rocha (2012) magistralmente refiere los cuales son:

El gran periodo o periodo precolombino, ([...] de escrituras tradicionales pintura y petroglifos rupestres; tejidos; objetos en oro, tumbaga, concha, madera y hueso; esculturas; cerámica pintada y moldeada, etc.) y múltiples continuidades culturales de tradición ritual oral. El periodo crónico, en una primera fase colonial en que [...] Las voces y narraciones originarias pasan, fragmentadas y frecuentemente tergiversadas, por la boca y pluma de cronistas de Indias [...] Una segunda fase, o momento de transición [...] Se caracteriza por las obras de los viajeros extranjeros y criollos. El periodo etnoliterario, simultáneo en parte al periodo-actitud

actual, se caracteriza por presentar las voces, cantos, concejos y narrativas indígenas en perspectiva etnográfica y etnolingüística [...] mediante un triple código externo (alfabeto latino, lengua extranjera, transcriptor foráneo).[...] El periodo oraliterario, en que surgen y se visibilizan los escritores y escritoras indígenas entre sí, a manera de autores de identidad colectiva que suelen resaltar su vinculación con el arte verbal oral de sus comunidades y de sus mayores (p. 53-55).

Este periodo oraliterario el cual ocurre actualmente presenta fuertes posicionamientos por parte de los autores indígenas ya que genera un vínculo vital entre la herencia oral de sus mayores y la palabra o representación escrita de este legado, lo que genera rupturas importantes en las comprensiones tradicionales de lo literario, antropológico y humano ya que fomenta visiones y perspectivas-otras de enunciación ante el conocimiento, la realidad y la verdad en el sistema-mundo moderno/colonial.

La profunda diversidad cultural que presenta Colombia resulta clave para comprender la riqueza en la literatura indígena u oraliteratura con que cargan diferentes comunidades colombianas, ya que llevan sus comprensiones reflexivas y prácticas de la vida y la realidad, a campos plurales que andan en armonía con sus tradiciones mítico-literarias.

Los escritores contemporáneos de las comunidades originarias asumen la escritura fonética en la literatura, como una de las varias alternativas que tienen para expresar gráficamente la oralidad que les es transmitida por sus mayores. Esta propuesta sigue los preceptos iniciales con los que Elicura Chihuailaf, escritor mapuche de Chile impulsó en este continente cuando en el periódico *Mapuche Kimiün*, año 2004 conversaba con su *abuelo*
y

[...] Le dije que había llegado a la transitoria conclusión de que yo era un ‘oralitor’, porque me parecía que mi escritura transcurría al lado de la oralidad de mi gente, de mis mayores (en el respeto hacia ellos, hacia ellas: a su pensamiento), no en el mero artificio de la palabra (Rocha, 2012, p. 43).

Todo este entramado del arte verbal oral expresado en escritos camina en plena concordancia con el legado conceptual africano de oralitura que expuso Hampaté Ba (1979).

En la labor emprendida por los escritores indígenas se evidencia una paulatina evolución en sus propuestas, ya que inicialmente en su proceso escrito-fonético recogen gran parte de su legado oral manifestado en sus mitos, leyendas, cuentos tradicionales y narraciones ancestrales, para luego comenzar a generar renovaciones e invenciones propias a las diferentes categorías narrativas consolidadas, creando de esta forma singularidades artísticas en su estilo que se mantienen cercanas a la fuente de origen de sus comunidades y mayores. Esta dinámica de transformación narrativa ha expandido las visiones y posibilidades de los escritores indígenas, ya que al acoger la escritura han marcado a muchos indígenas y no indígenas con la trascendencia del mensaje originario que traen en sus obras.

Entre los aportes significativos que surgen de los escritores indígenas contemporáneos (poetas, cuentistas, novelistas, entre otros), es el continuo enriquecimiento de la literatura desde la palabra que cargan en su comunidad, ya que al mezclar los componentes escritos y orales logran crear reconfiguraciones en las formas de concebir la palabra. Además de esto, los diferentes autores indígenas presentan en común un claro vínculo con las palabras de sus mayores, mayores en el sentido generacional y de herencia ancestral, en el caso de sus familiares padres, madres, abuelos, abuelas, tíos y tías, en conjunto con sus maestros y taitas en los que se sirven de apoyo para las referencias en

conocimiento y sentidos de vida que establecen.

Las literaturas indígenas u oraliteraturas en su tránsito van sensibilizando a gran parte de la población que tiene algún acercamiento a estas obras, ya que revelan gran parte de la multiculturalidad lingüística de esta región, además, impulsan fuertes críticas a la imposición de lenguas foráneas y a las unificaciones en los planes nacionales e internacionales de una sola lengua universal, con el fin de globalizar y establecer patrones uniformes lingüísticos como realidad posible en el sistema-mundo.

Los escritores indígenas consideran frecuentemente en la formación de sus obras el carácter intercultural del continente Indo-Afro-Iberoamericano, en tanto su propuesta escrita aproxima para los diferentes pobladores de este territorio el sentido y la visión de mundo que les fue transmitido y cultivado en sus comunidades de origen, para así generar una conciencia colectiva ligada a fundamentos ontológicos de conexión entre los seres y la naturaleza en el sistema universal.

Las experiencias oralitoras transforman los discursos y pensamientos que las personas manejan normalmente en su contexto y tienen la intención de ser medios para la expresión de las emociones, pensamientos, sentimientos y reflexiones. La verbalización y el intercambio generados en la oralidad permite modificar y reinventar constantemente la memoria colectiva que se está construyendo en determinado grupo sociocultural.

La oralitura se difumina ante el maquinal proyecto de sociedad, por esto se hace necesario levantar estas narrativas alternas, que, sin perder la singularidad de su expresión se conforman como una red consolidada de defensa y respaldo de la cultura, tradición e historia de su pueblo, para así generar consensos críticos de resistencia que representan un modo

diferente y diverso para generar desafíos que promuevan la transformación social de la realidad.

Actualmente con el impulso que brinda la globalización y las redes digitales se ha ampliado el posicionamiento y la conciencia territorial de la pertenencia a Indo-Afro-Iberoamérica por parte de las comunidades indígenas, si bien en el pasado colonial no estaba afianzada esta unidad territorial o no se tenía en el imaginario la dimensión intercultural que conforman en el continente los pueblos ancestrales, ahora, se vislumbra una apertura generada desde varios flancos, uno de ellos se origina desde los diálogos transculturales hechos en los contactos artísticos, literarios y de sentido que complementan su postura de vida y realidad; otra apertura se ha reflejado en el proyecto bilingüista de reconocimiento de las lenguas de origen como posibilidad-otra de diálogo entre culturas. Estas evoluciones son bastantes significativas en el sistema-mundo moderno/colonial para visionar horizontes como mundos posibles.

La oralidad en que se desarrolla la literatura indígena plantea diferentes irrupciones a esquemas tradicionales en la literatura, ya que en su propuesta escrita de base oral transborda diferentes fronteras dictadas por cánones de estructura tradicional literaria en donde

Llega a sus límites la noción tradicional de literatura suprahistórica y supracultural. La literatura urge la necesidad de trascender los límites lingüísticos y políticos territoriales. Se plantean, entonces, distintas concepciones sobre el estatus heterogéneo de los textos latinoamericanos, con inclusión de la noción de oralidad (Niño, 1998, p. 28).

Lo que potencia en este continente posicionamientos en la tradición y legado de la oralidad andando en relación de complementariedad con el arte escrito.

Diferentes configuraciones en campos científicos, sociales, humanos y culturales del sistema-mundo se van desmoronando con la incursión de saberes y conocimientos otros que habían sido desconocidos, o estaban en proceso de exploración o en fase de experimentación. Como caso relevante de análisis están las literaturas indígenas que en su expedición han distorsionado y cambiado nociones literarias, culturales, antropológicas y etnológicas; Niño (1998) expresa que

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 mayores; entre cultura canónica y cultura popular; entre etnografía y literatura [...] Para decirlo en términos cotidianos, la caída de las fronteras geopolíticas ha ocasionado la propia caída de los retenes en los contextos de la cultura y sus instituciones (p. 23).

Las aperturas paradigmáticas de las oralituras establecen lenguajes otros que contribuyen a prácticas e imaginarios otros de vida, sociedad y realidad.

A nivel nacional y continental existe un gran velo de desconocimiento ante las tradiciones, costumbres y conocimientos ancestrales indígenas; los acercamientos a los legados tradicionales de las comunidades originarias son mínimos, ya que gran parte de la población de este continente ignora los saberes de los pueblos indígenas; “Hugo Jamióy en la feria del libro de Santiago afirmó: Casi toda América es un continente analfabeta de lo indígena.” (Rocha, 2012, p. 63) Las brechas teológicas, culturales y lingüísticas, generadas

por los colonizadores frente al pueblo nativo ha mantenido sus huellas actualmente, desde el periodo colonial se ha marcado esta dinámica del desconocimiento ante *lo otro*; Rocha (2012) analiza que el “[...] ‘analfabetismo de lo indígena’ se basa en el desconocimiento que los americanos tienen, no solo de las artes verbales indígenas: sobre todo de sus textualidades tradicionales.” (p. 64). De ahí la relevancia de estos autores indígenas para quitar ese *velo del desconocimiento* y hacer más visibles los posicionamientos que generan ante el sistema-mundo moderno/colonial.

La identidad y unidad que genera a los autores indígenas el concepto de oralitura establece diferentes puntos de encuentro entre ellos, ya que genera lazos de posicionamiento lingüístico en los cuales se expresa y se da valor a su lengua de origen. Además se realiza una conexión constante con la herencia oral de sus mayores frente al pasado, que cuando las expresan se mantienen en el futuro presente del instante. Las literaturas indígenas u oralituras conforman nociones extensas en lo que respecta a paradigmas-otros y visiones de mundo, ya que las propuestas que cargan cada una de sus obras presentan un rico potencial intercultural, que en su proceso de expansión está vinculando un mayor número de adeptos que se acercan a las palabras mayores y a las tradiciones mítico-literarias de estos trabajos artísticos.

La singularidad de cambio de su legado irrumpe diversas barreras literarias, artísticas y lingüísticas que la modernidad-colonialidad trae en sus preceptos, las creaciones escritas emanadas de las artes orales de sus comunidades de origen, brindan diálogos conscientes y sensibles ante la realidad sociocultural actual.

Si ampliamos nuestras nociones de literatura, lo que implica mayor intercomunicación entre nuestras lenguas y formas de ver el mundo, podremos comprender que la clave de lo literario

no está tanto en sí es lo oral o lo escrito, sino en la forma en que se componen, atraen, organizan y expresan las palabras de acuerdo con los modos propios de cada lengua y forma de expresión del pensamiento (Rocha, 2012, p. 75).

Esta visión incluyente y abierta ante posibilidades-otras de expresión, posibilita reencuentros entre palabras y voces plurales de Abya Yala².

Las literaturas indígenas u oralituras son producciones escritas cuya fuente se nutre en el universo de la oralidad; en el arte literario que exponen los poetas indígenas en sus obras, surge una complementariedad oral-escrita, que en su contenido anuncia la historia, memoria y trama social de las comunidades en que viene su origen. Actualmente la oralitura ha posibilitado un mayor diálogo intercultural, distinguiéndose por adherir a su movimiento voces ancestrales, un incluyente bilingüismo, el universo mítico-literario del arte verbal oral y la creación escrita del legado tradicional comunitario de los autores.

La práctica oralitora expresada en las obras de los poetas indígenas enmarca una evolución literaria, artística y conceptual al debatir preceptos tradicionales en la forma de comprender la palabra escrita, pues nos manifiesta la singularidad de estilos artísticos diferentes y como se pueden complementar las artes verbales y orales, tal como la ha expresado Elicura Chiuailaf (1999) poeta mapuche chileno al decir de la oralitura que es “nuestra Palabra ya escribiéndose, pero al lado de la oralidad” (p. 62). Por lo tanto la literatura indígena y sus vínculos con la oralidad revelan terrenos nuevos y poco explorados

² Abya Yala en idioma Kuna Tule de San Blas, Panamá, significa “tierra en plena madurez”, esta categoría fue sugerida por el intelectual Aymara Takir Mamani, para no llamar con un nombre extranjero nuestras ciudades, pueblos y continentes y así no someter más la identidad de las comunidades, y así trascender políticas opresivas establecidas por el colonialismo y el sistema-mundo. Posicionándose por lo tanto desde un lugar de enunciación singular, que brinda luces en esferas políticas, sociales y humanas; así que en nuestra visión compartimos los preceptos de este proyecto y haremos alusión en otras ocasiones.

en el lenguaje, siendo frecuente en su ampliación y experimentación las rupturas estructurales en diversos ámbitos, entre estos los literarios, al realizar un distanciamiento con la expresión tradicional latina (*litterae*) que hace referencia al leer y escribir de modo correcto y en concordancia con la lengua, ya que en la concepción oralitona la literatura es el reflejo de una acumulación de saberes transmitidos oralmente en correlación con toda una herencia histórica, tradicional, cosmogónica y ancestral de la palabra, la realidad, el conocimiento y la verdad.

CAPÍTULO 3

VISIONES DE MUNDO, SABERES OTROS, A PROPÓSITO DE LA MEMORIA, EL TERRITORIO Y LA RESISTENCIA

En este capítulo de la tesis se realizan diferentes puntualizaciones conceptuales relacionadas con la construcción del concepto de *Visión de Mundo*, así como de la perspectiva de lo que ha dado en denominarse *Saberes Otros* y los posicionamientos sostenidos en cuanto a *memoria, territorio y resistencia*; este marco de referencia, contribuye a la comprensión de lo contenido en las poéticas de los tres autores indígenas que están en el centro de esta investigación: Fredy Chikangana, Miguel Ángel López-Hernández y Hugo Jamioy.

Este capítulo comienza con la exposición de criterios básicos de las comprensiones que se hacen de la *realidad* y las formas narrativas como que ésta se despliega a lo largo del sistema-mundo, ya que en su apertura se encuentra con diferentes estrategias de control que buscan influenciar dinámicas de desarrollo conceptual diversas. Dada esta frecuente coacción impulsada en los ejes de la modernidad-colonialidad, se comienzan a revelar y manifestar saberes otros venidos de diferentes partes del globo donde se crean y viven perspectivas distintas y disconformes con la mecánica sistemática del mundo.

Posteriormente para el desenvolvimiento de la trama de investigación, se sitúan las visiones de mundo como puntos de fuga claves para alejarse de los engranajes del sistema-mundo y

cómo a partir de las poéticas que estos mundos presentan se abordan posibilidades viables de transformación, revolución y cambio. Para ultimar detalles en el capítulo se analiza cómo estas visiones de mundo comienzan a desplegar conceptos que aquí capturamos para inspeccionar a fondo entre tantos, como es el caso de: la memoria, el territorio y la resistencia. Estos conceptos se detallarán en sus raíces de producción y comprensión desde la literatura y poesía indígena, para así dar claridades en los ejes de la presente investigación.

3.1 Realidad, conocimiento e información y sus puntos de fuga

Lo que comprendemos por realidad, en conjunto con lo llamado ciencias humanas y sociales, se nutre constantemente de las continuas representaciones que realizamos con el lenguaje para configurar nuestros modos de ser y actuar en la sociedad; en este sentido Vattimo (1994) sostiene que lo que llamamos “realidad del mundo” es algo que se construye en las *múltiples fabulaciones* de variados contextos, por lo eso es justamente la tarea y justificación de las ciencias humanas. Entre esta posibilidad de construcción de la realidad social atravesada por el lenguaje y los modos ficcionales que llegan a realizar las personas en su entorno, se revela de forma manifiesta el papel que tiene el lenguaje y las narrativas en la conformación del sujeto en la sociedad actual.

Las personas construyen en su mente sus experiencias y vivencias de forma discursiva, siendo este un medio común para organizar las vicisitudes que presenta la experiencia vital, Jerome Bruner (1991) expresa que el hombre posee una facilidad y predisposición especial para organizar su experiencia de forma narrativa, esto indica que los medios narrativos como la oralidad, las expresiones de la escritura (poesía, cuento, narración), y los relatos de las vivencias, sirven como formas posibles de crítica ante la construcción del conocimiento y ante las realidades que implican los contextos.

Para comprender la influencia del sistema-mundo en la formación del conocimiento, es necesario aclarar que es información, y que es conocimiento. Burke (2003) explica la diferencia, expresando que cuando se habla de *información*, se hace referencia a lo específico y lo práctico; en tanto que *conocimiento*, se entiende como un componente el cual es continuamente procesado y sistematizado por el pensamiento. Por lo tanto, la información es lo particular y concreto, y el conocimiento hace referencia a lo general y a la forma como es asimilada y procesada la información. En este proceso se revela una dualidad complementaria en la que mecanismos individuales son mediados e influenciados por componentes sociales.

La modernidad-colonialidad interfiere directa y perspicazmente en la creación de conocimientos otros y en las formas como se recupera y crea información. Analizar cómo las estrategias de coacción del sistema-mundo interfieren en el desarrollo de alternativas otras de conocimiento, es entender la gran influencia del sistema-mundo en la construcción de saberes otros. La tradición y la memoria se van consolidando y estructurando a partir del producto informacional que les brinda su entorno, en la medida que la información se multiplica se comienzan a crear formas variadas y posibles de conocimientos otros, ya que en la pluralidad se encuentra uno de los modos en los que el conocimiento crece en conformidad con la información y así se puedan desarrollar posibilidades variadas para salir de los engranajes y mecanismos dominantes del sistema-mundo.

En el sistema-mundo la experiencia del conocimiento y la información es muchas veces moldeada a partir del diferente interés político, económico, social y de las instituciones y grupos que detentan el poder. Por eso en variados casos cuando se habla del conocimiento se asocia a un complejo sistema que ha sido colonizado y en muchas

ocasiones ha sido manipulado por el interés geopolítico que tienen personas y grupos que dominan las redes de la información. Los principales insumos del conocimiento se encuentran distribuidos en la información, siendo éstos creaciones particulares y grupales que fomentan rutas exploratorias y de escape ante el maquinal proyecto de sociedad. Así los lazos de la manipulación trabajan sutilmente, las nociones a representar de los proyectos de información y conocimientos otros se distancian de los embates que se les realiza, ya que en sus arranques libertarios, diferentes y diversos se vuelan a caminos que desde la frontera analizan, critican y construyen visiones de mundo que conceptúan elaboraciones de cambio para una realidad otra.

La información en este sistema-mundo colonial es pensada como estrategia geopolítica, y para la cual pocos tienen acceso; esta realidad sectoriza y segrega a los que quieren alcanzar las herramientas que brinda el conocimiento. Más desde las “historias-otras” se generan rupturas y discontinuidades al molde de la modernidad-colonialidad, criticando y aportando desde la exterioridad del conocimiento, contribuyendo así para la descolonización de los pensamientos que se les limitó el pensar desde otras perspectivas.

3.2 Saberes-otros como manifestaciones paradigmáticas

Esto nos hace replantear la perspectiva actual del sistema-mundo moderno/colonial, para buscar alternativas viables que posicionen de forma ontológica, epistémica, estética, política y ética al hombre de la exterioridad, que configura singularidades específicas desde su cosmogonía y aporta desde la frontera paradigmática que le impuso la modernidad-colonialidad para su espacio; ante la reestructuración del sistema-mundo el profesor Mignolo (2003) nos invita desde los paradigmas-otros a repensar críticamente los límites del sistema-mundo colonial/moderno, para relatar historias no solo desde el interior, sino desde sus fronteras. Para así explorar esas historias opuestas, diferentes u olvidadas que proponen

nuevas dimensiones epistemológicas de y desde la frontera del sistema-mundo moderno/colonial.

Este paradigma-otro es un pensamiento crítico que emerge de diferentes lugares en la historia, donde se configuran realidades diferentes al proyecto moderno. Nace desde las voces las cuales se les fue negado su potencial epistémico a la construcción del conocimiento. Parte realizando una crítica desde el colonialismo al proyecto de la modernidad, desde esta posición epistémica y ontológica se le da valor al hombre que piensa particularmente desde la cosmogonía de su territorio, sus creencias y su cultura; se da preponderancia a esa diferencia colonial donde emerge el conocimiento subalterno que critica frontalmente a la modernidad y da espacio para que entren las historias locales y desentronicen la hegemonía erigida por la colonialidad del poder que ha imperado en el sistema-mundo.

Ante esta realidad presente en las comunidades y personas que conforman el sistema-mundo, se comienza a gestar desde la exterioridad y desde diferentes flancos del mismo sistema-mundo moderno/colonial unas voces emergentes con cosmogonías y cosmologías particulares que expresaban su inconformidad y visión paradigmática singular de la modernidad-colonialidad; desde esta perspectiva la identidad de las comunidades y los pueblos se realza y llega a generar grandes ecos, esta perspectiva tiene la voz de saberes-otros. Este pensamiento-otro percibe el mundo de forma diferente y emergente, desde las “historias-otras” como manera de generar rupturas y discontinuidad al molde de la modernidad, criticándola desde esa exterioridad a la cual fue relegada, y contribuyendo como “paradigma-otro” para la descolonización de los pensamientos que se les limitó el pensar diferente.

Es desde el pensamiento-otro y la particularidad de los espacios de libertad que se consiguen despliegues ante la perspectiva de la modernidad-colonialidad. Estos espacios se gestan con los acercamientos entre comunidades indígenas y su tradición oral, junto con los saberes-otros se generan contribuciones a perspectivas de descolonización, libertad y emancipación del hombre; desde los bordes que pone límite la modernidad se logran crear pensamientos fronterizos capaces de reorganizar el potencial identitario y emancipatorio de los pueblos que fueron silenciados por la colonialidad del poder. Bajo la singularidad de este pensamiento-otro, se logra escuchar las voces de los que se les quitó su aporte ontológico y epistémico en la construcción del conocimiento, la verdad y lo bello, que desde la cosmología y cosmogonía de pensamientos-otros permiten posibilidades y alternativas viables para lograr ver un mundo-otro.

En la tradición oral de las comunidades indígenas y las representaciones que tienen de la memoria, el territorio y la resistencia de su pueblo, es que se generan los nexos con este pensamiento-otro, ya que las narraciones que tienen estas comunidades originarias, son formas de intercambio comunicativa construidas en el seno de su historia, que con el tiempo conforman modos narrativos que se consolidan en la realidad que presenta. Es desde la tradición oral que se logran transmitir gradualmente sus vivencias y experiencias como herencia mnémica a las otras comunidades, para llegar a consolidar un entramado inquebrantable arraigado en el tejido oral de las personas que conforman la comunidad; logrando perpetuar debido a la captura narrativa que se realiza del legado de su experiencia como persona y como comunidad.

3.3 Visiones de mundo en perspectivas poéticas indígenas

De esta manera otra de enunciación, emergen personas y comunidades que proyectan en su acción formas diversas de comprensión. En nuestro caso particular de investigación se

comienzan a generar conexiones que constituyen acercamientos relevantes a este pensamiento-otro, ya que en los modos de acción y particular libertad que tienen Fredy Chikangana, Miguel Ángel López-Hernández y Hugo Jamióy y quienes en sus poéticas logran constituir formas otras de expresión de visiones de mundo.

En muchos casos para los diferentes estados-nación latinoamericanos los grupos indígenas que generan resistencia a través de sus acciones (ya sean literarias, artísticas, culturales, de manifestación y protesta) a las diversas políticas económicas neoliberales se les silencia, o se les invisibiliza para así vulnerar más fácilmente sus derechos civiles. Los pueblos originarios y sus diversos representantes presentan puntos de encuentro en sus discursos, haciendo especial énfasis a las diferentes luchas sociales tenidas en los estado-nación de Indo-Afro-Iberoamérica para posicionar y afirmar sus derechos; por lo que en sus escritos manifiestan las inconformidades, perspectivas y posturas que tienen de la sociedad. En la literatura indígena u oralitura cada autor de poesía responde a la particularidad de su contexto socio-cultural a través de sus textos, adentrándose así al momento histórico en el cual se encuentra y a través de esta manifiesta implícita o explícitamente un marco contextual conforme a la globalización estableciendo así diferentes críticas a los estado-nación de Indo-Afro-Iberoamérica.

En sus espacios sociales Fredy Chikangana, Miguel Ángel López-Hernández y Hugo Jamióy, logran a través del lenguaje consolidar su herencia mnémica en su tejido mental gracias a las narrativas que construyen, esto logra perpetuar el legado de su experiencia como personas y como comunidad en la sociedad. Al tener este medio simbólico y práctico como herramienta, se puede concebir en la comunidad social nuevas formas de contar la historia de su pueblo para así elaborar un panorama de las maneras de evocar y reconstruir su historia.

La poética en las obras de los autores indígenas muestra su fuerza y despliegue ontológico en las múltiples aperturas que realizan al quebrantar los metarrelatos y los armazones_configurantes del sistema-mundo occidental desde sus propios sistemas-mundo. Fuentes (1990) ve la necesaria aceptación de la multiplicidad de voces en la humanidad, analizando que “La ‘incredulidad hacia las metanarrativas’ puede ser sustituida por la credulidad hacia las polinarrativas que nos hablan de proyectos de liberación múltiples, no solo occidentales” (p. 25). Lo que conlleva a la generación elaborada de respuestas diferentes, llegadas en las palabras de los saberes-otros que se integran en los límites de la modernidad-colonialidad donde se gestan.

En el lenguaje y las derivaciones poéticas que generan los poetas indígenas, se despliegan fuerzas en la palabra y la oralidad que transbordan en la pluralidad de sentidos y significados que elaboran del mundo; en las narrativas que se gestan entre diferentes grupos y comunidades sociales, las personas conforman coparticipaciones que van en su desarrollo construyendo historias, relatos, sociedad y poesía de vida y mundo. En la medida que se crean universos verbales, todos los participantes se apoyan y se reconocen en distinta medida como arquitectos de la trama narrativa, ya que en el tejido de la palabra la interdependencia de los actores influye en el desenvolvimiento de la trama. Fuentes (1990) haciendo un análisis de Bajtín pronuncia en similitud con nuestra perspectiva que, “Mi voz, nos dice Bajtín, quizás signifique algo, pero en todo caso, mis palabras llegan envueltas en capas contextuales determinadas por las voces de los demás y por la pluralidad de lenguajes que viven dentro de cualquier sistema social” (p. 36). Es en esta concatenación vinculante del lenguaje y las propiedades poéticas que efectúan los autores indígenas que se encuentran y se logran evoluciones en el ejercicio de la palabra; ya que al ser conscientes de cómo el otro influencia en mi visión de mundo y como yo genero influjos importantes en la realidad

mental del otro, que se proyectan nuevas fases discursivas. Esta dinámica relacional de construcción recíproca es lo que enriquece y despliega el universo social y mental de las personas a áreas de libertad e imaginación posibles.

En las afirmaciones que se hacen perspectivas dominantes y moderno/coloniales se realiza un desconocimiento y alejamiento frontal a la otredad, ya que resulta difícil comprender visiones de mundo otras que no se asemejen a las que ya están consolidadas, siendo más fácil hacer que *lo otro* se adapte a las dinámicas establecidas; Fuentes (1990) se pregunta “¿Cómo es posible ser vietnamita, mexicano, hindú o congolés, desde una perspectiva que niega la humanidad del otro para afirmar la propia universalidad?” (p. 33). Por lo que al asumir saberes otros se aceptan pluralidades humanas y perspectivas otras de mundo, alejándose diametralmente de universalismos que ciegan con su unificación ya que en diferentes sectores sociales como lo expresa Osvaldo Hurtado (1997), el desconocimiento y negación del “otro” es una constante latente que grupos y personas mantienen en un manto de escasez plural ante la alteridad. Acciones y planteamientos desde perspectivas otras que vienen de orillas indígenas, contribuyen a deshacer las vendas de lo “otro”, al generar aperturas multifocales y poliformes de espectros posibles de mundo y realidad.

Las poéticas constituyen lugares de expresión estética importantes para la preservación y transmisión de la cultura; la información que su centro revela reconfigura críticamente espacios y tiempos tergiversados por cánones y modelos dominantes. En el transcurso de su despliegue, las poéticas van reformando caminos definidos en todas direcciones, ya que su frecuencia alternativa modifica sentidos establecidos, haciendo vibrar hasta las reglas que fundamentan y guían modelos “universales”.

Esta investigación de literaturas indígenas de Abya Yala fluye por caminos desiguales del sistema-mundo moderno/colonial, en tanto escritura-oral de la alteridad camina en concordancia con pensamientos de la diferencia, de la diversidad, del pluralismo y el multiculturalismo, entre otros. Centrando además su fuerza en campos conceptuales y paradigmáticos que orientan y brindan perspectivas otras por senderos diferentes, enmarcando y forjando campos poco concurridos del saber.

El posicionamiento que generan los poetas indígenas en el despliegue de sus poéticas, fractura las comprensiones de subordinación con que regularmente caracterizaban a sus antepasados andinos: Guaman Poma, Manuel Quintín Lame, Juan Tama. Ya que en su incursión en el sistema-mundo consiguen situar posturas críticas y ontológicas que descubren e inducen a visiones otras de mundo, sociedad y realidad. En las diferentes manifestaciones súbitas que han tenido a lo largo de su historia los movimientos indígenas han impulsado en su arranque diversos movimientos culturales, hechos históricos y fenómenos sociales que han desplegado en poco tiempo una gran relevancia y desarrollo en la sociedad. Pese a las depresiones actuales en los modelos de desarrollo políticos y económicos en los diferentes estado-nación del sistema-mundo, las transformaciones surgidas y hechas por las artes literarias, escénicas, por la música, danza y la cultura, entre otras elaboraciones estéticas han desplegado un mosaico de alternativas en las que el hombre consigue reflejar gran parte de su potencial en esta “realidad”, ante las barreras ontológicas que impone muchas veces los poderes y entes de la sociedad.

Pues si algo ha revelado la crisis actual, es que mientras los modelos políticos y socioeconómicos se han derrumbado uno tras otro, solo ha permanecido de pie lo que hemos hecho con la mayor seriedad, con la mayor libertad y también con mayor alegría: nuestros productos culturales, la novela, el poema, la pintura, la obra cinematográfica, la pieza de

teatro, la composición musical, el ensayo [...] (Fuentes, 1990, p. 12).

Esta iniciativa investigativa reacciona ante la relevancia de generar diálogos compartidos y saberes otros, interpretados en prácticas culturales diferenciadas y configuraciones distintas de sentido, para así resarcir el acervo histórico ancestral de las comunidades indígenas de la amnesia social y los muros de exclusión construidos para distanciar contextos culturales de occidente y oriente, de norte y sur. Por lo en este sistema-mundo se vuelve significativo pensar y escribir desde posturas otras para aportar a la construcción agotadora del hombre, las ciencias y la sociedad.

3.4 Territorio: ente dinámico, vivo y hablante

Actualmente pese a los esfuerzos y posicionamientos de diferentes personas y grupos sociales se encuentra que son los estado-nación quienes configuran y se posicionan sobre y en el territorio, bajo criterios apoyados por consensos legislativos, ejecutivos y judiciales se estipulan los parámetros en los que se deben regir los ciudadanos y pobladores del territorio. Betancourt (2011) realiza precisiones relevantes de esta dinámica impositiva al afirmar

Es el estado el que lleva el padrón y la cartografía de las tierras; levanta el registro legal de los títulos; constituye y deslinda la propiedad colectiva; administra los parques naturales y las áreas protegidas; determina el ordenamiento, uso y aprovechamiento del suelo; planea vías; proyecta su explotación; protocoliza los títulos de propiedad y reconoce a los grupos étnicos y a sus autoridades (p. 164).

Este análisis aterriza y estructura el papel de los estado-nación en el territorio, lo que deja en la zozobra acerca de ¿Qué proyectos y alternativas se pueden desplegar ante ese acaparamiento del territorio en el sistema-mundo? Hallando que es en la reconfiguración del

paisaje como dice Betancour que se pueden abrir posibilidades de giro, esto puede y es impulsado desde los grupos y la misma población que al repensar su paisaje reconstituyen formas otras de dimensionar su espacio, en un ejercicio que trabajado desde alternativas como las artes, la literatura, la poesía y los movimientos de resistencia se puede conseguir encontrar posicionamientos y salidas ante los monopolios impuestos por grupos que detentan el poder.

Mas en este concepto también tenemos que tener presente que cuando regularmente hablamos de *territorio*, según Echeverri (2004) se hace referencia a dos nociones generales en este concepto. Por un lado se comprende el *territorio* desde un sentido político y jurídico como el espacio geográficamente dispuesto para precisar y demarcar la soberanía de un estado-nación en plena concordancia con lo dispuesto en la rama política. Por otro lado encontramos la noción de *territorio* en la cual se comprende como la forma en que un grupo de personas o especies defienden y protegen su espacio, ya que de ahí adonde consiguen los recursos básicos de su sostenimiento y en donde pueden procrearse y criar a sus descendientes, esta definición es bastante usada en las ciencias biológicas y naturales. Ambas presentan acercamientos relevantes en la medida en que representan un patrimonio colectivo y una filiación e identificación definitoria entre los grupos que lo comparten.

No obstante aún siendo estos dos conceptos los más comúnmente usados, es importante aclarar que en otros grupos y comunidades presentan visiones de mundo particulares y variadas a estas acepciones referidas; en el caso de diferentes colectivos indígenas se tiene la noción de que el territorio no se define tanto por sus fronteras, contornos y límites jurídico políticos, sino es más que todo un espacio de historia compartida que señala vínculos ancestrales de grupos en común.

Por eso los mapas de territorio que los indígenas elaboran están llenos de nombres. Esos nombres no son estáticos, no son simplemente una marca lingüística de un sitio; esos nombres están en movimiento, tienen que ser actualizados, activados por el diálogo, por la narración, por el pensamiento, por el tránsito humano [...] Por eso se dice que es sagrado, porque es un espacio ordenado por un pensamiento creador, es un espacio privado, es como mi cuerpo, mi mujer, mi sexo (Echeverri, 2000: 175).

Por lo tanto comprendemos que territorio es un espacio y un proceso dinámico, el cual se configura por medio de la palabra, la historia en común, la identidad colectiva, la geografía de una memoria comunal. El *territorio* es una creación abierta que está en frecuente construcción y que está actualmente en acontecimiento. Está mucho más allá de la geografía y sus ríos, rocas, montañas, quebradas y demás elementos naturales, aún siendo estos partes importantes de cualquier cosmovisión; ya que el territorio vincula cíclicamente a los integrantes de la comunidad en una armonía relacional, experiencial, narrativa, histórica y mítica con su entorno material vivo y hablante.

3.5 Memoria, entramada de sentidos

Los diferentes herederos directos de la tradición oral, actualmente se valen de nuevas e innovadoras iniciativas culturales para preservar y cuidar sus saberes tradicionales, la oralitura es una de ellas. Sin restarle dinamismo a las demás formas estéticas, ontológicas, epistemológicas y políticas que presentan las comunidades indígenas y sus integrantes. En los contextos culturales de cada comunidad originaria se realizan esfuerzos particulares para materializar y evocar la memoria de sus pueblos; la integración que hacen entre configuraciones de sentido diversas, guían procesos interpretativos y representativos que se expresan en variables experiencias del lenguaje. Mabel Moraña (2010) expresa

La cultura es entonces con su repertorio de procedimientos y estrategias, una forma de interrupción/intervención que explora los límites de la experiencia y del lenguaje, las zonas de contacto intersubjetivas e interculturales, las temporalidades y espacios que constituyen la historia cotidiana (p. 15).

Por lo tanto se ve que el papel que juega la cultura es relevante para comprender cómo diferentes puntos de exploración son claves para irrumpir dinámicas unificantes y a través del lenguaje y derivaciones se pueden generar cambios notables en el sistema-mundo.

Las obras poéticas indígenas formulan preguntas contextuales y vigentes con la realidad de este continente, al pensar acerca de, ¿Cuál es el valor de mi origen? ¿Cómo se denominan estos lugares y no lugares? ¿Qué me enseñaron mis mayores y ancestros? ¿Qué papel establezco en el diálogo intercultural? ¿De dónde vengo y a donde quiero llegar? se está debatiendo con la memoria de un pueblo ávido de su historia. En estos interrogantes se cuestionan y componen problemas que visibilizan en sus proyecciones, puntos de fuga alternos que se mueven en virtud de logros y frustraciones propias y del legado de los antecesores, para así en su fluir desprender visiones en cada una de las tomas de acciones.

La historia ha sido uno de los testigos claves para analizar el impacto y los efectos de la conquista en las poblaciones y comunidades originarias. También sirve de prueba para comprender los vestigios actuales en la modernidad- colonialidad y como se han generado resistencias a estas dinámicas. Enrique Florescano (1999) habla de los diferentes efectos que tuvieron y han tenido que pasar desde la conquista los indígenas para preservar la memoria de sus pueblos. Como primer efecto de afectación a su memoria fue la destrucción sistemática de códices, ceremonias colectivas, imágenes, pinturas, artesanías y arquitecturas tradicionales de sus pueblos al no estar en los parámetros mentales y sociales de

“civilización” de los conquistadores. Ya que al devastar los entes e instituciones encargados de preservar y cuidar la memoria, se desintegraban las herramientas que la constituían para transmitirla a las generaciones precedentes. Otro de los efectos en la conquista fueron las estrategias represivas contra la memoria, ya desde la llegada de los colonizadores europeos, el ambiente de hostigación a las formas de la memoria fue avasallante, al imponer en su tránsito las tradiciones y costumbres que los invasores pensaban correcta. Estas circunstancias cohibían en gran manera los despliegues de la transmisión del pasado, haciendo que se escondieran, camuflaran, disimularan y silenciaran muchas de las voces ancestrales.

Actualmente diferentes investigadores, académicos y rastreadores de la memoria han intentado buscarla (con poco éxito) en los estantes de documentación en donde se conserva y transmite en las tradiciones de corte europea: en las obras escritas. Ya que al contrarrestar esta perspectiva con los verdaderos instrumentos de la memoria que utilizan los indígenas, se encuentra que los mitos, los ritos, los cantos fueron los verdaderos portadores y conductores de la memoria, más que actualmente por no esquematizarse y adaptarse a los modelos documentales occidentales no figuran en muchos de los estudios. Sabiendo además que los depositarios de la memoria son los mayores indígenas que guardan en la oralidad de su legado las narrativas de mundo, memoria y tradición mítica de sus pueblos, como dice Florescano (1999)

[...] uno de los rasgos más constantes de la memoria indígena es su oralidad, la cualidad de transmitirse en forma hablada de un individuo a otro. Esta naturaleza de la memoria indígena explica su tendencia a la repetición, su obsesión por contar una y otra vez la misma historia para conjurar el riesgo del olvido (p. 322).

En las tradiciones orales y actualmente con las oralidades se consiguen realizar reflexiones en la forma e importancia de comprensión del pasado, ya que no se entiende como recopilación y captura de lo vivido, sino como presente vivo que sirve para construir redes futuras enlazadas con la herencia del pasado, como lo expresa Estermann (1998) en su *Filosofía Andina: mirar, hablar, leer y escribir hacia adelante que es pasado*.

La tradición “[...] se reinventa en el ejercicio estratégico de la memoria.” Como dice Rocha (2012, p. 36). Este es además un título que no debe identificarse con posiciones esencialistas de la cultura, ya que frecuentemente se incluye como una de las características elementales su componente étnico, sino más bien se debe asociar con un concepto más amplio y situacional de la cultura, en donde se generan despliegues en campos de la memoria y la historia, recreándose en su juego nociones que enlazan no sólo la temporalidad sino un contenido fértil en simbolismos y legados históricos.

En la cosmogonía y perspectiva de diferentes comunidades indígenas la tradición y pasado ancestral actúa en plena concordancia con saberes, historias, memorias y vínculos que tienen con sus mayores. El entendimiento que hacen de la *temporalidad* constituye uno de los ejes fundamentales en la forma de representar el mundo y su realidad mental, ya que el legado y saberes de sus mayores están presentes en el ahora, formando un entramado simbólico y cultural mediado por la palabra, que ve al pasado de cara porque valora su aporte al presente, en tanto que el futuro está en el dorso ya que no sabemos de él, solo tentativamente y potencialmente lo construimos en el aquí y ahora; “Tal vez nos sirva un poco más la idea de mirar el pasado adelante, de frente, porque es lo que siempre estamos viendo, mientras que el futuro está atrás, a nuestra espalda, porque no lo vemos.” (Rocha, 2012, p. 76)

En el juego de la memoria, las continuidades temporales articulan elementos variables entre las imágenes del pasado y el futuro, encarnándose como huella histórica en el presente. No se pueden desconocer las formas como las memorias constituyen lo vivido en el presente, como tampoco se pueden ignorar los vínculos que elabora con cualquier futuro ficcionado. Esta naturaleza cohesionante de la memoria es capaz de hacer imaginar con lo que fue, de crear con lo que es, y de incursionar con mundos nuevos en lo que será. Bien lo dice Carlos Fuentes (1990) cuando dice que entre las tareas de los escritores están en el: *imaginar el pasado. Recordar el futuro*. Ya que en la configuración temporal que despliega con su verbalidad escrita, hace latente las tensiones de la época que vive y las presiones y angustias que de humano carga. El escritor habita en una simultaneidad de realidades que lo afectan e interfieren en la manifestación de su obra, ya que debe mediar con la realidad contrastante, desigual y cruda externa, en empate con su realidad progresista, transgresiva y paradójica interna, generándole así contradicciones y acuerdos que devela y que tiene que lidiar a lo largo de su vida y obra.

En el desarrollo de la memoria y el arraigo ancestral en el que continuamente hacen referencia los poetas indígenas, sirve de base para organizar las colectividades y representaciones personales de las que cotidianamente hacen parte. Lo interesante es observar cómo estos escritores van a la memoria para rescatar elementos valiosos de su configuración mental y social, sumergiéndose en la búsqueda de símbolos, de raíces y orígenes para entramar sentidos y significados a lo largo de su obra y proyecto.

Los escritores y poetas indígenas son bastante responsables y consecuentes con la memoria de sus comunidades originarias, ya que mediante las elaboraciones poéticas que crean, se debaten elementos históricos de sus tradiciones, en conjunto con herramientas y estrategias de tradiciones de conocimientos en los que lo documental y escrito es

significante, desarrollando como producto de esta porfía, obras encomiables que hacen confluir bifurcaciones de sentido que parecían inconciliables.

3.6 Resistencia, desde las raíces hasta las prolongaciones

La oralitura que crean en sus obras los poetas y escritores indígenas, refleja una resistencia guiada por una visión de mundo incluyente, con fuerte sensibilidad expresiva ante el contexto y una gran capacidad de apertura al diálogo y la palabra. Su expresión poética pasa a desarrollar roles activos en sus comunidades y en los diferentes movimientos de resistencia indígena que los unen a través de la palabra oral-escrita que cargan de manifiesto en cada una de sus obras.

La resistencia alude en su estado latente a la disidencia y a la rebeldía contiguamente, las formas y manifestaciones que expresa una poética otra de manos de indígenas, trae consigo revelaciones que penetran hasta los últimos intersticios de la trama social en búsqueda de justicia e igualdad. “Así, el movimiento de rebeldía se apoya, al mismo tiempo, en la negación categórica de una intrusión juzgada intolerable y en la certeza confusa de un derecho justo [...]” (Camus, 2003, p. 20).

Desde la periferia de la modernidad-colonialidad se fomentan transformaciones que promueven formas otras de resistencia, que articuladas a contextos culturales plurales generan ramificaciones globales.

Ante el devenir fluctuante e intersticial, lo periférico usa la oblicuidad táctica del pliegue, del repliegue y del despliegue para accidentar temporalmente los engranajes de saturación uniforme de la globalización capitalista, desviándolos hacia bifurcaciones no previstas en cada nuevo salto de redes. (Richard, 2006, p. 50).

En el caso de las poéticas indígenas que se elaboran en entramados y márgenes fronterizas, se valorizan entre otras las nociones de resistencia que generan a las contradicciones del sistema-mundo, ya que en su fuerza oral-escrita se ponen de manifiesto los saberes otros que tienen a fuerza de memoria, tradición y legados históricos culturales.

Desde la heterogeneidad de lo oral-escrito, de las voces y los cuerpos compartimos con Nelly Richard (2007) que son formas de resistencia innegables ante los controles dominantes e interpretaciones monológicas de la cultura. Desde la pluralidad que muestra la alteridad se provocan manifestaciones diversas que posibilitan experimentar realidades otras, para salir de las sujeciones a cánones monológicos que intentan fundamentar e imponer tácitamente principios originarios y centristas en las poblaciones, comunidades y personas del sistema-mundo.

En cada una de las crisis que se elaboran histórica y socialmente se logran desarrollar y desprender formas culturales que permiten resistir y fortalecerse ante los embates hegemónicos de sentido que intenta imponer el sistema-mundo. Entre las emergencias que eclosionan se resaltan las impulsadas por las artes verbal-orales que en el transcurso de la historia han mantenido sus consignas y elementos base entre la angustia y agotamiento constante de las estructuras dominantes. Revolucionariamente la escritura oral ha acompañado en sus pasos consignas de justicia social, que mediante pactos con sus legados ancestrales reconocen la singularidad de su perspectiva y se abren a campos policulturales y de tradiciones diversas, con el propósito de proponer modelos otros de cambio en el que las comprensiones del hombre, la sociedad y la realidad sean componentes para elaborar una continuidad alterna.

CAPÍTULO 4

POÉTICAS DE LA MEMORIA, EL TERRITORIO Y LA RESISTENCIA EN LAS VOCES DE: FREDY CHIKANGANA, MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ-HERNÁNDEZ Y HUGO JAMIOY

En este capítulo entraremos a explorar con mayor fuerza el corpus poético de los tres autores indígenas: Fredy Chikangana, Miguel Ángel López-Hernández y Hugo Jamioy; en conjunto con las comprensiones que elaboran en el contenido de sus poéticas en cuanto a la memoria, el territorio y la resistencia.

Para conseguir este propósito el capítulo comienza analizando en detalle a cada autor en tres diferentes subcapítulos, cada uno de los cuales inicia dando un panorama general de los contextos culturales, las cosmogonías y las visiones de mundo que establece cada autor en sus propios y singulares sistemas-mundo en los cuales están insertados por vía de sus orígenes. Posterior a esas distinciones para el corpus de análisis se escogieron un total de nueve poesías, las cuales tres hablan a nuestro criterio de memoria, tres de territorio y tres de resistencia. Se aclara que en este proceso de escogencia poética, encontramos que diferentes poemas transitan abiertamente entre las diferentes categorías conceptuales trabajadas como es el caso de la memoria, el territorio y la resistencia, mas a nuestro parecer se decidió enmarcar cada poema en una u otra categoría para realizar precisiones epistemológicas correspondientes a la presente investigación. Subsiguiente a la selección por categorías de los poemas de cada autor, se realizan concatenaciones entre la visión de mundo que en su contenido carga cada poema y a lo que a nuestro modo de ver en función de los objetivos

planteados en conjunto con el apoyo de los diferentes autores trabajados se analiza de cada poema, para así dar como resultado una relativa construcción concomitante, limítrofe y paralela del sistema-mundo particular que vive cada autor desde su realidad mental y visión de mundo ante la globalidad geopolítica del sistema-mundo moderno/colonial que actualmente nos encontramos.

4.1 Fredy Chikangana, raíces de resistencia cultural

Fredy Romeiro Campo Chicangana es el nombre completo de quien igualmente en quechua se hace llamar Wiñay Mallki (Raíz que permanece en el tiempo).

La obra poética de Fredy Chikangana se encuentra dispersa en diversas publicaciones como Revista Etnografist de Suecia, Publicación Kontakt de Dinamarca, Poetry Internacional de Holanda, y la Antología de literatura indígena de América editada en Chile (1998). En Colombia ha sido publicado en los magazines de los diarios El Espectador y El Tiempo, en la Revista de la Casa de Poesía Silva, así como en las selecciones literarias Woumain, poesía indígena y gitana contemporánea de Colombia (2000) y Antes el Amanecer, antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta (2010). Aunque el autor conserva inéditos varios manuscritos, hasta el momento sólo ha publicado dos libros de poesía: Kentipay llattantutamanta / El colibrí de la noche desnuda (2008) y Samay pisccok pponccopi mushcoypa / Espíritu de pájaro en pozos del ensueño (2010) (Rocha, p. 2010, p. 56).

Fredy Chikangana nació en el Departamento del Cauca, el 7 de abril de 1964 en el resguardo del Río Blanco, Yurak Yaku. Este lugar del suroccidente colombiano de entre los 2200 a 3300 metros sobre el nivel del mar, es un territorio popular por ser el lugar en donde las montañas del macizo andino colombiano hacen nacer unos de los ríos más importantes

del país como son el: Magdalena, Patía, Cauca y Caquetá, por esto también es conocida esta área como la estrella fluvial colombiana.

Chikangana es originario de la comunidad indígena Yanakuna (Yanacona o Yanakuna Mitmak), quienes en traducción del propio Fredy quiere decir que son: “gente que se sirve mutuamente en tiempos de oscuridad”. En el libro: *Geografía humana de Colombia, Región Andina Central (2000)*, expresan que los rastros arqueológicos apuntan que en esta zona donde habitan los Yanakonas, ha sido desde hace más de 3000 años lugar de asentamientos humanos, siendo por lo tanto escenario de una de las más antiguas culturas de Colombia. Los Yanaconas alcanzan actualmente cifras cercanas o superiores a los 20.000 habitantes y el origen lingüístico de su etnia proviene del quechua, siendo de igual modo hispano hablantes. Su territorio es especial debido a las condiciones naturales y ecológicas, ya que en esta área se encuentran diferentes pisos térmicos como son: el “páramo y la montaña”, la “sabana” y el clima “caliente”; lo que les permite manejar sus recursos variadamente, ya que tienen la posibilidad de establecer fuentes desde la producción agrícola, la ganadería y las artesanías. Como forma de sistema social y económica son una sociedad agraria y rural que usan frecuentemente la reciprocidad y colaboración en prácticas como: el “cambio de mano” (forma de ayuda mutua para realizar el trabajo agrícola) y las “mingas” (trabajo colectivo cuya práctica es para realizar obras comunitarias) como ejes de desarrollo. En la cosmogonía de este pueblo las “vírgenes remanecidas” son distinguidas como las “patronas” de las comunidades; estas son imágenes o iconos que han sido recreadas y que corresponden a simple vista a los de la Virgen María, sin embargo, la trascendencia que cargan es fundamental ya que son figuras que guían los pueblos, los ordena y los reintegra en una ideología común, siendo en su trasfondo el equivalente a una representación sincrética de la Pachamama (madre tierra).

Los Yanaconas viven en un territorio de propiedad colectiva llamado resguardo, en donde los concejos y cabildos cumplen roles de autoridad importantes. Es relevante resaltar que el pueblo Yanakona y sus ciclos agrícolas giran en torno del *maíz*, producto fuente de su identidad cultural, en conjunto con su *lengua, la reciprocidad en el trabajo y las vírgenes remanecidas*. Los Yanaconas actualmente son un “pueblo” de una compleja historia indígena en nuestro país, que en su tránsito ha vivenciado y experimentado dificultosas transformaciones sociales, culturales, económicas, políticas, en general diferentes crisis que han generado evoluciones alternas y diversas, cuyo proceso contemporáneo busca la reparación y rescate de su identidad y memoria como pueblo, el reconocimiento consolidado de su lengua, costumbres, tradiciones y prácticas, en conjunto con el fortalecimiento de sus autoridades como el cabildo y los concejos comunitarios. Es en estos ejes que el trabajo y obra de Fredy Chikangana contribuye para expandir y cimentar el legado de su pueblo Yanakona y de los pueblos indígenas hermanos.

En Fredy se comienza a vislumbrar las nociones de territorio que se desarrollan desde el lenguaje poético que construye, donde inicia a enunciarse desde sus orígenes y en las relaciones que establece entre el cuerpo y la naturaleza. En este primer poema de Chikangana (2010) titulado: *Puñado de tierra*, se ve una perspectiva de territorio el cual es símbolo de espacio compartido, en los que diferentes seres de natura cohabitan en armonía y en plena convivencia básica en las relaciones, donde se brinda para cada cual lo que le corresponde:

Me entregaron un puñado de tierra para que ahí viviera.

«Toma, lombriz de tierra», me dijeron,

«Ahí cultivarás, ahí criarás a tus hijos,

ahí masticarás tu bendito maíz».

Entonces tomé ese puñado de tierra,
lo cerqué de piedras para que el agua
no me lo desvaneciera,
lo guardé en el cuenco de mi mano, lo calenté,
lo acaricie y empecé a labrarlo...

Todos los días le cantaba a ese puñado de tierra;
entonces vino la hormiga, el grillo, el pájaro de la noche,
la serpiente de los pajonales,
y ellos quisieron servirse de ese puñado de tierra.

Quitó el cerco y a cada uno le di su parte.

Me quedé nuevamente solo
con el cuenco de mi mano vacío;
cerré entonces la mano, la hice puño y decidí pelear
por aquello que otros nos arrebataron. (Chikangana, 2010 p. 21)

También se considera como un espacio frecuente de protección, seguridad, y búsqueda de sentido. En este se despliega el trabajo, la labranza, el cuidado y el afecto, hace que esta área dada y ganada llegue hasta ámbitos de lucha y resistencia por lo que se considera propio. Los movimientos sociales funcionan además como vínculos activos entre los miembros de la comunidad y en la voz poética de Fredy se manifiestan abiertamente en su carácter colectivo, como en el poema nombrado: *Minga*, ya que aquí se exterioriza una necesidad vivencial, testimonial y experiencial de reafirmar su identidad como comunidad en el territorio de origen ancestral de los Yanakuna Mitmak.

Con el pie sobre la Madre Tierra
somos uno para todos sobre el ancho cielo.

Venimos del sol
pero también somos seres de la noche
del relámpago y el trueno;
aquí estamos como si fuéramos racimos de maíz,
bajo el humo espeso de la indiferencia.
Estamos cada día curtiendo nuestros cuerpos
en el trajinar de las horas,
retoñamos en minga
nos amarramos a la tierra
y como pájaros elevamos vuelo
hacia los sueños de la gente que indaga
en esta misma fuente. (Chikangana, 2010, p. 31)

En este poema se escucha la voz de un pueblo que toma consciencia del olvido, la indiferencia, el silencio en el que han caído en el sistema-mundo y que a través de acciones que muestran su posicionamiento se defiende el territorio como hermanos que un mismo pueblo y una misma tierra.

Se expresa a través de, *La cabeza*, otro escrito de Fredy como la Pacha Mama toma voz poética como ser guardián que cuida, preserva y protege el territorio. Aquí se manifiesta desde las extensiones de sus expresiones elementales, habla sobre su naturaleza de lucha caracterizada en una cabeza que dice, siente, habla a los humanos de su historia.

Y desde la Madre Tierra habló una cabeza
No hemos muerto, dijo.
Estamos en el silencio de las estrellas
En el cielo azul y las nubes rojizas

En el silencio de la noche
En la pluma que habla sobre el agua
En la cascada que golpea la piedra
Estamos como ayer:
En lucha interminable. (Chikangana, 2010, p. 103)

En la voz de *la cabeza* que habla de la tierra, se logra comunicar la prioridad de saber escuchar a la madre tierra en este sistema-mundo de caos y crisis continua, manifestando desde su voz poética como pueden confluír las distintas expresiones en su manto natural. Pachamama habla desde la configuración que la constituye siendo en su desarrollo un todo con los distintos seres, ella logra hablar con la cabeza puesta en la tierra del territorio y como se puede experimentar su presencia por medio de los sentidos, para así despertar a los desmemoriados.

En Fredy se hace un frecuente trabajo poético de memoria y reivindicación cultural, su obra hace constantes encuentros con sus mayores y ancestros indígenas como en el caso del poema , haciendo que el hilo de la palabra hecho conocimiento se continúe tejiendo para salvaguardar esos saberes-otros, Chikangana (1997) expresa: “Los mayores siguieron fieles a su palabra de defender lo que habían heredado, lo que habían construido, siguieron manteniendo el conocimiento en medio de la represión, la confusión y la soledad.” (p. 34). Del cual se hace directa alusión y evocación en el poema, el *alto vuelo de Quintín Lame*

Trepando montañas entre el sol y la lluvia
con pasos firmes y ojos inquietos
hiciste camino, taita Quintín;
tu cuerpo prestaste

a un espíritu hijo del trueno
y labraste la tierra para sentir sus entrañas.
De ahí nacieron tus luchas
que son nuestras luchas,
y del dolor de ser cautivo en tu propia tierra
te liberaste.
Rasgaste las vestiduras del sometimiento,
sentiste la vergüenza de ser terrazguero
y así marcaste el camino
para liberar a tu gente.
Las montañas saben de tus pasos firmes
y el viento conoce de tus largos vuelos,
el río Cauca es testigo
de la sangre vertida de tu pueblo indio.
Quizá la luna que te cogió despierto
en las altas horas de la noche
sepa reconocer los dolores profundos
que masticaste a solas.
Así continuaste la huella
y de tus aguas de indio
brotó el mar de tu pensamiento;
gato montés fuiste ante el peligro y la injuria,
ante la calumnia y la infamia
fuiste sol en la oscura noche.
Abriste un camino
y te hiciste guerrero incansable.
Tus huellas que levantaron
el polvo de los caminos

quedaron eternas en la memoria. (Chikangana, 2010, p. 25)

El trabajo que hace Fredy de restablecimiento y exaltación por medio de la memoria de un ancestro en común de su pueblo como es el caso de Quintín Lame, conforma un eje de luchas que sirve como aliciente y ejemplo de resistencia en la memoria, para así mantener en su comunidad y en los pueblos distantes que no conocen este legado un horizonte modelo de posibilidades.

En consonancia con el legado de la memoria ancestral y sus manifestaciones de transmisión, se evidencia en los escritos de Fredy que el despliegue mnémico se puede manifestar en la diversidad de cantos, de bebidas, de rituales, de danzas, de conmemoraciones de los muertos que viven del frecuente recuerdo que los trae al presente, en, *aún tenemos vida en esta tierra*, se muestra una parte de la asombrosa y rica herencia memorística que es traída en las festividades de las comunidades.

Mientras ellas muelen el maíz amarillo sobre la piedra
nosotros cantamos con flautas y tambores de venado
reímos y nos embriagamos sin prisa
despedimos al sol que huye entre las montañas.
Reímos y danzamos con flautas entre las manos
nos vamos metiendo hacia el fondo de la tierra,
por ese ombligo tibio que arrastra y nos lleva
a la memoria
a ese espacio donde habitan nuestros muertos,
que nos reciben con alegría:
«¡Bebamos!», dice taita Manuel, «y que viva el maíz».
«¡Bebamos!», dice mama Rosario, «y que viva la tierrita que nos

calienta».

Y mientras danzamos sobre los surcos,
reímos y cantamos con nuestros muertos,
con flautas ahuyentamos las penas
y con chicha endulzamos las noches.
«¡Bebamos sin pena!», gritan,
«que aún tenemos vida en esta tierra». (Chikangana, 2010, p. 59)

Con estos actos de manifestación de la memoria Wiñay Mallki establece en su poética lazos y formas de rememoración, responsabilidad, compromiso; en la relevancia que establece con los muertos y la representación de su presencia en el entorno yanakuna, constituye cimientos de su lugar de origen y de enunciación que son revelados a través de su territorio, su comunidad, en los enlaces que se hacen de la tierra, el río, en su pertenencia al agua y los elementos, como en el siguiente poema, *memoria de agua*, que le da continuidad a las anteriores acotaciones,

Por estas tierras
deambulan las voces de nuestros muertos yanakunas.
Andan con cuerpo de río
y memoria de agua,
vibrando como árbol al viento.
Por eso canto
para que canten las flores y los caminos,
los cerros y las lagunas;
para que sepa la luna que soy yanakuna
hombre del agua y el arco iris. (Chikangana, 2010, p. 83)

En la memoria de agua de Fredy se manifiestan abiertamente la memoria de sus mayores, la memoria de su comunidad que se identifica en su territorio, en los senderos, los ríos, los caminos, reconociéndose además en la imagen de sus muertos y en la manera como éstos se expresan por medio de los elementos, los animales, las formas.

El poeta nos relata como testigo de sus tiempos, que desde su labor como oralitor puede llegar a expresar de forma estética gran parte de la historia de los pueblos indígenas. Las voces de las personas que se les ha enmudecido genera la necesidad de presentarse como voz enunciativa que puede brindar opciones variadas para la reescritura, el reencuentro y la resignificación de historias-otras que narran formas de escape a las atrocidades y vejámenes con los cuales se han mantenido vigentes diferentes discursos de poder que se distancian de esas enunciaciones de poder. De ahí la diferencia y disconformidad en su memoria cuando escribe, *todo está dicho*, al sentir en carne viva las estrategias de marginalización hechas con él y su pueblo,

No tengo nada que decir
sobre el tiempo y el espacio que se nos
vino encima.

Todo está dicho.

Que hablen los ríos desde su agonía,
que hablen las serpientes que se arrastran
por ciudades y pueblos,
que algo digan las palomas desde sus
ensangrentados nidos;

yo,
hijo de tierras ancestrales,
no tengo nada que decir.

Todo está dicho.

Esos soles transcurridos
también algo tendrán en su memoria,
aquellas lunas que lloran con la lluvia
algo tendrán en sus recuerdos de amargura,
los árboles, los peces,
el último arco iris venerado
tendrán algo entre sus quejas;
yo,
hijo de dolores y esperanzas,
nada tengo que decir.

Todo está dicho. (Chikangana, 2010, p. 91)

El poeta no tiene que decir, que hable la naturaleza y despliegue su fuerza, que ella genere su fuerza y resistencia porque él prefiere callar al sentir la injusticia y desigualdad que puede ser contar su historia y la historia de los otros pueblos indígenas. Aquí prefiere que la presencia de la naturaleza sea la que tome la voz, que ella en sus evoluciones y expresiones desarrolle la lucha.

Lo oral poético y la lengua como lugar de enunciación, de identificación, de origen, se extienden en discursos de resistencia que manifiestan diversidad, divergencias,

convergencias, pluralismos de pensamientos y acciones en espacios pluriversos, para así quebrantar lógicas de dominio e imposición ante la diferencia en la enunciación. De esta manera se consolida en la propuesta de, *quechua es mi corazón*, al comprender la lengua como una forma de arraigo y pertenencia cultural que complementa las acciones y cosmovisiones de los pueblos que procuran acuerdos en vez de formar oposiciones insustanciales y retrogradas de la realidad y el mundo.

Tengo en mi cuerpo
el canto de pájaros anunciando la lluvia,
el pozo de agua en la chagra
y el hombre que pasa acariciando neblina.

Quechua es mi corazón
porque ayer la noche me llamaba,
porque hoy el gris del cielo me pregunta,
porque mañana seguiré cantando
sobre las cenizas.

Quechua es el viento que desparramó los hilos del tejido
en la noche misteriosa de velas y mecheros.

Quechua es el silencio de mujer
mientras piensa en la ausencia de su amado
a la orilla de la tullpa... a la orilla de la tierra
a la orilla de un camino.

Quechua es el rocío de la mañana y la voz
de nuestros muertos.

Quechua es el corazón
que se agita entre flautas y tambores
en el relincho del tiempo milenario

con olor a kiñiwa y maíz tostado,
donde aún decimos: nuestras manos,
nuestros cuerpos, nuestra voz,
nuestra música, nuestra resistencia.

Quechua es la tierra madre
a quien pertenecemos,
la que abriga la placenta
y nos pare al mundo,
en una minga de lucha y lunas permanentes. (Chikangana, 2010, p. 97)

Chikangana en su poética percibe la relevancia de la lengua y la palabra nativa como un lugar de posicionamiento, reconocimiento, lucha; en su poema aún monolingüe, *en verbo ajeno*, describe detalladamente cómo siente un alejamiento con sus raíces al cantar desde verbos prestados, aquí se realiza una declaración de resistencia para empezar a expresar desde lo multivocal, desde el bilingüismo,

Hablo de lo propio
con lo que no es mío;
hablo con verbo ajeno.

Sobre mi gente
hablo y no soy yo
escribo y yo no soy.

En mí,
han llegado espíritus navegantes
del espacio lejano

con cientos de lunas sobre sus cuerpos;

vienen desde el dolor

y desde el eco de un tiempo;

son tierra, son sol,

son esperanza para una patria nocturna.

Vienen y entonces yo canto,

levanto mis versos sin venganzas ni odios,

sin labios mordidos

sólo buscando un rincón a mi canto dormido,

a la voz de mi gente

desde un verbo prestado (Chikangana, 2000, p. 102)

Fredy Chikangana (2014) ve en la escritura y en la oralidad arraigada en su lengua manifestaciones de cambio y revolución constantes, desde la oralitura se llega a consolidar una gran parte de las tradiciones mítico-literarias que son transmitidas por medio de las narrativas orales, haciendo que la palabra sea el eje de mando para despertar desde su sistema-mundo singular al sistema-mundo global, ya que:

[...] en la escritura indígena hay una propuesta de puente con la sociedad en general que debe valorarse y entenderse como aporte a la construcción de una sociedad multicultural y multilingüe. Es así como hablamos de Oralitura Indígena como la conexión entre lo oral indígena y la palabra escrita que llega además a otros interlocutores para aportar así al encuentro real entre diversas culturas indígenas y la cultura mestiza en nuestra América (Chikangana 2014, p.76).

4.2 Miguel Ángel López-Hernández, senderos y territorios del Abya Yala

Miguel Ángel López-Hernández de origen Wayuu, nace en 1965 en la península de La Guajira al norte de Colombia en Carraipa, población cercana a Maicao en Venezuela. En el año de 1992 se da a conocer al mundo de la poesía ya que publica su primer poemario, *Contrabando Sueños con Alijuna cercano*, bajo el seudónimo de Vito Apüshana. Posteriormente en el año 2000 gana el Premio Casa de las Américas de Cuba con el libro, *Encuentros en los senderos de Abya Yala*, que firma con el heterónimo de Malohe (abreviatura de Miguel Ángel López-Hernández). “En el año 2002 Miguelángel ganó la Beca Latinoamericana de Residencia Artística Mincultura de Colombia y Conaculta de México, experiencia de la que surge: Traigo el agua del lago Tezcoco.” (Rocha, 2010, p.126). En 2010 escribe de forma bilingüe (wayuunaiki-español), Shiinalu’uirua *shiirua ataa / En las hondonadas maternas de la piel*, publicada por el Ministerio de Cultura. “Sus poemas han aparecido en revistas especializadas como Número (Bogotá), El Magazín Dominical de El Espectador, Casa de las Américas (La Habana), entre otras, y en plataformas virtuales como Lyrikline.org, Youyoupana.com y Poetry International.” (Apüshana 2010, p.91). Miguel Ángel López-Hernández despliega en sus heterónimos literarios diferentes formas de enunciación, “Si Vito encarna el escritor wayuu en Miguel Ángel López, Malohe personifica su escritor panamericano de origen indígena. (Rocha, 2010, p.158)

El pueblo Wayuu de Miguel Ángel López-Hernández habitan la parte media y alta del departamento de la Guajira al norte de Colombia; según el libro, *Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena (Tomo II)*, haremos las siguientes consideraciones. La península de la Guajira a la cual pertenecen de más de 13.000 km², debido a su posición geográfica es considerada una región de gran deficiencia hídrica, con un clima que va desde

lo árido hasta lo seco, con continuas corrientes de viento y particulares temporadas de lluvia. Los wayuu son en su mayoría bilingües (wayuunaiki - español), provenientes de la familia lingüística Arawak. Sus actividades socioeconómicas se basan en el pastoreo, la pesca, la caza, y la horticultura heredadas de sus ancestros. En conjunto con estas se encuentra el comercio, los tejidos, la cerámica, la explotación de la sal, el yeso, el talco. Su organización social se edifica a partir de diferentes momentos centrales que a grandes rasgos son: *el matrimonio*, por brindar la capacidad de realizar alianzas para disponer de mejores recursos; *el entierro*, por la trascendencia simbólica de pasar a instancias de la memoria ancestral del pueblo; *las fiestas*, son frecuentemente realizadas para celebrar acontecimientos como: matrimonios, bautizos, el fin de un encierro de la majayula (joven), buenas cosechas y negocios, presagios de prometedores sueños. En cuanto al ordenamiento jurídico en cada clan debe existir un pütchipü –palabrero–, personaje que representa la palabra comunal del clan, él es quien conoce las leyes internas y medios acuerdos cuando hay conflictos. En la cosmogonía Wayuu existen diferentes seres sobrenaturales y sobrehumanos que contribuyen al equilibrio cultural y ambiental de la vida en comunidad; su mundo fluctúa entre dimensiones como: lo Remoto-origen, lo Oculto-invisible y lo Natural-visible.

“Lo Remoto-origen (Ii) se refiere al punto de partida de la cultura wayuu. El origen de todo, de donde salieron los elementos: Luz, Viento, Tierra, Lluvia, Oscuridad, Frío... a formar la Vida. (...) Lo Oculto-invisible (Pulasü): es la dimensión de lo intangible, lo invisible, lo que está al otro lado de la vida cotidiana, sosteniéndola, amamantándola, regulándola. (...) Lo Natural-visible (Akuwa’ipa): este es el mundo diario, la cotidianidad wayuu, la mortalidad del cuerpo... es el producto final de lo Remoto-origen y de lo Oculto-invisible. Es la organización social, el territorio, las artes, las costumbres, la lengua...” (Apushana, 2010, p.14)

En Miguel Ángel todo el raigambre místico y espiritual de su pueblo, en conjunto con la constante composición de elementos de su contexto cultural brinda las claves necesarias para la comprensión de su esencia como oralitor, en el poema, *mi universo Wayuu*, se consideran diferentes componentes que van desde los mensajes oníricos, el entierro de los muertos y el sagrado viaje posterior hacia el cementerio, estos son acontecimientos de un tiempo elíptico que propician en el sujeto reafirmaciones del sí mismo en lo otro.

La vida es un todo palpitante: desde la fruta pichibuel, de la luna bebedora de luz, hasta los moluscos viscosos de la mar adentro... y la vida tiene pequeños mundos:

Ahí el mundo de la superficie,

Ahí el mundo de lo abisal,

Ahí el mundo de los sueños... cada uno de estos momentos se comunican e integran a través de sus espíritus respectivos: es un contacto esencialmente espiritual, de allí que la Palabra sea elemento fundador de vida, la Palabra como vehículo de conexión y entendimiento.

Y la palabra Viaje, para los Wayuu, es comunicación entre las dimensiones de su cosmos propio. Viajar hacia el cementerio familiar es viajar hacia uno mismo, hacia lo más íntimo, hacia el enlace de la sangre...

Satuaire Pushaina así lo hizo en un año lejano... su voz, su palabra me ha llegado en el sueño y, aún me persigue en la vigilia.

De ese viaje, de esa revelación tratan las siguientes líneas que ya concedo con la anuencia de Juya -Aquél que llueve. (Lopez-Hernández, 2000, p.10)

Se considera que gran parte de esa identidad está reflejada en las contexturas y formas del paisaje. En el territorio se despliegan las raíces y legados del pueblo. Los senderos se abren en consonancia con quien los reconoce, las matices, los sueños, las piedras, el polvo de la tierra conversan con quien los escucha; en los sentidos se exhala el

infinito universo, como en el poema, *raíces*, que desde la interioridad se reconocen presencias insondables de otros espacios y tiempos para transmitir en varias miradas el acontecimiento.

Caminando hacia la ranchería materna
escuchamos una voz de lejanos lugares
que solo entiende el corazón sereno,
y recibimos una mirada
que únicamente veremos en el sueño,
y sentimos una presencia de infinitos ancestros
que nos impide abandonar la piedra y el polvo
de este sendero nuestro. (Apüshana, 2010, p, 66)

Hasta en el viento se posiciona el tiempo, el espacio en el andar del pueblo construye versos, se ven como los lugares comunes forman puntos de referencia para los recién llegados, el territorio se abre en sus geografías para anunciar nacimientos y continuidades de su crecimiento, como en el escrito de Lopez-Hernández, *de un alaüla de Alemasahua*, que muestra los ancestros adheridos al terreno, al lugar de arraigo del cual se va consolidando con solo el pensamiento en aras del movimiento.

«Ya naciste...
y naciste hijo de gente, de los fundadores de trochas del cerro de
Epitsü.
Y puedes irte y puedes no volver,
pero siempre estarás ahí... junto al árbol mokooshira
que circunda tu cementerio;
ahí pertenece tu sombra y tu descanso.

Ya naciste
y tal vez puedes irte y no volver,
pero siempre estarás aquí,
siempre serás nombrado en la música del sawawa...
y nos encontraremos mirando hacia Jepira,
en donde los espíritus se harán uno solo,
para el viaje definitivo.

Ya naciste
y naciste hijo de gente, de los pastores silbadores de Alemasahua.
Que no desespere tu pie en hacer la huella,
pues ya los viejos pasos de los ancestros están en el nuevo tuyo.
No desesperes en llegar, que ya estás aquí... hijo de gente,
hijo del sudor de la lluvia». (Apūshana, 2010, p, 74)

Este ejercicio oralitor plasma multivariados ámbitos de reconocimiento en diferentes espacios, seres, tiempos, en una cadena simbólica y material de devenires. La memoria como fuente constante de vida comunal, fluye desde los antepasados, desde cada rincón que despliega el momento, como en la poesía, *vivir-morir*, en la cual se marca por medio de los elementos, las variadas voces, geografías, memorias verbal-orales diversas que responden en sus magnitudes a la simultaneidad empleada desde la palabra, creando ambientes en continuo movimiento.

Creemos, como árboles, en el interior
de la huella de nuestros antepasados.
Vivimos, como arañas, en el tejido del rincón materno.
Amamos siempre a orillas de la sed.
Soñamos allá, entre Kashi y Ka'i, el Luna y el Sol,

en los predios de los espíritus.

Morimos como si siguiéramos vivos. (Apüshana, 2010, p, 68)

En la escritura que se relatan los espacios del tiempo, en este proceso se aíslan las palabras de su entorno sonoro, para así darle forma desde caracteres simbólico sociales; en general, en el acto de la escritura se potencian bifurcaciones de sentido que parten desde la voz, para devolverle a la Palabra su espacio primigenio, su espacio fugitivo del tiempo, para mandarla nuevamente al espacio del aire cargada de contenidos nuevos.

En la heterogeneidad del discurso se regresa a formas plurales del ser en su acontecimiento, desde la polifonía de las voces se reintegran significados y valores que han sido relegados en el tiempo. En Miguel Ángel la memoria se plasma en personas, en lugares, en espacios, en vidas pasadas, como lo relata en su poema, *miedo alijuna*, cuando los alijunas (foráneos) preguntan sin comprender el mensaje de otros tiempos y dimensiones de este contexto, ya que si no reciben en su mente los elementos significantes de la cultura, se van a perder en los confines simbólicas de esta, al leer lo ajeno con ojos cerrados que traen del mundo de su contexto.

Mañana llegarán nuevamente los alijuna
y traerán más preguntas acerca de nosotros,
y nada sabrán sino escuchan el silencio de nuestros muertos
en cada sonido de nuestras vidas...
y nada se llevarán sino cuelgan sus miedos en el interior de las
mochilas familiares
y reciban, de nuestro temblor, el asombro de la madrugada...
junto al temor de los espantos.

En Lopez-Hernández se manifiestan los lugares de origen cuando se traza en la memoria la tradición y la oralidad. La literatura que todos llevamos por dentro se despliega en las expresiones que manifiesta el universo interno; la literatura que somos, se nos ilumina en el contenido externo, revelando ficciones que enriquecen contextos. Como en el poema, *de un alaüla de Toolünare*, cuando los saberes se muestran a través de sueños, de realidades y mundos que poco comprendemos, de naturaleza y gentes que transitan en dimensiones de la vida profundas.

Talhua, alaüla de Toolünare, nos ha contado
que también provenimos de otros mundos...
que acumulamos un saber antiguo creador de otros llantos,
de otros sueños, de otros pasos...
que nuestra sonrisa se extiende en otros labios
más allá de esta orilla de la mar.
Como nuestra sangre hay un río invisible
que nos recorre a todos... donde viajan
la misma risa y el mismo silencio.
Talhua, alaüla de Toolünare, duerme con las manos abiertas. (Apüshana, 2010, p, 76)

Miguel Ángel se incluye desde su expresión poética en la larga y próspera tradición de resistencia wayuu, ya que a través de sus escritos adopta la oralitura como medio de enunciación para sí y para hablar desde las voces de los integrantes de su comunidad. Él desde su postura asume un rol especial de transmisión del legado de la palabra de sus mayores, en su posición diferenciada como poeta arraiga la oralitura como un medio de su de resistencia en la palabra. En su escrito, *al pie del fogón*, se muestran parte de sus

encuentros en el Abya Yala y la posición y posibilidad que se tiene desde los orígenes para enunciar la resistencia; el legado es parte integrante y constituyente de la disidencia, al narrar los orígenes se proyectan luces de transformación, ya que lo que somos se prolonga desde las raíces hasta las prolongaciones.

Al borde de tu luz nos hemos encontrado
para presenciar las heridas de la originaria creencia
de que éramos como el sol, como el azul ilímite, como el jaguar genitor,
como la serpiente-río, como la lluvia fecunda;
de que éramos como el hemul de las colinas,
como la enterrada piedra del camino, como el cóndor Apumanque,
como la flor dulce de Nahuelbuta, como el maíz nutriente, como el sueño fundador...
y en esta agonía sorprender a las ruinas reverdeciendo
en las grietas del propio corazón.

De esa creencia somos su prolongación. (Lopez-Hernandez, 2000, p.8)

En esta serie de encuentros tenidos en Abya Yala por Lopez-Hernandez, se anuncian configuraciones disyuntivas que parecieran perderse entre los pliegues de la heterogeneidad, mas lo que se hace es ampliar y extender la disimetría cosmovisión de este territorio en elementos comunes. Desde cualquier lugar posicionado se puede hacer resistencia, esto es lo que entiende el poeta, él en sus encuentros llega a la esfera transcultural del Amazonas conformada por diferentes regiones de países hermanos del Abya Yala, para expresar en su poema libre, *confesión*, como se es bañado por orígenes comunes, que desde la distancia convergen en su visión.

Nací en los senderos del sur de Abya Yala; la serpiente y el jaguar me recibieron del misterio suficiente... para guiarme hacia el misterio insuficiente. Ayunado entre las hojas de la

Ayahuasca y la Ayapana. Destinado para la recolección de los guijarros desde los Andes hasta las Rocosas.

He vivido del agua fresca de mi tía cerca del Cotopaxi.

Mi familia se extiende aún en los verdes Vaupés, donde me unguentan para el amor y, también, en los lares de Oayapok los cuales camino en medio de espantos y mujeres señoritas. Tengo una guarida en los altos de Canaima... y siempre me esperan en las esquinas breves del cuzco o bajo la sombra de un árbol en el gran Chaco.

Mi espíritu tiene un lugar en la “Gran Casa de los Hombres” de los Bororo del Amazonas.

Una mujer negra del Baudó, de lengua Cuna, me sigue amamantando.

La Coca y el Maíz continúan floreciendo. (Lopez-Hernandez, 2000, p.16)

Estas zonas del Abya Yala desde sus impresionantes variedades lingüísticas, desde la multivocalidad de sus mitos o el pluralismo abismal de su cosmoancestralidad, se logra extender hacia tránsitos de fuga diversos en el sistema-mundo. En la cotidianidad de sus prácticas, en las relaciones del individuo-indoamericano con el mundo, en las vivencias complejas de sus pueblos, es que se construyen flamantes tramas, en su manifiesto poético, *Oración Matutina*, se despliegan los rasgos de los elementos constitutivos de este espacio, en él se construyen analogías soñadas de imágenes poéticas, porque las geografías humanas así lo ensueñan en sus quimeras, definiendo ficcionalidades visualidades en el contenido de sus tierras.

Hoy la vida tiene un nuevo aliento en Abya Yala: sonrén los elementos y reciben su tributo el padre de los Fuegos (el sol), el Propiciador de los Viajes y de los Abrazos (el viento), la Germinadora de las semillas (la lluvia) y la Sudorosa Residencia del Maíz y sus descendientes de la tierra... son los espíritus dadores de Amerindia, en cuyos caminos perviven los nichos-altares, a veces invisibles, en donde el instante es ofrenda del infinito.

Desde el oriente-ordenador el tibio óreo llega bendiciendo los pájaros vitales y se revientan los capullos de la faena del ser y del hacer... y sucede la renovación de las pertenencias nutricias:

El Canto del verde rugiente del Amazonas

El Sudor ocre de las sierras - Punas de los Andes

El Silbo - Relincho de los Pamperos

La Hoguera - Piel de las tierras Fueguinas

El Génesis fecundo de la frontera Araucana

La Siembra de la resistencia en los hombros del Chaco

La Aurora Gigante del Sertao

La Energía - Puente en las rutas del Paraná

La Corriente- Yubarta de las aguas del Pacífico

El Movimiento circular del espejo Orinoco

El Verso de arpa y cerbatana en el horizonte Llanero

La Explosión del Sabor en el primigenio Caribe

La Celebración del Color en la corteza Central

La Atención de los Astros en las piedras bautismales del Tikal y Yucatán

La Dimensión Secreta del Yagé en los dominios del Rio Bravo

El sonido Temblor de las coloradas Rocosas

El Hábito Azul de los Grandes Lagos

El Equilibrio - Blanco del pensamiento del Yukón

Hoy la vida tiene un nuevo aliento en Abya Yala

... la de los múltiples rostros y una raíz

... la del ombligo - huracán... la del corazón - volcán

... la de la arcilla - renacimiento... la del sueño - alimento

... la del baile y el sacrificio... la del fuego y el rito
... la de las danzas de cera negra, de agua de calabaza... de la sequía embriagada
... la del ser - entorno... la del útero - sustancia
... la del Reno encabritado, la del jaguar tachonado, la de la papa y casabe, la del cacao y curare, la del tabaco y la pluma, la de la orquídea y sequoia, la de hamaca y canoa
... la del humo y el agua del Aconcagua, del Inti, del Antizana y el Ritacuba

... la América Profunda, presente y para siempre

Perpetua seas (Lopez-Hernandez, 2000, p.24-25)

La geografía, los seres, la fauna dialogan con el poeta, quien en sus cantos decide escuchar y relatar a los elementos que lo penetran; en su tejido interno el poeta se comporta como mediador para unificar la tramas que en sus sueños reales se manifiestan, armonizando las voces que llegan de lejanas sendas, a través de sus ojos y manos que hablan de lo otro, que en el trasfondo también comparte parte de la esencia. Las estructuras compositivas de estas expresiones poéticas confluyen en las manifestaciones de los pueblos, sus espacios visuales denotan geografías extensas de los mismos; en los viajes del poeta se fusionan en los medios oral-escritos, a partir de diálogos que él como viajero construye y crea entre las tramas heterógenas del Abya Yala.

4.3 Hugo Jamiy, el despertar de la memoria en los matices del yagé

El poeta Hugo Jamiy perteneciente al pueblo indígena Camëntšá Biyá (hombres de aquí con pensamiento y lengua propia), nace en el año de 1971 en el Valle de Sibundoy, en el suroccidente colombiano en el departamento del Putumayo. Su obra poética comenzó

siendo publicada en la Universidad Nacional en el año de 1999 con, *Mi fuego y mi humo*; posteriormente sale su libro, *No somos gente (2001)*; luego en el 2005 se publica *Bínÿbe oboyejuayëng, Danzantes del viento* obra caracterizada por mezclar de forma armónica la tradición oral y simbólica en conjunto con la escritura alfabética, dando un claro ejemplo de lo que entiende por oralitura, posteriormente el Ministerio de Cultura saca en el 2010 una nueva edición de esta obra. En el año 2006 consigue una beca nacional de investigación en *Oralitura indígena de Colombia*, en la que fomentó la primera convocatoria de becas de creación en oralitura del Ministerio de Cultura. Sus textos han sido traducidos al inglés, francés, italiano y portugués.

Jamioy hace parte del pueblo Camëntšá Biyá (Kamëntšá, Camsá, Kamnsá), ubicados en la altiplanicie rodeada de montañas llamada Valle de Sibundoy en el departamento del Putumayo, a 2.200 metros sobre el nivel del mar en un espacio situado en el suroccidente colombiano entre los andes y la selva, ya que allí en esta área convergen los Andes orientales y diferentes senderos hacia las selvas del noreste amazónico. Actualmente en el Valle de Sibundoy según el Censo del DANE en el 2012 se auto reconocen unas 5.539 personas como pertenecientes al Pueblo Camëntšá. En el libro *Geografía humana de Colombia, Región Andina Central* del 2000, expresan que un posible origen de este pueblo se formó después de diferentes cambios originados en el intercambio cultural de la región andina con culturas de la región selvática y del piedemonte amazónico. La comunidad camëntšá se organiza simbólica y geográficamente en sus chagras (lugares donde se comparte alimentos, trabajo, medicina, espacio y saberes), donde cultivan diferentes vegetales entre ellos el maíz, fruto de fuerza y esperanza; el espacio de la chagra es considerado como parte importante del vivir del pueblo, ya que allí en ese territorio los mayores dejaron sus conocimientos y saberes. La cultura camëntšá está fuertemente ligada

al uso y manejo de las plantas medicinales, ya que como dice Friedemann (1982) ellos son sabios en medicina botánica “Sibundoyes e ingas emplean 64 plantas por sus comprobadas cualidades curativas y 16 plantas por sus propiedades narcóticas” (120). Para estas comunidades indígenas Camëntšá e Inga del Alto Putumayo el bejuco conocido como yagé o ayahuasca (Banispterosis Caapi), es su principal planta de sabiduría, ya que entre sus propiedades esta planta puede ayudar a diagnosticar enfermedades y determinar el estado del paciente, ya que en los efectos de esta bebida los médicos tradicionales pueden pronosticar lo que al paciente le afecta, no viendo el problema solo desde el paciente, sino también desde el entorno socio-familiar que lo circunda. Esta bebida de uso tradicional se realiza además en contextos ceremoniales, cuyo consumo es hecho de forma ritual-mística funcionando como guía, consejera y visionaria para las personas y pueblos que la utilizan. Desde estas prácticas y herencias ancestrales simbólicas es que se desarrolla la rica visión de mundo que presenta Hugo Jamióy en cada una de sus expresiones poético orales.

Hugo Jamióy realiza desde su poética diferentes críticas a las comprensiones que se establecen de territorio y a las connotaciones dadas en los estado-nación de los límites, los márgenes, las fronteras, con sus derivaciones jurídico-políticas que interfieren directa e indirectamente en las relaciones de las personas. En el poema llamado, *esta geografía*, se revelan estas contradicciones del sistema-mundo enmarcadas en las visiones de mundo del poeta ligadas a las tradiciones ancestrales de su pueblo y las establecidas actualmente en la sociedad global.

Esta geografía me está diciendo
que las líneas dibujadas por sus límites
me alejan de la casa de mi hermano
y no puedo abrazarlo,

porque vive al otro lado de la orilla
donde la gente se viste
con las leyes de otro gobierno.
El pasaporte de los antiguos,
cuenta mi taita,
era su propia forma de vestir
su propia lengua
sus propios alimentos:
así se reconocía al visitante.
Las fronteras
no eran líneas que separan
eran puntos de encuentro.
Los guardianes de los territorios antiguos
en las entradas
celebraban al visitante
con un regalo en sus manos.
Los visitantes,
cuando eran pasajeros,
llevaban en sus gigras un regalo de transeúnte.
Pero si sus pasos
marcaban la danza de la estancia
a sus espaldas cargaban
los frutos de su trabajo hecho maíz,
los símbolos de la vida
dibujados en una cobija
para abrigar los sueños
en la tierra de sus hermanos.
Los taitas

ya sabían quién los visitaría.
Mucho antes de anunciar su llegada
con la danza del Yagé
predecían quién vendría;
entonces preparaban los mejores alimentos
las mejores mantas para abrigar sus sueños
y armonizaban su encuentro
con un abrazo fraterno
y luego,
fortalecían sus miradas
con el ritual del Yagé... (Jamiy, 2010, p. 151)

Las fronteras, como relata Jamiy en este poema no eran líneas de alejamiento, desunión, barrera y exclusión, sino “eran puntos de encuentro”, entre culturas, tradiciones, y contextos sociales diferentes. Hoy día esta concepción es bien alejada ya que el territorio se encuentra separado por las fronteras de los estados nacionales, donde el extranjero, sus costumbres, tradiciones y modos de ser son vistas como exóticas y de las cuales hay que tener precaución.

En Jamiy se establecen características especiales en su visión del territorio, ya que se proyecta fuertemente en la pertenencia a la tierra en cual vive, de la cual le fue heredada por parte de sus ancestros para cuidarla, preservarla, protegerla y prolongarla para las generaciones venideras. Hugo le apuesta a dar a conocer el sistema-mundo de su contexto cultural, a rescatar desde su poética configuraciones significativas de la tradición de su comunidad a partir de su visión de mundo. En el poema, *no somos gente*, constituye

mediante su arte verbal-oral posturas poéticas de arraigo en las raíces del territorio y la herencia de su pueblo.

No somos gente de mundo ajeno
con anhelo de seguir viviendo;
no somos gente de territorio
de quienes mañana se escuche hablar
que nosotros fuimos.

No somos pueblo venido de otros lugares,
nuestras raíces son de aquí.

Somos árbol-hombre, somos gente, somos pueblo,
nacidos del fondo de la tierra,
árboles caminando por el lugar
heredado de nuestros taitas,
gente cuidando la armonía y equilibrio natural,
pueblo construyendo la casa
para que nuestros hijos
vivan felices y de manera natural. (Jamioy, 2010, p. 79)

En el espacio físico territorial, con sus senderos, derivaciones y caminos, el poeta camëntsá vuelve a los lugares comunes, a los espacios de reencuentro en los cuales transita atemporalmente junto con las diferentes generaciones de su comunidad, manteniendo lazos constantes de contacto y comunicación. En el poema, *pon tus huellas*, Jamioy resalta la importancia del patrimonio territorial que se genera con los vínculos y legados que se construyen con el paso de las generaciones, manteniendo así viva la geografía simbólica y material a través de los hilos de la transmisión de la memoria.

Se van cruzando
estos caminos
creados por tus abuelos;
son para encontrarse y darse la mano.
Pon tus huellas hijo,
así, seguirán viviendo. (Jamioy, 2010, p. 83)

Memoria construida en la experiencia, en la tradición oral, en los saberes y conocimientos de vida y realidad, así teje Jamioy con su palabra la oralitura. En las prácticas se recogen y se evocan enseñanzas de otros tiempos para prolongarse en historia, entre estas se evidencia el papel que trazan las plantas enteógenas (despertar dios dentro de sí), ya que estas además de ser pilares centrales de diferentes culturas, ocupan roles esenciales en la génesis, cosmovisión, conservación de la memoria e identificación de la comunidad. En el poema, *vasija ferviente*, se habla especialmente del yagé como planta sagradas de poder y conocimiento, captadora y evocadora de memoria, la cual facilita reencuentros y conexiones atemporales con los ancestros, generando puentes de mediación e información entre las vidas presentes y pasadas, revelando mensajes y palabras para que la persona traiga a su memoria correctas formas de ser y proceder.

Taita,
esta pócima que invade mi alma
me hace ver tu cuerpo emplumado.
En cada pluma veo el rostro de muchos ancianos:
unos danzan, otros cantan, otros soplan, otros curan,
otros chupan,
otros ahuyentan siluetas negras que rondan sus pasos.
Más allá, en el fondo

veo hombres, mujeres y niños
que con las manos me llaman,
veo a mi padre con su wayra
veo a mi madre con su cascabel,
su pelo blanco hablando de un largo camino.
En una vasija ferviente
veo a mis hermanos
veo a mis hijos.
Taita, busco, busco y no me veo.
Siento mi cuerpo temblando de frío
y no entiendo,
si sentado junto al fogón escucho tu canto. (Jamiy, 2010, p. 137)

En su canto de oralitor podemos sentir en Hugo la iniciativa por volver sobre los senderos del yagé como compromiso cultural Camëntsá, para reconectarse con las raíces por medio del mantenimiento de las prácticas de su pueblo, para así no sufrir de pérdidas de memoria que damnifiquen las estructuras y configuraciones ancestrales que rememoran los ecos de distintas gentes de la comunidad.

En la poesía de Jamiy se encuentra el constante contacto con la tierra, con las plantas de conocimiento, con la tradición de su pueblo, con lo propio de sus riquezas orales y saberes mítico culturales. Su memoria construye remembranzas trayendo evocaciones constantes de las personas que fallecieron para continuar aprendiendo de su legado. En el escrito, *la historia de mi pueblo*, se sintetizan los arraigos de Jamiy en las tradiciones de su pueblo expresados con los actuales componentes de la oralitura. Se muestra además como lleva sus seres consigo, como tatuajes en su espíritu.

La historia de mi pueblo
tiene los pasos limpios de mi abuelo,
va a su propio ritmo.
Esta otra historia va a la carrera,
con zapatos prestados
anda escribiendo con sus pies
sin su cabeza al lado,
y en ese torrente sin rumbo
me están llevando.
Solo quisiera verme
una vez más en tus ojos, abuelo.
Abrazar con mis ojos tu rostro,
leer las líneas
que dejó a su paso el tiempo,
escribir con mis pies
solo un punto aparte
en este relato de la vida. (Jamioy, 2010, p. 105)

En este texto expresa desde su visión Camëntsá la relevancia de cantar a su abuelo, a la familia, a lo colectivo, llevando la palabra de sus mayores y el tejido de la cosmovisión de su comunidad a escritos que *relatan vida*. En los lugares de la palabra que se tienen se traen elementos para evocar las voces, sensaciones y sentimientos de los abuelos, ya que es en la memoria que se crece y se despliega el ser en el tiempo, reinventándose en la evocación y en las imágenes.

En el siguiente poema titulado, *que ya no exploten tus entrañas*, Hugo maneja un lenguaje esencialmente cultural que presenta reflexiones sobre los devenires de Pachamama

en la sociedad humana. En este escrito a través de diferentes elementos poéticos se dan sentidos ontológicos diversos a natura, construyéndole una identidad que se debe resignificar en procura de cambios que estabilicen su actual condición.

Caminando solitario
al mirarte triste acongojada
saltó a mi memoria
los recuerdos mas sensibles
de las cosas ya vividas;
volví mi mirada al piso
sin ganas de levantar
si en tu rostro encontré
una respuesta degollante;
caí sobre el lodo oliente
a amarguras y abandono
ya no hay mas quien te anime
todos cortan tus entrañas
y mi valor está rendido;
la esperanza está vencida
y mis brazos han caído
solo quiero poner de mi parte
este cuerpo para que en el descanses;
descansa y no te rindas
tu valor no ha terminado
que tu fertilidad vuelva hoy día,
como al principio del mundo
entregaste al fruto maduro

la savia rica y abundante;
si en mis manos esta recuperarte
que mi cuerpo sirva con mi muerte
para revivirte madre tierra. (Jamiyoy, 1999, p. 25)

El carácter de los componentes poéticos en que se autocuestiona cómo las acciones elaboradas y vivenciadas traen mensajes de transformación para las diferentes proyecciones que se manifiestan de Pachamama; se evidencia un diálogo de espíritu y memoria entre el autor y natura, en donde los espacios de configuración de la vida hace que se desplieguen estos seres en una convivencia cargada de recuerdos, de representaciones e imágenes que manifiestan un vínculo y una profundidad simbólica de elementos y fuerzas.

El poeta en su experiencia vital encuentra también es su poética una forma de protesta y resistencia al comprender no sólo su situación social sino la de otras comunidades indígenas hermanas, por lo que en su escrito, *desencantos de Urrá*, manifiesta abiertamente las problemáticas, alternativas e ironías que plantean las instituciones gubernamentales y las personas que las dirigen hacia la resolución de las dificultades vitales básicas de las comunidades más necesitadas, mediante sus imágenes simbólicas defiende la injusticia pasada por sus hermanos ancestrales, retomando de forma crítica las tensiones entre los pueblos originarios y los sistemas dominantes.

A mis hermanos Emberá
a su tierra de Urrá inundada
para iluminar los ojos
y enceguecer el alma...
Al tiempo que se inundó Urrá

las ciudades se inundaron de transeúntes hambrientos.

Al tiempo que se hizo la luz
se quedaron ciegas las familias emberá.

Al tiempo que flotan los sueños en el Urrá inundado
duermen los cuerpos en las calles de una ciudad.

Al tiempo que se extienden manos ancestrales
los transeúntes niegan sus raíces.

Al tiempo que lloran los niños emberá
en los brazos de sus madres desterradas
el icbf les tiene padres responsables.

Al tiempo que buscan refugio en la ciudad
los guardianes de la seguridad nacional
los destierran de aquella que no es su tierra.

Al tiempo que sale el sol
se ve la noche en sus ojos.

Al tiempo que llega la noche
en las ciudades de este país

los emberá se arropan con el manto de sus añoranzas. (Jamioy, 2010, p. 147)

Mas Jamioy en su poética de denuncia y resistencia abarca diferentes campos sociales, humanos, ontológicos y epistemológicos del sistema-mundo, ya que en sus escritos propone de forma crítica una complementariedad de saberes para así valorar profundamente los conocimientos de sus mayores. Llega hasta en sus prolongaciones a cuestionar nociones y cánones hegemónicos de la lectura y la escritura que han sido utilizados como formas de dominación cultural, como lo manifiesta en su poema, *analfabetas*.

A quién llaman analfabetas,

¿a los que no saben leer
los libros o la naturaleza?
Unos y otros
algo y mucho saben.
Durante el día
a mi abuelo le entregaron
un libro:
le dijeron que no sabía nada.
Por las noches
se sentaba junto al fogón,
en sus manos
giraba una hoja de coca
y sus labios iban diciendo
lo que en ella miraba. (Jamioy, 2010, p. 179)

Desde la lectura de la vida misma enseñada por sus mayores, Jamioy busca posicionar formas otras de salvaguardar las interpretaciones de vida y realidad, con sus lecturas de mundo elaboradas en comunidad se hacen visibles diferentes perspectivas de lucha. En la poética de Hugo se trazan diversos ámbitos de renuencia ante el sistema-mundo, ya que desde su misma lengua de origen se manifiestan proyecciones, pensamientos y deseos para transformar la concepción que se tienen de la realidad. Él usa su lengua como lugar de enunciación, identidad e identificación con su pueblo y en el poema, *en qué lengua*, se hace evidente la importancia que tiene la lengua para la identidad del poeta y su colectividad.

Hoy, que me encuentro en su oficina
abogando por la vida de mi pueblo,

le pregunto, señor presidente:

¿En qué lengua

están escritos sus sueños?

Parece que están escritos

en inglés, ni siquiera en español.

Los míos están escritos

en camëntsá.

Así

jamás nos entenderemos. (Jamioy, 2010, p. 181)

La lengua para Jamioy funciona como pilar para su cultura, por lo que cuidarla y preservarla es la forma para que subsista en el sistema-mundo que su pueblo sustenta. La lengua en un lenguaje sencillo, funciona esencialmente como resistencia en la cual se basan sus tradiciones, cosmogonías y visiones de mundo. Hugo encuentra en las raíces de su propio territorio, en los saberes tradicionales de su cultura, en las nociones de literatura y poesía, formas de mantener viva su sabiduría ancestral, ya que mediante su palabra desestabiliza al tiempo en el que vive, para así poder elevarse en las aladas poéticas de resistencia cultural que construye.

5. El fluir de la heterotopía (ejes de luz en desenlace)

Finalmente después de las comprensiones realizadas se hacen enlaces que sin el ánimo de ser conclusivos, más bien para ser espacio-tiempos de diálogo, comunión y posibilidades. Entre los poemas y las poéticas de cada autor se realizan convergencias y divergencias, entre las visiones de mundo y los sistemas-mundo singulares que ellos construyen se diversifican antagónica y simultáneamente las tesis y antítesis del sistema-mundo moderno/colonial.

Se evidencia que la tradición oral sin mayor ímpetu logra reunir una fuerza histórica avasallante que ha traspasado las fronteras del tiempo en la humanidad, ya que desde que el hombre aborigen empezó a construir el lenguaje, así mismo comenzó a narrar sus experiencias, acontecimientos y vivencias de forma que dejara un mensaje a sus coetáneos, ya que la particularidad de su visión era representada a manera de narración, de historia, de relato, consolidando así un legado de palabra sabia y contextual a las necesidades mediatas de las personas, pero, cuyo influjo inmanente persevera en las generaciones del grupo o comunidad originaria de donde surgió el mensaje con reflexión, la palabra con lección, el consejo a modo de narración, todos estos modos narrativos perennes que se logran transmitir gradualmente como herencia mnémica llegan a consolidar un entramado inquebrantable, arraigado en el tejido mental de las personas, que perpetuaran consciente o inconscientemente en el legado de la palabra sabia que sus sentidos y mente captaron.

Por lo que esta investigación contribuye a posicionar el pensamiento-otro como singularidad crítica al proyecto moderno/colonial, ya que desde la red que se constituye y se consolida por la palabra en la tradición oral, se establecen puntos de fuga en el entramado

que conforma el sistema-mundo. El posicionamiento narrativo de estas comunidades indígenas en la actualidad, cuya génesis se desvanece en un legado antiquísimo de la memoria de los hombres, logra sutilmente traspasar la historia y el entendimiento del sistema-mundo, ya que consigue desplegarse en el tejido inmaterial del lenguaje, para llegar a construir en la acción nuevos sentidos y compuestos de realidad, que servirán para seguir en la transmisión continua y perenne de los saberes funcionales, prácticos y necesarios para el desenvolvimiento del humano en su realidad y así constituir su identidad particular en este sistema- mundo moderno/colonial.

La poesía es una manifestación humanamente profunda, en la que se expresan las formas de comprensión del mundo a través de un entramado simbólico que devela las realidades visibles y desconocidas que se gestan en la interacción del hombre con el mundo. Como expresa Jakobson (1997: 28), “Es evidente que muchos de los recursos estudiados por la poética no se limitan al arte verbal”, ya que los diferentes pueblos y civilizaciones en la historia del mundo revelan sus ficciones y visiones de realidad por medio de sus expresiones y manifestaciones simbólico-culturales para plasmar su momento histórico. Como expresa Zalamea (1965) en su visión que *“En poesía no existen pueblos subdesarrollados”*.

La poesía entra como revelación del hombre, ya que este plasma por medio de su lenguaje el entendimiento que construye de la realidad, trascendiendo al momento histórico en que se encuentra; Ricoeur (2002) expresa, “el poeta es un artesano del lenguaje que engendra y configura imágenes por el solo medio del lenguaje.”. La poesía trasborda el tiempo y el espacio, permitiendo la comunicación entre diferentes comunidades y sociedades de diferentes épocas y lugares, ya que no solo se transmiten pensamientos, emociones, experiencias y vivencias, sino profundidades del espíritu humano en la comprensión del sistema universal.

Los diferentes discursos creados desde las comunidades ancestrales permiten la visibilización y posicionamiento de los lugares de enunciación, creando reafirmaciones poéticas con base en sus tradiciones culturales, orígenes lingüísticos y espacios territoriales. El papel actual que representan estos autores indígenas de poesía les hace mostrar su papel de mediadores entre los saberes de sus comunidades y occidente, para así enunciar desde su propia voz (que también es la de sus comunidades) y no desde lo que agentes externos entienden e interpretan de ellos.

El esfuerzo de los grupos sociales por preservar su pasado constituye un eje central para evitar la vulneración de los derechos y el olvido de las prácticas y costumbres de los pueblos, por lo que reconstruir la memoria constituye no solo un esfuerzo investigativo, sino también un afianzamiento político y cultural cuyo fin puede ser servir a la construcción de la identidad personal y social de las personas. El legado y la memoria ancestral se van renovando en cada cambio, crisis y continuidad que se dan; la resistencia y sublevación de su expresión, abre puentes de posibilidades en cada visión. “Venimos del ayer caminando memorias de rebeldes y rebeldías, volvemos al presente para andar rincones de la América Latina, fundirnos con su gente y transitar parte de su vida... quinientos años después [...]” (Kintto Lucas, 1997, p. 9).

Chikangana (2010) decía en uno de sus poemas, ¿“son analfabetas los que no saben leer los libros o los que no saben leer la naturaleza?”. Por lo que la literatura se comienza a entender no sólo como aquello que se escribe en el papel, sino como el arte de la palabra en todas sus manifestaciones y en la que además los pueblos ancestrales le apuestan como instrumento de testimonio político-poético. Las obras poéticas muestran un reflejo narrativo de la memoria, el tiempo y la historia. A ellas pertenecen significados, sentidos y lecturas de

mundo diversas. El papel organizador que presenta, hace visible la comunicación sociocultural y los espacios de conexión histórico-ancestral de sus representantes, definiendo campos inagotables y cambiantes de visiones-otras en el sistema-mundo.

José Carlos Mariátegui (1928) escribió: *Una literatura indígena si debe venir vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla* (p. 54). La memoria y la resistencia indígena, estrategias y herramientas de preservación y conservación; la concomitancia de su andar revela marcas pasadas y futuras en el presente. ¿Qué historia se pronuncia en su revolución?

Lista de referencias

Alegría, Fernando. (1972). Antiliteratura. En: Fernández Moreno, César (Coord.). *América Latina en su literatura*. México: Siglo Veintiuno.

Apūshana, Vito. (2010). *En las hondonadas maternas de la piel: Shiinalu'uirua shiirua ataa*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Ba Hampaté, Amadou. (1979). *Los archivos orales de la historia*. El correo de la UNESCO, n.8, París, p. 17-23

Bajtín, Mijail Mijailovich. (1997). (Voloshinov V.) “La palabra en la vida y la palabra en la poesía. Hacia una poética sociológica”. En: *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Barcelona: Editorial Anthropos - Universidad de Puerto Rico.

Barthes, Roland. (1974). Introducción al análisis estructural de los relatos. En *Análisis estructural del relato*. (p. 7-39). Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

Benedetti, Mario. (1972). Temas y Problemas. En: Fernández Moreno, César (Coord.). *América Latina en su literatura*. México: Siglo Veintiuno.

Betancour, Carlos. (2011). Reconfiguraciones del paisaje: estado, territorios y conflicto entre grupos étnicos. En: Chávez, Margarita. *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH.

Brotherson, Gordon. (1997). *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bruner, Jerome. (1991). *Actos de Significado más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.

Burke, Peter. (2003). *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Zahar.

Camus, Albert. (2003). *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza.

Castoriadis, Cornelius. (1997). *Ontología de la creación*. Bogotá: Ensayo y Error.

Chiuailaf Nahuelpán, Elicura. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: LOM.

Chicangana, Fredy. (1997) *Yo yanacóna: caminos y huellas de una cultura*. Tesis de grado, Universidad Nacional. Bogotá, Colombia

Chikangana, Fredy. En verbo ajeno (2000). En: Gamboa Martínez, Juan Carlos, Morales Larión, Gregorio, Muchavisoy Becerra, Francelina, López-Hernández, Miguel Ángel. Gómez Cabiativa [et al]. *Woumain: poesía indígena y gitana contemporánea de Colombia*. Bogotá: Suport Mutu.

Chikangana, Fredy. (2010). *Samay piscocok pponccopi muschcoypa: espíritu de pájaro en pozos del ensueño*. Bogotá: Ministerio de Cultura

Chikangana, Fredy (2014). Oralitura indígena como un viaje a la memoria. En: Lepe, Luz María (Ed.). *Oralidad y escritura: experiencias desde la literatura indígena*. México D.F.: Palabras de vuelta.

Colombre, Adolfo. (1998). *Oralidad y literatura oral*. Revista Oralidad, Lenguas, identidad y memoria de América, (n.9).

Escalante, Emilio del Valle. (2015). *Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas*. Carolina del Norte: Contracorriente.

Echeverri, Juan Álvaro. (2000). Reflexiones sobre el concepto de territorio y ordenamiento territorial indígena. En: *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*. Bogotá: Universidad Nacional: Unibiblos.

Echeverri, Juan Álvaro. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza. Surrallés, Alexandre, García Hierro, Pedro, (Ed.) En: *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

Estermann, Josef. (1998). *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Josef Estermann.

Florescano, Enrique. (1999). *Memoria Indígena*. México: Taurus.

Friedemann, Nina y Niño, Hugo. (1997). *Etnopoesía del agua, Amazonía y litoral Pacífico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Friedemann, Nina y Arocha R, Jaime. (1982). *Herederos del jaguar y la anaconda*. Bogotá: Carlos Valencia.

Fuentes, Carlos. (1990). *Valiente mundo nuevo: épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*. México: Fondo de cultura económica.

Gomez, Thomas. (2004). *Lugares de la memoria e identidad nacional en Colombia: utopía para los excluidos*. Universidad Nacional de Colombia.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. (1956). *La nueva crónica y buen gobierno: época prehispánica*. Lima: Cultura.

Hurtado, Osvaldo. (1997) *¿Encuentro de dos culturas o resistencia indígena?* Quito: Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales.

Jakobson, Roman. (1981). *Lingüística y poética*. Madrid: Ediciones Catedra.

Jamioy Juagibioy, Hugo. (1999). *Mi fuego y mi humo: mi tierra y mi sol*. Bogotá: Infección.

Jamioy Juagibioy, Hugo. (2010). *Bínybe oboyejuayeng - Danzantes del viento*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.

Kintto Lucas. (1997). *Rebeliones indígenas y negras en América Latina (entre viento y fuego)*. Quito: Abya Yala.

López-Hernández, Miguel Ángel. (2000). *Encuentros en los senderos de Abya Yala*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia; Fondo Mixto de Promoción de la Cultura y las Artes de la Guajira.

Mamián Guzmán, Doumier. Zambrano, Carlos Vladimir. Cerón, Carmen Patricia. López Garcés, Claudia Leonor [et al]. (2000). *Geografía humana de Colombia, Región Andina Central* (Tomo IV, volumen III). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Mariátegui, José Carlos. (1928) (7). *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.

Merquior, José Guilherme. (1972). *Situación del escritor*. En Fernández Moreno, César (Coord.). *América Latina en su literatura*. México: Siglo Veintiuno.

Mignolo, Walter. (2003). *Historias locales diseños globales*. Madrid: Akal.

Moraña, Mabel. (2010). *La escritura del límite*. Madrid: Iberoamericana.

Niño, Hugo. (1998). *El etnotexto como concepto*. Revista Oralidad. Lenguas, identidad y memoria de América, N. 9.

Pacheco, Carlos. (1992). *La comarca oral: la ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*. Caracas: la Casa de Bello.

Richard, Nelly. (2007). *Fracturas de la memoria: arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Richard, Nelly. (2006). *Los pliegues de lo local en el mapa de lo global: reticencia y resistencia*. Signo y Pensamiento, (v.25, n. 49).

Rocha Vivas, Miguel. (2010). *Pütchi Biyá Uai: Precursores*. Antología multilingüe de la literatura indígena. (V. 1). Bogotá: Fundación Gilberto Alzate Avendaño

Rocha Vivas, Miguel. (2012). *Palabras Mayores, palabras vivas: tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*. Bogotá: Fundación Gilberto Alzate Avendaño, Taurus: Prisa.

Rocha Vivas, Miguel. (2015). Oralituras y literaturas indígenas en Colombia: de la constitución de 1991 a la Ley de Lenguas de 2010. En: *Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas*. Raleigh, NC: Contracorriente.

Ricoeur, Paul. (2002) *Del texto a la acción: ensayos de Hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez Monegal, Emir. (1972). *Tradición y renovación*. En: Fernández Moreno, César (Coord.). *América Latina en su literatura*. México: Siglo Veintiuno.

Sartori, Giovanni. (2001). *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.

Vattimo, Gianni. (1994). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.

Villa, Wilmer. (2013). *Memoria y pedagogización del mal-decir: una aproximación a los recorridos literarios que inventan mundos*. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, Vol. 34.

Uribe Tobón, Carlos Alberto; Jaramillo Gómez, Orlando; Vásquez Cardozo, Socorro; Correa Correa, Hernán Darío. (1993). *Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena* (Tomo II). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Wallerstein, Immanuel. (2006). *Análisis del sistema-mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zalamea, Jorge. (1965). *La poesía ignorada y olvidada*. Bogotá: La Nueva Prensa.