

BIBLIOTECA

Esteban Emilio Mosonyi

Temas de literatura indígena



MONTE ÁVILA
EDITORES LATINOAMERICANA

BIBLIOTECA ESTEBAN EMILIO MOSONYI

Temas de literatura indígena

ESTEBAN EMILIO MOSONYI

Temas de literatura indígena



1ª edición en Ministerio de Educación y Deportes, 2006
1ª edición en Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2025

Temas de literatura indígena

© Esteban Emilio Mosonyi

EDICIÓN, DISEÑO Y PORTADA

Ennio Tucci

© MONTE ÁVILA EDITORES LATINOAMERICANA C.A., 2025

Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 22, Urb. El Silencio,

Municipio Libertador, Caracas 1010, Venezuela.

Teléfono: (58-212) 485.04.44

www.monteavila.gob.ve

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

Depósito Legal N° DC2025000658

ISBN 978-980-01-2522-9

INTRODUCCIÓN

Como tal vez el título lo indica, el presente libro no es un tratado sistemático sobre literatura o literaturas indígenas, y está muy lejos de constituir un tratado enciclopédico o siquiera muy estructurado. Al menos desde mi punto de vista, tengo ahora otras prioridades que atender, que pienso reflejar adecuadamente en los capítulos que siguen. Por lo demás, una introducción sistemática a todas las literaturas indígenas del país no solo tomaría mucho tiempo, dada la existencia de una información muy considerable, sino que por sentido común debería ser la obra colectiva de una pléyade de investigadores especializados en cada etnia, en unión con la cantidad creciente de escritores e intelectuales indígenas. Esto, por el momento, no es posible.

Lo que sí trataremos de llevar a cabo es la tarea de sentar las bases para una visión renovada de lo que son estas literaturas en su propio contexto histórico-cultural, despejar los prejuicios y medias verdades que más ensombrecen el panorama, y abonar el terreno para un estudio pormenorizado de estas manifestaciones y motivar un sin fin de investigaciones que nos hacen cada vez mayor falta. Conseguir todo esto no es poco, pero tenemos puesta esperanza en su viabilidad, dado el clima intelectual algo favorable de este momento histórico.

Semejantemente, la breve antología comentada que vamos a ofrecer obedece a un proceso selectivo muy elástico, ya que

cualquier otro conjunto de textos bien escogidos habrían podido cumplir el mismo papel. De todos modos, por fortuna, las literaturas indígenas están tan poco codificadas que absolutamente nadie podría hablar con propiedad de omisiones incómodas y de inclusiones obligatorias. Solo queremos señalar que, a fin de evitar el escollo del localismo, hemos transcrito también algunos textos procedentes de pueblos indígenas que no habitan en los confines del territorio venezolano, a pesar de nuestra concentración en las etnias del país.

Si bien más adelante volveré sobre el tema, es importante insistir ya, desde el comienzo, en el hecho fundamental de que las lenguas y literaturas indígenas son una especie de piedra de toque para rebatir las falsas ideas acerca del supuesto arcaísmo, primitivismo e insignificancia de las sociedades aborígenes de Venezuela y del mundo. En lo personal, fue para mí una inmensa revelación desde que comencé mis estudios académicos la captación intuitiva de que en materia de lenguaje articulado nuestra facultad de hilar discursos con significación, expresividad y sentido, el *homo sapiens* llegó prácticamente a su nivel actual desde el momento de la constitución misma de la especie.

Dada la importancia de esta discusión, tengo que recurrir a reminiscencias de carácter anecdótico. Al igual que tantos colegas contemporáneos, comencé mi formación en una escuela de sociología y antropología caracterizada por un evolucionismo rudimentario e intransigente. Pero da la casualidad que ya para esa época manifestaba un interés creciente por los idiomas amerindios y africanos. Al profundizar en esos sistemas deduje sin dejar lugar a dudas que la complejísima estructura fonológica y morfológica de estos idiomas nada tenía que envidiarles a las complicaciones del español, del inglés, del griego o del alemán. Este hecho ha sido, por lo demás, constatado y corroborado por toda la lingüística estructural. Por tal razón en uno de mis primeros exámenes escritos afirmé sin tapujos que, en lo estrictamente

lingüístico, por lo menos era imposible hablar de verdaderos avances. Logré sustentar tan elocuentemente mi punto de vista que mi profesor, marxista ortodoxo y evolucionista al ciento por ciento, tuvo que darme la nota máxima.

Tal vez otro individuo habría dejado las cosas de este tamaño. Mas yo sentí el impulso corrosivo de llevar todo esto hasta las últimas consecuencias. Creo que mi razonamiento fue impecable: si en algo tan importante como es la estructura del lenguaje continuamos siendo básicamente iguales a partir de nuestros remotos antepasados, probablemente este solo hecho elimina toda posibilidad de evolución generalizada, lineal y esquemática. Además, los argumentos abundan. Allí está por ejemplo el arte rupestre del período magdaleniense. Es igualmente obvio que la ética del ser humano no ha mejorado en los últimos milenios. Por otro lado, la aparente complejización en el arte no ha producido resultados estéticos superiores. Fijémonos tan solo en una breve cita del genial compositor húngaro Béla Bartók:

Quisiera hacer la siguiente constatación. Estoy convencido de que todas y cada una de las melodías populares tomadas en el sentido más estricto constituyen una verdadera quintaesencia de la perfección artística del más alto nivel. Sin importar sus proporciones reducidas yo las considero verdaderas obras maestras, al igual que una fuga de Bach o una sonata de Mozart en el ámbito de las formas musicales de mayor amplitud (1946: 23. Traducción nuestra).

Esta confesión por parte de un experimentado músico académico de primera línea desmonta por sí sola cualquier pretensión al progreso lineal a partir de cero y hasta el infinito, al menos durante la existencia del hombre actual. Pero vamos a agregar algo relacionado, esta vez, directamente con la literatura, objeto fundamental del presente trabajo:

Esta perfección, esta plenitud, esta unidad y originalidad de los cantos y mitos indígenas —que sobreviven victoriosamente en las traducciones y versiones— prueban una de las tesis de la ciencia lingüística: la de que no hay una lengua inferior a otra. Prueban, asimismo, que no sólo las culturas que se proclaman “superiores” son las que producen ‘jerárquicamente’ las mejores y más altas expresiones artísticas. Prueban que esta superioridad —en el sentido de plenitud y autenticidad— sólo puede brotar de culturas que han logrado un alto grado de unidad y cohesión, como sucede en el caso de las culturas vernáculas (...) He aquí la explicación tal vez de por qué los mitos y poemas indígenas, incluso el vasto réquiem que se eleva como un trémolo funerario de las culturas condenadas, resaltan sobre todo lo escrito en la literatura nacional, la que por las razones apuntadas no ha podido estructurarse aun como un sistema coherente (Roa Bastos, 1978: 14-15).

Considero que este testimonio de un gran escritor paraguayo, Augusto Roa Bastos —figura descollante del boom literario latinoamericano— es decisivo en tanto punto de partida para una comprensión e interpretación intelectual y afectivamente honestas de la amplísima gama de producción literaria procedente de los múltiples pueblos originarios de América. Entre otras cosas, esta clase de evidencias prueban hasta la saciedad que los códigos expresivos de estos pueblos y los textos surgidos a partir de ellos no constituyen meros antecedentes de una posterior literatura en lenguas europeas, entre otras razones porque los indígenas actuales son contemporáneos nuestros y continúan expresándose en el momento actual. Mucho menos estamos autorizados a sustentar, con la tozudez propia de tantos racistas culturales incorregibles, que las creaciones indígenas sean en algún sentido inferiores o más rudimentarias que las emanadas del mundo occidental. Por el contrario, configuran alternativas culturales perfectamente válidas y legítimas inscritas en una sociodiversidad de la cual poco a poco nos venimos dando cuenta.

Como dijéramos más arriba, no hay razón para detallar todas estas ideas, ya que formarán parte de los diversos capítulos

que se ocupan de aspectos particulares del tema central de este libro. A fuer de abogado del diablo, quiero no obstante agregar algunas consideraciones en torno al postulado de la perfectibilidad, tan propio de casi todas las escuelas de pensamiento incluso más allá del mundo occidental. Se nos preguntará, y con algo de razón, cómo se podrá conciliar —si es que existe tal posibilidad— el ansia de perfección o perfeccionamiento de algún modo presente en todos los humanos con la inexistencia de una escala evolutiva que abarque a totalidad de la historia o las historias. Esta es una pregunta válida cuyo escamoteo sería un trasunto metafísico de las manchas solares.

Para descender a lo concreto, sería imposible negar—sin caer en un quietismo obcecado—la existencia y extremada frecuencia de progresos parciales, impactantes y significativos en una infinidad de ámbitos. Cuando se habla de varias generaciones de computadoras, la última generación es de algún modo superior a las anteriores. Los automóviles y aviones de ahora son muchísimo más veloces que los de antaño. La ejemplificación es tan obvia que sería hasta infantil insistir en una presentación detallada. Y esto es válido inclusive para lo negativo: resulta elemental, por ejemplo, que las armas de destrucción masiva son muchísimo más eficaces en cada año que transcurre. Ahora bien, ¿cómo conciliar todo esto con cierta negación del proceso evolutivo como tal?

No es sencillo formular una respuesta a boca de jarro, pero podemos acceder a ella por distintas vías. Primero, aun reconociendo la existencia y transparencia de progresos puntuales y reales, ello nunca significa un avance de carácter global en una sociedad determinada y en detrimento de otras. Para ejemplificar, diremos brevemente que ni la computación ni la presencia de muchos otros inventos, juntos o separados, garantizan una mejor calidad de vida para la totalidad o mayoría de los integrantes de una sociedad. De hecho, puede suceder todo lo contrario.

Por otra parte, independientemente del valor atribuido a cada invento, la participación de una sociedad en su elaboración y perfeccionamiento nunca es total. Solo una minoría participa activamente. Con el tiempo, las innovaciones suelen alcanzar al conjunto de sociedad, pero por su propia dinámica terminan traspasando sus límites, a menos que haya algún impedimento natural o artificial. En la actualidad, la gran mayoría de los pueblos tradicionales se involucran en mayor o menor medida en la medicina occidental, y pueden hacerlo creativamente siempre y cuando no se les niegue categóricamente esa posibilidad y no se les bloqueen los recursos para ello. En resumen, toda evolución es potencialmente una coevolución, como diremos más adelante. Solo un secuestro confiscatorio de los procesos cognitivos por parte de fuerzas sociales específicas puede impedir que la potencialidad se haga realidad. Es esto precisamente lo que ocurre con las compañías transnacionales, cuyos intereses terminan beneficiando solo un número reducido de individuos. Lo demás es lluvia derramada como dirían los economistas neoliberales: a cada quien le toca su gotita de agua.

Esta temática, como todos los grandes temas de discusión de la humanidad, no puede desarrollarse cabalmente en el presente escrito. Lo que nos interesa rescatar en este momento es nuestra certeza de que ningún avance parcial sin negar su relevancia o significación como obra humana, resulta válido en tanto justificación de un esquema evolucionista en el que habría sociedades “primitivas” y “desarrolladas”, y las primeras estarían llamadas a recorrer un camino abrupto pero lineal para acercarse a las segundas. Nuestra argumentación se fortalece, por lo demás, con complejidad inicial de toda sociedad, incluso de todo hecho humano: ello hace que cualquier alusión a supuestos atavismos de nuestra especie carezca de sentido y entre en el terreno del racismo cultural.

Para trasladar este conjunto de razonamientos al terreno de las literaturas indígenas, cuya caracterización nos ocupa en este momento, lo antes expresado nos provee de nuevos argumentos para apuntalar la enorme significación humana, estética y cognitiva de las manifestaciones verbales de todos estos pueblos sin excepción. No hay literatura sencilla, así como no hay música sencilla. De los warao se decía en un principio que eran un pueblo de pensamiento elemental. Ahora sabemos que los intrínquilis de su raciocinio, sensibilidad, afectividad y otras cualidades mentales exceden con mucho la profundidad de las investigaciones realizadas hasta el día de hoy. Sus textos recogidos de viva voz nos demuestran que jamás lograremos “descifrarlos” como pensaban los primeros misioneros. Ellos tienen, no obstante, el mérito de haber iniciado la exploración de este pueblo, por lo menos para la humanidad ajena a esa cultura.

Invitamos pues, al amable lector del presente ensayo a compartir con nosotros a manera dialógica, el conjunto de apreciaciones que presentaremos en los sucesivos capítulos sobre y en torno al fenómeno literario indígena. Estoy cada vez más convencido de que el clima intelectual de esta época, pese a todo, nos permite una valoración mucho más justa y productiva de estos aportes en el acervo de la humanidad que el occidentalismo y eurocentrismo más explícitos en décadas anteriores, cuando todavía ni siquiera habían aparecido los primeros atisbos de la postmodernidad en cuanto cuestionamiento de la modernidad y de toda su teleología tecnocéntrica.

A estas alturas del diálogo intercultural, ya nadie podría pretender con un mínimo conocimiento de causa que los géneros literarios indígenas no nos ofrecen un patrimonio amplísimo y de gran relevancia para el enriquecimiento de todas las culturas humanas. Pero los creadores indígenas, individuales y colectivos, no se detienen allí, sino que siguen ideando cada día géneros y especies totalmente nuevos, algunos de ellos nacidos de su

propia experiencia vital y otros que constituyen el resultado de un contacto cada vez más estrecho con occidente y aún con otras culturas. De este modo existen algunas etnias —especialmente en el subcontinente norteamericano— que están desarrollando currículos universitarios y sus respectivos libros de texto para la enseñanza superior en algunos de los idiomas indígenas, creando para ello todas las palabras y giros que sean necesarios. Lo han hecho todos los pueblos del mundo, y las culturas amerindias no son menos flexibles que cualesquier otras surgidas de nuestra especie. Pero esta es una música del futuro como decían los contemporáneos de la obra de Richard Wagner.

I PARTE

LOS IDIOMAS INDÍGENAS COMO UNIVERSOS DISCURSIVOS EN EL MOMENTO HISTÓRICO ACTUAL

I

Gracias al ambiente político e intelectual de la presente época, se han elaborado variados e interesantes diagnósticos sobre los idiomas indígenas de Venezuela, con finalidades lingüísticas, culturales, educativas y censales. Esto significa que nos vamos alejando de la práctica tradicional de ignorar estas lenguas o de conformarnos con la publicación de materiales muy genéricos sólo por salir del paso. Al mismo tiempo, cualquier nuevo intento de reincidir en el tema ha de tener alguna justificación, ya que repetir meramente lo ya conocido o agregar algunos elementos intrascendentes sería de muy poca utilidad. Esta vez pensamos ocuparnos de caracterizar someramente la capacidad actual y potencial de generar textos y discursos mediante estos idiomas en el presente contexto de la nación, y como parte de las nuevas políticas culturales y educativas que pretendemos desarrollar sobre unas bases constitucionales que favorecen en principio la recuperación de los pueblos indios.

Dada la densidad de esta formulación, ser preciso desmenuzarla según nuestras necesidades. Al hablar de idioma nos referimos siempre a una totalidad inmensa, sobrecogedora, imponente, pero al mismo tiempo inasible y confusa en grado superlativo. Allí pueden entrar tantas cosas que el usuario normal del lenguaje a veces no encuentra qué hacer con ellas. Por eso es tan necesario primero un intento de análisis, a fin de desagregar algunos componentes básicos que sí puedan constituir objeto y sujeto de planes, políticas e iniciativas concretas. El conocimiento así obtenido será de máxima utilidad sobre todo para los educadores y dirigentes indígenas, que tienen a su cargo todo lo relativo a construcción y reconstrucción de su propio mundo lingüístico.

Comencemos por lo pronto con concepción clásica, pero perfeccionada por la hipótesis Sapir-Whorf, de un sistema lingüístico autónomo y culturalmente diferenciado. Ya hoy día nadie puede ser seguidor ciego de un determinismo etnográfico tan pronunciado, pero aun con un serio replanteamiento valdrá la pena insistir en que esta visión integral y holística subsume, a la vez que supera ampliamente, el estructural-funcionalismo positivista de Saussure, para quien a lengua es en el fondo un simple código, quizás por eso reemplazable y prescindible.

Para simplificar la explicación, diremos que para el positivismo de Saussure, Bloomfield y sus seguidores, cualquier idioma viene siendo un código generador de señales, un mecanismo complicado y altamente sofisticado que engendra una infinidad de mensajes, tal vez algo comparable a una computadora neuronal, y por ende, humana. Sería, pues, una máquina casi perfecta, pero sin alma, Ellos están al tanto, por supuesto, de las irregularidades del lenguaje, sus cabos sueltos, sus incontables redundancias, sus asimetrías visibles y palpables. Mas para el positivista típico, tales incongruencias no pasan de ser curiosidades y quizás obstáculos que de algún modo hay que transgredir. Ellos son capaces de admirar la monumentalidad de una lengua, pero les cuesta mucho percibir su verdadero valor estético y humano. Nos atrevemos a afirmar que inclusive para un postpositivista como el afamado Noam Chomsky, el lenguaje en abstracto y las lenguas en concreto no son más que grandes obras de ingeniería. Lo espiritual se niega o se soslaya.

El evolucionismo y el positivismo, en su amplia gama de manifestaciones, siguen obstaculizando nuestros esfuerzos a la hora de enfrentar la urgente temática de la diversidad lingüística como parte de la sociodiversidad. Para consignar un ejemplo ilustrativo de tal situación he leído recientemente siguiente expresión cuya fuente no quiero referir para evitar polémicas innecesarias: “aspectos ideológicos de la planificación lingüística”.

Examiné cuidadosamente el contexto en que aparecía la frase, lo que no hizo sino comprobar mi suspicacia. La mayoría de estos planificadores todavía creen que mantener con vida un idioma étnico es en el fondo un simple acto de tozudez colectiva. Según ellos, la gente se aferra a su habla ancestral o incluso a una cultura propia sólo por oponerse a la globalización y a una contemporaneidad de signo superior, que estaría supuestamente por encima de tales diferencias. En efecto, hay todavía investigadores incapaces de comprender que el archifamoso enunciado de eliminar todos los juicios de valor es también una afirmación altamente subjetiva, negadoramente valorativa e ideológica hasta los tuétanos.

Nuestra simpatía por la postura afirmativa de Sapir-Whorf y otros etnolingüistas no se refiere tanto al contenido de sus postulados —parcialmente superados hace tiempo— sino a la enorme apertura mental y amplitud humanística que supone la comprensión de los millares de sistemas lingüísticos independientes y su pertinencia para cada sociedad y cultura donde estos tienen plena vigencia. Además, tal actitud superrracionalista se entronca muy bien con las innumerables etnociencias de los pueblos no occidentales. Más allá de muchos casos verdaderamente lamentables de vergüenza étnica, una vez que hemos llegado a sincerarnos en alguna medida con el pensamiento íntimo de estos pueblos, hemos percibido con extrema claridad cómo todos ellos aprecian su propia cultura, su idioma, su identidad y todo su modo de vida, a pesar de la inefable presión homogeneizadora que vienen sufriendo hace siglos.

II

Estas premisas y antecedentes nos acercan a una visión de la linguodiversidad donde la forma y el contenido se interrelacionan íntimamente, ejercen una influencia recíproca y ambos componentes despliegan una creatividad que interesa a todas las facultades del ser humano. Como se comprenderá, estamos a mil años luz de concebir al lenguaje como simple instrumento, al servicio de un conjunto de tareas meramente pragmáticas. Así, por ejemplo, el idioma wayuu como estructura y sistema presenta una serie de dimensiones comparables a las de cualquier otra lengua, pero constituidas de una manera tan diferenciada que cualquier conato de intercomprensión con hablantes de otros sistemas lingüísticos sería totalmente imposible. La fonología del wayuunaiki comprende ciertamente consonantes y vocales, pero articuladas e interconectadas de un modo irreplicable, lo que la convierte en una realidad única y en cierto modo absoluta. En otros términos, cualquier rasgo de esta fonología puede ocurrir eventualmente en otro idioma, pero la red asociativa que reúne y preside todos estos rasgos sólo se da en esta lengua, y las leyes de probabilidades impiden que jamás se produzca nada similar. Yendo un poco más allá, en la hipótesis negada de que desapareciera este idioma, la humanidad seguiría hablando a través de otros sistemas incluso muy numerosos, pero no es ni nunca será igual hablar en wayuunaiki o valerse de otra alternativa de comunicación. Por cierto, el solo sistema fonológico sin hablar por el momento de otros niveles como morfosintaxis, semántica, pragmática y estilística, comporta en su seno valores insustituibles de índole lógica, expresiva, comunicativa y estética, sin pretender una enumeración exhaustiva. Quizás con esta explicación se entenderá un poco mejor el por qué de la defensa de una pluralidad que para el ser humano unidimensional parece tan sólo ociosa y quizás perjudicial.

Ahora bien, siguiendo la onda del análisis *whorfiano* en su sentido más amplio, los niveles formales de cada idioma influyen y circunscriben las características de la cultura cuyos portadores hablan y entienden cada idioma particular. Estamos en total desacuerdo con la idea de que el idioma pueda determinar y menos aún limitar nuestra capacidad de percibir realidad. Tal creencia iría contra la unidad de nuestra especie. Lo que sí es indiscutible es la matización y ordenamiento peculiar de cada realidad cultural conforme a los cánones de cada idioma. Por ejemplo, los hablantes de lenguas léxicamente transparentes como el yaruro —también llamado pumé—, el alemán o el griego clásico tienen acceso a una desagregación factorial de carácter analítico que ni remotamente ocurre con quienes habla inglés o español. Para dar un ejemplo muy simple, el mismo topónimo o nombre geográfico que en español se pronuncia “Guachara” en yaruro se articula “tó-anambé”, es decir, “el caserío del matapalo” o, mejor aún, “el caserío del palo grande” nombre pumé del matapalo. El idioma español, conforme a su naturaleza, tomó prestado un vocablo de origen indígena, probablemente achagua, al igual que recurre a una gran cantidad de términos técnicos y semitécnicos totalmente indescifrables para el hablante común y de etimología grecolatina; retaliación, reivindicación, concupiscencia, incandescente, necrofagia homorgánico. Con esta explicación no queremos dar a entender la superioridad o inferioridad de unas lenguas sobre otras, sino que nos limitamos a ilustrar la diferencia a veces abismal que las separa en los planos formal y conceptual.

Vamos a cometer ahora la travesura de elaborar un párrafo en idioma español aparentemente normal, donde el aspecto de las palabras —por demás opacas— aparentan cierto sentido que en realidad brilla por su inexistencia: “Me atribuyo la ergonomía de apertrechar las ergástulas incandescentes de esta eufórica recesión, con el adminículo de suministrar los heteróclitos

íncubos que por refriegas adventicias han esparcido las freáticas mandarrias del deciduo agresor”. Solo quiero agregar que es perfectamente posible elaborar párrafos de esta naturaleza en otros idiomas opacos como el inglés o el francés, pero costaría mucho más esfuerzo hacerlo en alemán, húngaro o en la mayoría de las lenguas indígenas.

Ya enunciamos en un párrafo anterior que la interacción entre lengua y cultura es siempre bidireccional y mutua. Así como las características del idioma visto como sistema afectan los contenidos mentales de origen cultural, también estos últimos actúan de manera amplia pero diferenciada en los niveles sistémicos del lenguaje. Mientras la influencia cultural sobre la fonología y la gramática suele ser más bien modesta, en todo caso lenta y hasta inorgánica, la forma como los contenidos culturales afectan los niveles semántico, pragmático y discursivo es tan evidente y elocuente que raya en una suerte de paralelismo lingüístico-cultural. Por ejemplo, mientras los hablantes de cualquier lengua indoamericana tienen a su disposición una gran cantidad de nombres de plantas y animales, los usuarios típicos de las lenguas indoeuropeas más urbanizadas solo disponen de pocas docenas. Volvemos a insistir en que no se trata de una diferenciación absoluta. Un diccionario de español contiene muchos más nombres de especies biológicas de las que cualquier hablante es capaz de recordar, a los que se suman en cierto modo los dobles linneanos de apariencia latina como “*canis familiaris*” (perro) y “*mauritia flexuosa*” (palma moriche). Mas en este último caso se trata más bien de un código extralingüístico o en todo caso paralingüístico.

Sería fácil continuar con ejemplificaciones de toda naturaleza, pero esta vez confiamos más bien en la inteligencia y recta intuición de nuestros lectores y oyentes. El punto que queremos comprobar, y podemos hacerlo hasta la saciedad, es el inmenso valor que representa cada idioma en sí mismo y en conexión

con la cultura con la cual aparece asociado. Todos sabemos lo difícil que resultaría discurrir sobre física newtoniana o medicina alopática en cualquier lengua indoamericana, a menos que las sometamos a un proceso de planificación lingüística y creación de neologismos relativamente largos, aunque perfectamente posible. El mismo español y, con mayor razón, el árabe, están bastante a zaga del inglés para emitir textos sobre computación o navegación espacial. Ahora bien, tampoco debe costarnos entender que los llamados idiomas occidentales resultan muy poco propicios para penetrar en la intimidad de otras culturas como, verbigracia, las amerindias.

Cualquier buen hablante de pemón o piaroa se siente irremediablemente traicionado cuando escucha versiones sobre algún aspecto de su cultura enunciadas en inglés, español o portugués. Poco importa el grado de sofisticación y la competencia teórico-metodológica del académico que se aproxima, con cierta arrogancia, a estas manifestaciones humanas bastante alejadas de su experiencia vivencial e incluso comprensión abstracta. El resultado será siempre bastante torpe, desarticulado e incongruente, al menos para el indígena realmente experto en su propio patrimonio histórico-cultural. Ciertamente, Franz Boas fue todo un pionero en la utilización profusa de textos escritos en idiomas nativos por colaboradores muy competentes. De allí, en parte, la notable originalidad de la obra de este ilustre germano-norteamericano, quien influyó además de manera determinante sobre su discípulo Sapir e indirectamente sobre los demás creadores de a vertiente lingüístico-cultural o antropolingüística que ocupa nuestra atención.

III

Podemos afirmar con gran satisfacción que según el último censo —aún no codificado— y otros estudios congruentes, el número de lenguas indígenas existentes en Venezuela, así como el número de sus hablantes, lejos de disminuir, van en constante aumento. A esto se suma algo muy importante como la existencia y vigencia cada vez mayor del nuevo texto constitucional, que no sólo tolera, sino que prescribe el uso de estos idiomas, especialmente en las esferas educativa, jurídica, médica y cultural en su sentido más amplio. Habla inclusive de su obligatoria oficialización regional, al igual que de su patrimonialización definitiva. Todo esto suena maravilloso y efectivamente nos da pie para ser moderadamente optimistas.

Pero sería un error garrafal traducir ese optimismo en simple confianza ciega y la consecuente inercia, guiadas por la idea-fuerza de que el destino está trabajando por nosotros y en nuestro favor. Diríamos más bien que los signos positivos son estimulantes en la medida de que los pueblos indígenas y sus aliados trabajen duramente, con disciplina y tesón inquebrantables, en pos de su recuperación cultural y lingüística. Para tal efecto, trataremos de aclarar un poco el verdadero significado de los síntomas alentadores que apuntan hacia una mejor salud de los idiomas indígenas mediante la superación de la crisis aculturativa. En tal sentido nos falta un largo trecho por recorrer.

El mayor número de etnias registradas obedece más bien al refinamiento de las técnicas censales, a la presencia de indígenas no venezolanos y al loable renacimiento de algunas etnias —como chaimas y cumanagotos— que oficialmente aparecían confundidas con el campesinado criollo. Igualmente, la mayor cantidad de ciudadanos indígenas —tanto en sentido absoluto como par etnias— tiene mucho que ver con el mejoramiento de los métodos para la recolección de datos, aunque es indiscutible

que ha habido aumento demográfico en más de un caso. Pero habrá que ver con lupa los nuevos porcentajes de hablantes de lenguas indígenas, especialmente en las últimas generaciones. El sentir consensual de los pueblos indios y de los investigadores, por igual, reconoce por un lado cierto repunte en el prestigio de las lenguas y culturas autóctonas, aunado a un orgullo étnico más manifiesto. Pero al propio tiempo estas mismas personas reconocen que hay menos densidad cultural, se han muerto muchos, ancianos, las generaciones de relevo no reproducen bien sus lenguas y culturas, se acumulan enormes influencias no tan solo criollas sino globalizantes y, lo que es más grave, parece cundir una retórica que reemplaza la autenticidad cultural por una falsa seguridad etnopolítica. Nos duele dispensar estos latigazos, pero si no nos sinceramos será imposible llegar a ninguna parte. Siempre existe la amenaza de lo que algunos cínicos plantean como un ataúd de lujo para las culturas minoritarias.

Abundan los adolescentes y jóvenes adultos de ambos sexos, miembros de cualquiera de las etnias, que aún sabiendo hablar su idioma casi nunca lo quieren utilizar. En las reuniones étnicas e interétnicas hay la costumbre de saludar en idioma nativo y continuar inmediatamente en español. No se trata de criticar el saludo en sí, sino la aparente incapacidad de desarrollar ideas operativas en cada una de las lenguas nativas. Los mejores hablantes lo confiesan a cada rato: “yo podría decirlo en mi lengua, pero se me hace mucho más fácil en español, además de que me entienden mejor”. A esto se suma el carácter casi siempre pluriétnico de cualquier asamblea de pueblos indios, aparte de la fuerte presencia criolla y a veces extranjera.

Están dadas, pues, todas las condiciones imaginables para emblematizar y ritualizar las lenguas indígenas: unas frases simbólicas, a veces una breve invocación, el empleo de uno que otro término nativo en el flujo lingüístico hispano, y nada más. Sospecho que habremos de hacer investigaciones específicas

sobre las alternativas de viabilidad de los sistemas lingüísticos aborígenes en cualquiera de los contextos contemporáneos y a menudo urbanos, especialmente si aspiramos a convertirlos en idiomas de trabajo y comunicación normal y fluida. De todos modos, este empeño no es imposible ni mucho menos. Si lo logró el idioma internacional auxiliar Esperanto también está al alcance de cualquier lengua amerindia. Lo importante es contar con voluntad política y cultural, además de saber escoger los tiempos y lugares más adecuados para su puesta en práctica.

IV

Queremos enfatizar aquí que en esta digresión hemos partido del supuesto de que los indígenas aludidos son expertos usuarios de sus lenguas, a pesar de subutilizarlas flagrantemente. La situación es realmente mucho más grave en relación con múltiples etnias donde la erosión ha sido de marca mayor. Al decir esto no nos referimos solamente a los casos apenas reversibles como el añú, el mapoyo, el baré y varios otros. También el kariña y tal vez el guajibo entre otros, son vulnerables y corren serio peligro a mediano plazo. La honestidad intelectual nos impone agregar una consideración igualmente preocupante. Los idiomas nativos que gozan de mejor salud también cuentan con áreas, comunidades y grupos familiares urbanizados o dispersos que de alguna manera están dejando de fomentar y reproducir su legado lingüístico y cultural. Sería el caso de los wayuu, warao y pumé, a pesar de ser portadores de acervos lingüístico-culturales repletos de vitalidad, al menos en apariencia. Es una gran mentira pretender que alguna de las etnias consideradas esté fuera de peligro, incluso a corto y mediano plazo.

Ahora bien, haciendo un balance responsable entre todos los elementos conocidos que juegan a favor y en contra, es

perfectamente obvio que las perspectivas más recientes nos autorizan a albergar la esperanza fundada de que el deterioro es casi siempre reversible, hay numerosas iniciativas valiosas en marcha, y en ningún caso se justifica fomentar la inercia y el desespero. Esto de por sí es una gran novedad que el positivismo antropolingüístico jamás nos hubiera permitido prever o incluso suponer. Efectivamente, conocemos numerosos jóvenes y también personas maduras que antes ocultaban o simplemente ignoraban sus idiomas y ahora se sienten capaces de utilizarlos hasta cierto punto y en determinados contextos. Pero el problema reside justamente en ello, ya que hace rato venimos machacando la idea de no darnos por satisfechos con una recuperación puramente ceremonial y emblemática. Y lamentablemente me he encontrado con individuos que no parecen especialmente interesados en rebasar el alcance de un conocimiento muy fragmentario, apenas suficiente para articular palabras o frases inconexas.

Los dirigentes más responsables del movimiento indígena, lo mayoría de los docentes de educación intercultural bilingüe y los mismos estatutos que exigen taxativamente el dominio sobre y activo de las lenguas nativas —por ejemplo, para ser diputado indígena— parecen fundamentar un proceso de verdadera revitalización integral, no solo lingüística sino también cultural, identitaria y hasta interactuante con la sociedad envolvente, al extremo de hacer sentir los idiomas indígenas y sus mensajes característicos en la industria mediática, en los lugares públicos y en las calles y plazas urbanas. Quizá para algunos resulte sorprendente, pero el último escollo que hay que derribar antes de llegar a tal grado de proactividad suele ser la pereza mental y la comodidad fatalmente insertas en la mayoría de los humanos. Dado que el monolingüismo en español resuelve tantas situaciones y tan valiosas en su graduación infinita, una lengua minoritaria tarda en aflorar a veces indefinidamente, porque no parece existir una urgencia apremiante para su utilización. Este hecho

tal vez no sea tan deletéreo para la competencia lingüística de quienes ya saben hablar estas lenguas, pero sí puede convertirse en obstáculo fatal para su transmisión a las nuevas generaciones.

En efecto, conozco personalmente excelentes usuarios de varias lenguas étnicas que titubeaban mucho antes de utilizarlas en forma discursiva, por más que bajo otro punto de vista se sientan orgullosos de conocerlas y dominarlas tal vez a lo perfección. Allí surgen cantidad de por qué, para qué, y otras interrogantes en principio muy inocentes, pero fatídicas para alguien que quisiera ver perpetuado su idioma a través de las nuevas generaciones de descendientes. Mientras esto ocurre, nos rodean por todos lados los cantos de sirena de ciertos asesores de buena voluntad que constantemente, recomiendan seguir utilizando las lenguas étnicas como se empleó el latín durante largos siglos en el seno de la Iglesia Católica, para fines totalmente ceremoniales y con carácter de fósil semiobsoleto. Hasta que por fin el latín terminó por casi desaparecer del uso eclesiástico.

V

Con todo, aún no hay razón para desesperarse. La creatividad de los pueblos indígenas inventará seguramente en los próximos años muchas fórmulas novedosas para mantener y acrecentar el uso de sus lenguas y crear en forma continua nuevos espacios interculturales. Ante este reto, prefiero en este momento concentrarme en un importantísimo factor de conservación de un idioma, cual es el fomento de su literatura. Todos los sistemas lingüísticos indígenas que gozan de una relativa vitalidad cuentan con un mundo discursivo amplísimo, del que es relativamente fácil decantar una literatura, en parte ya elaborada y de resto con nuevas potencialidades para enfrentar la contemporaneidad. Esto es necesario aclararlo, ya que a partir del

mundo antropológico positivista ha existido un énfasis excesivo en la llamada tradición oral, como si el investigador estuviese preparando el escenario para la muerte dignificada de una cultura al parecer insalvable e incapaz de seguir produciendo aportes de su propio seno. La tradición es, por supuesto, de significación irremplazable, pero no olvidemos que también ella se renueva sin cesar, se entronca con múltiples innovaciones y se ramifica según las nuevas necesidades.

Aparte de ello están los desafíos verdaderamente contemporáneos para las lenguas y culturas que se resisten a dejarse absorber por la globalización simplista y absoluta. Sabido es que el mito constituye el género subyacente a toda la oralidad tradicional y permea en amplia medida lo menos tradicional y lo coetáneo. Por ello, hay que seguir insistiendo en la mejor recolección e interpretación, tanto cuantitativa como cualitativa, de aquellos componentes del mundo mitológico que continúen todavía semidesconocidos. Suele suceder, de todas maneras, que también estos mitos —con todo lo primigenios que puedan ser— se materialicen a través de géneros distintos del simplemente narrativo: por ejemplo, mediante canciones, invocaciones, rezos, breves cuentos jocosos o textos entreverados con material etnocientífico, etnohistórico o biográfico-testimonial. Esto nos conduce a plantear que sería una empresa vana exagerar las divisiones y separaciones entre los así llamados géneros literarios, además de que obviamente estos serían distintos de acuerdo con los cánones de cada cultura.

No obstante, para no despojarnos de referentes formales, siempre es bueno partir de un esquema flexible que comprenda manifestaciones como la narración larga y corta de raíz ancestral; la narración corta de índole algo más profana y próxima a la generación del relator; cuentos jocosos más o menos breves; canciones y poesías generalmente difíciles de diferenciar entre sí; proverbios, adivinanzas y frases hechas; invocaciones chamánicas

y otros textos análogos; testimonios biográficos y personales; explicaciones etnocientíficas y etnohistóricas; discursos asambleísticos para dirimir pleitos y problemas; diálogos o monólogos de cualquier tipo —a veces de implicación teatral y dramática— que de algún modo se destaquen por sus valores expresivos, de carácter estético o de otra índole.

Sin necesidad de buscar un apriorismo exhaustivo, esta pequeña enumeración da cuenta de lo que podemos buscar y encontrar en cualquier literatura oral tradicional, aunque siempre habrá particularidades y sorpresas: por ejemplo, los ingeniosos contrapunteos de intercambio y regateo que se estilan entre los yanomami o los larguísimos *jayeichi* wayuu, narraciones históricas y anecdóticas contadas siempre con una modulación especial de la voz y que constituyen una propiedad particular de cada cantor.

En cuanto a las formas más innovadoras, se abre todo un abanico de posibilidades. Hoy día se recogen, se graban y se filman numerosos textos referentes a la aculturación, el choque interétnico, los sufrimientos o a veces la disolución de un pueblo. Por supuesto que estos dramáticos testimonios de última hora no siempre son contados en lengua nativa, y hasta parece haber una tendencia a referirlos en forma bilingüe o directamente en una lengua dominante. Es prudente agregar en el presente contexto que tampoco la producción más tradicional nos llega siempre en el idioma propio, sobre todo cuando el investigador-recolector carece de todo dominio de ese sistema lingüístico. Ello no invalida, en modo alguno, el valor de este tipo de discurso, pero si de verdad nos interesa salvaguardar el idioma como tal, debemos darle siempre grandísima preferencia a la emisión en lenguas indígenas, lo cual no nos exime de su ulterior traducción a los idiomas más conocidos.

También se ha planteado muchas veces, especialmente durante los últimos veinte años, la existencia de varias generaciones

y cohortes de escritores en lenguas indígenas, pertenecientes a distintos países americanos y del mundo, muchos de ellos intelectuales y académicos brillantes que también producen en las lenguas dominantes. En Venezuela, por ejemplo, es emblemático el caso del gran cuentista y gramático wayuu Don Miguel Ángel Jusayú, doctor Honoris Causa de la Universidad del Zulia. Actualmente estos grupos de escritores están en proceso de organización intercontinental, pero bueno es anticipar que ellos y ellas jamás podrán reemplazar a los narradores y cantores populares salidos de lo más profundo de la vida comunal, tradicional o no. Una literatura indígena que perdiera sus raíces sería un simple desprendimiento de la literatura occidental más convencional. Desde luego, esto no significa que por razones individuales algún creador indígena no pueda deshacerse totalmente de su idioma y cultura; pero a partir de ese momento ya esta persona no contribuye al renacer colectivo de su propia etnia.

De más está decir que la escritura en lenguas indígenas o en versiones bilingües idioma indígena-idioma dominante no se refiere exclusivamente a la edición de libros, sino que se extiende a la prensa escrita, la elaboración de folletos y otros materiales didácticos o semididácticos y a distintos eventos y programas audiovisuales, que muchas veces caen fuera del propio campo literario; como por ejemplo los señalamientos viales, nombres de negocios, establecimientos y hasta instituciones oficiales para citar los casos más conocidos. Esta utilización radicalmente nueva de ciertas lenguas indígenas es de máxima importancia para preservar su vigencia y aumentar su vitalidad, aun cuando en honor a la verdad todavía no es muy frecuente ni siquiera en quechua o en guaraní, con todos sus millones de hablantes.

VI

Finalmente, ante el reclamo insistente de los pueblos y comunidades deseosos de fortalecer y recuperar su idioma y acervo lingüístico tengo que sentar algunas precisiones sobre los llamados nichos lingüísticos, junto a otras técnicas y métodos para detener y revertir claros procesos de erosión y desplazamiento de lenguas en peligro de extinción. A estas alturas nos preocupa enormemente la serie de malentendidos a que ha dado lugar el término “nicho lingüístico”. Nosotros, por lo menos, hemos tratado de aclarar desde un principio su verdadera naturaleza y alcances. Lo que sucede es que muchas personas —entre indígenas y no indígenas— han llegado a creer que cualquier sitio donde de algún modo se hable o se enseñe una lengua amerindia puede recibir ese nombre. También se ha venido pensando que los nichos lingüísticos deben ser fuertemente financiados por el Estado o por particulares. Equívocos como estos conducen necesariamente a la inoperancia de esta iniciativa.

El verdadero nicho lingüístico —ya lo hemos dicho multitud de veces— es una institución intermedia entre un hogar indígena y un preescolar acondicionado a cualquier cultura nativa, con la particularidad de que cada comunidad y etnia puede establecer sus propias fórmulas, siempre y cuando se les enseñe a los niños el uso adecuado de su idioma y se les proporcione una suerte de inmersión en su cultura tradicional e incluso contemporánea: no se trata de detener el mundo conservando una situación colectiva de congelamiento e inercia incluso poco creativa. La supervivencia de las llamadas culturas alternativas se impone precisamente en función de una dinámica propia, que enlace de una manera peculiar el pasado con el presente y el futuro, ofreciéndole a un sector de la humanidad una opción distinta de convivencia y hasta de desarrollo sostenible.

En conformidad con estos principios, el nicho lingüístico —hasta ahora no le hemos encontrado un nombre más adecuado— se fundamenta en la necesidad y pertinencia de acercar lo más posible a los miembros más ancianos y endoculturados de una etnia con las generaciones más jóvenes, preferiblemente los niños en edad de adquirir su primer idioma: mientras tanto las generaciones intermedias suelen servir de facilitadores, acompañantes y guardianes del proceso, aunque no se descarta que también ellas aprendan mucho con los viejos que destapan —por así decirlo— su acervo cultural secretamente guardado en tiempos de aculturación regresiva y etnocida. Tal proceder metodológico es siempre viable, al menos teóricamente, y a decir verdad hasta ahora no hemos hallado obstáculos prácticos infranqueables. Por supuesto, en el presente mucho menos, dada la enorme inquietud del mundo indígena por recuperarse en todos los sentidos

Hay que subrayar la imposibilidad de una dependencia umbilical de una ayuda económica concedida por el gobierno, algún ente privado u organismos multilaterales, si bien es necesario procurar tal tipo de ayuda, que llega sin dificultad cuando una movilización de esta naturaleza está verdaderamente consolidada. Si asumimos la abogaduría del diablo, es hasta peligroso repartir primero sumas importantes de dinero, porque estos recursos fatalmente se desvían o se esfuman, ante la sola dificultad de instituir un buen nicho lingüístico. Definitivamente, cada comunidad debe iniciar su propia acción contando consigo mismo y con la orientación de sus mejores asesores. Recuérdese que lo indispensable es desarrollar comunalmente una estructura para albergar a los mayores y a los niños, para así poder comenzar, con voluntad mas sin voluntarismo, las actividades normales de un nicho que no es en el fondo sino una familia ampliada.

Ahora bien, cualquier nicho lingüístico sería incompleto y de consecuencias finitas si no interactuara de manera evidente con una buena modalidad de educación intercultural bilingüe,

desde el nivel preescolar y pasando por la educación básica, hasta llegar progresivamente a la educación secundaria, técnica y universitaria; como ya empieza a ocurrir en diversos lugares y países, por ejemplo, en Estados Unidos. Pero tampoco la escolarización sola responde integralmente al reto de la supervivencia de culturas e idiomas amenazados, si esta no se conecta con una intensa vida cultural dentro de las comunidades y fuera de ellas. Por tal razón nos duele profundamente la casi incapacidad de las instituciones culturales oficiales frente a la exigencia de abrirse hacia el mundo indígena y otras culturas alternativas a la globalización más bobalicona y estrecha, aunque se revista de una pomposa superestructura académica.

Cabría añadir muchos puntos más y seguramente lo haremos en otra ocasión. Pero téngase presente que esta vez no se trata de ofrecer a los docentes y dirigentes indígenas una suerte de guía telefónica, sino de incentivar la imaginación y movilizar en el sentido de una mayor autonomía a todas las comunidades y personas involucradas o por involucrarse en una gesta multiétnica, pluricultural y plurilingüe. Ciertamente, este movimiento ya se ha iniciado.

II PARTE

LAS LITERATURAS INDÍGENAS DE VENEZUELA EN EL CONTEXTO DE LA REALIDAD NACIONAL Y MUNDIAL

*“Armamento, deuda universal y obsolencia
planificada, esos son los tres pilares de la
prosperidad occidental.”*

ALDOUS HUXLEY

I

Se afirma constantemente, y con mucha razón, que todo lo referente a la temática de los pueblos indígenas en Venezuela y en el mundo ha sido objeto de un replanteamiento casi total durante el último medio siglo. Esta constatación tan certera, sin embargo, no debe llevarnos al otro extremo de suponer que todos los estudios importantes sobre los pueblos indios son de fecha reciente o que los trabajos anteriores a este horizonte histórico sean prescindibles o desechables. Para tal efecto, quiero hacer énfasis desde un principio en que el concepto de literaturas indígenas cuenta con numerosos antecedentes en un sinnúmero de investigaciones de carácter antropológico, mitológico e inclusive más específicamente literario. Los enfoques cambian a veces radicalmente pero el tema de fondo permanece.

Creo que es útil echar una mirada retrospectiva a nuestra época de estudiantes. Aunque sea un señalamiento un tanto anecdótico, no está demás insistir en que ya para esa época existían cátedras y centros de investigación sobre literaturas

indígenas, dentro del espíritu de la época sin lugar a dudas. De una forma u otra, algún sector del mundo intelectual asumía que existían pueblos y poblaciones marginales, incluso exóticos, cuyas particularidades y expresiones merecían algún tipo de estudio, aunque fueran de bajo perfil. Hasta los propios antropólogos daban por sentado que se trataban de comunidades básicamente primitivas, rezagadas, sin futuro y a punto de desaparecer. Aquí hay que acotar que ese cerrado criterio evolucionista prevalece aún hoy en la mayoría de los arqueólogos, amén de algunos cultores de la antropología social e histórica. Pero en la época reseñada, tales planteamientos constituían todavía un dogma poco menos que irrefutable.

Lo que sucedió a partir de los años sesenta podría denominarse una suerte de milagro teórico, que logró impulsar un vuelco copernicano en el estatus conferido a los pueblos indígenas y a las sociedades no occidentales en general. Parece que todo esto se produjo como un signo de los tiempos, dada la coincidencia y complementariedad de muchos factores que intervinieron en ese momento. La maduración de las teorías antropológicas, la creación de conceptos como el etnocidio y los derechos humanos colectivos, el surgir del pensamiento ecológico, las organizaciones indígenas de base popular autóctona y militante, la crisis de las ciencias y de la tecnología, las señales incipientes de una futura globalización, junto a otros fenómenos que solo en el porvenir podremos evaluar a cabalidad, fueron produciendo un potente sismo intelectual que echó por tierra toda esa fantasía ingenua de la civilización única, del progreso lineal, del paradigma occidental como punto de llegada, de la existencia de un trazado representativo de la ruta de la humanidad hacia el imperio de la razón suprahumana y poseedora de una escala única de valores como culminación de un modernismo sin retorno y sin alternativas posibles.

Para proseguir con el recuento de mis propias experiencias personales, recuerdo claramente que cuando tuve el atrevimiento de afirmar en conferencias e intervenciones públicas que los pueblos indígenas no eran ningunas formaciones de carácter primitivo ni inferior, que estas sociedades podían sobrevivir perfectamente sin necesidad de refugiarse en un aislamiento absurdo, que el futuro de la humanidad podría ser muy probablemente pluricultural e intercultural en vez de homogéneo y sometido a un solo patrón dominante, comencé a ser objeto poco menos que de una persecución sistemática. Sin una pizca de exageración, en más de una ocasión peligró mi vida y mi integridad física. Esto sin contar las repetidas e inefables burlas de que fuimos objeto, en Venezuela y otros países, quienes pensábamos de esa manera innovadora. De la noche a la mañana nos convertimos en objetos y objetivos de acoso por parte de gente de derecha y de izquierda, de los misioneros tradicionales, de todos los intereses económicos y políticos dispuestos a acabar con los indígenas, de las élites académicas e intelectuales que no soportaban nuestra irreverencia iconoclasta, del mismo ciudadano de a pie que nos tomaba por lunáticos y hasta reaccionarios por no creer a pie juntillas en cierto tipo de progreso. Hubo en esa época inclusive intelectuales y profesionales indígenas, llenos de vergüenza étnica, quienes se sumaron al coro de nuestros detractores.

Siguió luego un proceso largo y difícil que no me corresponde recapitular en este momento. Lo cierto es que al cabo de unos cuarenta —ni siquiera se ha llegado al medio siglo— toda persona medianamente informada habla con naturalidad y desparpajo de los derechos colectivos inherentes a los pueblos indígenas, casi todas las constituciones del mundo son crecientemente pluriculturales, los indígenas en tanto tales hacen política por doquier, a través de sus propios movimientos y en los partidos mayoritarios, las culturas indígenas adquieren puestos de honor en las grandes exposiciones mundiales y se dan iniciativas

para revertir el desplazamiento de los idiomas indígenas por los grandes sistemas lingüísticos dominantes, principalmente el inglés, el español, el francés, el portugués, el árabe y el ruso. No quiero que se me mal-entienda en el sentido de haber sintetizado una visión optimista del asunto. Sabemos que sobran aún dificultades, algunas de las cuales las expondremos en el decurso del ensayo. Lo que sí quiero que quede bien claro es el hecho de que los indicadores positivos existen y tienen mucho peso en el acontecer mundial actual.

Para ser consecuentes con una visión balanceada, he aquí algunos de los factores que van en contra de las reivindicaciones indígenas y de sus proyecciones culturales: a) la fuerza misma de la globalización que, al menos en su versión ortodoxa y convencional, conduciría a cierta uniformidad en el planeta y al supeditamiento a un poder oligopólico central; b) la continuidad en el desarrollismo tecnocrático en muchos países, entre ellos Venezuela, cuya onda expansiva es letal para el ambiente y, por supuesto, para los pueblos indígenas y tradicionales; c) la persistencia de problemas, enfermedades y hechos discriminatorios que sigue afectando a la población indígena del mundo y a los excluidos en general; d) para abreviar, la distancia inenarrable que se extiende como un bache entre las disposiciones constitucionales y legales, casi siempre favorables, y las realidades nada halagüeñas que continúan confrontando los pueblos autóctonos en todos los países. A pesar de ello, los indígenas luchan, no se detienen frente a ningún desafío, y ahora tienen muchos puntos a su favor. Tampoco parece muy distinto el destino del resto de la humanidad, ante el reto planteado por una perversa globalización economicista, deshumanizada, tecnocrática, antiética y neoliberal.

II

Ahora bien, ya que tratamos de literaturas con su inmenso componente cultural y hasta estético, tendremos que dedicarle forzosamente un espacio algo más amplio a un problema de orden básicamente sociocultural. Nos parece inclusive que obviarlo a estas alturas sería irresponsable y muy contraproducente. Ya bajando a nuestro planteamiento concreto, creo que el gran enemigo de la comprensión y difusión de las literaturas aborígenes es el terco enraizamiento de cierta forma vulgarizada del evolucionismo decimonónico. Personalmente, hemos reunido muchas experiencias al respecto, por lo que le daré al punto la debida prioridad. De algún modo, persiste una barrera que impide la plena aceptación del aporte indígena a la humanidad. Uno puede manejar bellísimos argumentos a favor de la producción verbal de estos pueblos, y sigue habiendo en el rostro de la gente las expresiones despectivas y distantes de siempre.

Como muchos se habrán imaginado, se trata aquí de esa maldita e irreal discriminación contra lo supuestamente “primitivo”. La falsa noción de que venimos del primitivismo y nos encaminamos hacia el progreso ha calado tan hondo en nuestros huesos, que las primeras víctimas suelen ser precisamente los indígenas desprevenidos que buscan ocupar un espacio bajo el sol de los poderosos. De los criollos, ni hablar: el caraqueño suele decir “tú sí pareces indio”; el bogotano se expresa diciendo “no sea usted indio”; el bonaerense, en cambio, favorece la fórmula de “no somos indios con plumas”. El fondo es siempre el mismo, con matices más o menos severos. Entre los húngaros hay un dicho que se ha vuelto prácticamente un comodín: “el niño y el hombre primitivo”. Por ejemplo, el niño y el hombre primitivo nunca hablan en serio; el niño y el hombre primitivo no trabajan con disciplina; el niño y el hombre primitivo dicen siempre lo

que sienten, etc. ¿Cómo enfrentar este tipo de prejuicios, por más derechos que los indígenas vayan adquiriendo en el papel?

Tal vez la única manera de ofrecer una respuesta sistemática con alguna probabilidad de éxito es exponer una versión sintetizada de los principales argumentos que rebaten, ya en forma definitiva, el evolucionismo decimonónico. Todas estas afirmaciones son producto de decenios y hasta siglos de investigación, mas en nuestro contexto lo que se impone es estructurarlas en una sinopsis coherente, dejando la menor cantidad posible de resquicios. Vamos a intentar algo al respecto.

1. Si bien sería prematuro dictaminar si existen sociedades humanas más complejas que otras, es rigurosamente cierto que cualquiera de ellas es sumamente compleja. En nuestra opinión, este solo hecho rebate por sí solo los fundamentos epistemológicos de cualquier evolucionismo extremo. A esto debemos agregar, para mayor contundencia, que también las sociedades animales —incluyendo aquellas de las cuales procede la especie humana— presentan un altísimo nivel de complejidad.

2. Las bases sobre las cuales se suelen establecer comparaciones entre sociedades son siempre inestables, inseguras y totalmente heterogéneas. Por ejemplo, cuando tratamos de comparar la sociedad amerindia yarura o pumé con la genéricamente llamada sociedad occidental, esto deberá hacerse: a) ¿con un difuso occidente más o menos globalizado?; b) ¿solamente con la cultura criolla?; c) ¿con las zonas circunvecina mestizas y occidentalizadas del estado Apure?; d) ¿con el país venezolano como un todo? Aún para el observador eurocéntrico más prejuiciado existirán fragmentos del mundo occidental aparentemente menos complejos que una comunidad yarura.

3. La opinión vulgar se vale de estereotipos como que “el hombre civilizado ha llegado a la luna”. Ahora bien, ¿cuántos occidentales han hecho viajes interplanetarios o poseen un mínimo

conocimiento teórico-práctico acerca de la viabilidad de tal hazaña tecnológica?

4. Si se hacen comparaciones a nivel individual, los resultados apuntan igualmente contra el evolucionismo vulgar. Cualquier persona indígena normal tiene en su haber conocimientos, habilidades, vivencias, experiencias, cualidades afectivas y todo lo demás para competir —si este fuera el caso— con los hombres y mujeres occidentales normales de todos los países del planeta.

5. Así como la inmensa mayoría de los “occidentales” no son partícipes directos de la gestión llamada revolución científico-tecnológica, cualquier hombre o mujer indígena puede llegar a serlo si se le ofrece la oportunidad y se le coloca en el contexto adecuado. Es proverbial, por ejemplo, la facilidad y la rapidez con que las comunidades amerindias se apropian de la computadora.

6. Es rigurosamente cierto que la fase contemporánea de la revolución científico-tecnológica se plasmó en los países de occidente. Pero todos los antecedentes de esa eclosión proceden de un sinfín de sociedades que a lo largo de los milenios han venido acumulando saberes imprescindibles para producir los nuevos inventos. Pero ya en esta fase tardía, el poder imperialista y colonial de los países conquistadores impidió sencillamente la mínima posibilidad de que en otras latitudes prosperaran los centros de saber para asimilar y perfeccionar las tecnologías de punta de cada época. Hasta el día de hoy, lo que llamamos genéricamente la modernidad sigue secuestrado por una suerte de oligopolio transnacional del poder militar, financiero, económico, político y mediático. Contra esto hasta ahora ha sido imposible luchar con éxito.

7. La mayor complejización, en la medida en que fuese real, no significa necesariamente un verdadero progreso para el cuerpo, mente y espíritu humanos. En el propio contexto civilizatorio occidental, un poeta no vale menos que un ingeniero, por más

que el único instrumento creador del primero sea la palabra. Ya, por cierto, los poetas grecorromanos como Hesíodo y Horacio, quienes glorificaron las excelencias de la vida campestre frente al tumulto de la urbe.

8. Ante la crisis ecológica, energética, económica y militar de Occidente, viene produciéndose un vuelco —para algunos inesperado— hacia los pueblos y poblaciones más tradicionales, quienes en no pocos casos han logrado desarrollar o conservar modelos de convivencia más duraderos, eficientes y sustentables que sus congéneres occidentales. Si bien no es posible el traslado directo y servil de las características de una sociedad a otra, el uso y aprovechamiento de experiencias ajenas es siempre viable con las adaptaciones necesarias.

9. Ninguna población humana es una isla. Las relaciones interculturales han existido desde el albor de la humanidad hasta nuestros días. Cuando hay libre flujo y circulación entre ideas, objetos y recursos, todo conglomerado humano puede dialogar con los demás, tanto para dar como para recibir, y sin sacrificar su especificidad socio-diversa. Nadie tiene que dejar de ser lo que es solo por el prurito de desarrollarse de cierta manera.

10. Para resumir, es indiscutiblemente cierto que la humanidad como un todo ha venido sorprendiendo al cosmos con creaciones inéditas, de las cuales las últimas —tanto para bien como para mal— van en el sentido de dominar al universo entero y a nuestra propia especie como tal. Pero este proceso ha tenido múltiples actores colectivos y societarios, de los cuales hay millares en plena vigencia. Además, solo con la contribución de todos será posible la salvación del planeta y la solución, por lo menos temporal, de lo que denominamos la crisis del milenio. Es justo, por todas las razones del mundo, hablar de coevolución biótica en lugar de restringirnos solamente a una simple evolución humana, sobre todo si insistimos en limitarla a un solo tipo

de sociedad llamada occidental, cuyos límites por cierto no están nada claros.

Ya habrá oportunidad para continuar elaborando teóricamente esta temática tan fácil y actual. Por lo pronto, pensamos que esta serie de ideas nos ayuda a contestar preguntas y disipar muchas dudas relacionadas con el mundo indígena y sus componentes. Sobre estas bases se comprende que la mendicidad indígena, por dar un ejemplo, no es producto de un elementalismo atávico sino consecuencia de un choque socioeconómico y cultural que ha desestabilizado fuertemente a esta etnia en el contexto nacional. Semejantemente, cuando en un reciente informe institucional leemos que estos mismos indígenas aún no han dejado de ser recolectores para convertirse en agricultores, nos sobran argumentos teóricos y pragmáticos para rechazar este tipo de afirmaciones: la recolección y la agricultura generalmente coinciden en vez de excluirse; la caza, pesca y recolección pueden redundar en mejor calidad de vida que algunas formas de agricultura; en el presente contexto semiglobalizado las alternativas económicas para los indígenas no apuntan precisamente hacia la agricultura, salvo en casos específicos. Pero es tiempo de dejar de lado estas consideraciones de antropología general, para entrar en el campo más especializado de las literaturas indígenas.

III

Sabemos por experiencia que es muy fácil estirar y retroceder teóricamente el concepto de literatura indígena sin llegar a grandes resultados de índole cognoscitiva. Las objeciones suelen ser de carácter más nominalista que profundamente conceptual. Todos sabemos que literatura viene de la palabra *littera* del latín, es decir, letra. Pero de poco nos vale bucear en la etimología convencional, ya que el mismo término letra o *littera* corresponde en

última instancia a otro tipo de marcas pictóricas que poco tienen que ver con las letras actuales o romanas. Para cortar esta inútil discusión con la espada de Alejandro Magno, solo cabe preguntarnos si la oralidad cabe o no dentro de una concepción ampliada del hecho literario.

Numerosos autores han codificado las semejanzas y diferencias entre oralidad y escritura, de manera que no me corresponde sino establecer algunas conclusiones provisionarias, asumiendo —eso sí— mi responsabilidad intelectual. La oralidad es en principio auditiva, momentánea, pasajera, localizada, vale decir, difícil de perpetuarse en su forma original. La escritura, a su vez, es visual, perenne y reproducible en el tiempo y en el espacio. Justamente por estas razones se habla hace miles de años de la revolución de la palabra escrita como una de las grandes conquistas de la humanidad. Nadie reniega de la significación incontrovertible de la grafía, cuya prueba reside precisamente en el hecho de que la lectoescritura se haya extendido paulatinamente en todas las sociedades y ámbitos del planeta, incluyendo un número rápidamente creciente de idiomas indígenas. Vale precisar, no obstante, algunas consideraciones emanadas de la índole misma de la sociodiversidad.

Especialmente en comunidades pequeñas, se ha desarrollado el hábito de memorizar al caletre o en forma aproximada los textos fundamentales de naturaleza etnocientífica, interés estético u orientación valorativa. Algunos antropólogos colombianos insisten en que ciertas etnias muy inmersas en su cultura tradicional desprecian y consideran innecesaria la escritura. Estos indígenas se declaran capaces de transmitir su acervo colectivo en la medida de sus necesidades sin recurrir a ninguna intermediación. Por supuesto, si estos pueblos consistieran de millones de personas y estuvieran diseminados en el mundo no lo podrían hacer; pero dentro de su verdad esencial y existencial no muestran impedimento alguno para actuar de acuerdo con

sus principios de aferrarse a una oralidad radical. Nosotros no defendemos tal punto de vista, pero tenemos que respetarlo y admitir su base racional en el sentido levi-straussiano.

Tanto los antropólogos como los educadores indígenas se quejan permanentemente de las dificultades de introducir la lectoescritura en comunidades indígenas, especialmente cuando se trata de escribir la lengua nativa. Dichas observaciones no deben sobreestimarse, ya que lo mismo viene ocurriendo cada vez que se implanta el hecho gráfico en algunas culturas antes ágrafas, incluyendo los países occidentales más connotados. Mas al propio tiempo debe comprenderse que la tensión entre oralidad y escritura nos explica importantes características de las culturas hasta ahora ágrafas y principalmente las particularidades de sus textos representativos. Los niños indígenas recién escolarizados no suelen quejarse de la lectoescritura en español, ya que ella les viene envuelta en el paquete del nuevo idioma. El español y el inglés se hablan y se escriben, y punto. Entonces continúan razonando para caer fácilmente en afirmaciones como las siguientes: nuestro idioma autóctono es vivo, palpitante, expresivo, sonoro, gesticulado; por consiguiente, no puede ni debe apriasionarse en la pintura negriblanca de rollos de papel desechable y sin vida. Agregan en seguida que un texto en lengua indígena leído de la página de un libro no suena nada parecido al lenguaje vivaz y proteiforme que ellos habitualmente utilizan en sus conversaciones y su vida diaria

En otro ensayo paralelo —capítulo de este libro— hablamos detenidamente del tema de los libros y la literatura indígena. Esta vez nos tocó poner de relieve algunas incomodidades nada sorprendentes que confronta cada pueblo indígena al observar y participar en los primeros intentos de reducir su idioma a la escritura. Si bien en principio se trata de una dificultad subsanable en pocos años, sus secuelas permanecerán imborrables por un tiempo indefinido. Es muy fácil comprobar este aserto

con solo referirnos a la situación que prevalece en los pueblos alfabetizados hace largo tiempo, como los hablantes de inglés, español o ruso. La mayoría de los lectores medianamente formados enuncian oralmente los textos escritos en su idioma con una voz monótona, sin emplear inflexiones acertadas, dándoles apenas sentido a las palabras y hasta propensos a la fatiga. ¿Qué podemos esperar entonces de un pueblo recién alfabetizado? Es un verdadero privilegio que esté naciendo ahora una cierta neo-oralidad gracias a los medios radio-televisivos, así como a las grabaciones sonoras y fílmicas. La prueba de la eficacia de estos medios es la gran popularidad de los programas radio-televisivos en lenguas indígenas frente a la escasa circulación de los libros, revistas y periódicos.

IV

Partiendo del hecho archiconocido de que las literaturas indígenas son básicamente orales, nos toca revisar ahora muy sucintamente los principales géneros literarios normalmente presentes en los idiomas y culturas aborígenes. Esto requiere un ejercicio de simplificación y generalización, habida cuenta de la gran diversidad de estas formaciones societarias, aun focalizando un área cultural determinada. En rigor, es de esperar que cada literatura particular tenga sus propios géneros y así sucede en realidad. No obstante, al menos en lo referente a la franja amazónico-caribe, se dan ciertas constantes que con pequeñas o grandes variaciones se repiten en las distintas culturas de la región. Hay, por supuesto, casos excepcionales y hasta irreductibles como el de los yanomami, uno de los aislados sociales más conspicuos de la humanidad.

En diversas ocasiones, hemos advertido los peligros de la excesiva mitologización de las culturas indígenas. El europeo

ingenuo —y también el criollo desinformado y eurocéntrico— tiende a ver en cada persona de filiación indígena una especie de mito ambulante. Basta con leer las obras de Freud, Jung o Cassier. En cierto modo se trata de una idealización cuasi-rousseauiana, y como tal mejor que una visión simplemente despectiva o indiferente. Reconocemos que cada cultura indígena comporta sus mitos fundantes y fundamentales, de origen, transformación y orientación valorativa. Pero parémonos ahí. Es totalmente falso que el discurso indígena sea mítico en su totalidad ni, mucho menos, ese escalón mágico y mítico sea como un punto de partida evolutivo para otro tipo de manifestaciones en sociedades más complejas. De eso ya hablamos lo suficiente al criticar el evolucionismo vulgar y hasta sus variantes menos elementales.

¿Cuáles son entonces los géneros literarios preferidos por estas sociedades? Está, primero, las narraciones de naturaleza mítica, cuentística o legendaria, parafraseando la división tripartita que hace el intelectual wayuu Ramón Paz Ipuana. El mundo narrativo de cada uno de estos pueblos es inmenso, inagotable, de un contenido poético y simbólico tanto transcendental como inmanente. Para nuestra satisfacción, ya superamos totalmente esa etapa investigativa primigenia e incipiente cuando sólo se obtenían a duras penas pequeños trozos de traducciones deficientes, a veces desprovistos de todo contexto narrativo mayor, bien sea por reticencia o fatiga por parte del fabulador indígena, la impericia del investigador de formación occidental o las dificultades lingüísticas de parte y parte.

De todos modos, esa etapa heroica de la recolección de datos tuvo su importancia, ante todo en el siglo XIX, cuando los materiales así obtenidos nos abrieron las puertas hacia desempeños y logros mucho mayores en el seno de la multiculturalidad narrativa. Ahora, gracias a la autoinvestigación, la grabación directa, junto a otras técnicas y métodos, nos permite obtener producciones narrativas y similares de la extensión de una novela

y prácticamente sin ningún límite temático, salvo los alcances propios de cada cultura. Ya existe un mundo de diferencias entre las recolecciones de siglos anteriores y la producción etnoliteraria actual, sin pretender que en etapas pretéritas no se hubieran obtenido pequeñas obras maestras, verdaderas síntesis del pensar y sentir humanos.

Como el estimado lector ya lo habrá adivinado, el tema de los géneros literarios pluriculturales e interculturales merecería un ensayo aparte o tal vez una obra de proporciones aún mayores. Algunos autores, en efecto, han realizado intentos de esta índole, bien sea en el seno de una sola entidad etnolingüística, o de carácter más comparativo y por ende universal. Dadas las limitaciones estructurales del presente capítulo, retomemos tan solo algunos de los más frecuentes, sin entrar para nada en su caracterización plena. Aparte de las narraciones se destacan también los cantos, poemas e invocaciones de contenido religioso o profano; la gran variedad de textos etnocientíficos y de autodescripción cultural, a menudo suscitados por algún investigador foráneo o también perteneciente a la etnia; una gran riqueza de textos menores como adivinanzas, proverbios, frases hechas y creaciones verbales en miniatura que solo cabe tratar dentro de la visión particularizada de cada cultura; y como en las culturas tradicionales no puede existir una frontera estricta entre el hecho literario y el acontecer cotidiano de la gente, cualquier diálogo o monólogo testimonial o referencial de cierto volumen e importancia puede convertirse en una pieza literaria adicional. Aquí cabe señalar que no todo enunciado de altos quilates estéticos puede ser transmitido y perpetuado, pero ellos harán sus efectos en los oyentes y hasta en sus descendientes, de modo que la hermosura de la palabra siempre se seguirá reproduciendo mientras el lenguaje permanezca vivo e incólume. En realidad, toda palabra, frase o discurso es bello en potencia, y por tanto susceptible de convertirse en producto literario, más allá de la mera

cotidianidad repetitiva. Mas, para apreciar los valores estéticos en sistemas simbólicos relativamente diferentes es imperativo desarrollar al máximo nuestra sensibilidad intercultural.

III PARTE

LOS LIBROS Y EL MUNDO INDÍGENA

*“La contradicción es la raíz
de todo movimiento y de toda manifestación vital.”*

G.W.FRIEDRICH HEGEL

I

Es verdaderamente un tema muy comprometedor relacionar el mundo de los libros, el concepto de escritura y la elaboración de materiales de lectura con las características fundamentales —con la identidad inclusive— del mundo indígena como tal. ¿Qué relaciones puede haber entre ambas categorías?, ¿cómo asir, cómo percibir y analizar estas conexiones?, ¿hasta qué punto existe esa posibilidad? En todo caso, tales relaciones tienen que ser de carácter plurívoco, ambiguo, muy dialéctico, con una serie de contradicciones posiblemente aún sin resolver; si bien en nuestra opinión se acerca una solución posible e incluso probable. Ya no habrá necesidad entonces de hablar de una contraposición, un contrapunteo agresivo entre lo indígena y lo libresco, lo relativo a las sociedades tradicionales y el mundo de la escritura, de la edición, lectura y distribución de sus productos. Vamos a tratar de ahondar en esta conceptualización incluyendo las innegables contradicciones, que por ahora las hay y bastantes.

Ante todo quiero aclarar que me siento arrebatado del espíritu de eventos como la “Fiesta del Libro”, por lo cual tengo cualquier intención menos la de ser un aguafiestas. Yo quiero festejar

con todas las personas que periódicamente se reúnen para celebrar y hablar maravillas de lo que es la lectura y engarzar este hecho con la gestión cultural y con la realidad general del país que estamos viviendo. Por la misma razón, tal como ya lo anticipé al comienzo de estas reflexiones, mis conclusiones acerca del papel de la lectura y del libro en general y su relacionamiento con las sociedades indígenas —venezolanas o no— tendrán un resultado altamente positivo una solución constructiva como ha de ser en un mundo que cada vez más deberá caracterizarse por la interacción, el diálogo de culturas y la sociodiversidad en suma.

En tal sentido, queremos destacar y hasta denunciar dos posibles talibanismos, radicalismos excesivos, fanatismos que se resumirían en argumentaciones referentes a dos extremos. Primero, los propagadores acríticos del libro, los que ven en la lectura y en la escritura una panacea, quienes propician una educación sin epítetos, sin una descripción o interpretación de mayor riqueza semántica, como la gran sanación de la humanidad, tal vez la única o principal puerta regia para entrar en el mundo feliz y dejar atrás la ignorancia, el oscurantismo, el atraso, cediendo lugar al progreso, al avance y a la renovación existencial a través de las letras como el gran símbolo transformador de la humanidad.

El otro extremo talibánico está representado por quienes pretenden convencer a la humanidad de que las culturas indígenas son incompatibles con la lectoescritura, la grafía, el libro y, jamás de los jamases deberán acceder —so pena de desnaturalizarse— a los ámbitos de la literatura escrita, al mundo perenne de las letras. Hecha esta introducción vamos a examinar una serie de conceptos y realidades, de una alta consistencia polémica que, precisamente, constituyen el puente de unión o la cuña de separación entre la ancestralidad indígena y el mundo de los libros.

II

Antes que nada, tanto en tiempos de Colón y los conquistadores, en el momento de los primeros contactos, o incluso en algunas regiones hasta la fecha de hoy, los pueblos indígenas no desintegrados por el hecho aculturativo, por la presencia de algún tipo de agente exógeno o transformador, no se han caracterizado particularmente por la posesión de la escritura y de los libros, por lo menos no en calidad de hecho fundante, atinente a su naturaleza y a su ser intrínseco. Dicho en otros términos, las etnias indígenas del presente y del pasado no han sido precisamente sociedades letradas, colectividades creadas para el libro o por el libro. Al contrario, para ellos la lectoescritura es algo novedoso y su penetración comenzó más bien en nuestra época republicana, y se viene consolidando ahora con la obligatoriedad de la escolarización y la generalización del alfabetismo en América y en el mundo.

Podemos citar excepciones, hay que introducir matizaciones muy importantes, nunca es bueno generalizar un hecho de forma tajante, asfixiante. Sabemos perfectamente de los jeroglíficos aztecas y mayas: estos códices e inscripciones —los pocos que han sobrevivido— de manera creciente nos muestran la significación de ciertas formas de escritura para los pueblos mesoamericanos, particularmente para los nombrados, pero también para otros más que no podemos detallar en este momento. Nos parece sumamente interesante esa tenacidad con que se viene avanzando en el desciframiento de las escrituras jeroglíficas de estos pueblos. Posiblemente, dentro de muy poco tiempo tendremos la dicha de disfrutar la lectura de una serie de textos en los idiomas mesoamericanos que hasta ahora han permanecido cerrados, a manera de un arcano, debido a la inaccesibilidad de su escritura por todas las dificultades que supone ir de la imagen simbólica a la realidad fonológica, semántica y conceptual de las palabras,

frases, oraciones y párrafos. Es decir, ha sido y sigue siendo muy difícil captar el discurso mediante escrituras casi pictográficas, pero de alguna manera es significativa y podemos celebrar la toma de posesión de estos valores culturales hasta hoy todavía encubiertos por el velo de nuestra propia ignorancia.

En forma semejante podríamos agregar que ya existe toda una matriz de opinión, además de un número importante de testimonios, que nos hablan de la existencia —si bien no del uso generalizado— de escrituras incaicas y hasta preincaicas en el ámbito andino, más allá de los ya conocidos “nudos” o “khipu” (Cf. Lara, 1980:23). Se han dado explicaciones —por supuesto no comprobadas mas no por ello menos interesantes— de que la renuencia a la aplicación de la escritura en estas sociedades tendría que ver con el temor de dividir las en dos grandes bloques contrapuestos según si manejaban o no la escritura; y así continuaría la situación hasta la llegada de los españoles y el comienzo de la era colonial. Además, es necesario agregar otros hechos que, si bien no se refieren directamente al significado y sentido convencionales y rutinarios de lo que se entiende por escritura, tienen mucho que ver con el grafismo tal como la existencia de los petroglifos cada vez más descifrables, de los cuales en Venezuela hay una cantidad ostensible. Podemos decir que, según algunas opiniones muy expertas en la materia, Venezuela sería el ámbito geográfico donde se encuentra el mayor número de petroglifos y que, por cierto, algunos de ellos interpretados por los indígenas locales actuales.

De ello tenemos ejemplos y testimonios entre los indígenas arawak del Río Negro, particularmente el pueblo warekena, cuyos sabios descifran y leen inclusive hasta el día de hoy —en pleno presente histórico— mediante una intuición y una penetración singulares, el mensaje mitológico que sorprendentemente concuerda con la cosmogonía actual, que hoy por hoy conocemos con toda propiedad gracias a investigadores y escritores como el

antropólogo venezolano Omar González Nãñez. En efecto, hemos extraído de uno de sus trabajos antropolingüísticos algunas líneas referentes al gran mito del árbol cósmico:

Nilima jirkaka niwádakkata jéku pjénisa njimétu káka úni jiwákali. Niwádaka jéku nipábuanika úni manúyali ninúwa úni yájle náka niwánali nákje napáwakasa ájyeni jyánaka kuítali. Ilíka páwali awádamali, tutúpjesi páwali úme, dúpisi páwali inátuli kusíta páwali kadjuíli manúbali damáti páwali kupjé manúbali. Bésa napáwaka únijajleka niwánali úmakje.

En el momento en que caía el árbol, en ese mismo momento se abría aquel río grandísimo. El árbol cayó en medio de aquel ancho río; él (Kuámasi) arrojó al agua las (artesanías) que mandó a tejer para que se convirtieran en animales y comieran a los que nadan en esos ríos. El sebucán se convirtió en pez caribe; el manare se convirtió en raya, la estera se convirtió en babilla grande (“caimán”); el catumare se convirtió en pez grande. Todas las cosas que él mandó a hacer, se transformaron dentro del agua (González Nãñez, s/f: 48-49).

Ahora bien, nos toca aclarar, desde este momento, que el contacto con el mundo europeo trajo consigo un cambio violento y muy significativo en la relación entre la elaboración de libros por un lado y el conocimiento acerca del mundo indígena por el otro. Llega en diversos períodos y fases de la era colonial una procesión de viajeros, misioneros, visitantes e intelectuales de la época, quienes a su manera y con factores limitantes propios de aquel entonces describen, estudian y se aproximan a una gran cantidad de pueblos indígenas de todo el continente americano con diferentes enfoques, con niveles desiguales de penetración y conocimiento, con metodologías que a veces discrepan al infinito, pero casi siempre con ese tremendo etnocentrismo propio de los pueblos europeos colonialistas que también contenía una fuerte dosis de intolerancia religiosa.

Los cronistas y los historiadores, por regla general, se referían en términos sumamente denigrantes, peyorativos y negativos a los pueblos indígenas, a su carácter y sus culturas, y casi invariablemente se pronunciaban por la inferioridad insuperable de esas sociedades. No obstante, con los propios prejuicios en su contra, llegaron a describir una cantidad impresionante de politeías, modos de vida, idiomas, con todos los sesgos característicos de un etnocentrismo y eurocentrismo formidables; pero aún así con el resultado de darnos a conocer los rasgos fundamentales, los hechos constitutivos y las relaciones de mayor relieve entre estas formaciones sociales, en el seno de cada una de ellas, y también en cuanto al estudio comparativo de la humanidad y como paso previo al surgimiento de las ciencias antropológicas del presente.

III

Si nos concentramos por ahora en los viajeros y estudiosos de la época colonial, debemos hacer hincapié en que su aporte no fue similar en las diferentes sociedades amerindias de la época ni en los diferentes países o regiones que políticamente se iban constituyendo y llegaron a ser precursores de los países latinoamericanos actuales. En tal sentido, tenemos algunos complejos lingüístico-culturales muy bien descritos y con una literatura abundantísima, a veces hecho en las propias lenguas indígenas. Así en México, verbigracia, ya el famoso Fray Bernardino de Sahagún compila, a través de testigos de la época pertenecientes a la nobleza azteca y en el idioma original nahuatl, la mayor parte de los rasgos esenciales de esa cultura imperial injustamente interrumpida por la irrupción de Cortés y sus huestes genocidas.

Encontramos, igualmente, una gran preocupación emanada de los intelectuales hispanos de la Colonia, tanto de uno como

del otro lado del Atlántico, por la descripción y hasta por la apología de los aportes culturales andinos, a través de un uso masivo, muy significativo tanto cuantitativa como cualitativamente, del idioma quechua: del cual tenemos un patrimonio literario escrito abundante y que se viene estudiando en la actualidad de una manera cada día más profunda y conspicua. He aquí dos breves ejemplos de la literatura quechua de procedencia precolombina:

Pachamama	Madre Tierra
Qasillata,	A tu hijo el Inka
Qhespillata	Poderoso,
Qhapaq Inka	Presérvalo
Wawaykita	En tu regazo,
Marq'ariy	En medio de la paz
Hat'ally	Y el bienestar

(Lara, 1980: 184)

Yau, pacha chhulla	Oh, rocío del mundo,
Wiraqocha,	Sumo hacedor,
Ukhu chhulla,	Rocío interior,
Wiraqocha	Soberano Dios,
“Wak'a, wilka kachun”.	Tú que ordenas diciendo:
Nispa kamaq	“Haya Dioses mayores y menores”,
Hatun apu	Supremo señor,
Kaypi runata	Haz que aquí los hombres
Ima allinta	Se multipliquen
Mirarichy.	Venturosamente.

(Lara, 1980: 185)

Ha habido, por otro lado, una preocupación interesantísima por el complejo lingüístico tupí-guaraní tanto en partes del Brasil como más al sur, en la zona jesuítica misionera entre Paraguay y el norte de Argentina. Todo eso, pues nos ha legado una literatura escrita de magnitud y variedad sorprendentes,

que solo parcialmente ha sido aprovechada por los estudiosos contemporáneos, por los lingüistas y antropólogos del presente, amén de otros especialistas y aficionados.

En cuanto al caso de Venezuela, disponemos no sólo de crónicas y libros formalmente elaborados (Cf. Arellano, 1986; Strauss, 1992), sino también de una gran riqueza documental de archivos tanto en Venezuela como en otros países —por ejemplo, los Archivos de Indias en la ciudad de Sevilla— donde habría todavía que adelantar un largo trabajo para rescatar y salvaguardar todo aquello que se refiere a la Venezuela de la época colonial y en particular a su acopio de lenguas y culturas indígenas hasta hoy insuficientemente conocidas. De esta manera podemos afirmar que en la Colonia, a pesar de lo cruento y lo socialmente perverso —inclusive etnogenocida— de todo el proceso de transfiguración social, cultural y lingüística de estos pueblos, es sin embargo revelador el interés y la asiduidad con que se logró trabajar el aporte cultural de las formas de vivir, existir y estar en el mundo de los pueblos aborígenes. Ello es válido tanto para aquellos que con ciertas modificaciones sobreviven hasta hoy como para quienes se han sumergido en un proceso de mestizaje de carácter indiferenciador. En este mismo sentido, cabe agregar que la Independencia y nuestro primer período —incluso primer siglo— de vida republicana significó más bien un retroceso en el conocimiento de los pueblos indígenas de América y de Venezuela muy en particular.

IV

Asimismo hay que hacer otras referencias ya que, fuera de los cronistas presentes en suelo americano, también en las demás latitudes hubo debates infinitos acerca de la población amerindia. Se trató no tan solo de la polémica archiconocida de Bartolomé de las Casas dándole la cara a los detractores de los indígenas como Ginés de Sepúlveda y el mismo Padre Francisco de Vitoria, quienes justificaron de diversas maneras la conquista, el exterminio y la transformación generalmente violenta —ideológica y religiosa— de las entidades socioculturales indígenas. Como bien se sabe, la diatriba sobre los valores sociales y culturales de las etnias se extendió hasta Europa: a partir de la tesis de Jean Jacques Rousseau sobre el presunto “buen salvaje”, hubo otras repercusiones de dicha idea en literatos mas alejados de ese mundo sociologizante, como pudo ser el caso del famoso e incisivo escritor francés Voltaire; autor de una novela interesante y de alto quilate irónico como es “El ingenuo”. Allí relata las supuestas experiencias de un indígena hurón canadiense en suelo francés y las críticas de interés poco común que este aborígen hace sobre la sociedad europea de la época, con el lenguaje mordaz y ácido de un intelectual sarcástico en grado superlativo.

Pero más allá de estas polémicas, todo nos indica el gran revuelo, la altísima significación que el mundo americano con sus pueblos indígenas significó para los países europeos en plena efervescencia modernizante. Ahora bien, tuvimos un entreacto bastante prolongado y mucho menos caracterizado por su creatividad en cuanto a la movilización de escritura hacia los pueblos indígenas y su mejor conocimiento, como fue la era republicana y no tan solo en Venezuela. Entre nosotros surgieron unos pocos nombres de estudiosos dispuestos a brindar sus aportes, que generalmente siguen siendo muy etnocéntricos. No obstante, se salvan hasta cierto punto autores como Arístides Rojas, y en

mayor grado Gaspar Marcano, Lisandro Alvarado, Julio César Salas y más recientemente Gilberto Antolinez, hasta que con Miguel Acosta Saignes, Rodolfo Quintero y Federico Brito Figueroa se abre en nuestro país a era de la antropología contemporánea, que perdura hasta nuestros días.

Los misioneros del siglo xx hacen, sin lugar a dudas, aportes de significación fundamental como es el caso de Cesáreo de Armellada, Basilio del Barral, Antonio Vaquero y otros religiosos católicos y algunos protestantes. Pero debemos recapitular toda la situación que nos ocupa, en relación con la escritura frente a los idiomas y culturas indígenas, particularmente a partir de segunda mitad del siglo xx, cuando ocurre el gran movimiento de estos pueblos hacia a emancipación, hacia la adquisición de sus derechos, la lenta y gradual consolidación de sus proyectos políticos culturales y, naturalmente, educativos. Ello continúa incrementándose hasta hoy y, en cierto modo, encontró su primer gran asidero legal entre nosotros en la nueva Constitución del año 1999. Ya los protagonistas de esta nueva época, llamémosla así, son los propios pueblos indígenas: sus maestros, sus intelectuales, sus sabios tradicionales, sus shamanes; en general, los colectivos en tanto tales, no solo personas y grupos extraños a su ser, exógenos, generalmente extranjeros, quienes tradicionalmente y por mucho tiempo los han venido describiendo. Al reafirmar esto, no queremos minimizar para nada el grandísimo papel que tales precursores, científicos y otros intelectuales han significado para elevar y perfeccionar nuestro nivel de conocimiento sobre las literaturas amerindias, sus idiomas, mitologías y cultura en general, su historia y también los aportes autóctonos etnocientíficos cada vez mejor aprehendidos y más apreciados; no solamente en función de la propia subsistencia y continuidad histórica de estos pueblos sino, en igual medida, para el enriquecimiento del mundo contemporáneo en general.

Asimismo, paradójicamente, la escritura ha reivindicado la oralidad. No debemos de ninguna manera continuar con una visión restrictiva, reductora, buscando enfrentamientos entre lo oral y lo escrito. El lenguaje oral, el discurso hablado y transmitido por vía de la fonación y de la interpretación de la palabra procedente directamente del hablante nativo, ya está logrando recuperar su justo lugar. Podemos decir que la inmensa mayoría de la producción literaria, etnocientífica y discursiva, en general, de los pueblos indios nos llega a través de la oralidad. Pero, en este momento, la propia oralidad se atrapa, se registra, se escribe, se edita y —como ya insinuamos— se revierte en bien de los procesos de autodesarrollo y reafirmación de las lenguas, culturas y pueblos indígenas a través de la autogestión y el énfasis en los derechos políticos, sociales y culturales dentro de una Venezuela y una América cada vez más plurales y multiétnicas. Ya nos estamos moviendo dentro de una visión intercultural del proceso educativo como nunca lo hubiéramos esperado o siquiera supuesto hace apenas 20 o 30 años, por lo que habíamos luchado una vanguardia de indígenas y aliados a partir, prácticamente, de la segunda mitad del último siglo del pasado milenio.

V

Es particularmente importante destacar cómo se viene consolidando en todos los países nuestros, y especialmente en Venezuela, la educación intercultural bilingüe que, sin desconocer la profunda importancia de la adquisición del español, al mismo tiempo conserva y reafirma el dominio de la lengua materna, asó como el conocimiento y difusión —no solamente entre los indígenas sino más allá de sus sociedades, en la población nacional y mundial— de la producción, valores y expresiones

procedentes de estos idiomas. Tanto es así que hasta hace muy pocos años se sustentaba, incluso hay gente que todavía piensa que las culturas y lenguas indígenas —dado el terreno de a globalización— están a punto de extinguirse y que su ocaso es inevitable. Nada más lejos de verdad. Puedo decir con todo conocimiento de causa y gracias a las experiencias que he logrado adquirir en este terreno, que inclusive pueblos indígenas presuntamente extintos como los cumanaotos y los chaimas están luchando por recuperar sus culturas e idiomas ancestrales junto con otras señales y símbolos de su identidad.

Obviamente esto no significa en modo alguno su renuncia a participar de la venezolanidad actual, del mundo contemporáneo, de las posibles y reales ventajas de formar parte de una ciudadanía del mundo. Con todo, ello no es contradictorio ni con la preservación de su idioma ni mucho menos con su propia existencia como pueblos, como identidades profundamente arraigadas y de las cuales ya los pueblos indios actuales, en Venezuela y en otros países, no están dispuestos a desprenderse. De este modo asistimos también al nacimiento y consolidación de grupos de escritores en lenguas indígenas; quienes, partiendo de sus oralidades tradicionales, no obstante están produciendo obras no sólo colectivas sino también creaciones con un sesgo más personal y una destacada originalidad individual. Se trata de una escritura realizada en sus respectivos idiomas, aun cuando ciertamente también hay muchísimos autores indígenas o de origen indio quienes escriben en español y otras lenguas mayoritarias como pueden ser el inglés o el portugués. Ilustramos, en seguida, nuestro aserto con un poema contemporáneo mexicano hecho por una delicadísima poetisa de lengua náhuatl:

Se uitsitsili

Se piltototsi itokaj uitsitsili
nochipa kichichina piltsopelatsi,
pampa kinauatijtok totekojtsi
pampa amo kikua kuayoli.
Se siuapil nochipa kitekiyaya
uitsxochitl tlen yejyektsi,
teipa kitemouayaya se piltototsi
tlen itokaj piluitsitsiltsi
Se tonati amo kiitak
kani itstos amo nikitak
uilis yaiki ne eluikak
kapaxoloto toteko.

La chuparrosa

Un pajarito llamado chuparrosa
a diario bebe la miel de las flores,
asó lo ordenó nuestro señor:
no se alimenta de semillas.
Una niña que a diario cortaba
bellas flores con espinas,
enseguida buscaba a esa avecilla
que lleva por nombre chuparrosa.
Un buen día no la vio;
dónde estará que no la veo, se preguntaba;
es posible que haya volado al infinito:
fue a visitar a nuestro señor.

(Hernández de la Cruz, en Montemayor, 1992: 84-85).

Pero, lo que me interesa destacar aquí es la contribución benéfica y la no oposición de los logros en materia de lectoescritura con la vitalidad de las lenguas indígenas, puesto que la escritura bien manejada se convierte en trasunto, complemento y proyección de lo que ha sido su oralidad histórica. En consecuencia —y aquí retomamos al segundo tipo de fanatismo o talibanismo que queremos denunciar en nuestro ensayo— un enfoque unilateral de la lectoescritura, concebida como mera transmisión de los idiomas dominantes envueltos en una visión totalmente occidental del mundo, junto con una globalización de carácter tecnocrático y con frecuencia neoliberal, sería también un fundamentalismo en cuanto motivo de rechazo de todo contacto de los pueblos indios con el universo que los circunda; sobre todo, si tomáramos partido contra la difusión de la lectoescritura entre los pueblos indios, la alfabetización y el conocimiento de los libros y de la literatura impresa en general. Actualmente, hay investigadores que aplican su conocimiento a iniciativas desarrolladas en las propias comunidades indígenas, enseñándoles a elaborar y editar libros mediante la utilización primordial y prioritaria de sus propios idiomas. Entonces, tenemos que entender que la escritura está llamada a consolidar la oralidad, a darles una nueva dimensión y una nueva proyección a los valores culturales textuales o no, socioculturales en todo caso, de esta gran sociodiversidad de la cual son actores absolutamente fundamentales los pueblos tradicionales, entre ellos los de raigambre amerindia.

De cualquier manera es importante no idealizar todavía la presente situación: aún estamos confrontando demasiadas fallas, existen muchas contradicciones, hay voces que continúan ignorando la significación de los aportes lingüísticos y literarios de estos pueblos, existen quienes pregonan por implantar de manera unilineal y directa el español, hacer a alfabetización en un solo idioma, y difundir los libros escritos a través de ese medio; sin pensar que paralelamente sería importantísimo apoyar

y estimular creación de todo tipo de obras escritas dentro de la tradición de cada pueblo y en los diferentes idiomas aborígenes, a fin de que los proyectos de revitalización y difusión mundial de estas culturas sociodiversas se traduzcan en una realidad cada vez más conspicua y contundente.

Dentro del panorama de nuestra peculiar sociología del conocimiento, nos encontramos con sectores que aun estarían dispuestos a suscribir algunas palabras y párrafos emitidos por escritores de la magnitud de don Rómulo Gallegos, para quien todavía el indio era el “incivilizado”, el “arasado”, el “bárbaro” que posiblemente ni siquiera servía para ser aculturado y convertido en criollo, y mucho menos recomendaba este autor la conservación de su idioma y de su cultura para el tiempo futuro. Según la mentalidad positivista de esa época, en su versión típicamente latinoamericana, escritores como Gallegos —Briceño Irigorri, Adriani y no solamente ellos—, consideraban a los indígenas como simples remanentes y evolutivamente ya acabados, como un capítulo ya finalizado de la historia, que nadie ni nada podía ni debía legitimar ni menos revitalizar.

Ya no cabe propiciar una escolarización y preescolarización unilaterales, hispanizantes, homogeneizantes en el seno de los pueblos indios, que vean en el libro escrito otro material más para acercar a los indígenas al mundo occidental sin pensar en lo privativo, en lo propio de estas culturas, sin reparar en bilateralidad y multilateralidad del complejo fenómeno de interculturación y de una solución pluricultural ya afortunadamente prevista en nuestra Constitución y en las de otros países americanos. Incluso, podemos asegurar que se trata de una tendencia mundial. Por el contrario, lo literatura escrita tiene que ser un aporte aditivo para a consolidación de este modelo pluricultural y plurlingüe, que gracias a un empeño y a un tesón verdaderamente ejemplares de ciertas vanguardias, se ha arraigado entre nosotros y ya se muestra irreversible en el futuro próximo y remoto.

IV

También es necesario referirnos a un deber fundamental y primordial que aún no han sabido asumir plenamente nuestros colegas antropólogos y lingüistas. Todavía existen dentro de nuestro campo, en nuestro gremio, residuos, resabios de un positivismo que incluso son compartidos por importantísimos centros de la ciencia mundial, en muchos grandes institutos y universidades de alto calidad y excelencia científica en Estados Unidos y Europa, vale decir, en los países llamados dominantes. Hay un amplísimo sector de lingüistas y antropólogos que aún perciben en los pueblos originarios unos simples objetos de estudio, sin ningún derecho a participar de la generación y disfrute de ese conocimiento; por consiguiente, todo ello conduce a un trato poco digno dispensado a los indígenas, a quienes —aparte de ser vistos como objetos— también se les reduce a una condición de “informantes”, de fuentes pasivas de un conocimiento cuyo crédito, en todo caso, lo adquiere el investigador adscrito a las grandes universidades de Europa y Norteamérica y en menor medida, de nuestros países latinoamericanos.

De ningún modo queremos pronunciarnos contra nuestros propios compañeros de trabajo, contra los investigadores, universitarios o pertenecientes a otro tipo de centros académicos. Sus investigaciones deben continuar profundizándose y adecuarse a nuevas realidades. Empero, tampoco podemos aceptar ni admitir afirmaciones absolutamente colonialistas y extemporáneas. Por ejemplo, un importante y famoso antropólogo como Napoleón Chagnon —hoy afortunadamente ya condenado debido a su mala praxis por sus propios colegas estadounidenses— le dice a un colega nuestro en Venezuela, casi textualmente que un buen científico, un buen antropólogo, un verdadero investigador jamás se interesará por el estado de salud de la población investigada ni mucho menos utilizar su presencia, su permanencia entre los

indígenas, para curar o tratar un enfermo, o para intervenir de cualquier forma en beneficio de las comunidades estudiadas. El objetivo del científico —para este tipo de investigador purista— es describir, interpretar, obtener conocimientos “objetivos” sobre los pueblos del mundo y, mediante esa adquisición de nuevos datos científicos, producir artículos, libros y otros materiales que se divulgarán exclusivamente en el seno de los grupos de científicos, los profesionales de estas disciplinas y no más allá: ni servirán para los indígenas ni se llevará a la opinión pública nacional y mundial, salvo quizás en versiones simplificadas y trivializadas.

Hoy vivimos en un mundo donde el científico, el intelectual y el humanista deben compartir su responsabilidad con las diferentes poblaciones; especialmente con aquellas en cuyo seno levan a cabo sus estudios. Estos pueblos deben participar en pie de igualdad de la creación y difusión del conocimiento, ya que en general aquellos estudios que llevan firma de los investigadores de las universidades de mayor renombre son en buena medida producto del conocimiento milenario del saber etnocientífico acumulado y transmitido de generación en generación, a través de la oralidad de los mismos indígenas. Actualmente ya no hay nada que impida que lo oral pase al ámbito de lo escrito, con lo cual se derrumba una de las fronteras del conocimiento y de experiencia humanas. Después podremos llegar a esa síntesis que, no obstante, no va a destruir ni está llamada a desconocer tremenda multiplicidad, la importantísima diversidad que existe y siempre existirá en nuestro mundo.

Para resumir todo lo dicho, la universalización del libro, a través de la lectura y la escritura en sus variadísimas modalidades ha sido un hecho accidentado y ambiguo en el mundo indígena; sin embargo, en el momento actual se están corrigiendo paulatinamente situaciones para lograr una visión más articulada y, en cierto sentido, más integradora de todas las realidades humanas sociales, culturales, estáticas y éticas. Afortunadamente, nuestros

nuevos y más profundos conocimientos claman por una identificación y un compromiso mucho mayores con este nuevo escenario mundial. El libro, como creación humana, deberá reclamar su cuota de difusión e implicación en los proyectos conducentes a una mejor convivencia entre las sociedades de este mundo amenazado y colocado ante la inminencia de una globalización, que sin esas consideraciones previas podría perfectamente ser destructiva y deletérea. En tal sentido, nuestro mensaje final ha de ser optimista: se puede perfectamente hermanar el mundo del libro y de la escritura con el futuro de los pueblos indígenas. Cualquier participación en la sociodiversidad exige la reformulación de todo tipo de planes para propiciar un mundo distinto, en el cual la lectura y escritura tengan esa misma significación compartida. Los indígenas, al igual que el resto de la humanidad, habrán de convertirse en autores y receptores, en productores y procesadores activos de nuevas formas literarias, pero siempre dentro de la conservación de la dignidad prístina, de su oralidad y con su aporte absolutamente original y continuador de su larga línea de especificidad y configuración histórica propia. Los niños indígenas en este momento se preparan, a través del proceso intercultural bilingüe, para ser cada vez mejores lectores y escritores en sus idiomas ancestrales y —¿por qué no?— también en Castellano.

IV PARTE

CÓMO DIFUNDIR LA LITERATURA INDÍGENA ENTRE LOS NIÑOS: UNA PROPUESTA ANTROPOLINGÜÍSTICA

Cual si se tratara de la expiación de un pecado original, los expertos en literatura infantil se esmeran en compensar —aunque sea en grado mínimo— los daños causados por la pésima televisión y la mala subliteratura para niños, las cuales parecen haber copiado la casi totalidad del espacio disponible. Al expresarnos así no estamos haciendo gala de un fundamentalismo talibanesco, y menos aún abogamos por unos medios radiotelevisivos controlados por el Estado o ideológicamente reprimidos, cuya implantación sería totalmente contraproducente. En Venezuela, de todas maneras, desde hace algunos años, uno de los candidatos fuertes para hacerle contrapeso a esa bazofia que contamina las nuevas generaciones es precisamente la literatura de los pueblos aborígenes, empezando por los de Venezuela.

Sin embargo, la tarea no luce ni tan ni tan sencilla. Ante todo, hay que definir —en términos aproximados si se quiere— que es esa literatura indígena apta para el consumo infantil y capaz de competir con lo que el niño espontáneamente lee o, más bien, ve por televisión. Sin pretender exagerar a magnitud del problema, es preciso hacer gala de cierta finura conceptual para responder con propiedad.

El mismo concepto de literatura indígena tropieza con ciertas dificultades. En k inmensa multitud de los cosos, se trata de manifestaciones orales —solo tardía y parcialmente llevadas a la escritura algunas veces— acompañadas de rasgos paralingüísticos, mímica corporal, e incluso algún tipo de puesta en escena dentro de una ambientación culturalmente adecuada.

En consecuencia, para algunos investigadores recientes no se debería hablar de literatura indígena sino de un arte de narrar

que se da en dichas etnias e involucra actividades estéticas de muy variada índole. Sin abordar formalmente la discusión en el presente momento, mi punto de vista se resume en que dentro de la totalidad aludida hay un componente literario muy importante; éste tiene, a su vez, la virtud de poder ser aislado analíticamente, sin que por ello pierda su sentido o la susceptibilidad de ser transmitido y comunicado: como producto lingüístico que es, bien sea oral o escrito.

En cuanto al carácter literario de la oralidad, sostenemos que a pesar de la etimología de palabra “letra” —o *littera* en latín— la presencia de escritura no constituye condición *sine qua non* para una codificación y sistematización suficientemente coherentes, para justificar el empleo del concepto de literatura en el caso de los pueblos indígenas y ágrafos en general. Por tal motivo, seguiremos utilizando a lo largo del presente trabajo el término literaturas indígenas —preferentemente en plural— al margen de las discusiones teóricas que de ningún modo consideramos canceladas.

Otro punto que debemos abordar desde el inicio, es la innecesaria pero inacabable confusión entre literatura y mitología, cuando el referente principal constituyen las poblaciones aborígenes de cualquier continente. Nadie discute la significación raigal de los mitos ni el hecho del enorme interés que siempre han suscitado entre los investigadores; pero ningún pueblo del mundo es monotemático, ni su creatividad se reduce a un solo tipo de esquema mental, ni su cultura manifiesta tal grado de rigidez.

En efecto, además de los mitos —que definimos sucintamente como narraciones simbólicas potencialmente ritualizables que dan cuenta del origen y transformación de los seres y de su lugar en el cosmos— en cualquier cultura indígena hay también leyendas, cuentos de diversos tipos, adivinanzas y locuciones ingeniosas, poesías y textos musicalizados, testimonios personales

y colectivos, explicaciones y descripciones introspectivas referidas a la propia cultura; y lejos estamos aún de haber agotado todo el repertorio posible, Existen igualmente los géneros mixtos o de transición, así como elaboraciones que reflejan problemas nacidos del proceso de aculturación: del contacto violento e inarmónico con el resto de la sociedad nacional.

Visto en esta forma, el cuerpo literario de cualquier etnia es un ente inagotable y en plena proceso de expansión, lo que se ha logrado recoger hasta fecha solo representa muy parcialmente la verdadera riqueza subyacente, que ya estamos en condiciones de apreciar en su verdadera magnitud cualitativa y cuantitativa.

No hace falta insistir en que solo una determinada porción del material etnolingüístico recolectado es adecuado o verdaderamente interesante para los niños. Al afirmar esto, no estamos cayendo en una pacatería sexual, censurando a priori pasajes que, según algunos educadores y críticos, podrían resultar libidinosos. Para generalizar, a estas alturas no creemos en temas tabú o intrínsecamente desaconsejables para el público infantil.

Guiados por el mismo principio, tampoco comulgamos con la manía de evitar a todo trance los desarrollos temáticos contentivos de violencia, como si los mismos fueran contrarios a la naturaleza humana. Así, cuando criticamos la subliteratura televisiva, nuestro problema no es fundamentalmente la violencia *per se*; sino que desaprobamos el énfasis excesivo, limitante, simplista y descontextualizado en un número corto y estereotipado de situaciones violentas programadas en serie. Además, si a ver vamos, no solo las narraciones indígenas sino las de cualquier pueblo del mundo abundan en temas como la agresividad, la enemistad, la inarmonía, el castigo, inclusive la venganza.

Sin profundizar por ahora en estos aspectos, es evidente que el niño educado en el contexto sociocultural urbano —o incluso rural— de la Venezuela actual no podrá establecer una verdadera conexión entre cualquier producto literario indígena y la

totalidad societaria de la cual forma parte. Además de ello, prolifera en los textos de que disponemos un conjunto de elementos, términos, relaciones, situaciones y valores que difícilmente podrán llegar a su sensibilidad; y menos aún serán interpretados e internalizados por su mente en forma similar a la captación de un miembro de la etnia, tanto infantil como adulto.

Todo esto no implica una valoración condicionada ni una reserva frente a estas elaboraciones culturalmente algo distanciadas; sino que establece la necesidad de aplicar un proceso de selección y adaptación, sin el cual esta literatura difícilmente podría cumplir su cometido inicialmente esbozado. En cambio, estamos seguros de que si esto se produce según nuestra recomendación, el efecto podrá ser muy positivo e inesperadamente atractivo.

No somos partidarios a ultranza de la adaptación —vale decir, modificación— de textos originarios. En la literatura infantil venezolana ya publicada, hay buenos ejemplos de mitos y cuentos indígenas traducidos, pero sin cambios apreciables. Cuando es posible tal tipo de transmisión directa, bienvenida sea; está lejos de nosotros oponernos a una opción tan evidente y al mismo tiempo respetuosa de la identidad cultural indígena.

Pero si nos tomamos el trabajo de escudriñar con atención un buen número de textos étnicos, no tardaremos en convencernos de que la situación no es tan simple. Hace varios años venimos laborando en algo que denominamos lectura intercultural de esta clase de creaciones. Partimos del principio de que ningún producto cultural emanado de un contexto específico puede encajar de manera idéntica en otro conjunto cultural distinto; podrá eventualmente ocupar un lugar determinado en esa otra realidad, mas para ello suele ser necesario un proceso adaptativo, largo o corto, conciente o inconciente.

Esto parece significar que las piezas literarias aborígenes necesitan de una traducción intercultural, hasta para ser

medianamente comprendidas por miembros de otras sociedades, niños o adultos. Solo el antropólogo u otro especialista equivalente está en condiciones de aprehender sin problemas un contenido cultural ajeno... ¡Y cuántas veces nos tropezamos con la sorpresa de que los mismos antropólogos se equivocan de medio a medio!

Por esta razón recomendamos la traducción intercultural sobre todo para públicos infantiles y juveniles de modo análogo a como se lleva a cabo una simple traducción lingüística, de un idioma a otro. De esta manera, conviene explicar conceptos y acepciones oscuras para el lector neófito, remitir los elementos a una matriz cultural mayor, establecer relaciones explícitas donde el nativo las capta implícitamente, suprimir o atenuar fórmulas de énfasis o repetición, incluso agregar o quitar algunos componentes si ello fuera aconsejable para una comprensión global.

Nada de esto va en detrimento del espíritu de obra original. Por el contrario, se trata de mecanismos adaptativos que propician la mejor captación posible, no solamente intelectual sino también sinestésica y afectiva. ¿De qué vale toda la fidelidad del mundo si ésta no transmite en determinado momento ni la forma ni el contenido de una hechura humana? En casos como este es valedero escoger lo óptimo, es decir, hay que tomar la libertad de realizar una traducción lingüística y cultural: con el cuidado, claro está, de no falsear la intencionalidad y el molde creativo originales.

¿Pero bastará con “traducir” a pieza literaria para asegurar su difusión y conocimiento entre nuestros niños y jóvenes? En algunos casos afortunados sucede así. Pero en términos más generales, debemos atender a otros factores adicionales, algunos de ellos muy importantes. Nos parece lo mejor enunciar en forma clara y tajante nuestra preocupación fundamental: por más hermosa que sea la oralidad autóctona, el mercado está tan atiborrado de productos competitivos, que las pocas ediciones infantiles

de literatura indígena podrán pasar, de todas maneras, prácticamente desapercibidas.

Esto se comprende fácilmente si por empatía nos colocamos en posición de un niño que está por escoger sus lecturas. Ciñéndonos tan sólo al mundo de los productos impresos, él puede seleccionar cuentos europeos como *Blancanieves*, *El Gato con botas*; suplementos y comiquitas de toda laya; libros sencillos de aventuras; viajes interplanetarios o ciencia ficción; enciclopedias y diccionarios escolares; revistas y periódicos cónsonos con su edad e intereses personales. En una situación de “libre mercado” como la que estamos describiendo, ni al educador más optimista se le ocurría pensar que el niño va a elegir precisamente un material de literatura indígena.

Para subrayar esa idea, recuerdo haber leído un comentario incluido en una gramática indígena hecha en los Estados Unidos, que decía más o menos lo siguiente: los cuentos de animales del pueblo Maidu —etnia semiextinta de la Costa de California— son bastante simpáticos e interesantes; en el fondo se parecen a las comiquitas de dibujos animados que diariamente pasan por televisión. ¿Será posible —preguntamos— que los cuentos de cualquier pueblo amerindio no representen más ni trasciendan más allá de lo que puedan lograr figuras como Tom y Jerry, el Pájaro Loco o la Pantera Rosa?

Quienes hemos trabajado en antropología y antropolingüística sabemos que las expresiones concretas de cualquier cultura aborígen son multidimensionales y polisémicas, hasta por el hecho elemental de remitirnos obligatoriamente a una totalidad societaria autónoma. Pero la percepción del lector común —del hombre de la calle o del niño en el aula— no suele ser tan sofisticada: a ellos les cuesta poco equiparar un mito de transformación con un corto de Walt Disney.

No queremos llegar a un proteccionismo extremo. De nada valdría obligar a nuestros niños —lectores incipientes— a

dedicar largas horas a materiales elaborados con temática indígena, y de paso exigirles que minimicen o frenen su curiosidad frente al resto de la literatura asequible. Tal monstruosidad sólo despertará resistencia y repudio. Mas si estamos en capacidad de promover las creaciones indígenas en condiciones ventajosas, así como de incluirlas —con suavidad pero también con firmeza— en el programa de estudios y de actividades elaborado para cada nivel de enseñanza y, por consiguiente, para cada niño.

Ahora bien, no es aconsejable tampoco introducir tales trozos de lectura en una forma aislada, un tanto asistemática, como una suerte de aditamento inconexo. Sabemos por experiencia propia que surte un efecto mucho mayor esta clase de iniciativas, si primero se aborda la temática indígena en una forma más general. Es menester que el niño sepa en primer término algo sobre las etnias aborígenes, su número y características sus culturas tradicionales y su situación actual.

No es nuestro propósito recomendar una larga propedéutica de carácter antropológico y etnoliterario, a manera de una asignatura obligatoria para el alumno. Tal idea resultaría impracticable por falta de tiempo y hasta contraproducente por recargar el trabajo de enseñanza-aprendizaje, que en cualquier caso suele ser oneroso para el niño. Por el contrario, consideramos que con dos o tres charlas con diapositivas y otro material de apoyo, es perfectamente posible familiarizar al alumno con este mundo e incluso satisfacer su curiosidad.

Paralelamente recomendamos que las publicaciones de cuentos indígenas —entendiendo por cuento toda variedad literaria idónea para el consumo infantil— lleven un sucinto material introductorio referente a población aborigen en general y a las etnias implicadas en particular. Estos textos complementarios deberán ser ajenos a todo academicismo esotérico y a cualquier intento de sistematización excesiva. Su objetivo ha de ser mucho

más formativo que informativo. Si logran contextualizar las narraciones, habrán cumplido gran parte de su cometido.

Queremos hacer énfasis en que la mayoría de los niños venezolanos muestran un interés muy especial cuando alguien los introduce con un lenguaje sencillo y sensitivo en el mundo indígena, sus creaciones, valores y problemas. Su atención y motivación van en incremento a lo largo de la sesión, y siempre participan —casi hasta los límites del agotamiento— de la exposición mediante sus preguntas, comentarios, opiniones, ideas e inquietudes. Todo esto nos ha asombrado sobremanera, ya que no esperábamos este tipo de reacción. Como que despierta en los niños su porción de identidad social y cultural indígena alevosa y secularmente reprimida.

Con una preparación de esta naturaleza, ya no hará tanta falta seguir suscitando la curiosidad infantil por leer determinados cuentos indígenas. Será plenamente suficiente con canalizar y mantener viva una avidez espontánea que podrá llegar muy lejos bajo una orientación adecuada. Solo debemos cuidarnos en un aspecto fundamental: la persona que haga las veces de “conferencista” sobre el mundo indígena deberá dominar el tema a cabalidad, transmitir motivación hasta por los poros y manejar todos los recursos docentes necesarios para comunicarse con los niños.

Nos toca ahora ejemplificar más de cerca nuestra propuesta con un análisis *ad hoc* de dos piezas literarias warao. Pero antes de entrar en materia, queremos llamar la atención sobre la necesidad de escoger bien las ilustraciones y realizar un buen diseño de las obras, por todo lo que representan tales elementos extralingüísticos en el éxito global de la edición ante el consumidor infantil. Todo esto encarece, naturalmente, el producto, lo que nos obliga a una vigilancia permanente para evitar la especulación y los costos desenfrenados.

Transformación del Báquiro

Voy a contarles un cuento para que lo aprendan. Trata sobre el origen y transformación del báquiro:

En una ranchería había muchos niños warao. Aquellos niños eran ya mayorcitos. Sus padres salieron en busca de víveres. Cuando ellos salieron los niños estaban jugando. Pero, una vez que los padres entraron al monte, los niños fueron detrás de ellos. Se les adelantaron y pasaron corriendo delante de ellos. Siguieron corriendo, sin hacer caso de las llamadas de los padres. Aquellos niños son los actuales báquiros, los que se convirtieron en báquiros. De modo que los báquiros son waraos que se transformaron.

Y eso es todo.

Ibure Anamonina

Tai denobo ine warakitia naminakitane. Tamaja a wai “ibure a namonina”.

Warao a nobotomo era. Nobotomo nebu mokomoko. Aidamotuma duae. Dukore nobotomo kotubuae. Aidamotuma yarukore, nobotomo ayamo naruae. Narukore, aidamotuma ebikamo kurujubuae. Aidamotuna a ribu nokonaja kurujubuae. Tai nobotomo jakotai ibure jakitane, ibure a namonina. Tai ibure namoninae.

Kokotuka diana.

(Barreto y Mosonyi, 1980: 77)

El Manatí

ROMUALDO HEDILLA (Cano Merejina)

Vivían juntas dos mujeres de distinta edad, que eran hermanas. Las dos fueron a buscar comida. La mayor, con su mapire que llenó allá con frutos de jobo. La menor, cogiendo su mapire viajó embarcada. Allá se llenó el mapire con raigones de rábano.

Nuevamente la mayor salió con su mapire a recoger fruta de jobo. La menor, después de colmar su mapire con raigones de rábano regresó a su casa. Comieron.

Así las cosas, un día riñeron las dos hermanas. La joven se puso a cantar. Entonces, al tirarse al agua, la cogió por la cintura mayor. Sin embargo se fue al agua.

La mayor, llena de ira, huyó a la selva. Desde ese día la mayor se fue a comer moriche, como el tapir o danta. La menor se fue a comer rábano, como la vaca marina o manatí.

Joni-noba

Tida manamo ja tanae, a raiba kuare a rajia. Deko naruae a najoro najobukitane. A raiba, yu isiko. A yu usi isiko ikuatae. A rajia, a yu nisayakore, waikia naruae. Tata jurumu ajokonamu a yu ikuatae.

Atae a yu daiba nisanae, usi nisakitane duae. A rajia, jimuru ajokonamu a yu ikuatae tiakore, a janoko ata naruae dijana. Najoroe.

Taitane, a raiba a rajia ori sabajiae. A rajia dokotu waranae...

Taitane, joni nakayakore, a raiba a rajia kabe oanae; toarone, joni nakae.

A raiba, oriasi tia, inabe jakanae. Tamatikamo a raiba oji najorokitane naruae, naba monika. A rajia jmuru najorokitane naruae, joninaba monika.

(Mosonyi y Barreto, 1980: 81).

Supongamos que se hará una publicación cuyos componentes principales serán estos dos breves mitos, que el niño lector reinterpretará obviamente como cuentos. Se trata de materiales auténticos recogidos sobre el terreno, lo cual puede comprobarse por el mismo hecho de que el original está en idioma warao.

Sin embargo, llama la atención la circunstancia de que ambas narraciones son breves: tal vez excesivamente breves. Esto se lo atribuimos a la forma como procedió el recolector: escribiendo al dictado, con lápiz en mano, oyendo hablar al narrador indígena. Recordemos que en esa época —hace aproximadamente medio siglo— aún no se acostumbraba hacer grabaciones en el terreno.

Podemos afirmar esto con todo conocimiento de causa, ya que las narraciones grabadas de viva voz son casi siempre más extensas, menos ceñidas y lacónicas, más libres y espontáneas en la sintaxis, incluso más desenvueltas en su estilo y ejecución verbal. Estamos, pues, evidentemente ante un caso de inhibición escénica.

A esto cabe agregarle algunas consideraciones. El narrador, en el momento de transmitir su mensaje, fue privado de toda posibilidad de ejercitar sus cualidades histriónicas, la presencia del investigador cohibió el despliegue de cualquier escenario por imperfecto que fuese. En realidad, ignoramos si el indígena produjo o no algunos rasgos paralingüísticos; pero aún en el caso afirmativo no aparece en la transcripción absolutamente nada que los evoque. Todo apunta hacia una reducción generalizada, que nos deja solamente con el contenido esencial.

Sea como sea, el producto literario editado está ahí y nuestro compromiso es transmitirlo ahora a unos niños de primaria. Para ello, tendremos que proporcionar una breve introducción que constará de dos vertientes: una parte sobre población indígena en general y otra sobre los warao como etnia, con sus características distintivas. Una hábil elaboración de esta pequeña

nota inicial servirá de contexto y marco de referencia para los dos cuentos precedentes.

En cuanto a las dos narraciones como tales, cabe hacer la pregunta de si las incluiremos sin ninguna variación adicional o si les hacemos ciertos ajustes de orden intercultural. Como siempre, nos abstendremos de proferir una respuesta dogmática. En principio estos textos son suficientemente sencillos como para ser comprendidos por niños que se inician en la escritura.

Sin embargo, lo recortado de la modalidad narrativa le comunica tal vez cierta brusquedad y aridez. Por ejemplo, cuando el primer texto dice “...un cuento (...) sobre el origen y transformación del báquiro”, estamos convencidos de que en este caso cabrá una redacción alternativa algo más amplia y descriptiva. Se nos ocurre que allí podría hablarse un poco de la manera como inicialmente las personas se transformaban en animales, y para el efecto nombrar algunas especies concretas.

Semejantemente, cuando en el mismo cuento aparece la oración “los niños estaban jugando”, podía hacerse una referencia adicional a dos o tres tipos de juego a que se dedican los niños warao. Asimismo, en la parte correspondiente a la frase “los padres entraron al monte”, no vendría mal una descripción muy sucinta de lo que es el bosque húmedo deltano.

En el segundo texto titulado “El Manatí” se dice “dos mujeres (...) fueron a buscar comida”. Este sería un buen espacio para nombrar algunos frutos que el warao recolecta en el ambiente deltano. Después se hace referencia al mapire, donde cabría igualmente alguna explicación, incluso con el añadido de otros utensilios y su importancia práctica. Tampoco estaría de más dar a entender que el rábano deltano nada tiene que ver con la planta homónima conocida en la urbe.

En el último párrafo se citan nombres como moriche, danta y manatí. Dada a significación cultural de estas especies podría haber una digresión de dos o tres oraciones para ilustrar mejor al

lector no warao . Además, es muy posible que el narrador original habría suministrado algunos de estos detalles, si su desempeño hubiese sido menos coartado por el investigador.

Creemos haber comprobado que nuestra recomendación es ajena a todo conato de propiciar rellenos y adulteraciones del acervo indígena. Son, en todo caso, las adaptaciones mínimas necesarias para aproximarnos cada vez más al objetivo primordial de llevar la oralidad literaria indígena a los millones de niños dispuestos a degustarla y saborearla como algo perteneciente a su propia identidad, como parte de un pueblo. Si la lectura da pie a actividades colaterales como teatro, títeres y creaciones infantiles libres realizadas sobre el trasfondo indígena, el efecto pedagógico será aún mucho mayor.

Es tiempo de trabajar con determinación, velocidad y eficiencia. Los quinientos años de etnogenocidio no han pasado en vano. Tanto niños como adultos están repletos de falacias y prejuicios antindígenas. Además, esta temática no es precisamente un exponente de esa modernidad que nuestros niños palpan en forma permanente, dentro de su medio urbano, altamente mecanizado y por desgracia muy deshumanizado. En tal contexto el mundo indígena es como un recordatorio perenne de la diversidad y diferencialidad humanas: un verdadero antídoto a la homogeneización tecnocrática que amenaza con arropar la especie humana.

V PARTE

PEQUEÑA MUESTRA DE TEXTOS LITERARIOS

Tal como vengo prometiendo a través de los capítulos de este trabajo, concluiré este conjunto de reflexiones y reminiscencias mediante una breve selección de textos de literatura indígena que considero, en cierta forma, representativos. Digo esto porque el apreciado lector encontrará algo de los diferentes géneros que hemos mencionado o más bien sugerido; estará presente el discurso de varias etnias, algunas de ellas situadas fuera del territorio venezolano. Hay también una yuxtaposición —al igual que en la vida real— entre lo ancestral y lo innovador, de la producción colectiva y del esfuerzo individual, algunas veces francamente intelectualizado en el sentido occidental del término. Todo esto se da en el presente, a nivel sincrónico o quizá pancrónico, conforme se definen cada día mejor las pautas de sobrevivencia, refuerzo y reencuentro de los pueblos indios consigo mismos y con el mundo.

No es pleonástico reiterar que habríamos podido escoger otros textos o un mayor número de ellos, pero no lo consideramos de primera necesidad para el fin que mueve nuestro esfuerzo. Estoy convencido de que el muestrario aquí ofrecido corrobora de manera fehaciente las tesis sustentadas en páginas anteriores.

Por ello mismo, no nos esforzamos en clasificar el material ni por géneros, ni por etnias, ni por cualquier otro criterio. Solo para mayor conveniencia del lector hemos dejado para el final los trozos de naturaleza primordialmente poética, al menos para nuestra intuición personal y profesional. Nuestro verdadero *leitmotiv* fue comunicarle a toda persona, al menos medianamente interesada y desprejuiciada, la belleza, el valor, la significación y la importancia del mensaje universal que nos transmite el mundo indígena a través de muy diversas modalidades.

Sé, por otra parte, que la clasificación es una tarea necesaria, y si en esta ocasión la evadí un poco fue por razones muy especiales: tal vez como una forma de reaccionar frente al ultraevolucionismo y las taxonomías rígidas, propias del academicismo eurocéntrico. De cualquier modo, no rechazamos en principio ningún intento clasificatorio, con tal que no asuma el acostumbrado absolutismo discriminatorio. Intentaremos explicarnos. Las típicas clasificaciones arqueológicas se basan un número limitado de rasgos materiales, pero su proyección afecta al conjunto de la organización social. En ese caso nuestra recomendación conciliadora sería mantener la clasificación, mas sin derivar de ella conclusiones prematuras sobre la complejidad y pretendido grado de desarrollo de cada sociedad globalmente considerada. Es decir, resulta más prudente restringir el alcance de los tipos empíricamente obtenidos a sus características reales y sujetas a comprobación.

Similar mente, al tratarse de conjuntos y seriaciones más ambiciosas, como en el caso de caracterización histórica de los imperios mesoamericanos y andinos, nadie puede oponerse un recuento detallado del surgimiento, apogeo y declive de tales formaciones. Lo que se criticamos con todo el peso del término —y a perfección de cada idioma y literatura son prueba fehaciente de ello— es la declaratoria de cualquiera de esas macroetnias como alta cultura, vale decir, superior y más avanzada en todas

sus vertientes que los resultados obtenidos por una multitud de pueblos habitantes de las selvas, sabanas, desiertos y frecuentemente de las mismas montañas, cuya vida colectiva se ha radicado en un dimensionamiento regional o inclusive microrregional. Lo conformación de grandes bloques estatales o imperiales no debe considerarse como pasaporte o *conditio sine qua non* para recibir el visto bueno de historiadores y otros científicos sociales en tanto sociedades que han logrado un alto grado de perfeccionamiento y desarrollo. Si todos comprendiésemos esto, sería muchísimo más fácil una armónica convivencia intersocietaria e intercultural.

Para ceñirnos a las piezas literarias aquí presentadas, sigo recomendando la lectura intercultural como hace años lo vengo haciendo. Ya el maestro Lévi-Strauss había dictaminado que no había por qué hacer la distinción entre versiones legítimas e ilegítimas de los mitos indígenas sino darles a todas el mismo rango heurístico. Proyectando este agudo aserto al conjunto de estas literaturas, rechazamos también cualquier discriminación aprionística. Dado que aun se mantiene la dificultad de obtener buenos textos de primera mano y procesarlos de manera adecuada, somos partidarios de aprovechar al máximo el material disponible y tratar de captar sus valores, formas y contenidos en beneficio del acervo que vamos construyendo.

Ahora bien, a perspectiva intercultural trabaja, de modo equilibrado, en dos vertientes. Primero, plantea la necesidad de contextualizar en la medida de lo posible cada obra e incluso cada fragmento, a fin de contrastar, complementar y compatibilizar la información textual con lo totalidad sociocultural de cual forma parte. Mas, adicionalmente, la interculturalidad le autoriza al lector el ir mucho más allá, dejando fluir su imaginación y aprovechando s propia experiencia cultural de raíces occidentales, o en todo caso ajenas a los límites estrictos del ente antropológico de donde procede una pieza literaria determinada. Aún

así, no cesamos de aconsejarle al lector interesado captación de estos mensajes en veces tan novedosos con una mente abierta, receptiva y diferencialista en el mejor sentido de la palabra.

Por las mismas razones expuestas no quería fatigar al lector con largos y sesudos comentarios dedicados a cada texto, a la manera de algunos académicos que convierten tal ha hito en oficio irrenunciable. Me conformaré más bien con algunas breves observaciones de orientación generalmente intercultural, haciendo honor a mi propia recomendación, refiriéndome al conjunto del material se destaca su desbordante riqueza temática y gran libertad formal. En tal sentido, las literaturas indígenas se les adelantaron o las occidentales, constreñidas por tabúes de toda índole, en largos siglos o tal vez milenios. Otra observación de carácter general se refiere a la frecuente ejemplificación de algo que hemos afirmado a través de los capítulos anteriores: el habitual entrevero de lo que podrían ser los generos literarios. Por ejemplo, una narración informal y jocosa puede esconder un mito de gran profundidad, éticamente comprometedor para el oyente.

En Miguel Ángel Jusayú apreciamos el enfrentamiento del autor a una aculturación violenta, simbolizada por la presencia inesperada de un monstruoso camión zoomorfo. Este es, sin duda, uno de los cuentos mejor logrados del prolífico autor; mas aun así nos deja con cierto sabor a vergüenza étnica, sobre todo el final que desemboca en una suerte de subproletarización del indio. Nos pareció importante incluir esta obra, por cuanto refleja fielmente el drama colectivo de muchísimos indígenas a través del mundo. Posiblemente, las nuevas promociones de escritores amerindios vayan tendiendo hacia una visión menos derrotista de su impasse individual, social y cultural. El pesimismo y la vergüenza propia también atraviesan de manera punzante y dolorosa el discurso del pueblo pumé. Ello se comprende plenamente en vista del lacerante proceso histórico de los últimos 200 años

que llevó a este pueblo hasta los límites del aniquilamiento físico. Siguen siendo hasta hoy las víctimas de hacendados expoliadores y asesinos y de enfermedades endémicas que sólo muy recientemente comienzan a superar en alguna medida. Tal vez su persistencia y crecimiento demográfico hasta el presente sea producto de la profundidad misma de su cosmogonía, de la trascendencia simbólica de sus valores fundamentales que los mantienen vivos a pesar de todo.

En los aportes guaraní y baré predomina el tema etnocientífico constituido por a codificación de conocimientos ancestrales volcados hacia el bienestar del ser humano y matizados por la solidaridad prevalente en estas sociedades. En los poemas propiamente dichos se retratan en forma vigorosa los fundamentos cósmicas y ecológicas de una ancestralidad atemporal y al propio tiempo de orientación futurista. Por ejemplo, el poeta náhuatl Natalio Hernández hace una declaración de independencia frente a todo intento de paternalismo y liderazgo impuesto, dice que el indio está todavía dormido. Para nosotros está despertando de un largo sueño colonial, con todo lo que ello implica en materia de inconsistencias, altibajos emocionales, desviaciones y hasta retrocesos, por fortuna siempre reversibles.

Si bien no es nuestro objetivo destacar aquí las cualidades personales de algún creador en especial sería una gran mezquindad subsumir en el limbo a un poeta de la talla de Vicente Arreaza, miembro orgulloso de la etnia pemón, de la familia lingüística caribe. Su capacidad figurativa y la tuerza de su verbo son de una magnitud impresionante y estremecen al lectoroyente con su voz emanada de las extensiones primigenias de la Gran Sabana, sembrada de tepuyes y otras maravillas naturales.

Además, Arreaza resume en su recia personalidad historia y el legado milenario de un pueblo que resiste como pacos el embate de fuerzas desintegradoras de su mundo: tecnocracia,

desarrollismo y militarismo. Su voz representa una esperanza en medio de lo incertidumbre de este nuevo milenio.

Por razones análogas, debo hacer mención aquí de la personalidad de Luisa Elena Pérez de Borgo, en tanto creadora literaria y, simultáneamente, figura representativa de la etnia baré al borde de la disolución étnica hasta hace poco, mas ahora resuelta a rechazar la muerte histórica, revitalizando su cultura e idioma. Me tomé la libertad de incluir varios textos de índole diversa, dado b polifacético y matizado del acervo literario de este pueblo arahuak, muy emparentado con otros de la misma familia que habitan el suroeste de nuestro estado Amazonas y zonas circunvecinas en Brasil y Colombia.

La gestación humana¹

Al principio del mundo, hace mucho tiempo, no habíamos llegado aún a la existencia . Mi abuelo me confió lo siguiente: “Nieto, te voy a contar una historia de nuestros antepasados, para que t se la cuentas a tus nietos” .

Según dicen, hace mucho tiempo nosotros no existíamos. Sólo había dos muchachas. Pero no había hombres. No teñían maridos. Estaban solitas las dos muchachas. Así es que no gestaban. No tenían compañero para nosotros multiplicarnos.

Así las cosas, que no había varones... pero para hacer ya de pene —para que nacieran nuestros padres, nuestros abuelos— batió una cosa en el agua de una laguna, oyéndose “kuekué” y chapoteaba, “kuekué” y chapoteaba, “kuekué”...

Su comida era la fruta de “matapalo”. Eso comía. Entonces las mujeres, nuestros antepasados —nuestras abuelas, pues— tomaron una decisión:

1 Fuente: Julio Lavander o (ed.), *Ajotejana. Mitos*. Ediciones Paulinas. Caracas, 1991.

—¡Nosotras cogemos eso!

Torcieron la fibra de moriche e hicieron un lazo, Habiéndolo hecho, los grandes boqueaban duro y hacían mas aguaje. ¡Claro que eran los penes de los negrotos! Por su parte los pequeños apenas boqueaban, apenas si alteraban el agua. Hecho el lazo, torcida la fibra, con él cogieron.

Cogieron, pero se rompió el lazo. La fibra era débil. Entonces se pusieron a cavilar:

—¿Con qué los agarraremos entonces?

Entonces trajeron curagua y la torcieran. E hicieron el lazo. Lo colocaron en espera de la boqueadita, del pequeño aguaje. Y se enlazó. Al enlazarse, aboyó.

Lo agarraron y le hicieron un chinchorrito. Y lo metieron en él. En la noche, pues... se lo introdujo. Al dejarlo, a hermana menor hizo mismo. Ambas quedaron embarazadas, siendo hembra la cría de la mayor y varón la de la menor.

Se formaron. Habiendo nacido... el bebé de hermana mayor era hembra. El de la menor se formó varón. Crecieron. Y la hija de la mayor se hizo mujer. Y el hijo de la menor se hizo muchacho: ambos llegaron a la pubertad.

Un día el hijo de la menor se par y tomó por esposa a la hija de su tía materna. Y se multiplicaron. De allí, los hijos crecieron y también criaron familia. Nuevamente... las hijas llegaron a la pubertad y tuvieron sus hijos. De allí se formó un gran pueblo, multiplicándose ya la humanidad.

Eso me descubrió mi abuelo: “Nieto, a curagua formó el sombrero de nuestro pene, allí por donde lo enganchó. Si por casualidad la curagua se hubiera soltado, nuestro pene no tendría glande. Sería derecho. Pero la curagua formó el surco balano-prepucial, dando origen al glande”.

Así me lo contó mi abuelo. Esto no deja de ser chistoso. Yo como era aún pequeño, me reía. Y le echaba bromas al viejo. ¡Jeje! Me burlaba.

—¡Abuelo! ¿Pero es verdad, abuelo?

El viejo contestaba:

—¡Cierto, mi nieto!

—Eso quiere decir que tu abuelo hablaba en serio.

—Así es.

—Y estos cuentos, ¿los contaba delante de todos? ¿Delante de las mujeres?

—Sí. Los contaba para todos. También para las mujeres. Ellas lo oían. Las mujeres, las muchachas, sus nietas, también oían. Pero no se reían. Nosotros, los hombres, sí nos partíamos de risa. Pero las mujeres, no.

—Y los cuentos que me contaste antes como de risa, ¿lo mismo también?

—También lo escuchaban. Lo escuchaban todo. Pero sin reírse.

—¡Ooooh! Nosotros, los hombres sí que nos reíamos. ¡No, el abuelo no se reía! ¿Yo? ¡Pues claro que sí! Como aún era pequeño, me reía. ¡Era una juerga! Cuando el abuelo decía: “Formó el sombrero de nuestro pene”, yo estallaba en carcajadas. ¡Jeje! Oh, pero el abuelo nos reprendía: “No”, Yo insistía:

—¿Pero de verdad, abuelo?

—De verdad. Por consiguiente, no te rías. Así lo cuenta el relato. Y yo os lo cuento a vosotros en serio.

Pero yo no me aguantaba. Siguiendo así la cosa, se formaron muchas familias y nuestros abuelos se multiplicaron, Este es un cuento pequeño, tal como me lo contó mi abuelo. Por aquí, fin.

Un guajirito

RAMÓN PAZ

Allá lejos en la guajira adentro; en el corazón mismo de Jarara; donde están los guajiros más guajiros; donde están los cardones seculares; donde están las serranías escarpadas; vivía un guajirito que se llamaba Worona.

Worona era un niño que todo era inocencia; Worona no era malo, Worona no era bobo ni tampoco cobarde.

Worona era muy *toólo*. Worona era muy guapo, y siempre era tan vivo, y siempre tan despierto que parecía más que todo un cabrito vivaracho.

Un día el indiecito se fue por los barrancos a recoger el fruto de los cardones maduros. Y se fue... y se fue... con su lumía bajo el guiño de sol de primavera. Mas cuando estuvo ya bien lejos, los caminitos de polvo, las vereditas torcidas se perdieron en los cerros, y al pobrecito Worona se lo robó el cardonal. Él corría y saltaba por los pelados montes sin saber su suerte; buscaba panales suculentos para saciar su hambre; y en su afán de niño andariego... nada sentía, nada oía y nada veía. Ni arrullitos de Wawaches, ni trillitas de Washales, ni huellitas en la arena de andadores cabritos... sólo cerros y cardones, solo tunas y cujías, el viento y nada más.

Pobrecito el guajirito... sintió miedo y tuvo sed; y entonces gritó duro, pero sus gritos no se oyeron porque nadie había quien oyera; sus gritos se perdieron en el viento, en los barrancos y en los parajes muertos.

Y ya cansado... y cuando el sol se perdió allá abajo, tras las cejas del horizonte mismo, el guajirito triste se acurrucó en el tronco de un viejo cardón caído para pasar la noche.

Y nacieron las estrellas en el cielo, y el silencio a extenderse por el mundo, y el calor a huir del viento frío y el guajirito a llorar

su triste miedo... luego allí en la soledad quedó dormido, profundamente dormido bajo el canto de los bichos nocturnales.

Pero qué sorpresa... al despertar con el nuevo amanecer se vio que estaba en los brazos de su querida madre; todo había sido no más que un sueño y angustia de una pesadilla loca.

Un caso de infidelidad conyugal²

Víctima:

He aquí que mi esposa se ha fugado con un hombre. Esta cosa quiero que investigues. Si así se hace, será de mi agrado.

Dirigente:

Está muy bien, hemos de investigar lo ocurrido. A sus soldados: Bien, siendo así, id a investigar. De donde los alcancéis traedlos de vuelta a ambos.

Se ausentan los soldados y vuelven con la pareja.

Dirigente:

¿Les dieron alcance, efectivamente?

Soldados:

Sí, les alcanzamos, efectivamente.

Dirigente:

Pues bien, venid todos acá un momento; mozos, mozas, señores, permitid que os dirija la palabra durante un momento. A los fugitivos: ¿Por qué motivo fue que os fugasteis? ¿Quién concibió originalmente la idea de que os fugasteis? Esto es lo que quiero que me expliquéis en buena forma.

Los fugitivos:

Por habernos amado mutuamente en buena forma es que hemos procedido así.

Dirigente (Al hombre):

2 Fuente: León Cadogan, *La literatura de los guaraníes*. Editorial Joaquín Mortiz. México, 1965.

Bien, darás en cantidad objetos de tu propiedad por haber convivido, efectivamente, con su mujer. Verdaderamente, tienes coraje para proceder en esta forma. En caso contrario, recibirás azotes en cantidad.

Fugitivo (A la víctima):

Y bien ¿si doy mis objetivos volveremos a vivir en buena armonía?

Víctima:

En buena armonía hemos de vivir.

Dirigente:

Siendo así, está arreglado el asunto.

Schukua Jamuché'e (Una relación sobre la Tuna)³

RAMÓN PAZ

Un hombre salió de Schiima rumbo a la Guajira adentro. Y anunciando a sus amigos la partida, dijo:

—Amigos míos, mañana temprano partiré hacia Jarara. Quiero ver a mis parientes. Pero antes, mandaré a moler un poco de maíz para llevar avío y comer durante el viaje.

—Y... ¿Cuándo regresarás? Preguntaron sus amigos.

—Posiblemente dentro de dos lunas, si no te retienen por más tiempo.

Dicho esto, buscó el maíz, lo mandó a tostar. Las mujeres lo molieron en la piedra e hicieron de su harina buen fororo.

A la madrugada siguiente, ensilló su burro y se despidió:

—¡Amigos míos, ya me voy!

³ Fuente: Ramón Paz, *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*. Ediciones del Instituto Agrario Nacional, Caracas, 1972.

—¡Está bien! Que tengas suerte. Ya te veremos nuevamente dentro de pocos días si tu ausencia no se alarga para siempre. Hecha a despedida, taloneó su burro y se marchó.

Y tras él, las mujeres comentaban con tristeza:

—¡Pobre hombre! ¡Tener que viajar solo por esos caminos tenebrosos, llenos de miedo, de hambre y soledad?

Después de haber andado todo el día, llegó en la tarde a un paraje desconocido. Allí desensilló el burro, y luego se acostó a dormir.

Solamente durmió un rato, y ya pasada medianoche despertó. Ensilló de nuevo y continuó su viaje.

Andando y andando, llegó a un rancho donde vivían unas mujeres de mal semblante que, atentas le brindaron uujolu y de paso indicaron el sitio donde poder conseguir agua.

Aquellas mujeres parecían buenas; pero eran tan horribles y tan flacas, que sus huesos forrados de piel seca crujían como rótulas sin grasa. Entonces dijeron al viajero:

—Cerca de aquí encontrarás una casimba. Su agua es buena. Efectivamente.

A poco de andar algunos pasos, llegó a la casimba. Allí desmontó, abrevó su burro y se bañó de paso.

Después de una jornada bochornosa y atravesar regiones desoladas, llegó a medianoche a un lugar desconocido. Allí hizo como siempre: desensilló su burro, le dio su racimo de platanicos y se tendió a dormir.

Ya llevaba dos días y dos noches en camino. Y como estaba lejos todavía del lugar donde iba, siguió viajando desde entonces, bajo la amplia claridad de la luna que alumbraba sus caminos y sus noches.

Habían transcurrido cuatro días de su partido, y llegado el principio de la cuarta noche se dispuso a dormir. Mas, cuando ya se preparaba a descansar, oyó en el fondo de la noche, el silbido espeluznante de un Wanülüü que le seguía los pasos. Lleno de

miedo se levantó del chinchorro y se escondió detrás de un olivo frondoso.

El burro mordisqueaba su ración de cujías dulci-amargos, ajeno a los percances de su dueño.

Por segunda vez... el silbido fue más tétrico y cercano. Ahora se sentía más intenso por todos los contornos del paraje.

El hombre pensó en la ronda de los muertos. Se acordó de las mujeres feas, y creyendo encontrarse en un Puloui rodeado de espíritus malvados, se dijo a sí:

—¡Ha llegado mi momento! Me flecharán. ¡Me volverán cenizas!

A la luz de la luna, vio venir un jinete con penachos blancos y sin cara, cabalgando sobre un corcel de sombras. El hombre contuvo el resuello y se acurrucó lo más que pudo tras el tronco de un olivo.

El extraño personaje se apeó de su montura, y dirigiéndose al burro, dijo a éste:

—¿Dónde está tu compañero?

—No tengo compañeros. Estoy solo.

—Y eso que huele a sudor y a sol, ¿qué cosa es?

—¡Es mi ración de fororo con panela!

Y palpando la verga del burro, preguntó:

—¿Qué cosa es esto?

—¡Es mi flauta de tocar!

Y tomando las maneadas, preguntó:

—Y esto que parece un brazalete: ¿qué significa?

—¡Ah! Es mi muñequera de cacería.

—Y estos trapos que parecen coronas: ¿qué son?

—Es mi comiso de acolchadas telas.

—Y este haz de cerdas que parecen baticolas: ¿qué es?

—Es mi faja de kanás flechado.

—Y estos trapos con gualdrapa y sudaderos: ¿qué son?

—¡Es mi cobija y mis abrigos invernales!

—Y esto que parece un ataharre: ¿qué es?

—¡Eso es mi cinturón de borlas!

—¿Y esto que parecen jáquimas y frenos?

—Son mis collares hechos con sonantes cascabeles donde lucen mis toloomas.

Y como no se convenciera con aquellas razones. Wanülüü volvió a insistir:

—¿Dónde está tu compañero?

—He dicho que no tengo compañero. Replicó el burro.

—Si no me dices la verdad, te haré sufrir todos los dolores, Y luego te mataré —dijo Wanülüü enfurecido.

Y tomando su puñal de hueso se dirigió al lugar donde el hombre se hallaba refugiado. Mas el burro, empeñado en salvar a su amo, se volvió de grupa contra Wanülüü, y le dio tan tremenda coz que lo retrucó contra una piedra.

—¡Caramba...! ¿Por qué me apedreas?

De inmediato comenzó una lucha violenta, entre el Wanülüü y el burro.

Por su parte, el hombre ni siquiera salió en defensa de su jumento, que casi desfallecía bajo los golpes de su atacante.

Al cabo de un rato, y tras haber maltratado a burro, Wanülüü montó en su caballo y desapareció sin dejar huellas.

Pasado el momento de aquella lucha desaforada, el hombre salió de su escondite y solo se limitó a decir:

—Pero yo no sabía que tu hablabas como nosotros!

Y sin el menor rasgo de gratitud hacia su defensor, lo ensilló de nuevo, montó en él y se fue.

Pero como el burro se enfermó de repente a consecuencia de sus heridas, el dueño lo dejó abandonado a mitad de camino para que muriera.

Llegado a su destino, el hombre contó a sus familiares lo ocurrido en el trayecto. Contó sus aventuras haciéndose pasar

por un héroe, vencedor de Wanülüü y sin hacer mención del burro que o había salvado.

Todos estimaron al hombre coma un intocable, provisto de un gran poder, tras haber sobrevivido a los encantos del Puloui. Entre tanto, en el lugar donde había muerto el burro, nació una mata de cardón en cuyos tallos las avispas matajey fabricaron un panal de rica miel. El cardón se llenó de frutos rojos y maduros, que los pájaros no picotearon nunca ni el fuego del verano reseco jamás.

Al tiempo de volver, el hombre acertó pasar por el mismo sitio donde antes había dejado abandonado a s jumento. Y sin ver rastros de éste, vio con sorpresa un cardón que tenía hermosos frutos.

Ansioso como estaba de saborear pulpa succulenta de aquellos frutos, arrancó varios y se los comió con deleite. Mas, cuando vio el panal de matajey, lo arrancó de donde estaba, y con ansias de gustar el dulzor de aquella miel, lamió las celdillas goteantes que viscosas chorreaban por sus manos y así, mientras lamía aquella miel atosigante se le iba adormeciendo todo el cuerpo. Su cara fue tomando un tinte verdi-claro como las pencas de las tunas. Sus miembros se entumecieron. Sus orejas crecieron como láminas carnosas de la cual brotaron hermosas iguarayas. Su cara se llenó de espinas de guazábaras y flores amarillas y desde entonces se convirtió en tuna silvestre; llamada jamuche'e en nuestro idioma.

Jamuche'e significa: "Hombre con orejas amantes de las tierras secas". Desde entonces, dicen que la tuna se extendió por la guajira, de la cual sus habitantes arrancaron sus frutos y comieron las sabrosas iguarayas.

Ni era vaca ni era caballo
(Nnojotsü paa'ain jiaya'asa nnojotsü amain jiaya'asa)⁴

MIGUEL ÁNGEL JUSAYÚ

En aquel día era yo todavía pequeño, yo era el único niño. Mis familiares me querían mucho. Mis abuelas y abuelos, ellos cuidaban de que nada me sucediese, me tenían siempre en brazos y me decían: “Nene, nene”.

¡Quién sabe qué edad tenía yo! Porque no había ninguna persona que estuviese pendiente de contar mi edad. Antes vivíamos en lo alto de una colina, no me acuerdo del nombre del lugar donde fue. El mar estaba cerca de nosotros hacia el Este, había hacia el Oeste cerca de nosotros unas montañas y también hacia el Sur; desde casa las veíamos azules. Había un cementerio en otra colina llamada Wulisimou, cerca, hacia el norte. Había un arroyo al Oeste de la casa llamado Kulematamana. Hacia el Sur de nosotros vivían unos wayuu (gente, guajiros). Hacia el Sudeste se hallaba una huerta nuestra llamada Chalitpia, que era muy grande. Nuestra casa estaba en medio de la vegetación y no en medio de la sabana. En el contorno cercano y lejano había muchos cujíes, dividives, cardones y tunas.

Ahora bien, cuando ya yo estaba algo crecido, “¿Qué será bueno?” —decía el hombre de quien yo era hijo. “Es menester que yo le dé animales, hace falta que yo busque ovejas para que las pastoree” —dijo él. Y así lo hizo, trocó un caballo con un hombre, que probablemente tenía muchas ovejas, llamado Orrou. E hizo llegar a la casa unas veinte ovejas a punto de cría y muy bonitas.

⁴ Fuente: Luis Hernández y Jesús Parra (comp.), *La narrativa corta en el Zulia*. Editado por Comisión Presidencial para el Bicentenario del Natalicio del General “Rafael Urdaneta”. Maracaibo, 1987.

“Bueno, aquí hay unas ovejas para que las pastorees” me dijo él— “es bueno tener animales, si no tienes animales te dedicarás a pedir por ahí leche de animales ajenos” —me dijo.

Fue una tarde cuando me entregaron las ovejas. “Aquí le entrego esto ahora, aprécialo mucho, no lo descuides, cuídalo siempre, no vayas a estar en la cocina contemplando la olla” —me decía mi padre.

Entonces, yo me alegré mucho, me acerqué a las ovejas, me llevaba la comida a donde ellas, me entusiasmé en seguida, en aquel tiempo no teníamos ovejas, lo que abundaban eran cabras. Yo salía con ellas hacia el monte, ellas me precedan, yo las levaba por el lugar que vela mas indicado, yo no me alejaba de ellas, en todo momento yo estaba pendiente de ellas para que no se mezclasen y las enderezaba a tiempo para que no se fuesen lejos; no es bueno que se mezclen, hasta puede perderse una de ellas y pueden comérsela los dueños de los rebaños con las que se han mezclado.

Al principio no conocía bien los sitios de pastoreo, porque antes no me solían sacar de casa y no conocía sino los contornos más cercanos, y sólo los conocía buscando leña y yendo a buscar el burro. Al principio lo que hacía era dar vueltas con las ovejas, antes de conocer bien los lugares más retirados. Más tarde me iba lejos a pastorear; al principio cuando comencé el pastoreo, tenía miedo de perderme junto con las ovejas.

En todo momento estaba en el campo, solamente legaba a la casa para comer cualquier cosita, solía llegar a mediodía traía las ovejas y las ponía a descansar bajo sombra de unos dividives, donde se las veía rumiando. No hacíamos varias comidas al día, comíamos una sola vez y a veces comíamos hasta dos veces. Solíamos comer mazamorra temprano, que se preparaba con leche y maíz, bagazo de yuca o con yuca seca, a veces con aceitunas y en la noche bebíamos leche hervida, que se exprimía de las cabras después de haber amamantado los cabritos. A veces, al

mediodía comíamos carne. La carne podía ser de nuestro rebaño, otras veces era traída de los velorios, otras veces era pedida a otra familia que había matado algún animal. Y sino había carne, comíamos Waa o semillas tostadas como semilla de auyama, de patilla, maíz, todo ello con sal, y después bebíamos agua. En otras ocasiones a veces había cacería y traían conejo, venado, iguana, machorro, zorro, gato, también comíamos eso. Otras veces hacíamos cacerías nocturnas de aves y a veces traíamos hasta una mochila llena de pájaros, tales como tortolitos, palomas, cotorras, zancalargos, todo eso cocinaban en una gran olla, salcochado, acompañado de yuca, batata, auyama, y asilo comíamos, era muy sabroso: como la carne de gallina.

Yo dormía en un pedazo de chinchorrito, siempre me despertaban todavía a oscuras: “Despiértate ya” —me decían sacudiéndome el chinchorro. Como yo no mandaba por mí mismo para poder decir hoy tengo pereza, me levantaba con sueño, iba restregándome los ojos. “Despiértate ya, vete a ordeñar antes de marcharte” —me decían. Después de ordeñar amarraba los cabritos y los corderos pequeños o recién nacidos para que no se perdiesen en el campo.

Y después de todo eso, me marchaba hacia el campo llevándome las ovejas después de haber tomado leche hervida. A veces me vigilaban desde lejos, me cuidaban para que no jugase y me pegaban si me sorprendían jugando.

Desde pequeño me infundían miedo, me asustaban con el zorro, con el búho, con el oso hormiguero y con el diablo Me decían que comían personas.

“Mira que si me encuentro con el zorro” —me decía para mis adentros.

Lo que me animaba eran las ovejas, porque con ellas me sentía como si fuésemos muchos, yo me apartaba de ellas, a veces me ponía por delante de ellas, otras veces a un costado de ellas, otras veces detrás de ellas, eso hacía yo siempre. En la noche si

oía el aullido del zorro, o el grito del búho desde mi chinchorro, yo me ponía rígido del miedo, del miedo no salía a orinar. Aguantaba las ganas de orinar, otras veces lo hacía en el mismo chinchorro. Yo procuraba tener completos los animales a mi cargo para que en la noche no me mandasen a buscar entre las rebaños de los vecinos. No caminaba en la noche o cuando el día estaba nublado; tenía miedo de encontrarme con el zoro, con el diablo o con el búho.

En aquel tiempo hubo fortuna para mi rebaño, no había hambre. Entonces fueron prolíficas, había carneros, había castrados, no se perdía ninguno y no cogíamos ninguna para venta o comida, a lo mejor se cogía alguna, pero no se notaba casi, lo que más se comían eran cabras, las cogían para comerlas, y éstas se obsequiaban a los visitantes, las vendían, y eran pago en las recolectas y contribuciones.

Al tiempo la gente que me veía con el rebaño me alababa, “¡Qué voluntario es el hijo de fulano!” decía la gente mencionando el nombre de quien yo era hijo, “¡Ojalá tuviésemos un hijo así!”, decía la gente sin que yo lo advirtiese. Por ese tiempo la gente que había dicho eso empezó a traer algunas de sus ovejas a mi rebaño, había hablado previamente con mi padre. Por eso los dueños de las ovejas me estimaban mucho, me regalaban algo como sombreritos, camisitas, y otras veces me daban comida. Y si alguna vez llegaba con hambre por su rancho: “Ahí está él, denle de comer” —decían.

Después de todo, cuando habían pasado unos cuantos años, el rebaño se había multiplicado tanto que ya no cabían en el corral, yo ya no podía con ellas para llevarlas al campo solo, se iban unas por aquí, otras por allá en diversas direcciones, yo corría alrededor tras ellas, se me clavaban espinas, me hacía rasguños en el cuerpo. Eran las ovejas las que llevaban más cuidados y no las cabras, todo el trabajo que daban éstas era abriles el coral en la

mañana para que fuesen al monte y a la noche para ser ordeñadas, pero en cambio, las ovejas había que cuidarlas constantemente.

Después de todo, yo ya estaba muy aburrido de vivir en el campo. Solamente llegaba a la casa a mediodía para comer y me ponía a comer cualquier cosa que me guardaban, aquello que me parecía siempre muy sabroso, aunque en sí era insípido. Yo solía llegar en pleno mediodía, en el momento en que las ovejas ya estaban hartas, las ponía a descansar a la sombra de unos dividives donde rumiaban. Después de haber pasado un rato, salían en hileros hacia el campo. Si yo me quedaba un rato sentado después de haberse ido ¿qué estará haciendo ahora ese que está sentado?, me decían y me iba con toda la desgana porque yo no era mayor de edad como para poder decir: voy a quedarme, tengo pereza. Solamente tenía mucha voluntad cuando comencé el pastoreo, después comencé a sentir mucha pereza, sentía rabia porque me mandaban todos los días al campo. Ojalá se acabasen, ojalá se muriesen todas estas pedazos de ovejas, me decía yo caminando de día. Deseaba estar en la casa, quería jugar con mis hermanos menores. ¿Qué se puede ver en el campo? Sólo kujíes, dividives, cardones, tunas, machorros y oír hablar a los pájaros, yo permanecía callado porque no tenía con quién hablar, ni con quién bromear en el campo, lo único que había era el balar de las ovejas por encima de mi cabeza cuyo significado no alcanzaba a entender. Y era tiempo de sentir pereza, porque ya habían pasado muchos años de estar en el campo, solamente pasaba en la casa la noche y durante el día pasaba solamente un ratito para comer. Algunas veces por los campos me encontraba con un muchacho, si veía uno más grande que yo le sacaba el cuerpo porque tenía miedo de que me diese coscorriones, si veía uno que fuese de mi tamaño hablaba con él y jugaba un ratito.

Pasado algún tiempo, cierto día les apareció una enfermedad a las ovejas, se hinchaban, echaban espumarajos, estaban atontadas y no comían. Unas tras otras se morían de la noche

al día. ¡Qué lástima daban! No las botaba, las desollaba, hacía cenizas con ellas, se veían tendidas sus carnes por cualquier parte. El hígado, el estómago, las tripas estaban como cocidos, se deshacían de blandos; su carne estaba sabrosa porque no estaban flacas, sino que estaban gordas. Aquella enfermedad no era conocida, no se sabía de dónde procedía, llegó por sorpresa a nuestras ovejas.

Después de esto, sólo quedaron unas pocas. “¿Qué será bueno hacer con ellas?” —decía entonces mi padre. “Conviene que busque el reemplazo de las muertas” —dijo. Y así lo hizo, trajo después unas cuantas ovejas grandes, le colgaron un palo a cada una del cuello, emparejaron cada una de las nuevas con las viejas de la casa. “Aquí tienes éstas, cuídalas” —me dijo. “Si las pierdes, te pegaré” dijo. “Así o haré” —le dije. Eso sucedió en un tiempo de lluvia, la tierra aparecía verde, las yerbas estaban muy altas. Habiendo transcurrido pocos días después de esto, yo me hallaba en el campo pastoreando mis ovejas, a la sombra de unos cujíes, me hallaba jugando a hacer una casita mientras las ovejas pacían y por mi parte no las perdía de vista. Sin que yo me diera cuenta de improvisto desapareció una de las ovejas nuevas. Me hallaba sentado en una sombra jugando. Probablemente vino en ese momento mi padre de improvisto adonde mí, él había estado trabajando para otro ese día. Yo no lo vi llegar, me sorprendió al pegarme con su pala. Yo no me di cuenta por dónde me había pegado, perdí el conocimiento. Me pegó con la pala que había utilizado trabajando, vi que chorreaba mi sangre, no sabía de dónde venía la sangre, no me explicaba cómo. Seguramente como era niño, no sentía tanto el dolor. “¡Con que eso eres tú! Y yo creía que cuidabas de las ovejas y en cambio estás jugando” —me dijo. “¿Dónde está la oveja nueva?” —me dijo. “Ahí está” —le dije asustado. En realidad se había ido hacía rato, se había separado de las otras mucho antes. Luego yo me fui, llorando llevaba mis ovejas hacia la casa, a la noche las metí en su corral.

Al día siguiente, mi padre se había levantado en la madrugada. Ensilló un burro, iba a buscar oveja, preguntando por ella a la gente. “Si no aparece la oveja, yo te mataré de regreso” —me dijo antes de marcharse. “Lo había dicho por rabia, porque yo no tengo el mismo precio que una oveja” —me decía yo para mis adentros. Francamente yo estaba asustado, “¿Y si fuese verdad?” —me decía. Al amanecer bien temprano: “Mira vete por allí a ver si la encuentras, búscale las huellas por ahí cerca, puede ser que ande por ahí” —me dijo mi madre. Y me fui caminando por una colina, entre los dividives y cardones por donde solía andar yo con las ovejas. Procuraba buscar la huella de su palo, pero no la veía, sólo había huellas de animales ajenos.

Pues bien, el sol estaba llegando al cenit. Entonces decidí ir a una sabana que quedaba retirada de la casa, “a lo mejor está por allá” —me dije. Era una verdadera sabana sin árboles, solamente había yerbas en su superficie, era en efecto sitio de ovejas y además se podía fácilmente extender la vista por toda la sabana. La ida hasta allí resultó inútil, no se dio con ella.

Y entonces, mientras caminaba por la sabana, escuché el ruido de no sé qué. “¿Qué clase de sonido será aquel?” —me dije para mis adentros. ¡Pat!, me asusté de súbito, me estremecí. “Seguramente será lo que llaman el diablo” —me dije. Levanté la cabeza, miré hacia donde se oía el ronquido de tal cosa. “Pobre de mí, desgraciadamente me voy a tropezar con una visión por estar buscando esta pedazo de oveja” —me dije dentro de mi cabeza. Muy rápidamente vi asomarse desde lejos una cosa de gran tamaño. Vi que venía por un camino ancho y de largo curso. Me pareció muy grande, estaba corriendo mucho como un caballo de carreras. Yo estaba muy asustado, “ahora me voy a morir” —dije, del miedo iba a gritar, pero mi garganta estaba como si tuviese tapa, no me salían las palabras, solo temblaba.

A causa del pavor, caí al suelo.

“¿Qué podía ser?” —dije—, no era vaca, ni era caballo, ciertamente no era un burro, ni era ventarrón, ni cabra, era una cosa desconocida por mí. Al encontrarme tumbado en el suelo, vi pasar la tal cosa, jamás había visto una cosa que se pareciera: no tenía patas, tenía una cabeza grande de color verde, era de cuerpo grueso y pequeño, se veían unas partes negras por debajo, y por delante se le observaban unos abultamientos por su frente a lo mejor eran los ojos; en la parte lateral de la cabeza se observaban unos huecos a lo mejor sean sus oídos, pero en la parte posterior el cuerpo era muy ancho, no tenía carne, se le veían las costillas, lo que pudiera ser el lomo era ancho, hueco y sin carne. Era sumamente veloz sin tener patas, se deslizaba como si fuera arrastrada, pero no se veía el arrastrador. “¡El demonio sí sabe, que es capaz de correr aun sin tener patas!” —me dije.

Luego pasó, se alejaba levantando una polvareda, dejó al pasar su olor. Su olor era raro, hedía a quemado, olía al diablo. “¡De buena me he librado!” —me dije—, me alegré mucho al verla pasar y alejarse. “Menos mal que no me vio, menos mal que no me olfateó” —dije—, esperé a que se alejara, permanecí acostado un rato encima de la grama. Después de eso, me levanté y corrí hacia la casa, corría velozmente, como si me hubiera escapado de la misma boca del diablo, no volvía la cara para mirar hacia atrás, sentía cosquillas en todo el cuerpo, me daba la impresión de que me seguían, se me rompieron las correas de las cotizas en la carrera y no me atreví a recogerlas, preferí correr descalzo. Saltaba algún hueso, tunas, y me clavaba en el pie espinas, del miedo y del susto aquello no me dolía nada.

Entonces corría como si no tuviese cabeza, llegué a la casa y ya no podía más, me tiré en el suelo. Corrieron hacia mí los viejos: “¿Qué es lo que te ha pasado?” —me dijeron. No me salían las palabras, allí me encontraba acostado, me hallaba con la boca abierta. “¿Qué habrá podido ser lo que lo ha venido persiguiendo desde el campo?” —dijo la gente. Me levantaron entre

varios y me acostaron en un chinchorro, me refrescaron con agua, Cuando yo hube recuperado las fuerzas, les conté a ellos lo que había visto en el campo. Y entonces se echaron a reír con aquello: “¡Pero que niño tan tonto!” , “¡llamarle diablo al camión, lo que has visto es un camión!” —me dijeron. Antes no conocía lo que era un camión, esa era la primera vez que lo había conocido, por eso le tenía mucho miedo.

Había un familiar mío mayor que yo que me explicó en qué consistía el camión. El camión, no es otra cosa sino hecho por alijunas en tierras lejanas, es hecho de hierro, de tabla, de caucho, me decía mi primo.

Dentro de él hay una máquina, llamada motor, que es lo que hace andar el camión y tiene fuerza porque lleva gasolina encendida. Cerca del motor, hay un “alijuna”, que es el que lo hace andar, el que lo detiene, el que lo endereza, el que lo hace retroceder y lo llaman chofer, eso me decía mi familiar. El chofer se encuentra dentro de aquello que parece cabeza, dijo. El camión es magnífico, se utiliza para cargar, tiene mucha fuerza, no importa que le pongan la cantidad de carga que sea. Es veloz, no se cansa, no come, no bebe agua como un animal, me decía mi familiar. “¡Qué maravilloso es el camión!” —le respondí yo. Después de eso, tenía muchos deseos de ver el camión, ojalá me encontrara otra vez con él, pensaba en mi interior. Entonces le pregunté a mi familiar: “El camión ¿es manso?, ¿no come gente?” y él me dijo: “¡No, hombre! y ¿por qué va a comer gente?, no te dije ya que es de hierro, de tabla. Corre si hay gasolina encendida en su motor y, si no hay, no anda”. Me volvió a explicar mi familiar.

“Caramba, ¡qué misteriosa es la gasolina que hace correr a una cosa si se quema dentro de ella!” , pensaba yo por todo lo que me decían.

Más tarde en mi chinchorro, en los caminos, no se iban de mi mente el camión y la gasolina. El alijuna sí sabe que es capaz de hacer una cosa como esa, pensaba yo dentro de mí.

En aquel día teníamos un burrito viejo de color moro de lento caminar llamado Kuna. A pesar de que no andaba nada, con él se iba a buscar leña, y con él se iba por agua, era el que servía de cabalgadura para los distintos lugares. Era el burro de mi abuela, aunque ella tenía muchos burros, eran cerriles, se veían en el campo y no había quien se encargara de arriarlos, solo Kuna era el manso.

Entró en mi cabeza un deseo raro: “¿Qué ocurriría a Kuna si yo le encendiera gasolina encima? ¿Será veloz? ¿Tendrá la velocidad del camión?” —pensaba yo dentro de mí. Me marché entonces hacia una casa donde vendían gasolina, llevaba una totuma (de las enteras) de tamaño mediano para envasarla. “Aquí estoy, he sido enviado de casa, he sido enviado para que me den gasolina al fiado, que luego será pagada” —dije al vendedor. “¿Para qué es la gasolina?” —me dijo con cierta curiosidad. “No sé, solamente soy mandado, no sé para qué pueda ser” —me limité a decirle.

Casi me llenó la totuma, me fui con eso, la dejé al pasar cerca de la casa, escondí en un hueco y la oculté un poco.

Llegué a la casa a eso del mediodía, Kuna se hallaba amarrado en su sitio. “Ya va quedando poca leña, es necesario que yo vaya por ella” —les dije a los viejos, que se encontraban en aquel momento. Me miraban todos con sorpresa: “¿Por qué será que tiene tanta voluntad en este día?” —me dijeron ellos. “Sí, ¿cómo no voy a estar dispuesto, si no va a haber otra persona que se encargue de eso?” —les dije. “Vete entonces enjalmado” —me fue dicho. Y así lo hice, enjalmé a Kuna y partí con él.

Estaba yo asustado y tenía el ánimo turbado al intentar hacer aquello. “¿Qué haré yo si se me escapa Kuna de mis manos? Porque probablemente ahora tendrá demasiada velocidad por efecto de la gasolina y correr como el camión” —pensé en mi ánimo. Lo amarré a un árbol de “olivo” de hojas abundantes, recogí pequeñas ramas secas, las que iba amarrando por encima del enjalme, después de eso, fui a la casa a buscar un tizón. “¿Qué

vas a hacer con el tizón?” —me era inquirido por los viejos. “Sí, es para quemar un avispero que queda por ahí en la orilla del camino, que me pican siempre que paso” —les dije. “Está bien que lo hagas así, hijito, a las avispas les suele dar por picar a la gente” —me dijeron.

No me detuve al actuar, recogí cortezas y ramitas, y encendí a candela cerca del burro, y coloqué ha totuma con la gasolina encima de la enjalma. Yo me hallaba parado retirado de Kuna, le tenía cierto temor, “no vaya a ser que me lleve por delante, porque ahora con la gasolina va a correr demasiado” —pensé para mí. Apenas prendió la candela, cogí un tizón y lo lancé a la totuma de gasolina. Y aquello no tardó, se encendió y las llamas saltaban hacia arriba, estuve a punto de ser alcanzado por el fuego. Me asusté mucho, creí que se había derrumbado el firmamento sobre mí. “¡Caramba! ¡Pobre Kuna!” Se le veía retorciéndose entre las llamas. Del susto lancé gritos. Entonces, los viejos corrieron desde la casa al oírme los gritos. Al verlos venir, me asusté mucho. “Ahora me matarán por el burro” —me dije. “Es necesario que yo corra ahora mismo para que no me peguen” —me decía a mí mismo. De una vez cogí un camino que iba a dar bien lejos, había corrido descalzo, parecía que no me daba cuenta de lo que hacía.

Aunque no perdieron ni un instante en correr tras de mí, no fui alcanzado y estuve corriendo hasta ha noche. Yo estaba pasando por un amargo sufrimiento, me sentía triste, tenía hambre, tenía sed, me hallaba llorando en una quebrada en la cual dormí el primer día de mi fuga. Al día siguiente, me marché, caminaba paralelamente al camino en todo momento para que la gente no me viese. Si veía siembras, me las robaba al pasar, y me las comía para no morir de hambre, cosas tales como yuca, patilla, y también comía, de paso, datos.

Después de todo, me encontré con unas personas que conducían cabras, ovejas, pieles de cabra y gallinas. Eran personas que iban a vender adonde los alijunas. “¿A dónde vas, niño? ¿de

quién eres hijo?” —me dijeron ellos. “Vengo de por ahí, soy un extraviado, no sé a dónde voy” —les dije.

“Pobrecito, come de nuestro avío, ¿no tienes hambre?” —me dijeron ellos. “Nosotros vamos a vender nuestros animales adonde los alijuna, vente, estarás mejor con nosotros” —me dijeron. Partí con ellos y arreé las cabras. Después, al día siguiente, tenía los pies maltrechos, y no daba para caminar, porque andaba descalzo, como se sabe. “Móntate aquí,” me dijeron, montándome en un burro.

Después de todo eso, vivía entre los alijunas, vivía lleno de miserias, porque no sabía su lenguaje como para poder hablar con ellos. Cuando me hice mayor, les servía de sirviente a los alijunas a cambio del pobre bocado que percibía y me daban ropa usada.

Yo por mi parte, actualmente, no tengo ganas de ir a mi casa, la vergüenza que tengo es demasiado grande, el haber quemado el burro de mi abuela me causa mucha tristeza.

Eso me había pasado antes allí de donde vine, hoy día me encuentro aquí, me he acostumbrado a vivir entre los alijunas y ahora ni siquiera me bajo del camión al que antes le tenía miedo.

Eso es todo...

Canto de la mujer y el caballo (Arunkary numa paa jaleeshi)⁵

JOSÉ QUINTERO WEIR

Este es un canto de los viejos de antes, los viejos añú. Dicen que era una muchacha, ella crió un caballito. Todo lo que iba creciendo el caballito, iba creciendo ella, hasta que se hicieron grandes, grandes. Ella al monte con él, a bañarse en el jagüey, todos los días. Uno de tantos, el cuñado, el de la otra hermana dice: “¿Y qué hará mi cuñada tanto con ese caballo?”

“Bañándose con él, criándolo, aseándolo” —dice la hermana. “Pero tanto que quiere, eso no puede ser”. Malició.

Uno de tantos, ella se fue de mañana, no vino hasta el mediodía. Ese día la perdonaron. Otro día se fue con su caballo pero ya era un hombre y ella una mujer. Se dejó ir con él y se perdieron. El cuñado los siguió, y la encontró acostada con él, con su pabellón, abrazados; el brazo del caballo así y sus piernas atravesándolo. Ellos dos, durmiendo.

“Ah, esto que está haciendo mi cuñada —dijo el cuñado— yo creo que esta mujer se ha entregado a este caballo”. Malició. Se lo contó a la hermana. Ella no creyó. Ella se vuelve a ir con él, pero los siguen, y allí, en el mismo sitio, en el mismo estado, los encontraron. La cabeza del caballo aquí, los brazos montados y a sus piernas atravesándolo, ellos dos, durmiendo. Nada le dijeron. Regresaron. “Ajá, ahora sí veo que es verdad” —dijo la hermana.

“Voy al jagüey, a bañarlo, a darle de beber”.

“Pues no, ayer te encontré con él acostada”. Ella nada respondió, bajó la cabeza y echó a llorar.

5 Fuente: Luis Hernández y Jesús Parra (comp.), *La narrativa corta en el Zulía*. Editado por la Comisión Presidencial para el Bicentenario del Natalicio del General “Rafael Urdaneta”. Maracaibo, 1987.

“¿Por qué lloras?” —le dijo el caballo, porque él tenía su poder: hablaba.

—Mi hermana me ha regañado, sabe que mi amante eres —ella esperaba un hijo, nada más que del caballo—. Ahora tendrás que llevarme donde yo te digo, el punto que yo quiera que me lleves.

—¿Y a dónde te llevo? —preguntó él.

—Allá a que Te’i: el padre. Allá quiero parir.

Y dijo él: “A donde quieras ir le llevo”.

Ella esperaba un hijo, nada más que del caballo. Su barriga ya era grande, con la manta no se le veía. Luego, su madre también la regañó a ella, desprendió con su caballo a perderse por ahí. La madre le fue detrás, pero ella también tenía su poder, y por donde la vieja pasaba le lanzaba jabón, hilo y grandes charcos para que no la siguiera en su huida.

Mucho tiempo pasó. La buscaron, cogieron por aquí, entraron por allá. Nada. Se había ido, lejos allá, donde está Te’i: el padre.

Allá fue a parir. Llegaron. Te’i ordenó atar el caballo al pie de un olivo, de allí lo sagrado de ese árbol. “Bueno muchacha, qué le pasa, cuéntame, por qué has venido”. “He venido hasta aquí Paaapa Te’i porque yo he hecho con mi caballo”. “¿Y qué es lo que has hecho?” “Me he entregado a él”. “¿Qué has hecho muchacha! En el mundo dejé hembras y varones, hombres y mujeres, animales con animales. No puedes hacer eso más nunca. Eras niña para un hombre. Sin embargo, allí quédate, te irás después de que alumbres”. A ella nada le pasó. Te’i, el padre, la protegió en su tierra. Parió. Y el niño era mitad gente tal como cualquier añú, pero de la cintura hacia abajo caballo era. Cuerpo de gente y patas de caballo. “Bueno hija mía, ahora sí puedes irte, ya no peligras, pero debo decirte que jamás ni nunca podrás volver a criar un animal, ni gallinas, ni palomas, ni te podrás casar, morirás eterna”. Ella aceptó su pena. “Ese niño poco te va a durar, igualmente tu caballo, tu marido”. Le advirtió el padre. Mucho

tiempo había pasado y el cuñado tuvo un sueño: “Anoche soñé que mi cuñada regresaba”. Él tragó su sueño, a nadie contó su visión. Ese día ella regresó.

Una mujer venía por el camino, montada, con su pabellón. Dicen que su vestido brillaba. “Aquella que viene allá, esa mujer bien rica será”. Y por allí, por donde salió, por allí mismo regresó. Ella brillaba. Claro, era el manto de la tierra de Te’i. Todos la reconocieron y como eran añú como añú a recibieron. Y entregó su niño envuelto en su pabellón. Y vieron, y dijeron: “No es animal, cara es de añú, de gente”. Y se pusieron contentos, pero no miraron sus patitas de caballo. Le recibieron al niño, a ella, el caballo. Celebraron...

“Mi interés es que me le den agua y de comer a mi caballo”. Le dieron de comer. De allí se llevaron al muchacho, entonces cuenta se dieron: mitad gente y mitad caballo. “Esto fue mandado por el padre, hay que querérselo” —dijeron los hermanos. Pero su madre no aceptó y a la semana de haber llegado dijo: “Hija, dame acá para bañar al niño”. “Allí te lo encargo, madre”. Al jagüey fue con el niño, y se tardó y fue enterrado en el jagüey el niño por su abuela que regresa llorando: “¡Aay, autitarinné, aushitachónné!”

“Sé que mi hijo no se ahogó, mi madre lo marguyó, por qué habré regresado”. Fue veloriado y enterrado, tal como cualquier tachón paráuja. Ella lloraba por su hijo, mucho se lamentaba. Luego de muchos días: Una carrera de caballos. A ver quién más corría. Querían matarlo, temían que ella se entregara nuevamente.

Salieron todos en la carrera. Su tío fue quien lo mató: “Perdió en la carrera, rodó y se mató”. Eso le dijeron.

“Aay, ya me mataron mi caballito, por qué habré regresado”.

Mataron al hijo, mataron al esposo. El caballo fue enterrado según la ley, como si en verdad hubiese sido un hombre.

Ella sola quedó, lamentándose, eternamente.

Palo de arco (Sewepid-ni)⁶

El palo de arco es un árbol utilizado desde tiempos remotos en la región de Amazonas y muy especialmente por los baré, que lo aplicaban como remedio para curar las enfermedades digestivas, hepáticas, cardiovasculares, dolores óseos, musculares, inflamaciones, para evitar los abortos, para incentivar los embarazos y como apoyo o refuerzo sexual.

Según ellos es un remedio efectivo y confiable, por eso lo siguen utilizando a pesar del adelanto científico y tecnológico, pero el palo de arco es un secreto bien conservado que intriga mucho al sexo masculino.

El hombre criollo lo conoce desde hace poco tiempo y lo consume mezclado con bebidas alcohólicas (ron blanco y otras). como remedio y vigorizante afrodisíaco. Los baré extraen a corteza del árbol, luego lo preparan como té: crudo y mezclado con agua, aserenado, añejado con ron blanco. También se introducían trocitos de la corteza bajo la lengua para fortalecer el organismo y neutralizar el cansancio y los dolores; o se friccionaban las diferentes partes del cuerpo que presentaban problemas.

Consumido en trozos directamente estimula el apetito sexual y fortalece a las parejas que tienen dificultades para procrear. Aseguran los antigüeros que el palo de arco era la mascada de los dioses, similar al kápi: por eso posee efectos curativos y afrodisíacos, porque aun conserva el olor, sabor y saliva de los dioses.

Palo de arco es sinónimo de buena salud y alegría, por eso el sapito áparo hacía su canaleta con el tronco de ese árbol y tuvo muchos amores e hijos por doquier. La corteza de ese árbol también era utilizada como un excelente cicatrizante. Los baré lo protegen, y realizan el corle en el tronco con sumo cuidado,

6 Fuente: Luisa Elena Pérez de Bolgo. *Kakure*. Amazonas, 2003 (mimeo).

porque valoran sus efectos curativos y por respeto a sus creencias ancestrales.

Después de los cuarenta años es recomendable tomar el palo de arco, para evitar los dolores, carencias y anomalías de la edad como: lumbago, reumatismo, deficiencia sexual y otros males y achaques. Los antigüeros afirman que el cuerpo envejece y se deteriora, pero el palo de arco posee sustancias vigorizantes, que ayudan a mantenerse saludable y activo.

La corteza del palo de arco es vendida en la región amazónica, pero hay que conocer su color, aroma y sabor para evitar los engaños e imitaciones porque éste es único e inconfundible.

Manasikiri: El hombre despreciado⁷

Allá en un monte lejano existió un simpático hombre baré que era mentiroso y mujeriego, le gustaba burlarse y engañar a las mujeres. Entonces una de esas mujeres, engañada fue donde un adivino y le dijo: “abuelo, ese hombre malo me engañó”. Ella llorando le contó todo y el viejo adivino le dijo: “No llores más porque él llorará más que tú”. El adivino le dijo: “Vete a tu casa y no andes más detrás de él”, y ella se fue conforme a su casa. El hombre tan mujeriego quedó muy solo: todos lo despreciaban. Cuando iba al baile, nadie quería bailar con él, nadie quería hablar con él y nadie quería trabajar con él. Cuando iba al conuco a pescar, cazar y matar pájaros también lo dejaban solo.

Él se empezó a sentir mal, triste, abandonado y solo, y lloraba mucho solito y se sentía rechazado y despreciado. Pasaban los días y él no sabía qué hacer. Entonces el hombre se fue a buscar quien lo curara, se fue a la Piedra del Cucuy. Allí llegó a la casa del brujo, buscando cura a su mal. Encontró a dos viejos, marido

7 Fuente: Luisa Elena Pérez de Borgo, *Manasikiri: El hombre despreciado*. Amazonas, 2003 (mimeo).

y mujer. Saludó a los viejos y les contó todo. Les dijo: “Abuelos me siento muy mal, soy despreciado por todos”. Los viejos se pusieron a reír al ver al hombre y le dijeron: “No pienses más, hijo; eso le pasó por mentiroso y mujeriego, nosotros te vamos a curar, y después te vas a reír, tendrás una buena y alegre mujer, con muchos hijos y bastante trabajo”. Ese día comenzaron a curarlo, lo bañaron con muchas pusanas: le lavaron bien fuerte el pene, del pene le sacaron sucio, babas de toninas y uñas de tigre. Él sintió un fuerte dolor y luego un gran alivio. Sentía muy bien el cuerpo. Después lo mandaron a escupir y escupió tres viejitas pecas, todas vivas, brincando. Y luego pasó un mes curándose.

Al mes los viejos le dijeron: “Bueno, hijo, ya estas curado”. El viejo sacó una flauta de un baúl, la ensalmó bien y se la entregó. Le dijo: “Con esta flauta conseguirás todo: mujeres, trabajo, alegría, y cuando toques flauta ablandarás muchos corazones”. El hombre se despidió muy contento, ahora era muy sortario y se marchó. Cuando iba llegando al pueblo comenzó a tocar la flauta y la gente oyó la música muy bonita; bajaron todos a recibirlo. Entonces le sobraron amigos, mujeres y trabajo. Así, él pudo escoger ha mujer de su gusto y tuvo muchos amigos, pero no volvió a mentir ni a engañar a su mujer. Llevó la flauta y la guardó en una gran cueva de piedra como le dijeron los viejos adivinos. Y entonces volvió a ser muy sortario. Ahora tenía suerte para buscar mujer y vivir feliz.

La flauta era tan buena que cada año se oía en todo el pueblo su música desde la enorme cueva. Todos dicen que era un sonido fuerte, agudo y nostálgico, que las personas que escuchaban pensaban inmediatamente en sus seres queridos. Le decían la flauta del recuerdo y del amor. El manasíkari cada vez que la oía se acordaba de los viejitos adivinos y, desde esa vez, cambió totalmente: dejó de ser mentiroso y mujeriego, se dio cuenta de que es malo jugar con los sentimientos ajenos y comprobó que el rechazo y sufrimiento consumen lentamente al ser humano.

Aprendió a ser fiel, sincero y leal. Dejó de ser el manasíkari o ser despreciable, para convertirse en un buen amigo y excelente esposo.

El ajicero de la vieja ⁸

NARCIZA DASILVA DE GOMEZ

GILBERTO ÁLVAREZ

PEDRO ÁLVAREZ

NICODEMO GÓMEZ

En las cabeceras de un lejano caño amazonense trabajaban balatá un grupo de barés. Los adultos se internaban en la montaña en busca del vegetal y las mujeres se encargaban del trabajo del conuco; los ancianos y niños se quedaban en las chozas realizando los oficios del hogar, pero los ancianos eran los maestros que guiaban y orientaban a todos.

Por las tardes, las ancianas y mujeres tejían chinchorros, guapas, mapires, sebucanes, cotumares y otros tipos de cestas. También hacían el cazabe, el mañoco, la catara y el tradicional ajicero, con bastante bachaco y bien condimentado.

En el grupo iba una vieja abuela que era partera, por eso llevaba en una cestica de bejuco de cumare remedios vegetales y corteza de yagua para cortar el cordón umbilical y atender o los recién nacidos, también a las parturientas.

La anciana recorría el monte recolectando plantas y remedios, para atender a los enfermos, pero también fumaba por las noches su tabaco que escondía celosamente en un rincón. Eso le permitía soñar todo lo que acontecía: por eso decían que además

8 Fuente: Luisa Elena Pérez de Borgo. *El ajicero de la vieja*. Amazonas, 2003 (mimeo).

de partera también era curandera y adivina, infundiendo respeto y temor.

Los hechizos de la vieja eran solicitados porque tenían fama de ser los mejores; en su choza tenía un fogón que nunca se apagaba pero en la troja conservaba el caldero con su fragante y sabroso ajicero. Todos se acercaban a pedirle: entonces ella sacaba con la totumita y les repartía una ración del ajicero a cada uno. El ajicero alcanzaba para todos y no se terminaba, siempre estaba lleno, fragante y apetecible.

Todos, intrigados, se preguntaban entre sí: “¿por qué el ajicero de la abuela rinde y nunca se acaba; será que ella prepara el ajicero en la madrugada?” Incluso, le preguntaban directamente a ella, pero ella discreta sonreía y guardaba silencio.

El alacrán, que vivía escondido en el techo de palma de la choza de la abuela, intrigado por los comentarios la vigilaba constantemente, comprobando que ella solo comía y servía ajicero para todos pero nunca lo hacía. Eso lo preocupó mucho más, así que se escondió en el techo frente al ajicero con el propósito de descubrir la verdad. Esa noche el cielo se oscureció, luego se desató una tormenta, con vientos y lluvia fuerte que sacudieron el techo de la humilde choza, cayendo el alacrán dentro del caldero de la abuela, que hervía con el picante y fragante ajicero. Este se quemó todo el cuerpo, logrando escapar con vida. Después, se subió de nuevo al techo y por un pequeño agujero salió de la casa y se lavó con el agua de la lluvia, pasando el dolor de las quemaduras y picadas. Regresó más calmado acurrucándose en su lecho, vigilando siempre a la abuela y su ajicero, convencido de que la olla tenía poderes especiales.

La vieja llegaba cansada y hambrienta. Después tomaba yucuta, comía el sabroso ajicero acompañado con presa y buen cazabe. Luego se sentaba en un rincón a fumar el misterioso tabaco. Finalmente se arropaba en el chinchorro muy cerca del fogón y del caldero con el ajicero.

Transcurría el tiempo y el ajicero se ponía más fragante y sabroso, alcanzaba para todos y siempre estaba lleno el caldero. Llegó la peste y empezó a morirse la gente con la fiebre, inflamación del abdomen acompañada de fuertes dolores y el vómito obscuro que los mataba al final.

La vieja no descansaba curando y ayudando a enterrar rápido a los cadáveres para evitar el contagio, pero todos estaban cansados y la mayoría enfermos, porque pocos sobrevivieron a la terrible epidemia de fiebre amarilla. Al final de la tragedia abandonaron todo y se marcharon rápido por temor a contagiarse.

La vieja preparó un catumare. Luego guardó con cuidado el caldero con el ajicero. Caminaron bastante y por fin llegaron a la desembocadura del caño. Allí se bañaron y quemaron a ropa sucia para no llevar el contagio de la enfermedad. Se embarcaron en curiaras y se dirigieron a su caserío.

Pero cuando llegaron encontraron un panorama desolador: la población se había reducido por causa de la peste de la cual ellos huían. Los pocos sobrevivientes, todavía convalecientes, luchaban forzosamente por recuperar todo lo abandonado a causa de la enfermedad. Reinaba hambre, escasez y tristeza.

Fue un encuentro dramático pero esperanzador. Llegaron con hambre y no había qué comer. Entonces la vieja sacó su caldero oloroso y apetecido, también presas de cacería y cazabe que compartió con todos. Después acomodó de nuevo en la troja el caldero bien tapado pero, a pesar de eso, se escapaba el agradable aroma por todo el ambiente. Todos intrigados se preguntaban: “¿Cómo guardó la vieja el caldero en el catumare, que no se derrama ni se secó con el sol?” El caldero seguía lleno, fragante y sabroso.

La vieja llegó a terminar de curar a los enfermos, porque llevó en el calumare buenas hierbas. Esa noche, cuando la vieja se durmió, el alacrán aprovechó y salió del catumare donde estaba

escondido, pero el peso y calor del caldero o aplastaron durante el viaje.

El alacrán adolorido se subió al techo de la choza, asustado e intrigado porque durante el viaje oía dentro del caldero u ruido, persistente como un raudal, u-u-u-u, y comprobó que el caldero estaba siempre caliente.

La vieja reunió a todos. Luego les dijo: “Ya ustedes están sanos, por eso tienen que sembrar mucha yuca, para hacer bastante mañoco, cazabe y catara, porque el ajicero se va a secar, después ustedes van a pasar hambre”. Ellos tranquilos respondieron: “Si se seca, usted hará otro oloroso y sabroso ajicero”. Ella agregó lo siguiente: “Yo no podré hacer el ajicero porque voy a viajar a un lugar bien lejos y me quedará largo tiempo por allá...”

La población no le dio importancia a la recomendación de la abuela y la olvidó, pero siguió disfrutando del ajicero diariamente.

La vieja comenzó a preparar todo, hacía muchos remedios y se los entregaba a las otras ancianas para que los guardaran, partecía a las mujeres, curaba, tejía y hacía mucho cazabe y mañoco.

El alacrán, asustado, seguía escondido en el techo, vigilante y temeroso, porque la vieja estaba sentada en el chinchorro fumando su tabaco. Entonces ella se paró y le dijo al alacrán: “Márchate esta noche bien lejos, porque si te quedas te quemará mi tabaco, también el ajicero amanecerá seco para siempre”.

El alacrán asustado se marchó bien lejos, convencido de que la vieja tenía poderes especiales y no mentía.

El día siguiente todos se levantaron y se marcharon a trabajar. Los ancianos y los niños se quedaron realizando las faenas del hogar. Se extrañaron porque la vieja no se levantó temprano; se acercaron al chinchorro, llamaron pero ella no respondía ni se movía: entonces comprobaron que estaba muerta.

Tristes y preocupados fueron a llamar a los demás. Después se convencieron de que ella tenía razón cuando los reunió y les

advirtió que se marcharía pronto; por eso tenían que prever la escasez de comida y de ajicero.

Revisaron el caldero pero estaba seco y limpio, se le evaporó hasta el aroma peculiar que impregnaba todo el ambiente.

Hicieron un nuevo ajicero y lo vaciaron en el caldero, pero se secaba de inmediato. Cogieron el caldero, lo metieron en el catumare de la vieja. Luego lo fueron a guardar en la selva en una grieta de una enorme piedra. Según los antiguos el caldero se llenó de nuevo del fragante y sabroso ajicero y siempre estaba caliente como si estuviese en el fogón de la abuela, que no se apagaba ni de día ni de noche.

Por eso el alacrán no se acercaba a la grieta, donde guardaron el catumare de la vieja con el caldero y el misterioso ajicero.

El diluvio, el fuego, el caballo (Pugna de Kumaii e Ichiai)⁹

En el principio la creación fue así: la historia del jefe, la palabra del creador. No hay que menospreciarla. Para nosotros, los terrenales, la palabra de él es delicada. Quien crea poco en él, cuando se muera, se va para otra tierra, la tierra del infierno. La comida que le dan de comer allá es algo que nosotros no comemos aquí. Allá se sienta, le preparan para darle de comer cosas que no se pueden comer. Vino el diluvio. Todas las ramas de los árboles no se veían, los pájaros, los araguatos, ellos que fueron seres humanos en el principio. Un poquito se veían las ramas de los árboles. A las ramas de los árboles subieron los indígenas, en aves se volvieron los que eran criollos, en araguatos se transformaron los que eran indígenas. Silbaba un espíritu, comenzaba, a todos

9 Fuente: Hugo Obregón, Cleto Castillo y Jorge Díaz Pozo. *La diosa del pulgar preñado*. IUPEMAR. Maracay, 1986.

cuidaba, a todos cuidar. Estaba sentada la jefe Kumañí, que oía allá a los que iban llegando. Ellos pasaban de largo.

La rana Kiberoñí fue la que inventó el fuego. Ella llegó donde estaban sentados los indígenas, los niños indígenas que la espantaban. No, no me espanten, les dijo. Si ustedes quieren fuego, voy a crearlo. “Denos el fuego”, le decían. Ella vomitó y les dio el fuego sólo a los criollos, que se adueñaron de él. Los indígenas no se agarraron nada. Entonces les dijo: “Vayan y pesquen”. Ellos fueron y pescaron los peces vivos y los echaron en el fuego de los criollos. Los peces saltaron encima del fuego y se regó la chispa. Allí los indígenas aprovecharon y agarraron el fuego un poquito. Ahora nosotros tenemos que comprar el fuego con dinero.

Entonces Kumañí creó un caballo muy blanquito. “Les dará miedo, mis hijos”, y que les dijo. “Quien quiera montar el caballo, hágalo”, les dijo. Pero el indígena le temía al caballo como para montarlo. Entonces dijo un criollo: “Yo lo voy a montar”. Lo montó enseguida. “Mansito el caballo. Está bien así”, dijo entonces Kumañí. “En el mundo terrenal ustedes no tendrán caballos. En el paraíso sí tienen ustedes”, les dijo a los indígenas.

En eso, el que oímos, el Diablo, que estaba, creó la tierra. No tenía madre ni padre. Se creó de un terrón. Entonces le dijo a Kumañí: “¿Está viva?” “Ajá, estoy bien”. “¿De dónde viene?”, le dijo Kumañí. “No sé nada”, le dijo. “Entonces, ¿quién eres?”, le dijo Kumañí. “No sé, no tengo padre ni madre. Fui creado aquí mismo en la tierra”, e dijo el Diablo (Ichiaí).

En eso, Kumañí, que creó las tradiciones en el principio, habló bien a favor de nosotros, pero Ichiaí, que se oye, apostaba con Kumañí. “Esto es para mis hijos solamente, para que agarren y coman”, dijo Kumañí. “No, no es así, que trabajen, que salgan a cazar y coman los hijos terrenales”. dijo Ichiaí.

Allá estaba una mujer yarura con dos hijos. Ellos y que eran espíritus. Uno de ellos dijo: “mamá, estoy soñando”. “Parece que estuviera saliendo el sol”, le dijo. Entonces, le dijo la Creadora

al espíritu Khuirá Tió: “Su hermano menor se llama espíritu Duriduri Tió”. El espíritu de Khuirá Tió silbó y todo quedó iluminado. Después de él silbó el espíritu de Duriduri Tió, y todo quedó iluminado. Allí les dijo la Creadora: “Usted es mi hermano menor, espíritu de Khuirá Tió, y usted es el espíritu de Duriduri Tió, también es mi hermano menor”. Entonces, habló la palabra.

“Voy a crear otra tierra. Esta tierra del mundo tiene enfermedades, por eso voy a crear otra tierra, para que todos los que se vayan de este mundo vivan allá”, dijo. “Que mis hijos se vayan sin enfermarse, el que muera llegue directamente al paraíso”. “No”, dijo el incrédulo Ichiaí. “Que sufran enfermedades antes de irse de esta tierra”.

Kumañi hizo la tierra, Ichiaí creó los animales y se los presentaba a Kumañi para ver qué le parecía. Un día creó la plaga y la echó en una tapara bien cerrada. Y se la presentó a Kumañi: “Ella se va a alimentar de los animales y de la gente”. Kumañi dijo: “No, esos animales son perjudiciales”. Entonces llamó a un yaruro y dijo: “Ve y bota esta tapara tal como está en el río”. El yaruro llegó con la tapara al río y miró por todos lados, y se dio cuenta de que nadie lo estaba viendo. Curioso por el ruido, destapó la tapara e inmediatamente los zancudos lo arrojaron. El yaruro no soportó esto y se lanzó al río. Cuando salió estaba convertido en chigüire. Este es el origen de la plaga y el chigüire.

Los ríos, la serpiente, los criollos, las ciudades¹⁰

El río es la huella de Poaná, una enorme serpiente que pasó cuando los ríos se crearon en el principio. Así fue como creó los ríos Poaná, dueño del cerro creador. Estos ríos que son de Poaná,

10 *Ibidem.*

todos los riachuelos que hay, los caños que se dividen, que son lengua de Poaná los caños que salen del río.

El río grande es huella de Poaná. Todos los ríos grandes que fue por donde él pasó. Todos esos riachuelos que existen en el mundo donde vivimos.

Ese es el creador de todo este mundo donde nosotros vivimos ahora, hasta de los criollos extranjeros.

Allá, con la tierra de la creadora no se une esta tierra en que vivimos nosotros. La tierra de Kumá es extraña: es puro cerro. Esta tierra es más pequeña e inservible. Allá no termina esta tierra, por eso vivimos enfermos en este mundo conforme nos han desamparado, así como nos transtornamos.

Así contaban los antepasados en el principio, así me crié yo, oyendo las conversaciones que contaban los antepasados. Yo oía la historia de los viejos: ya era hábil, por eso yo sé toda la historia que contaban. Alguien que tiene revelación a través del sueño, llega a soñar la misma historia. Yo también soñaba todo, cuando me hacían soñar en el principio con facilidad.

Como me decían en el mundo, así sueño con puros espíritus, como me revela con poder el dueño jefe. Por eso yo vivo pensando bien mientras viva.

Nosotros no creamos este mundo, pienso viviendo en este mundo. Todos los que viven en ciudades grandes: la ciudad de Caracas, Ciudad Bolívar, todo eso que se llama Meta, fue creado por Poaná en el principio. Eso es creado por él. Al Orinoco en el principio lo quiso crear un espíritu. Aquí mismo fuera sido el paraíso, la que vive en el Este, vería muy cerquita a Kumañí. Así oía yo hablando de la creación. El cerro de allá del Orinoco fue levantado por la Reina Andeyaó.

Desde allá veía a la hermana Kumañí. Entonces le dijo: “Estamos muy cerca”. Después se ubicó más lejos. Esa tierra que oímos está cerca para los creadores, para los dueños. Para

el dueño de la creación no es lejos, y nosotros pensamos que es demasiado lejos, pero no es lejos.

Entonces se apartó la que vive en el Andeyaó, más allá de donde estaba, porque vio muy cerca de la que vive en Andechia en el principio de la creación. Así me crié oyendo yo. Así es la historia, así decían.

Normas para la agricultura¹¹

Explicaré las normas que nuestro Primer Padre dejó para la agricultura. Enumeraré en su totalidad las reglas concernientes a la agricultura.

De acuerdo con ellas, dejó la Primavera para época de la siembra.

Maíz que se siembra en luna nueva no prospera. Al endurecerse el cogollo se llena de gusanos. En caso contrario, aunque produzca buenos granos, éstos se llenan pronto de gorgojos. Debido a estos hechos es que se dispuso que no se sembrara maíz en luna nueva. Únicamente con lo sembrado en menguante prosperará.

Con la mandioca también pasa lo mismo: la que se planta en luna nueva da a menudo tubérculos podridos. En cuanto a la batata, las hojas de las plantadas en luna nueva son enseguida atacadas por el gusano “ngaruru” y si se libra de ellos, los frutos se llenan de gusanos.

Ninguna clase de semilla debe ser sembrada en luna nueva.

En cuanto florece el lapacho debemos sembrar toda clase de semillas, sin excepción. Aunque alguna helada volviera a caer sobre las flores del lapacho, ya solamente alcanzará las alturas, ya no matará los bordes de las plantas.

11 Fuente: León Cadogan, *La literatura de los guaraníes*. Editorial Joaquín Mortiz. México, 1965.

Si germina en forma dispareja lo que sembraste, debes replantar en seguida, para evitar que tu plantación sea dispareja y fructifique en forma más o menos uniforme.

Cuando queremos que llueva, llevamos nuestra vara al agua, dejándola allí. La clavamos en posición perpendicular, sumergida en el agua. Haciendo esto, es seguro que llueva mucho.

Maíz moteado, porotos precoces, maíz enano y además maní, sembrarás para la segunda cosecha. Éstas son las únicas semillas para la segunda cosecha: se siembran a mediados —de la época— de la madurez del güembe.

Debemos orar por tus sembrados, porque no querrás que los insectos los devoren. No tendrás recelo en hablar de ellos con nuestro Primer Padre, pues no están destinados a ser consumidos solamente por ti.

En esta manera orarás por lo que sembraste, para que lo vea nuestro Primer Padre:

—He aquí se extienden mis cultivos. Haz que los Jakaira los vigilen a fin de que todo lo que he sembrado prospere. Habiendo sido creadas por ti todas las plantas que se ven, a ti dirijo esta plegaria referente a ellas. Y aunque no se hallen dentro de tu morada inasequible, tan hermosa, a ti te las consagro a fin de que prosperen, para que me sirvan a mí y a mis compatriotas de alimento.

En vista de ello, nuestro Padre hablará a los numerosos dirigentes de sus hijos:

—Hagan aparecer mis hijos un lugar donde situar sus cultivos, para que los pisen las señoras y para que se engendren las pequeñas flores de la tierra —frutos— que consuman las criaturas. Que los Tupá vigilen permanentemente aquello que tocan las ramas floridas de las palmas de vuestras manos —cultivos—.

Habiendo sazonado tus frutos, darás de comer de ellos a tus compatriotas sin excepción. Los frutos maduros se producen para que de ellos coman todos, y no para que sean objeto de

avaricia. Dando de comer a todos, sólo así, sólo viendo nuestro Primer Padre nuestro amor al prójimo, alargará nuestros días para que podamos sembrar repetidas veces.

Akoodummuo, el encanto de Varampa¹²

MARÍA GUADALUPE RODRÍGUEZ

Esta era una muchacha que fue raptada por Akoodummuo, el encanto de Varampa. El conuco de ellos quedaba en un lugar llamado El Morro, y allí vivían. En ese sitio tenían su conuco aquellos indígenas antiguos del Orinoco. Anteriormente Akoodummuo se aparecía como una persona. Aquel encanto de Varampa se mostraba con figura humana.

Los padres de la muchacha se marcharon. Cuando tenía la regla la dejaban sola. Como trabajo le dejaban bastante algodón para que lo hilara. “Quédate hija”, su madre le decía, “Quédate en esta casa, es malo que te vayas”. Al dejarla sola enseguida Akoodummuo iba donde ella. Subía por el olor, aparentando ser un conocido de la muchacha. En realidad la estaba enamorando. Pero aquella muchacha no decía a sus padres que alguien estuviera saliendo. Ellos se iban otra vez, y cada vez que se iban Akoodummuo subía para enamorar a la muchacha. Ella le hizo caso a su proposición. Cuando la gente se había ido, llegaba aquel hombre bien vestido -era un muchacho apuesto- con la intención de llevarse a la muchacha, aprovechando que estaba sola. Entonces le dijo así a la muchacha: “Vámonos entonces, yo vine a buscarte”. “Entonces yo voy contigo”, dijo la mujer, y se marchó con él.

12 Fuente: Medina Tamanaico, P. y J. Mosonyi, “Tres cuentos kariñas”, en *Boletín de Lingüística*. N° 6: 101-115, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1987.

Los padres regresaron de su conuco, y se pusieron a buscar a la muchacha siguiendo sus huellas. Solamente veían sus huellas bajando hacia el Orinoco. El huso de hilar de ella se había ido destejiendo hacia el río. En ese momento la madre de la muchacha se puso a llorar. Maldecía a Akoodummuo cada vez que lloraba. “Qué desgracia, ese Akoodummuo se llevó a mi hija. Yo la dejaba sola para que Akoodummuo la enamorara. Ya mi hija se marchó, el malvado Akoodummuo se la llevó”, decía. Akoodummuo escuchaba las maldiciones, y le dijo a la muchacha: “Vamos a ver a tu madre, ya estoy cansado de escuchar los insultos. Por eso vamos donde ella. Pero con la condición de que no te dejes agarrar ni te dejes besar”, le dijo a la joven. Ella llegó donde su familia con apariencia de persona, cargando un curamiche. Traía cambur maduro, lechosa, casabe, almidón, batata, para sus padres.

Cuando apareció ella por primera vez, salieron las hermanas mayores, las menores y los padres. “Por favor”, les dijo, “No me toquen ni me besen, mírenme solo de lejos”, dijo la muchacha, tal como su marido le había dicho. “Hija, por qué no te puedo agarrar, si tú te fuiste hace mucho tiempo y no te he podido abrazar más”, decía su madre llorando. “Sí, mamá, pero por favor no me toques. Si tú me agarras entonces de verdad me desaparezco para siempre”, dijo aquella muchacha que Akoodummuo se había llevado. “Pero entonces ¿a qué vienes? Ya hace muchos años que te fuiste, y ahora regresas a hacerte ver de esta manera para que no te pueda tocar ni te pueda besar”. En ese momento ella echó en una batea todo lo que había traído para la comida de su madre, y desapareció en seguida.

Unos meses después el marido la mandó otra vez, porque la madre lloraba incesantemente por haber visto a su hija. “Cuando ya me olvidaba de mi hija, ella se volvió a aparecer”, decía la madre. Aquella mujer lloraba, y las hermanas lloraban. “Qué va, mamá, ella se fue. Akoodummuo se llevó nuestra

hermana”, decían las hermanas mayores y menores. Y la madre decía: “Caramba, si yo hubiese sabido esto no habría dejado sola a mi hija, y no habría salido a ninguna parte hasta que mi hija estuviera bien, y hasta que se hubiera bañado”, decía en su llanto. La joven mujer volvía todos los meses, y traía de todo.

De pronto, quizás por voluntad de Akoodummuo, las hermanas y la madre salieron por última vez, cuando la madre abrazó a su hija, la mujer de Akoodummuo, y la besó. Las hermanas no hallaban qué hacer. En ese momento dijo aquella joven: “¡Ay, mamá! Ya está bien, por favor. Con muy buena intención venía donde ustedes. Pero ahora sí es verdad que no me van a ver más. Ya no regreso nunca más. Háganme por muerta, que yo me voy para no volver”. Habló así la muchacha por que la abrazaron. Entonces dijo la madre: “Ay, hija, está bien. El culpable de todo esto es Akoodummuo. Ese malvado tiene la culpa de que mi hija se me pierda. Jamás pensé que perdería a mi hija de esta manera”. La madre se quedó llorando, y en ese instante la hija se marchó.

Entonces dijo el marido: “Ahora sí es verdad que no vas a ir más a casa de tus padres. Ya no te van a ver más tus padres ni tus hermanos”, dijo aquel Akoodummuo, el encanto de Varampa. La joven, que era de la familia Návare, desde esa vez no regresó más, porque su marido la había convertido en culebra.

Silencio¹³

VICENTE ARREAZA

Ojos abiertos
Veo luz incandescente de soles
el resplandor azul del planeta océano

Oídos atentos
a la escucha del canto
inaudible

Indianos somos¹⁴

VICENTE ARREAZA

Indianos somos
hijos del viento
verde con olor a musgo del tepuy.
Atrapamos el paso del sol
en cada chispa de fuego cuaternario.
La transformación del trueno en cuarzo
cristalino
talismán de los abuelos magos
convertidos ya en pájaros
ya en piedras.
Piedras somos.

13 Fuente: Vicente Arreaza, *Uye: nu. Mis ojos*. Editorial Ananda. Caracas, 1999.

14 *Ibidem*.

Llámame¹⁵

JUAN GREGORIO REGINO

Llámame, cuando sientas que el susurro
de la noche fría y solitaria te desnuda
o cuando el silencio bese tu boca
llenándola de inquietud, llámame.
Yo sé desvestir la soledad
de mil formas bellas, llenar la noche
trémula de apasionadas caricias.
Acostarme con los sueños infieles
callados a la luz del día.
Llámame, bastará un instante de mi vida
para eternizar la dicha de saber que existes.

15 Fuente: Carlos Montemayor (comp), *Los escritores indígenas actuales 1*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 1992.

Necesitamos caminar solos¹⁶

NATALIO HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ

A veces siento que los indios
esperamos que llegue un hombre
que todo lo puede,
que todo lo sabe,
que puede ayudar a resolver
todos nuestros problemas.

Pero ese hombre que todo lo puede
y que todo lo sabe,
nunca llegará;
porque vive en nosotros,
se encuentra con nosotros,
camina con nosotros;
empieza a querer despertar,
aún duerme.

16 Fuente: *Revista Nacional de Cultura*. 322: 80-81, Consejo Nacional de la Cultura, Caracas, 2002.

La otra historia¹⁷

JOSÉ ÁNGEL FERNÁNDEZ SILVA

Han reiniciado una historia
escrita por escarabajos
confirmada por empedernidos centauros.
Ya viene de regreso el conquistador mayor
del siglo xv
montado sobre el lomo de los libros.
Me provoca izar banderas negras
por toda esta América
que hoy aún te florece entre las ruinas de los autóctonos.

El alba¹⁸

JOSÉ ÁNGEL FERNÁNDEZ SILVA

Desde el fondo del silencio
la libertad contempla el largo sendero
con los lentes de Dios.
Y los pájaros madrugadores
cantan hasta la llegada del alba.

17 *Ibidem.*

18 *Ibidem.*

Canto ceremonial pumé¹⁹

Viene cantando hacia mí,
de adentro del lugar sonoro,
creando canta a mi cuerpo,
dice el dueño a mi cuerpecito,
¿acaso es como yo el que canta?
Él mismo va creando el canto en mi cuerpo,
el canto que está en el cuerpo.
es verdad, me decían,
este canto se reproducirá
dentro de su cuerpo se creará este canto,
decía a mi cuerpo,
allí en medio de multitudes,
manda el canto a mi cuerpo,
va quedando sonora la melodía,
en el pueblo de los creadores,
donde está sonando por sí mismo el lugar,
en medio del cielo,
estoy con mucho poder,
el poder lleva mi cuerpo,
motivo del canto creador,
mi cuerpecito,
a la tierra sonora,
por sí misma suena la tierra.
Este cuerpecito mío,
a donde hay bulla
me estoy alejando con mi cuerpecito,
me dice
el importantísimo me dice,
están en pleno canto, queridas hijas,

19 Fuente: Hugo Obregón, Cleto Castillo y Jorge Díaz Pozo, *La palabra de la creadora*. IUPEMAR. Maracay, 1987.

delante de mí el camino se acerca más y más,
así es de verdad en este día,
queda lejos la tierra,
la tierra sonora del paraíso,
si fuera como irse por el mundo terrenal
no llegará jamás.

El sabio va en medio del poder del canto,
el espíritu de su cuerpo va cantando con poder,
motivo de la palabra creada va cantando con sabiduría,
en este día,

Solamente soñaba para cantar este canto.

Ceniza²⁰

Veo con el tabaco
las cenizas del tabaco
veo con el tabaco
los pasos del viento
regresan por nosotros
espantando a los vampiros.

El tabaco es débil
como flor marchita
a veces muere calladamente.
Mi tabaco resucitó por la palabra.

20 Fuente: *Wayunaiki*, Año 1, N° 26: 19. Maracaibo, 16 de marzo al 01 de abril de 2001.

Caprichoso destino²¹

LUISA ELENA PÉREZ DE BORGÓ

No importa el tiempo ni la distancia
porque la causa sigue vigente
pero es relativa la destrucción
porque no desapareció toda la población.
Estamos vivos todavía
luchando por el pasado,
viviendo plenamente el presente
y labrando el futuro ausente.
Entre lágrimas, trabajo y osadía
afloran como un sol,
las cenizas del pasado,
esos idiomas y culturas
que no aceptaron sepulturas.
El grito retumba en la lejanía
y la revitalización avanza cada día,
a pesar de los obstáculos
no es un drama ni un espectáculo,
solo es un esfuerzo colosal
con un éxito al final.
La sonrisa y confianza revive
porque el mundo no se detiene,
por eso el tiempo no envejece
ni el ser humano desaparece.
Solo se va la materia
pero la palabra
cultura e ideas
perduran por dondequiera.

21 Fuente: Luisa Elena Pérez de Borgo, *Yamúluku*. Amazonas, 2003 (mimeo).

La mirada se fija hacia la integración
hacia la interculturalidad
y el bilingüismo no se detendrá jamás.
Adelante valiente pueblo indígena
porque el destino ha rectificado,
dándonos la oportunidad
de revivir parte de ese pasado.

Entre el llanto y la melancolía²²

LUISA ELENA PÉREZ DE BORGÓ

Entre el llanto y la melancolía
dejé todo allá en la selva,
en la orilla del Río Orinoco
rodeado de paisajes muy hermosos.
Los raudales enfurecidos
salpicaron el camino,
y la briza retozona,
acarició la inmensa zona.
Las lágrimas se transformaron
en lluvia y en rocío,
que rodaron sutilmente
entre la selva y los ríos.
El sollozo tan sentido
afloraba del pecho y el alma,
dejando lo más querido
y los momentos más intensos vividos.
En ese lejano terruño
se esfumó mi espontánea sonrisa
enterrando para siempre
mis sueños, recuerdos y dicha.
Sólo quedó mi lamento
y mis nobles sentimientos,
que perduran hoy en día
entre el llanto y la melancolía.

Anhelo²³

LUISA ELENA PÉREZ DE BORGO

Me despido de mi terruño
Entre lágrimas y orgullo
de esas bravías raíces
que me activan y bendicen.
El pasado fue una lección
y el presente un esfuerzo,
porque el futuro es un reto
que nos mantiene despiertos.
Recuperar parte de ese tesoro
es una tarea titánica,
porque jamás nos hemos rendido
y aún seguimos vivos.
Corre la sangre bravía
el talento y la dignidad,
las mejores intenciones
en pro de la humanidad.
Esteban es un ejemplo,
un apóstol y luchador,
un indígena adoptivo
amigo y fiel orientador.
La lucha es global
integradora y formal,
porque esta descendencia
se propone triunfar.
Es un triunfo por el pasado
en un presente complejo,
pero con esfuerzo, talento y lucha

23 *Ibidem.*

el indígena siempre triunfa.
Con sangre, lágrimas y amor
me despido emocionada,
dando las gracias sinceras
a la población de Venezuela.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANÓNIMO. “Ceniza”. En: *Wayuunaiki*, Año 1, N° 26: 19. Maracaibo 16 de abril de 2001.
- ARELLANO, F. (1986). *Una introducción a la Venezuela prehispánica*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- ARREAZA, V. (1999). *Uye: nu. Mis ojos*. Caracas: Editorial Ananda.
- BARRETO, D. y E. Mosonyi (1980). *Literatura warao*. Caracas: Ediciones del Consejo Nacional de la Cultura.
- BARTÓK, B. (1946). *Önéletrajz. Írások a Zenéről*. Budapest: Egyetemi Nyomda.
- CADOGÁN, L. (1965). *La literatura de los guaraníes*. México: Editorial Joaquín Mortiz.
- FERNÁNDEZ, J. (2002). “La otra historia”. En: *Revista Nacional de Cultura*. N° 322: 80-81. Caracas: Consejo Nacional de la Cultura.
- _____ (2002). “El alba”. En: *Revista Nacional de Cultura*. N° 322: 80-81. Caracas: Consejo Nacional de la cultura.
- GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, O. (s/f). *Análisis interlineal de un texto discursivo de la mitología warekena: “Historia de Kuámasi”*. Caracas. Mimeo.

- HERNÁNDEZ, L. y J. Parra (comp.) (1987). *La narrativa corta en el Zulia*. Maracaibo: Comisión Presidencial para el Bicentenario del Natalicio del General “Rafael Urdaneta”.
- LARA, J. (1980). *La literatura de los quechuas*. La Paz: Editorial Juventud.
- LAVANDERO, J. (1991). *Ajotejana, Mitos*. Caracas: Ediciones Paulinas.
- MEDINA TAMANAICO, P. y J. Mosonyi (1987): “Tres cuentos kariñas”. En: *Boletín de Lingüística*, N° 6: 101-115. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- MONTEMAYOR, C. (comp.) (1992). *Los escritores indígenas actuales 1*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo Editorial Tierra Adentro.
- OBREGÓN MUÑOZ, H., C. Castillo y J. Díaz Pozo (1986). *La diosa del pulgar preñado*. Maracay: IUPEMAR.
- _____ (1987). *La palabra de la creadora*. Maracay: IUPEMAR.
- OFICINA CENTRAL DE INFORMÁTICA Y ESTADÍSTICA (1992). *Censo Indígena de Venezuela 1992*. Caracas: Taller Gráfico de la Oficina Central de Informática y Estadística.
- PAZ, R. (1972). *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*. Caracas: Ediciones del Instituto Agrario Nacional.
- PÉREZ DE BORGIO, M. (2003). *El ajicero de la vieja*. Amazonas (mimeo).
- _____ (2003). *Kakure*. Amazonas (mimeo).
- _____ (2003). *Manasikari: el hombre despreciado*. Amazonas (mimeo).
- _____ (2003): *Yamúluku*. Amazonas (mimeo).

ROA BASTOS, A. (1978). *Las culturas condenadas*. México: Siglo XXI.

STRAUSS, R. (1992). *El tiempo prehispánico de Venezuela*. Caracas: Fundación Eugenio Mendoza.

ANEXO CENSAL DEMOGRÁFICO

Ha quedado suficientemente explicado en páginas anteriores que nuestro objetivo no es esta vez cuantificar los diversos pueblos e idiomas indígenas ni ubicarlos con precisión, por cuanto nuestra aproximación a la temática literaria no es de naturaleza enciclopédica o sistematizante, y muchísimo menos aspiramos a producir informaciones exhaustivas de cualquier índole. Además, últimamente se han hecho algunas estadísticas cuyo contenido no tiene por qué ser duplicado en obras escritas con otros propósitos. De todas maneras, para la mejor ubicación del lector en este mundo aparentemente tan distante, hemos tratado de resumir algunos datos en una tabla *ad hoc* que transcribimos a continuación:

Etnia	Nº total de individuos	Familia Lingüística	Ubicación geográfica
Akawayo	644	Caribe	Estado Bolívar
Añú	14332	Arawak	Estado Zulia
Aruako	153	Arawak	Estado Delta Amacuro
Baniva	995	Arawak	Estado Amazonas
Baré	1025	Arawak	Estado Amazonas
Barí	1224	Chibcha	Estado Zulia
Eñepá	2552	Caribe	Estado Bolívar
Jivi	9059	Independiente	Estado Amazonas Estado Apure
Jodi	526	Independiente	Estado Amazonas Estado Bolívar
Kariña	8201	Caribe	Estado Amazonas Estado Bolívar
Kuiva	318	Independiente	Estado Apure

Etnia	Nº total de individuos	Familia Lingüística	Ubicación geográfica
Kurripako	2368	Arawak	Estado Amazonas
Mako	267	Independiente	Estado Amazonas
Mapoyo	134	Caribe	Estado Amazonas Estado Bolívar
Pemón	15094	Caribe	Estado Bolívar
Piapoko	1099	Arawak	Estado Amazonas
Piaroa	8828	Independiente	Estado Amazonas Estado Bolívar
Puinave	653	Independiente	Estado Amazonas
Pumé	4281	Independiente	Estado Apure
Sáliva	61	Independiente	Estado Amazonas
Sánema	1669	Independiente	Estado Amazonas
Sapé	25	Independiente	Estado Bolívar
Uruak	39	Independiente	Estado Bolívar
Warao	18982	Independiente	Estado Delta Amacuro Estado Monagas Estado Sucre
Warekena	348	Arawak	Estado Amazonas
Wayuu	139394	Arawak	Estado Zulia
Yanomami	6119	Independiente	Estado Amazonas
Yavarana	253	Caribe	Estado Amazonas
Yekuana	3589	Caribe	Estado Amazonas Estado Bolívar
Yeral	612	Tupi-Guaraní	Estado Amazonas
Yukpa	3322	Caribe	Estado Zulia

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
I PARTE	
LOS IDIOMAS INDÍGENAS COMO UNIVERSOS DISCURSIVOS EN EL MOMENTO HISTÓRICO ACTUAL	15
II PARTE	
LAS LITERATURAS INDÍGENAS DE VENEZUELA EN EL CONTEXTO DE LA REALIDAD NACIONAL Y MUNDIAL	35
III PARTE	
LOS LIBROS Y EL MUNDO INDÍGENA	53
IV PARTE	
CÓMO DIFUNDIR LA LITERATURA INDÍGENA ENTRE LOS NIÑOS: UNA PROPUESTA ANTROPOLINGÜÍSTICA	73
V PARTE	
PEQUEÑA MUESTRA DE TEXTOS LITERARIOS	89
La gestación humana	94
Un guajirito	97
Un caso de infidelidad conyugal	98
Schukua Jamuche'e (Una relación sobre la Tuna)	99
Ni era vaca ni era caballo (Nnojotsü paa'ain jiaya'asa nnojotsü amain jiaya'asa)	104
Canto de la mujer y el caballo (Arunkary numa paa jaleeshi)	116
Palo de arco (Sewepid-ni)	119
Manasikiri: El hombre despreciado	120
El ajicero de la vieja	122
El diluvio, el fuego, el caballo (Pugna de Kumaii e Ichiai')	126
Los ríos, la serpiente, los criollos, las ciudades	128
Normas para la agricultura	130

Akoodummuo, el encanto de Varampa	132
Silencio	135
Indianos somos	135
Llámame	136
Necesitamos caminar solos	137
La otra historia	138
El alba	138
Canto ceremonial pumé	139
Ceniza	140
Caprichoso destino	141
Entre el llanto y la melancolía	143
Anhelo	144
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	147
ANEXO CENSAL DEMOGRÁFICO	151

Temas de literatura indígena

Se imprimió en el mes de junio de 2025
en la Fundación Imprenta de la Cultura
Guarenas, estado Miranda, Venezuela.
Son 1.000 ejemplares

Temas de literatura indígena es un viaje esencial para comprender la riqueza de un patrimonio inmaterial que resiste, se adapta y florece entre la oralidad y la escritura de nuestros pueblos originarios. Una lectura indispensable para quienes buscan ampliar su horizonte cultural y reconocer la profunda conexión entre lenguaje, identidad y humanidad. Mosonyi nos guía por un sendero de reflexión, desde la vitalidad de los idiomas ancestrales en el presente hasta su compleja relación con la realidad nacional y global, desglosando los diversos retos y avances de las lenguas indígenas con relación a la escritura. Una invitación a explorar la diversidad cultural y lingüística venezolana y la difusión de estas narrativas entre los más jóvenes.

BIBLIOTECA ESTEBAN EMILIO MOSONYI

ESTEBAN EMILIO MOSONYI (CARACAS, 1937)

Es un lingüista y antropólogo venezolano, figura clave en el estudio de las lenguas indígenas. Se formó en la Universidad Central de Venezuela (UCV) y en la Universidad de California, Berkeley. Ha recibido múltiples reconocimientos, incluyendo el Premio Nacional de Cultura mención Humanidades (1998) y la Orden Francisco de Miranda. Actualmente, es profesor emérito de la UCV, donde ha impulsado la creación de programas de estudio interculturales. Su trabajo es fundamental para la comprensión y defensa de la diversidad etnolingüística en Venezuela y América Latina. Su obra se centra en la revitalización y dignificación de las culturas originarias. Entre sus libros se destacan: *El idioma guajiro: Fonología, morfología y sintaxis* (1975), *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva* (1975), *La autodeterminación de los pueblos indígenas* (2000), *Identidad nacional y culturas populares* (1982) y *Aspectos de la génesis de la Educación Intercultural Bilingüe para los pueblos indígenas de Venezuela* (2006), entre otros. En la actualidad, se encuentra desarrollando su método para la enseñanza de la lengua caribana, que conlleve a su oficialización definitiva en la República Bolivariana de Venezuela.

