

INTRODUCCIÓN. POESÍA CONTEMPORÁNEA EN LENGUAS INDÍGENAS: LA EXPERIENCIA DE PENSAR *ENTRE* LENGUAS

*INTRODUCTION.
CONTEMPORARY POETRY IN INDIGENOUS LANGUAGES:
THE EXPERIENCE OF THINKING BETWEEN LANGUAGES*

Violeta Percia
Universidad de Buenos Aires
violeta.percia@gmail.com

∞ RESUMEN

∞ PALABRAS CLAVE

Poesía en lenguas indígenas
Literatura latinoamericana
Descolonización
Pluriculturalismo
Enseñanza

En los últimos veinte años se ha hecho visible la omisión de la palabra y de las lenguas indígenas en el canon de los estudios literarios, evidenciando la necesidad de revisar la historia de las literaturas nacionales y sus categorías críticas. Este artículo recorre algunos de los problemas metodológicos y políticos de esa historia, y traza un camino para repensar los sentidos de la experiencia poética. Se comprende entonces la poesía, no solo en términos estéticos, sino también como instancia privilegiada de un pensamiento entre lenguas, posibilidad de un diálogo y un aprendizaje que no anulen la diferencia epistémica. De este modo, para este dossier sobre Poesía contemporánea en lenguas indígenas compilado para la revista Exlibris, se presenta una serie de textos, entre el ensayo y la entrevista, que vuelven a abrir las dimensiones de estas preguntas, iniciando una conversación con las poetas mapuche Faumelisa Manquepillán Calfuleo y Liliana Ancalao y el poeta nichí Lecko Zamora.

∞ ABSTRACT

∞ KEYWORDS

Indigenous poetry
Latin American literature
Decolonialism
Pluriculturalism
Education

In the last twenty years, the omission of the indigenous Word and languages in the canon of literary studies has become visible, showing the need to rethink the history of national literatures and review their critical categories. This article considers the methodological and political problems of that history, and traces a way to re-signify the senses of a poetic experience, emphasizing the demand to reformulate the place of the poetic word. Understanding poetry, not only in aesthetic terms, but also as a privileged instance of a thought between languages, the possibility of a dialogue and a learning that does not annul epistemic alterity. This article introduces the dossier of Contemporary Poetry in Indigenous Languages, compiled in Exlibris. It is composed of a series of three texts, between the essay and the interview, which reopen the instances of these questions, in dialogue with Mapuche poets Faumelisa Manquepillán Calfuleo and Liliana Ancalao and the nichí poet Lecko Zamora.



Recibido: 22/03/2019

Aceptado: 30/04/2019

Para abordar la poesía contemporánea escrita en lenguas indígenas es necesario hablar de los saberes, los territorios y sus desplazamientos, de las desigualdades y de la descentralización de los sentidos. Repensada en el espacio de *nuestra* poesía, debe considerarse la compleja trama del colonialismo y de sus historias nacionales a lo largo del continente, así como la fuerza de los silenciamientos que de allí resultan. Hay que establecer un diálogo, contra todos los muros, las zanjas y las llamadas “campañas al desierto” –contracara secreta de actuales desertificaciones de montes y de lenguas–. Ese diálogo ha sido iniciado. Elicura Chihuailaf (1999) propuso en Chile pensarlo con el término mapuche *Nv̄xam*, que remite a una conversación basada no en la elocuencia del discurso, sino en la posibilidad de crear una escucha.¹ Se trata de la condición de propiciar un oído común para quienes comparten la palabra, que atravesase los gestos de la incompreensión y sus violencias.

El espacio de conversaciones con las poetas mapuche Liliana Ancalao y Faumelisa Manquepillán Calfuleo y con el poeta wichí Lecko Zamora conjugado en este dossier fue pensado bajo esta forma: a la manera de un oído creado en la sedimentación de las lecturas críticas por las que se llega a la pregunta, y en la mirada que estas abren en quienes ven a través suyo. Las entrevistas son un diálogo, *entre* dos o más, que circula y rodea la obra poética, la acoge, la promete, para hacerla vibrar donde pueda producir resonancias, ecos en los cuales reconocernos como un *nosotros*. Se conciben así a la manera de una reflexión teórica donde no se anule la heterogeneidad de la palabra y de sus orígenes; donde la lengua del otro sea el sentido que llega al encuentro en su diferencia y en su alteridad epistémica.

¿Cómo leer una poesía que habla (desde) otra lengua, que concibe otro estatuto de la palabra poética, que bebe de los ríos del arte oral verbal de sus pueblos, de las instancias vivas de una comunidad con el espíritu de la tierra, que conoce esos lenguajes y viaja en la memoria de los antiguos que ensañaron sus palabras esenciales?

La poesía no puede objetivarse, por eso quizá no convenga hablar de una teoría sino más bien de un *pensamiento de la poesía*, de modo que en ella lo que se pone en juego es ese lugar donde el pensamiento vuelve a ser posible. Jacques Derrida (1985) concibe la traducción entre lenguas como límite y principio en que se sitúa el pensar, en el hiato entre la verdad y su transmisibilidad. De ahí que, como precisa Jorge Panesi, se requiera “siempre pensar la preposición ‘entre’, el pasaje o la traslación, el límite de la lengua donde el pensar se sitúa” (2000: 127). Pensar *entre* dos lenguas implica aceptar, ante todo, que la traducibilidad absoluta no existe y que hay que mantenerse siempre en la deriva de la otra lengua para comprender los sentidos; o aun mejor: para que ese *entre*,

¹ El término *nütram* o *nv̄xam* (escrito según el grafemario unificado o el de Raguileo respectivamente) proviene del verbo *nv̄xamyen* (referir, contar) y significa literalmente “conversación”; pero se trata, en palabras de Chihuailaf, de la “conversación (como arte)” (1999: 62). Remitimos al libro de este autor, *Recado confidencial a los chilenos* (1999), que se podría leer como una aproximación teórica y poética a esta palabra, donde el poeta desarrolla esta idea.

juntura y encuentro, aparezca –al igual que el oro con el que se pega en el *keintsugi* la vasija partida– iluminando y haciendo a su vez posible el sentido fragmentado o esquivo. Se trata de una operación de traducción que parte de un sentido que se rompe en la lengua y se rearma en la traducción (en la conversación), y es en la huella que siempre deja una fractura donde reside la condición de posibilidad del pensar. Sin ese diálogo que exige una serie de traducciones, no hay manera de sortear el límite de la palabra donde se encuentra la verdad, como evidencia e inefabilidad.

En una época en la que la palabra ha sido quebrantada, reducida al valor de cambio meramente significante que comporta hoy en el marco de la posverdad y las humanidades digitales, la poesía en lenguas indígenas, concebida en general como un texto bilingüe, se vuelve un espacio privilegiado del pensar en tanto permite, *entre* lenguas (culturas y mundos), resignificar el lugar mismo de esa palabra –y el de la lengua poética en particular, reinscrita en el seno de una poética del pensamiento–; para reflexionar a partir de allí sobre las identidades que nos constituyen como nación, comunidad, historia, pueblo.

En el marco del seminario “Orillas de una antigua y nueva palabra. Poesía indígena contemporánea” que dicté en la carrera de Letras de la Universidad de Buenos Aires, entre el ensayo y la entrevista, los textos incluidos en el dossier y este artículo mismo se proponen retomar ese ámbito de traducción como un acto crítico-poético, y concebir allí, en la escucha, una metodología crítica que permita reenviar la palabra a esa instancia de reflexiones y de prácticas en la que cobra sentido; condición de posibilidad, además, para expandir los sentidos de la propia experiencia poética.

El hilo comunitario de la palabra

Se ha observado, no pocas veces, la omisión histórica de la palabra indígena del “canon” de la literatura latinoamericana, consecuente con la omisión mayor que ha significado la marginación del pensamiento indígena en la construcción de los proyectos nacionales en América. En ese contexto, el reposicionamiento en los últimos veinte años de intelectuales, poetas, escritoras y escritores indígenas, así como la fructificación de una importante producción escrita en sus lenguas, significa quizá uno de los hechos culturales más relevantes de este continente.

No obstante, siguen siendo esquivos los grados de aceptación de esta realidad en los espacios institucionales de enseñanza y producción de conocimiento. Escasos los modos de inclusión de estos trabajos en la concepción de un pensamiento latinoamericano. Y particularmente en el campo de los estudios literarios y de las literaturas nacionales es escueta, sobre todo en Argentina, la forma en que estos ámbitos se han dejado interpelar por estas voces. De manera que, si bien el dominio discursivo de las ciencias sociales y humanas intenta reformular sus ideas más conservadoras abandonando ciertas palabras y resituando el interés de otras, continúa siendo muy pobre la manera en que las hegemonías teóricas de estas disciplinas asumen un diálogo epistemológico real con las epistemes indígenas –ni paternalista, ni objetivador, ni vacío, ni jerarquizante, ni anexionista–. Entablar una conversación no es tan fácil para un pensamiento como el occidental que ha sido formado en la dialéctica, para una comprensión que escucha sólo en la polémica, que hunde sus raíces antiguas en el agón de la tragedia, en una larga tradición del uso de la retórica como arte de la clasificación y la persuasión.

La historia argentina, en particular, ha operado sobre las naciones indígenas por segregación y reducción, sin ocultar sus políticas de exterminio sobre los territorios y las lenguas. Por lo tanto, no es extraño que la historia de su literatura nacional y la novela familiar de esa literatura no hayan saltado nunca tampoco el foso de Alsina, donde se trazó la línea de una marginación que no es solo simbólica. Es necesario analizar entonces la razón por la cual esas hegemonías discursivas se resisten aún a aceptar la complejidad de una realidad cultural heterogénea allí donde la aceptación implicaría revisar aquellos paradigmas propios que son insustentables para una vida compartida. De ahí que sea fundamental reflexionar acerca de las poéticas de traducción entre los distintos paradigmas, a partir de sus complejas mediaciones y en el punto de su indeterminación, es decir: reconociendo sus silencios y sus consistencias, y sin negar la constitución entreverada *entre* dos.

Para situar la realidad de la literatura latinoamericana en el marco de esta heterogeneidad hay que partir del modo en que todavía persiste la dificultad de un diálogo entre epistemes, evidenciado en el hecho de que oralidad y escritura permanecen enfrentadas; latente cada vez que la escritura quiere avanzar sobre la oralidad con la fuerza aglutinante de su propia racionalidad – fuerza que, por otra parte, la poesía occidental moderna ha buscado romper de muchas formas en las distintas expresiones de todas sus vanguardias–.

En este sentido, no es ocioso volver a recordar las implicancias históricas de esta fractura en la que se origina dicho enfrentamiento, y que –como notó lúcidamente Cornejo Polar (1994)– puede remontarse a uno de sus momentos emblemáticos: el “encuentro” entre el conquistador Vicente Valverde y el Inka Atahualpa en el año 1532 en Cajamarca, que culmina con la ejecución del Inka.² Ese momento es correlato y antecesor simbólico de otros –como la fijación con la frontera entre civilización y barbarie que determina las pampas de la literatura argentina desde el *Facundo* (1845) de Sarmiento– en la medida en que representa el gesto de una negación que se vuelve violenta y totalizante, confrontación fundacional que define la concepción de América en la subyugación de la voz por la letra (que así ostenta la norma e instaura la ley). Omisión de una en otra como sordera irremisible e inconciliable que, al mismo tiempo que impone su propia legalidad, hace imposible la comunicación. Hasta allí se retrotrae la denegación de la escucha: “la incomunicación absoluta con que se comienza la historia de un ‘diálogo’ tan duradero, que llega hasta hoy como traumático” (Cornejo Polar 1994: 30). En efecto, ese momento marca la compleja trama de interacciones entre dos racionalidades, signada por el enfrentamiento de sus mecanismos de conformación de discursos e instaurando la forma de un conflicto entre la oralidad y la escritura que surge como problema previo incluso al de los bi- o multilingüismo y las diglosias. El no-diálogo de Cajamarca es el origen simbólico de la negación de la heterogeneidad que caracteriza la literatura latinoamericana, y representa también ese choque violento entre la oralidad y la escritura que la atraviesa, como un nivel decisorio de la constitución y justificación de las literaturas

² Las numerosas crónicas que existen del “diálogo” de Cajamarca narran que el Inka recibe, según la versión, una Biblia o breviario de manos del padre Valverde, escritura que rechaza. Rehusarse al libro, en el marco de la disputa por la tierra y sus recursos, y de las lógicas de evangelización que en general la justificaron, le vale la acusación de herejía y condena a muerte. Cornejo Polar lee en las distintas crónicas que existen de ese acontecimiento un símbolo de la máxima tensión entre la voluntad de sometimiento y la resistencia que, desde la perspectiva de los discursos, se resume en el gesto instaurador de la imposición de la ley, de la palabra escrita, sobre la voz. Para un desarrollo de este problema véase Cornejo Polar (1994); acerca de este fallido encuentro puede consultarse también el texto de Patricia Seed (1991).

nacionales. Nuestra literatura se funda, de este modo, por oposición a la oralidad indígena, en confrontación con ella. Lo que queda del lado de la oralidad, quedará por fuera de la institución literaria porque, además, como sostiene Cornejo Polar, la escritura se asume como un “hecho de conquista y dominio” (1994: 23), encarna la representación plena de la autoridad y cumple una función instauradora sobre el valor de la palabra.

Hay que observar en estos gestos la insistencia de un pensamiento colonial que sigue definiendo el sentido común de los estudios académicos en las universidades, el cual se legitima no sólo en la historia, sino también en la actualidad del pensamiento latinoamericano hegemónico. Debe desentrañarse desde allí la manera en que el régimen colonial marca para siempre nuestra historia y nuestra conciencia (Cornejo Polar 1994: 14) –determinando los problemas, los modos de producción, de organización social y cultural, la concepción de la existencia (comunitaria, territorial, social) e incluso el paisaje–.

En los años ochenta del siglo XX, estas condiciones comienzan a ser objeto de debates en el marco de los estudios decoloniales y de la filosofía de la liberación, en continuidad con los cuales se ha venido discutiendo la dependencia intelectual y epistémica que existe aún hoy respecto de conceptos y marcos teóricos elaborados en los países centrales (Mignolo 2000, 1996, 1986; Santos 2009; Quijano 2000; Dussel 2008 [1992]). Reclamando la diversidad planetaria como punto de enunciación, dichas alternativas teóricas emergen en y desde la perspectiva de las historias coloniales, buscando fundar una “geopolítica del conocimiento” (Mignolo 2000) que ponga en juego las relaciones entre conocimiento y colonialidad, así como sus diferentes rangos de producción y distribución. En ese marco, los movimientos indígenas han sido señalados como instancias fundamentales de un “paradigma otro” (Mignolo 2000), un “pensamiento fronterizo” (Mignolo 2000), o “una transición paradigmática” (Santos 2009). Por su parte, en el marco de su crítica a la teoría decolonial, Silvia Cusicanqui (2018) ha llevado aún más allá la necesidad de prácticas y discursos verdaderamente descolonizados que se pronuncien no desde la idea del otro, sino desde lo propio indígena, es decir: en su alteridad epistémica concebida como una autopoiesis en devenir propiciadora de un diálogo que pueda asumir la contradicción de los dos mundos en que se encuentra inmersa, o también, como una energía creadora y revitalizante.

La falta de una perspectiva pluricultural que incluya el pensamiento indígena para pensar la teoría se ha visibilizado entonces al interior del campo de los estudios literarios poniendo de relieve la necesidad de una revisión de categorías y andamiajes teóricos específicos; pero también, de un modo más general, la exigencia de repensar la concepción misma que tenemos del pensamiento y la palabra. En tal sentido, fruto de un interés por abrir el juego del espacio literario, se viene dando un proceso de revalorización de las llamadas “literaturas étnicas”, o en otros términos: literaturas marginadas o consideradas marginales. Se trata –como se señaló anteriormente y según la expresión de Cornejo Polar– de incluir la realidad de una “literatura heterogénea” (1994: 7): heterogénea en cuanto a los procesos de producción literaria; en función de la presencia de plurilingüismos; y a la vez, heterogénea dados sus múltiples códigos culturales y atmósferas cognitivas.³ De este modo, el pensamiento crítico se enfrenta a una literatura que debe reconocerse

³ Cornejo Polar mostró muy bien la dimensión de lo que está en juego, el interés que tiene una revisión de los conceptos de la teoría y la crítica literarias reside en que estos no se reducen solo a dichos ámbitos, sino que expresan nociones y experiencias de vida –de las que resultan alternativas existenciales, muchas veces más auténticas y dignas, que deben ser autogestionadas en libertad por los pueblos (Cornejo Polar 1994: 17). En el marco de estas reflexiones, este autor enfatizó la deficiencia de las categorías literarias de sujeto, discurso y representación para pensar las

en su herencia pluriétnica y pluricultural, comprometiendo diversos niveles de cruces y superposiciones entre tradiciones orales y escritas.

Fruto de estos debates, se advierte el umbral de un quiebre epistémico en los estudios literarios que exige escuchar las realidades multifacéticas y abigarradas como las que vivimos (Cusicanqui 2018: 13) y que supone tensar, reformular y re-poetizar la configuración interna de las categorías literarias, en diálogo con las lenguas y las epistemes indígenas, para poder dar cuenta de lo que se habla y se piensa entre mundos, entre lenguas. De ahí, la necesidad de una escucha: de ese oído que está en el origen de toda conversación y que es también el punto al que toda conversación deriva, como horizonte utópico. Finalmente, por esta vía será posible revisar aquellos paradigmas e imaginarios que la tradición occidental ha fundado –en el marco de la endogamia de su historia colonial– como únicos, jerarquizantes y totalizadores.

Así pues, si la justificación histórica del enfrentamiento entre oralidad y escritura, y el vacío de traducción, legitimaron la exclusión de la palabra indígena –desde la colonia a la época republicana cuando se institucionalizan las literaturas nacionales–, el proceso actual que acompaña una revalorización del arte verbal oral de los pueblos indígenas despierta una serie de contradicciones inherentes a esa fractura fundacional. La primera de estas paradojas es que sigue siendo frecuente la pregunta por si los materiales de esta tradición oral pueden o no considerarse *literatura*, exponiendo con ello tanto el problema de la institucionalización del texto como de su metodología.

De ahí en más, la cuestión metodológica sobre los materiales y sus abordajes se ha ido reeditando. Así, Walter Dignolo (1986a; 1986b; 1988), emblema del giro decolonial, ha optado por hablar de “discursividades-otras”, resituando sin embargo a través de la noción de otredad nuevas fronteras y políticas de legitimación en el diálogo intercultural.⁴ Como contraparte, Carlos Montemayor, impulsor en México de una fuerte valoración de la actual poesía en lenguas indígenas, ha defendido el uso del término *literatura* –a pesar de su origen etimológico en *littera* que remite a la *técnica de escribir*– puesto que este vocablo define de forma general el *arte de la lengua* (escrita o no) refiriendo con ello a una función poética del lenguaje (2001: 16-7). Paralelamente, en la búsqueda de elementos conceptuales que permitan abordar desde una perspectiva poético-literaria el arte verbal oral de los pueblos –relegado mucho tiempo a los estudios etnográficos y antropológicos–, se han propuesto el uso de categorías como: *etnotexto* (Niño 1999); *etnoliteratura* (Friedemann 1997); *etnopoésía* o *poésía etnocultural* (Carrasco 2003).

Atendiendo a estas discusiones, algunos escritores indígenas contemporáneos han tomado parte en el debate teórico, reivindicado para sí la noción de *oralitura* acuñada por el historiador africano Yoro Fall (2003) con el fin de dimensionar las praxis propias de una cultura oral y sus rasgos específicos en términos de una concepción y ejercicio de la memoria, la historia y el conocimiento comprendidos como instancias comunitarias y colectivas. Desde la perspectiva de Fall, la noción de oralitura se proyecta en respuesta a las hegemonías que las culturas letradas instauran sobre los pueblos que no practican la escritura, al mismo tiempo que significa una noción más rica que la de tradición o historia oral ya que conlleva una dimensión y valor estético –y podríamos agregar, poético–, al igual que la literatura. Pero, fundamentalmente, porque da cuenta

literaturas andinas, haciendo notar la medida en que estas se hallan imbricadas con un paradigma colonial-occidental que no sólo resulta pobre para comprender la heterogeneidad de la literatura latinoamericana, sino que neutraliza su sentido y su pensamiento.

⁴ En este mismo sentido se orienta la perspectiva de Rolena Adorno (1988).

no sólo de una manera de ver el pasado, sino de un sistema de conocimiento y de transmisión del mismo (Fall 2003: 104). Es decir que implica una pedagogía propia. Se introduce así el valor específico que en estas sociedades tiene la palabra, donde es tanto un privilegio como una profunda responsabilidad: “El privilegio de hablar entraña mucho peligro y siempre es necesario que, en la comunicación, lo implícito se mantenga separado de lo explícito” (Fall 2003: 105).

No se trata aquí de la dinámica de la letra, que establece un mandato, sino de los grados de visibilidad que permite la palabra, marcando ese límite en que no todo puede decirse, no todo debe ser dicho, y en el que existen modos de señalar el lugar de lo que no puede enunciarse (ni ser franqueado). En efecto, entre el privilegio y la responsabilidad, se expone el hecho de que no todo puede ser nombrado. En la enunciación que es coherente con los límites que le fijan las prácticas descansan los modos de una pedagogía que asume un valor mucho más trascendental de la palabra que el que la reduce al ámbito del *nomos*.

En este suelo de discusiones, el poeta Elicura Chihuailaf va a insistir en el hecho de que la poesía indígena se nutre de forma insoslayable de la oralidad de sus pueblos, es decir: tiene sentido junto a la palabra de los mayores, de los antiguos, de los abuelos (1999: 9-10).⁵ Cuando se habla de ancestralidad hay que comprender la hondura de estos diálogos, las dimensiones y las condiciones que entrañan. Se podría decir, retomando una fórmula de Miguel León-Portilla (2004), que se trata de una poesía que existe (e insiste) en las orillas de una antigua y una nueva palabra.⁶ De modo que la palabra es como un río que se mueve entre orillas, y la escritura es una barca capaz de recorrer ese río.

El lugar de esta palabra oral, antigua y comunitaria, es muy distinto entonces al de una plática vacía, pero no se reduce tampoco a las historias contadas, antes bien, tiene que ver con la investidura de una palabra pensante, que conoce y que es conferida, otorgada, legada. De esa manera, inscribe al sujeto en el fluir de un conocimiento antiguo en permanente diálogo con la vida que se renueva, presente en el pensamiento de quienes han sabido conservarlo, actual en cada comunidad que lo practica y lo recuerda; diálogo que insiste como sentido y posibilidad de vivir juntos.

Considerada desde esta perspectiva, la tensión particular entre oralidad y escritura se deshace y da paso a esta amplia tradición oral que fecunda las historias, el decir y los modos de

⁵ La noción de oralitura cobra especial relevancia para las literaturas contemporáneas en lenguas indígenas a partir de distintos intercambios y encuentros que han tenido lugar entre escritoras y escritores en esas lenguas, donde, por un lado, se ha puesto de relieve la experiencia común de una poesía que halla su sentido fundamental en la tradición oral con la que se encuentra en diálogo permanente —muchas veces desdibujada por los estudios etnográficos—; y por otro, se ha puesto en común la necesidad de promoción del bilingüismo y el desarrollo de la escritura en esas lenguas. En tal sentido, en el Encuentro de Escritores Indígenas realizado en 1995 en la ciudad de Tlaxcala, México, en conversación con el poeta maya yucateco Miguel Cocom Pech, Chihuailaf expuso la importancia del concepto de “oralitor” para revalorizar la propia escritura, sostenida en la memoria de una infancia en la lengua, y asimismo reivindicar la función del poeta hacia el interior de sus comunidades, como promotor del idioma y la cultura. En 1997, en el Taller Suramérica de Escritores en Lenguas Indígenas realizado en la región Mapuche, en la ciudad de Cunco, Chile, el mismo diálogo se extendió con otros escritores, entre ellos el poeta yanakuna Fredy Chikangana, quien junto al poeta kamëntšá Hugo Jamioy amplían los alcances del concepto en el marco del trabajo que llevan adelante en las comunidades indígenas de Colombia, orientado a la recuperación de la memoria oral y la promoción de la escritura en lenguas originarias.

⁶ Se evoca aquí la idea que Miguel León-Portilla presenta en el título de una antología de poesía mesoamericana que compila junto a Earl Shorris, *Antigua y nueva palabra: una antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente* (2004), y que da origen al nombre del seminario que he dictado.

poetizar de lxs escritorxs indígenas; pero que, sobre todo, significa un lugar y un valor muy diferente de la palabra y de la visión de mundo que en ella atraviesa el tiempo y el espacio. En el campo de las literaturas, esta heterogeneidad se materializa precisamente en una relación diferente con la palabra poética, la cual reside esencialmente en ese vínculo que ésta traba con la oralidad de sus pueblos, que garantiza a la palabra la continuidad de un lazo entre su verdad y su transmisibilidad.

Reside aquí la razón por la cual la diferencia entre lenguas, antes que representar un impedimento para la crítica o la teoría de las literaturas, significa más bien la posibilidad privilegiada de una reflexión sobre la singularidad de la palabra poética: en la medida en que lo propio del pensamiento poético es su capacidad de llegar a lugares esenciales del conocimiento y a modos sensibles de su trasmisión. Pensar entre lenguas y entre orillas, en el cruce de lo dicho y lo callado, de la lengua propia y la lengua del otro, significa situarse en la potencia de lo innombrado que *insiste*, como sentido, como presencia, a través de los pedazos –o restos– de la vasija rota de la que hablaba Walter Benjamin (1923: 139), tratando de volver a escuchar esas lenguas e historias que se encuentran partidas por las violencias culturales-estatales. En términos de Elicura Chihuailaf, se trata finalmente de poder sentir un “agradecimiento por la revelación de lo innombrado que media entre la oralidad (su verbalización y el misterioso sonido del silencio) y la escritura” (2013, 27 de agosto).

En función de esa estima profunda de la palabra, en la poesía en lenguas indígenas es frecuente entonces encontrar las marcas que recuerdan que esta es recibida como un don que se hereda y se legitima en el hilo comunitario de la experiencia. El ritmo del verso respira así *como dijeron* los abuelos, *como contaron* los mayores, *como enseñaron* los antiguos. De hecho, en los poemas suele estar manifiesta la huella que señala el decir de ese otro próximo que se ubica en la anterioridad del sentido, y a veces, de la propia existencia, aquel que habla en el legado de la tradición y en el origen de un nosotros. Trazas de que la palabra proviene de una ceremonia, de una danza, de una comida, de un fogón o un comal, de un surco de la minga, del perfume o la sombra de un árbol, de la fuerza de un puma o nahual, de la altura de un cerro; en suma, del corazón mismo –memoria que pasa siempre por el corazón de los pueblos, por lo cual este debe conservarse abierto y latiendo como un oído compartido–. Con esta intención, muchas veces aparecen textualizados –quizá este es uno de los rasgos más propios de esta poesía– los índices de esas voces antiguas, trasmisoras de sabiduría y de esperanza, gracias a las cuales el saber se continúa en el tiempo de un decir que se sigue pronunciando: “Dijiste que comió tierra/ antes de que yo naciera” (Malina 2016: 33), escribe el poeta en lengua me’pháa Hubert Malina Matiúwàa. La palabra es dada como un bien, y naturalmente como advertencia de que lo que va a ser dicho debe ser bien guardado: “Hijo, me decía el abuelo” (Jamioy Juagibioy 2010: 63); “Presta bien atención, dice mi taita” (Jamioy Juagibioy 2010: 77). En los textos de Chihuailaf (1995; 1999), por ejemplo, la inclusión del *me dicen, dicen, o me digo* da cuenta de una dialoguización permanente entre los mundos, entre los seres, a través de la cual se va abriendo paso la propia identidad, pero al mismo tiempo, de una voz que pretende hacer circular la palabra pues de ese modo nunca queda estancada. De ahí que se ponga en juego a la vez la cualidad abierta del sentido, el torrentoso y liviano caudal de la palabra.

De este modo, los indicios de que las palabras que se dicen fueron oídas antes indican la continuidad de una voz que anticipa sentidos. Son formas de la *sesión* de la palabra que ponen en abismo la autoría y la privatización del valor, señalando que la conversación no se define por el

hecho de *tener* la palabra o hacer uso de ella, sino por el acto generoso de *brindarla* a otros. Asumir el signo de la oralidad supone por lo tanto dejar la huella de una enunciación compartida y colectiva, de un nosotros que no funda su legitimación en un nombre propio, pero que tampoco hace naufragar su autoridad en las aguas del placer del texto; antes bien, se entrega hacia un afuera que lo incluye en la medida en que la “poesía es el canto de mis/ Antepasados” (Chihuailaf 1995: 61).

Así pues, al reposicionarse en el campo de las literaturas a través de la herencia de una oralitura propia y definir la función del oralitor tanto en la medida de ese compromiso con las voces comunitarias como de la guarda de la cultura y las lenguas, la poesía amerindia desplaza los criterios estéticos de la forma e invita al *pensamiento de la poesía* a trazar puentes en un diálogo pluricultural necesario –siempre postergado– entre orillas, pero fundamentalmente entre visiones de mundo diferentes, intentando dilucidar con ello una vía posible “para iniciar y ojalá consolidar una verdadera conversación” (Chihuailaf 1999: 9). Al mismo tiempo, anuncia la dirección de un pensamiento sustentable, camino urgente de una palabra que sea caudal de saberes ecológicos: que se abra también a la escucha de las voces de lo que vive en la naturaleza y en nosotros.

Repensar el sentido de la poesía, más allá de las lógicas de la modernidad europea y de sus vanguardias históricas supone entonces revitalizar, con otras metáforas, ese “recuerdo” de la práctica compartida en la palabra, dado que está en juego esa voz sembrada en el pensamiento y en el sentimiento, allí donde palabra poética y palabra pensante se reunifican en una sola, capaz de transmitir el sentido de pertenencia a un propósito, a un origen, a un territorio, a una existencia –transferido de unos a otros–. La concepción de que “el mundo está vivo, y no sólo respira y gira, sino que, además, habla y escucha, se deja leer y lee” (Sánchez Martínez 2012: 27) se enraíza en la voluntad de vivir en diálogo con los “mundos supra-sensibles” (Favaron 2017: 254), de comprender la necesidad de un equilibrio y recobrar “la fuerza convocatoria” (Favaron 2017: 252) de las palabras. El poeta Matiúwàa también hace referencia a ello, reflejando la importancia que su poesía da “al cuidado de la palabra, porque para los Mè’phàa todo tiene palabra, lo vivo y lo muerto” (Malina 2016: 95).

Así pues, pensar la poesía en lenguas indígenas es pensar el territorio, y en él, los cuerpos de la lengua –hoy atravesados por los conflictos del mestizaje, abigarrados de silencios, borramientos, violencias, memorias, resistencias–. Dice Lecko Zamora en la canción dedicada al nieto: “Este territorio es nuestro hogar” (2016), allí la palabra es sal de la tierra.

Las semillas de la palabra

Como alimento y morada, la poesía en lenguas indígenas se inscribe en el hilo comunitario de la memoria, definida en la continuidad y conciencia de un diálogo permanente entre los seres, entre el latido propio y el latido del mundo. El conocimiento brota o mana de ese nudo transmitiéndose desde antiguo de padres y madres a hijos e hijas. De esa forma, adquiere continuidad el ejercicio sensible de una conciencia que proviene de la humildad de un oído que con gratitud y amorosamente se abre a lo que oye. Por eso, el conocimiento es un territorio o un lugar que se escucha, y que se aprende en sus metáforas (y traslados). Más aún, sólo puede habitarse en este diálogo, es en ese sentido un espacio comunitario donde la vida no se concibe de otro modo que con otros.

De manera que las metáforas por las que transita la palabra enraizada en la enseñanza de los antiguos, en el arte oral verbal de los pueblos, no son ni ingenuas ni ociosas; por el contrario, remiten a la recuperación de un tiempo perdido: el de ese oído que se reconoce en la intemperie (lugar fundamental, como dice Ancalao en uno de los textos que compila el dossier, para el aprendizaje). Ellas significan entonces una alternativa para descolonizar el sentido en el mundo que nos toca, tal como la hegemonía de Occidente nos obliga a vivirlo recurriendo al lugar común como un buen sentido y a las industrias culturales como sus promotoras en la imposición de relatos y lógicas de producción de bienes que no son sustentables para la vida –tal como prueban las catástrofes globales pronosticadas por cualquier ecuación que se haga entre los recursos y el nivel de consumo que la humanidad proyecta de los mismos. Descolonizar el pensamiento y el sentimiento se vuelve fundamental entonces si se quieren hallar modos sostenibles de vida, allí donde se funda (y se confunde) la manera que tenemos de entender el territorio, de tratar la palabra y los vínculos que resultan de ello.

Desde esta perspectiva, se vuelve primordial no sólo revisar la comprensión que tenemos del tiempo y del espacio, sino especialmente la concepción de la palabra, y con ello, la responsabilidad que nos toca al poblar el mundo de acuerdo a nuestra capacidad de crear y comunicar sentidos. Como dice Lecko Zamora, en la palabra va parte de “nuestra energía” (2016), parte de lo que somos, y del modo en que nuestro pensamiento modifica el mundo. El decir no tiene que llenarlo todo, de ahí también la importancia del silencio en tanto condición de una escucha fundamental para atender lo que nos enseñan quienes estuvieron antes, pero primeramente para que otra palabra tenga lugar. El silencio se vuelve así medida de una responsabilidad ante los sentidos y clave para no confundirse entre palabras; por eso la enseñanza de Lecko al nieto: “Haz regularmente un ayuno de la palabra para volver a educar al ego que tiene la mala costumbre de hablar todo el tiempo” (Zamora 2016). En esa advertencia el poeta distingue dos palabras: una esencial, que se dice como necesaria; y otra atiborrada que, desde el ego, habla hasta reventar. Contra la fuerza y prepotencia de la acumulación, el poder del silencio retorna vuelto gratitud y gracia de la palabra. Por esta vía, se llega a una concepción distinta de lo que implican *los ecos de las resistencias*,⁷ resignificando el hecho de creer pese a todo en su valor y en su fuerza, tal como insiste Chihuailaf: “A mí [...] me enseñaron a creer en la fuerza de las palabras. Las palabras expresan la concepción de mundo de quienes las crearon” (1999: 34).

Al recuperar las instancias colectivas de la oralidad de los pueblos, las palabras cargan con una fuerza propia ligada directamente a su intencionalidad, a lo que ellas convocan. Algo así sucede entre los mè'pháa para quienes la palabra poética no se delimita al interior de un texto sino en el afuera comunitario, por la función que tiene:

En el idioma Mè'pháa, la poesía se nombra de muchas maneras. Las definiciones dependen del contexto de la palabra y de quien la hace suya; por ejemplo, *ajngáa xka'itsa* / palabra que alegra, *ajngáa dxánua* / palabra que aconseja, *ajngáa xanií* / palabra que despierta, *ajngáa tsi'yaa* / palabra bella, *ajngáa yáa* / palabra miel, *ajngáa tsáama* / palabra que vino del tiempo; no existe un concepto que englobe todo, cada palabra en su diferencia hace el todo y cada una tiene su propia estructura poética de acuerdo a su uso (Matiúwàa 2018: 11).

⁷ Recuérdese el libro de poesía de Lecko Zamora llamado *Ecos de las resistencia* (2009).

En lugar de una clasificación por géneros a partir de la forma, la concepción poética del lenguaje se define aquí por su penetración, por su consistencia e insistencia, y por su trayectoria; es decir: por la intensidad de la palabra, el camino que ésta traza y recorre. De este modo, entre lenguas, el lugar propio de la palabra poética cobra espesura, gana una fuerza que había sido desgastada por el cansancio y la velocidad de este tiempo. Así, permite reformular a su vez el lugar de la metáfora, en tanto la palabra poética vuelve a ser palabra convocante y no solo goce estético, asumiéndose también como conocimiento; allí donde la potencia de figuración reclama la fuerza de un pensamiento luminoso, de una buena palabra, o la invención de un lugar habitable para el sentido, concepción de un oído preparado para aprehender esos saberes que deben ser compartidos.

¿Por qué enseñar esta poesía? ¿Cómo enseñarla? ¿Por qué hablar con los poetas en el hilo de una conversación abierta, que excede la normativa académica del texto, que por fin nos abre al espacio literario, hacia la estancia de un pensamiento entre lenguas?

Estos cuestionamientos recuerdan el que José María Arguedas formulaba en *Katatay* – donde buscaba hacer temblar las estructuras y la historia intelectual del Perú, pero también de América Latina: “¿Qué hay a la orilla de esos ríos que tú no conoces, doctor?” (Arguedas 2013: 83). Tal pregunta puede repetirse ahora: ¿qué hay más allá de nuestras propias creencias, del sentido común globalizado que da sentido a la historia, más allá de lo que vemos, más allá de lo que creemos desde la concepción de mundo de Occidente y sus agendas, más allá de los dispositivos de legitimación del saber que hemos creado? ¿Qué hay en la orilla que Occidente no comprende, que des-conoce porque habla otra lengua, qué hay en esas lenguas que no habla? ¿Qué hay a la otra orilla de esa Historia, donde insisten la memoria en el corazón comunitario?

Hay la poesía. Hay temblor. Hay ruego. Hay insistencias. Hay preguntas. Hay miradas que se suspenden en el medio para arrimar palabras en un puente epistemológico. Hay conversación. Hay, finalmente, aprendizaje de la lengua poética y refundación del sentido de la poesía. Reside precisamente aquí la fuerza del pensamiento poético como instancia fundamental para el conocimiento –ese que busca palabras por fuera del sentido aprendido–, pero a su vez imprescindible en función de su transmisibilidad –cuando se aspira a que la palabra no sea separada de su consistencia mítica ni se halle, en su literalidad, escindida de su sentido espiritual–. En otros términos, en la poesía se hunden las raíces de un aprendizaje que se hace en el corazón de un oído que no sólo escucha sino que ve. De orilla a orilla, en los ríos que recorren la América india y mestiza, *entre* lenguas, se abren epistemes distintas que no deben enfrentarse sino mirarse con estima. Aceptar las contradicciones de ese encuentro, sin negarlas, para hacer surgir de allí, como dice Cusicanqui, “la fuerza explosiva de la contradicción” (2014, 28 de julio). Estudiar, leer, poesía contemporánea escrita en lenguas indígenas supone –hay que insistir en esto– escucharla en su alteridad epistémica, condición de posibilidad también para comprender de otro modo la propia existencia, a la luz de otro código cultural.

Este dossier recupera estas trayectorias, resume estas problemáticas, y se propone como espacio de interpelación de los lugares de la palabra, o también: una topología que hace temblar los sentidos del pensamiento poético. En este marco, en “La *gempin*”, artículo que escriben Rocío Viñas y Cecilia González Gerardi junto a Faumelisa Manquepuillán Calfuleo, la poesía se inscribe en el círculo del *Nguillatún* mapuche,⁸ donde se ofrendan las buenas palabras, se comparten las

⁸ El *Nguillatún* o *Gijatun* es una importante ceremonia rogativa y de agradecimiento mapuche, que significa una instancia capaz de dar a luz la construcción de conocimientos comunitarios y familiares, y el aprendizaje de saberes culturales y espirituales.

dificultades, y se pone a circular como una danza la fuerza colectiva del pensar. La intemperie, las rogativas, las manos que tejen para anticiparse al frío son, igual que la poesía de Liliana Ancalao, lugares de aprendizaje y modos de conjurar el olvido. Sobre esto, la poeta conversa con Leandro Guillén y Liliana Santillán en “Ancalao a la intemperie: un camino hacia la identidad”, indagando ese proceso de recuperación de la memoria y de la propia lengua que define las inflexiones del sentir poético. Entre oralidad, escritura, memoria e historia, evidenciando los modos en que la política atraviesa las lenguas, en el artículo “Ecos de la Resistencia”, Nora Martín, Bruno Bogdanoff y Noelia Silva Passarini escuchan a través de la generosidad de las palabras de Lecko Zamora el llamado a pensar un nosotros y el sueño, desde la lengua wichí, de que las raíces de la palabra sean capaces de crear conciencia.

Como una trama que establece complicidades, todas las entrevistas que conforman el dossier son fruto de un trabajo compartido durante el seminario y de una indagación surgida de la problematización de aquellas condiciones que se han venido señalando en este artículo. Fueron pensadas primero como preguntas que han dado espacio, luego, a una charla con cada una, uno, de estos autores, sostenida mediante el intercambio de mensajes de audio y conversaciones telefónicas. Situados en la palabra de estos poetas, las interrogaciones se han vuelto diálogo, de ahí que, para evitar toda hipótesis previa y reforzar el encuentro con el pensar del otro, hayamos optado por reemplazar el esquema de la pregunta y la respuesta por la forma poética del enunciado resuntivo, que es una manera aquí de seguir pensando, conversando. De este modo, las entrevistas no han querido enmarcar ni orientar la palabra del otro, sino acompañarla con imágenes que retornan de la conversación, que vuelven para repositarnos ante nuestros propios interrogantes como preocupaciones abiertas que no solo atraviesan las lenguas, sino también la posibilidad de un nosotros que la poesía construye y anhela.

VIOLETA PERCIA es Doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña como profesora en la Maestría en Literaturas en Lenguas Extranjeras y en Literaturas Comparadas y ha dictado el seminario para la carrera de Letras “Orillas de una antigua y nueva palabra. Poesía indígena contemporánea”. Es también poeta y traductora. Coeditó *Traducir poesía: mapa rítmico, partitura y plataforma flotante* (Buenos Aires, 2014); realizó la selección, traducción y prólogo de *Ideorrealidades. Poemas y papeles dispersos de la obra futura* de Saint-Pol-Roux (Buenos Aires, 2013) y participó de la traducción del *Vocabulario de las Filosofías Occidentales* de Barbara Cassin (México, 2018). En poesía publicó *Poesía del Tanti Rao* (México, 2019) y *Clínica Enferma* (Buenos Aires, 2003). Sus trabajos sobre traducción, poesía y crítica literaria se han difundido en revistas especializadas argentinas e internacionales, y en volúmenes colectivos como *Le Comparatisme comme approche critique. Traduction et transferts* (A. Tomiche dir.; Tomo 4).

Bibliografía

- ADORNO, Rolena. 1988. “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XIV, 28, Lima, pp. 11-28.
- ARGUEDAS, José María. 2013. *Katatay. Poesía reunida*. Edición bilingüe. Lima: Biblioteca Valdelomar.
- BENJAMIN, Walter. 1923. “La tarea del traductor”. *Angelus novus*. Barcelona: Edhasa.
- CARRASCO, Iván. 2003. “La poesía etnocultural en el contexto de la globalización”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Año XXIX, No 58. Lima-Hanover, 2do. Semestre, pp. 175-92.
- CHIHUAILAF, Elicura. 2013. “La oralitura (segundo avance)”, en *U-ABC Teoría*. Disponible en: <<http://tijuana-artes.blogspot.com/2013/08/la-oralitura-elicura-chihuailaf.html>> [Consulta: 23 de enero de 2019].
- . 1999. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM.
- . 1995. *De sueños azules y contrasueños*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria y Editorial Cuarto propio.
- CORNEJO POLAR, Antonio. 1994. *Escribir en el aire, ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.
- CUSICANQUI, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- . 2014. “Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui”. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=7pGICIJpcc4&frags=pl%2Cwn>> [Consulta: 1º de marzo de 2019].
- DERRIDA, Jacques. 1985. “Des tours de Babel”. En *Difference in translation*, ed. Joseph Graham, Londres: Cornell University Press, pp. 165-207.
- DUSSEL, Enrique. 2008 [1992]. 1492. *El encubrimiento del otro*. La Paz: Biblioteca Indígena.
- FALL, Yoro. 2003. “Historiografía, sociedades y conciencia histórica de África”. En *Estudios africanos volumen 1. Hacia el universo negroafricano*, Dejobénéou, Fabien Adonon (comp.). México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 99-107.
- FAVARON, Pedro. 2017. *Las visiones y los mundos. Sendas visionarias de la Amazonía Occidental*. Lima: Centro Amazónico de Antropología Aplicada y Práctica.
- FRIEDEMANN, Nina S. De. 1997. “De la tradición oral a la etnoliteratura”, en *Revista América Negra* (Núm. 13). Colombia: Pontificia Universidad Javeriana. pp. 19-27.
- GARIBAY, Ángel María. 1953. *Historia de la poesía náhuatl*, Tomo 1, México: Porrúa.
- JAMIOY JUAGIBIOY, Hugo. 2010. *Bínjibe oboyejuayëng. Danzantes del viento*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel y Earl SHORRIS (comps.). 2004. *Antigua y nueva palabra: una antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*. México: Aguilar.
- MALINA, Hubert. 2016. *Xtámbaa / Piel de tierra*. México: Pluralia.
- MATIÚWÀA, Hubert. 2018. *Tsína rí nàyxà'. Cicatriz que te mira*. México: Pluralia.
- MIGNOLO, Walter. 1986a. “La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)”. *Dispositio*, XV, 28-9.
- . 1986b. “La historia de la escritura y la escritura de la historia”. En Merlín Forster [y] Julio Ortega (eds.), *De la crónica a la nueva narrativa mexicana*. México: Oasis.
- . 1988. “Anáhuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XIV, 28, Lima.

- MONTEMAYOR, Jorge. 2001. *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*. México: Universidad Iberoamericana.
- NIÑO, Hugo. 1999. “El etnotexto como concepto”, en *Folklore americano*, N° 60, pp. 51-61.
- PANESI, Jorge. 2000. “Walter Benjamin y la deconstrucción”. En *Críticas*. Buenos Aires: Norma.
- QUIJANO, Aníbal. 2000. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Journal of World-Systems Research*, VII2, pp. 342-86.
- SÁNCHEZ MÁRTINEZ, Juan Guillermo. 2012. *Memoria e invención en la poesía de Humberto Ak'abal*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI/Clacso.
- SEED, Patricia. 1991. “Falling to Marvel: Atahualpa’s encounter with the word”. *Latin American Research Review*, vol 36, N° 1, pp. 7-32.
- ZAMORA, Lecko. 2016. “Palabras estrellas. Consejos a los niños”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=qV4ZFagTVyw> [Consulta: 1° de marzo de 2019].
- . 2009. *Ecos de la Resistencia*. Resistencia: Instituto de Cultura de la Provincia de Chaco.