

Literaturas de Abya Yala¹

por ARTURO ARIAS | The University of Texas at Austin | arturo_arias@austin.utexas.edu

y LUIS E. CÁRCAMO-HUECHANTE | The University of Texas at Austin | carcamohuechante@austin.utexas.edu

y EMILIO DEL VALLE ESCALANTE | University of North Carolina at Chapel Hill | edelvall@email.unc.edu

La emergencia de un vasto corpus de obras literarias de autoría indígena no sólo pone fin al imperio de los indigenismos criollos y mestizos, sino también constituye la literatura en un territorio de agenciamiento indígena en el contexto contemporáneo de América Latina. Esta auto-representación y auto-determinación literaria indígena ha constituido un modo de dotarse de “soberanía intelectual.”² No sólo eso.

También estas representaciones literarias establecen registros diferenciados y alternativos a la discursividad criollo-mestiza.³ Entendida como un proyecto lingüístico, estético, epistémico y político, este proceso representa el fenómeno cultural más importante que ha ocurrido en la producción simbólica del continente. En estas literaturas se reconfiguran las subjetividades indígenas y se cuestiona la hegemonía de “literaturas nacionales” circunscritas al imaginario de la población hegemónica criollo-mestiza de los Estados-naciones dominantes. En efecto, la lucha por la restitución de soberanías y autonomías territoriales en el nivel político y social, que hoy articula las movilizaciones de los pueblos originarios, se anticipa en el terreno de la literatura escrita. La emergencia de dicha producción literaria se ha vuelto notable en países como Perú (quechua), Chile (mapuche), Guatemala (maya), México (sobre todo maya, zapoteca y náhuatl) y, paulatinamente, en otras latitudes del continente.⁴

Los hitos literarios

La contemporaneidad literaria de Abya Yala puede comprenderse desde los años sesenta hasta el presente. En este tramo histórico y temporal se producen tanto cambios sociales y políticos (procesos revolucionarios o reformistas) como dramáticas regresiones (guerras civiles, dictaduras militares, violencias estatales y

no-estatales) que marcarán las realidades indígenas de fines del siglo veinte y aún del presente. En este contexto, la irrupción autorial indígena en el sistema literario canónico —sea poesía escrita, novela o cuento— posee hitos tempraneros en dicha contemporaneidad, los que paulatinamente se hacen visibles con la autoridad alcanzada por el testimonio.

En Perú, la década de los sesenta se abre con la publicación de *Túpac Amaru Kamaq taytanchisman. Haylli-taki/A nuestro padre creador Túpac Amaru*, poema en quechua y castellano de José María Arguedas. Como ya lo había hecho previamente en su recopilación de *waynos* titulado *Canto kechwa* (1938), Arguedas recupera y recrea el quechua vernacular y su fluidez oral mediante este poema, escrito en verso libre, quasi prosístico. Otro autor del período, Andrés Alencastre escribe poesía con otra política de la lengua y la forma: versificación tradicional, en quechua, de factura más clásica. En 1964, Andrés Alencastre publica su segundo libro, titulado *Taki ruru*. Dentro de esta diversa veta de registros literarios quechua, William Hurtado de Mendoza publica su poemario *Yanapaq jailli* en 1971. Desde otra tradición indígena andina, el prolífico escritor José Luis Ayala, original de Puno, había publicado sus poemarios *Geografía del corazón* (1961) y *Viaje a la ternura* (1966), parte de una producción literaria que, con el paso de los años, irá incorporando más y más tanto la perspectiva como la lengua aimara. Luego, en el Perú de las décadas siguientes, surgirá un nuevo grupo de escritores quechua; entre ellos, Eduardo Ninamango, Dida Aguirre y Odi González.

En Chile, el poeta mapuche Sebastián Queupul Quintremil había puesto en circulación sus *Poemas mapuche en castellano* en 1966, el cual tendrá su

contraparte en *mapudungun*; por su parte, Pedro Alonzo Retamal, otro escritor mapuche y hablante de su lengua nativa, publica su poema *Epu mari quiñe ñlcatum* en 1970. Con el trasfondo de la crisis de la dictadura militar de Pinochet y el retorno de la democracia en 1990, se publican dos libros señeros de la contemporaneidad literaria mapuche: los poemarios *En el país de la memoria* (1988; en castellano) de Elicura Chihuailaf y *Se ha despertado el ave de mi corazón* (1989; en mapudungun y castellano) de Leonel Lienlaf. Siguiendo esta estela, en las últimas dos décadas más de una veintena de poetas mapuche se han posicionado en la escena literaria; entre ellos, destacan Lorenzo Aillapán, Jaime Huenún, Graciela Huinao, Adriana Paredes Pinda, Paulo Huirimilla, David Añiñir y Roxana Miranda Rupailaf en Chile; y, en Argentina, Liliana Ancalao. En un país de densa tradición poética, como lo es Chile, la irrupción de estos autores mapuche en el género de la poesía y el logro de reconocimiento nacional e internacional no es un hecho menor.⁵

En Guatemala, los autores maya kaqchikeles Francisco Morales Santos y José Luis de León Díaz (mejor conocido como Luis de Lión) producen obras literarias en castellano desde los años sesentas—el primero con sus poemarios *Agua en el silencio* (1961) y *Nimayá* (1968), y el segundo con sus volúmenes de cuentos *Los zopilotes* (1966) y *Su segunda muerte* (1970). En 1972 de Lión culmina una novela que se transformará en hito fundacional de la contemporaneidad letrada maya: *El tiempo principia en Xibalbá*, publicada póstumamente en 1985. Con la vuelta a los gobiernos democráticos se inicia un “renacimiento maya” (Víctor Montejo) dando paso, a partir de finales de los 1980s, a varios escritores mayas que incluyen, entre otros, a Víctor Montejo (pop’iti), Humberto Ak’abal (k’iche’) y

Gaspar Pedro González (q'anjob'al). Consecuentemente, surge también la poesía maya escrita por mujeres, incluyendo, entre otras poetisas, a Maya Cu Choc (q'eq'chi), Calixta Gabriel Xiquin (kaqchikel) y Rosa Chávez (k'iche'-kaqchikel).

En México, pese a los procesos de mestizaje impulsados luego de la Revolución y que en gran medida retrasaron en demasía la aparición de una literatura escrita por indígenas, emergen cuentistas como Librado Silva Galeana. En 1990, Silva Galeana traduce *Huehuetlahtolli*, una colección de pensamiento náhuatl del siglo XVI. Desde finales de los 1970s, en el contexto de encuentros sobre revitalización lingüística y educación bilingüe, surgen los primeros intentos por desarrollar talleres literarios. En 1982 el escritor yucateco José Tek Poot se reúne con Carlos Montemayor en la ciudad de México y acuerdan impulsar talleres literarios en Mérida, Yucatán. Estos talleres consecuentemente darán paso a la emergencia de escritores yucatecos como Gerardo Can Pat, Feliciano Sánchez Chan, María Luisa Góngora Pacheco y Miguel May May. Durante esta época emerge también Natalio Hernández (náhuatl) —el gran pionero del movimiento literario indígena náhuatl—, Briceida Cuevas Cob (maya yucateca), Natalia Toledo (zapoteca), Alberto Becerril Cipriano (náhuatl), Irma Pineda (zapoteca) y Juan Gregorio Regino (mazateco).

En 1993, se establece también en México el Premio Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas Indígenas. En 1995, este premio reconocerá precisamente la producción literaria del ya mencionado Silva Galeana, por su libro de cuentos *Coscacauco*. Otros hitos relevantes son la creación de la Asociación de Escritores Indígenas en 1993 y la fundación de la Casa del Escritor en Lengua Indígena en 1996. El Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

(CONACULTA) otorga asimismo becas y premios literarios a varios escritores indígenas de México. En los últimos veinte años, un corpus de textos narrativos de autoría indígena ha enriquecido este proceso: se han publicado las novelas *Vientos primerizos* (1994) del zapoteca Javier Castellanos Martínez, *El infierno del paraíso* (2005) del escritor náhuatl Crispín Amador Ramírez (náhuatl) y *X-Teya, u pujsi' ik' al kóolel/Teya: un corazón de mujer* (2009) de Marisol Ceh Moo, la primera novela por una escritora maya yucateca.

Vale aquí mencionar que estos procesos de agenciamiento literario en Abya Yala se beneficiaron de la irrupción del *testimonio* hacia mitad de los 1970s. Ejemplos notables de ello son: “*Si me permiten hablar...*” (1977) de Domitila Barrios de Chungara en Bolivia; *Autobiografía de Gregorio Condori Mamani* (1977) en el Perú; hasta llegar a *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983), texto que, para bien o para mal, marcó y definió la contemporaneidad del género. Siguiendo este cauce testimonial, en 1988 se publica en Bolivia *Nayan uñatawili/Mi despertar* de Ana María Condori. La continuidad del género testimonio comienza a ceder con la prolífica emergencia de obras escritas por indígenas, ya sin la mediación de un editor o editora no-indígena. A partir de la coyuntura del Quinto Centenario de 1992, las nuevas literaturas indígenas cobran así un extraordinario dinamismo y una proyección de alcance hemisférico.

En este nuevo contexto, las identidades urbanas de la contemporaneidad indígena comienzan a adquirir notoriedad en narraciones y poemarios, especialmente en las últimas dos décadas. Asimismo, comienzan a ganar visibilidad otras literaturas indígenas emergentes. Tal es el

caso de la literatura indígena en Colombia, cuyo Ministerio de Cultura publicó recientemente la “Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia.” Esta colección incluye siete formidables volúmenes de narrativa, poesía y ensayo, incorporando obras de escritores como Miguel Ángel López y Estercilia Simanca Pushaina (ambos wayuu), Freddy Chikangana (yanakuna) y Hugo Jamioy Juagibioy (camsá). También resaltan en este proceso las producciones literarias escritas de autores nativos de la Amazonía, ejemplificándose en la poesía de Dourvalino Moura Fernández (pueblo desana) y Daniel Mundurucu (pueblo mundurucu) en Brasil. Asimismo, en Ecuador, destaca la producción literaria del poeta kichwa Ariruma Kowii.

Sin embargo, este proceso no puede limitarse a una noción canónica de literatura escrita. Si además del testimonio se consideran las tradiciones orales de los pueblos originarios y las complejas prácticas de ritualización, transcripción y traducción que suelen acompañarlas, entonces se amplía notablemente la realidad de la contemporaneidad literaria indígena. Al respecto, el académico Gonzalo Espino Relucé (pueblo moche, Perú) realiza una aguda crítica a la circunscripción de la “literatura” a la “escritura,” una limitante que incluso atravesara la perspectiva de intelectuales como José Carlos Mariátegui. Para Espino, es clave desprenderse del concepto convencional de literatura como escritura y atender a lo que denomina “literatura de tradición oral,” entendida como “una estructura comunicativa que corresponde a formas tradicionales de transmisión del imaginario y memoria colectiva” (96).⁶ Por su parte, Gaspar Pedro González argumenta que los mayas expresan su conocimiento por medio de signos, símbolos, colores, tejidos y líneas pictóricas

articuladas entre sí. Por lo tanto, estas producciones estéticas no pueden ser evaluadas a cabalidad siguiendo los criterios normativos occidentalistas tradicionales; más bien, suponen modos diferenciados de leer y “ver,” basados en códigos simbólicos mayas.⁷ Esta perspectiva nos invita a repensar las metodologías interpretativas no sólo en el caso maya sino que también de otras literaturas indígenas, en función de leerlas, verlas, o escucharlas, teniendo en cuenta los códigos de lenguaje propios de cada pueblo.

Poetas y escritores indígenas contemporáneos mixturán además sus lecturas públicas con recursos sonoros, musicales, visuales y corporales provenientes de sus tradiciones rituales nativas, incluyendo aquellos lenguajes del entorno animal y natural. Esto conlleva una desestabilización de nuestros marcos categoriales e invita a *indigenizar* “la ciudad letrada” (Rama).⁸ Dichas prácticas indigeneizantes se suelen asimismo enriquecer con el uso de las técnicas contemporáneas de la *performance*. Tal es el caso de las “lecturas literarias” de los poetas Leonel Lienlaf y Víctor Cifuentes (cultores del *ül* o canto mapuche), Lorenzo Aillapán (sonidos pajariles del entorno mapuche), o de Rosa Chávez (ritualidad colectiva maya). Los textos no se agotan en el espacio escrito. Se amplifican en el evento de la *performance* pública.

Estudios literarios y perspectivas descolonizadoras

¿Cuáles son las consecuencias para los estudios literarios de esta emergencia contemporánea de literaturas escritas indígenas? A nuestro juicio, lo primero es que nos compelen a proponer un giro teórico con respecto a los habituales

encuadres “latinoamericanos” y “nacionales” (criollo y mestizo) que hegemonizan los sistemas literarios y la crítica académica en el continente. Un desafío teórico y político consiste en lograr sobreponernos a los modelos conceptuales con los cuales se tiende a estudiar las literaturas indígenas en muchos departamentos de letras (si es que se estudian, lo cual ya sería una excepción), siguiendo mecánicamente “modelos” de la teoría literaria europea, pautas paternalistas de los indigenismos latinoamericanos de larga data y dominio, o bien agendas de los denominados “estudios subalternos” y “teorías postcoloniales” instalados en la academia estadounidense y copiados en otros centros metropolitanos. Debemos reconocer que, como ha sugerido el pensador kichwa Armando Muyolema, las literaturas indígenas de Abya Yala representan un posicionamiento político y un lugar de enunciación particular desde el cual el sujeto indígena articula sus lenguajes y sus políticas.⁹ Es análogo a lo que el intelectual aymara boliviano Fausto Reinaga proponía con su “Revolución India”.¹⁰

El posicionamiento de la particularidad de la subjetividad indígena nos permite así negociar y construir modelos interculturales en base a perspectivas indígenas propias. Las literaturas indígenas introducen nuevos desafíos lingüísticos y representacionales en el proceso discursivo y simbólico. Provincializan el castellano, la lengua empleada como vehículo orgánico en la constitución de imaginarios articulados desde el momento fundante de la colonialidad. No debería sorprendernos entonces que la labor literaria de los escritores indígenas sirva para definir sus propios posicionamientos interculturales. Esto nos desafía a producir enfoques críticos capaces de dialogar con los imaginarios y los códigos de representación

que emergen desde estas textualidades, a manera de negociar sus códigos simbólicos con los marcos de referencia de la institución “literatura”.

En este proceso, la incorporación de teorizaciones estratégicamente posicionadas en “prácticas y discursos descolonizadores” y en “metodologías descolonizadoras,” como las desarrolladas por Silvia Rivera Cusicanqui o Linda Tuhiwai Smith, pueden ayudar a una renovación crítica de los estudios literarios desde una perspectiva indígena e intercultural.¹¹ Este giro teórico y metodológico ciertamente implica una conversación más global, estableciendo cruces críticos entre los pensamientos de Abya Yala y los discursos provenientes de los *Native American Studies* (EE.UU.) o *Aboriginal Studies* (Canadá; Oceanía).¹² Asimismo, creemos necesario mantener el diálogo con otras tradiciones intelectuales y elaboraciones teóricas, especialmente aquellas que comparten la experiencia colonial —en África, en Asia, o en otras partes del mundo.¹³ En este marco y de un modo político y epistemológicamente mediado, cabría también considerar aquellas elaboraciones teóricas que, desde la órbita del “latinoamericanismo” y/o el arena académica internacional, resultan coadyudantes en pensar críticamente los procesos locales y globales de colonización.¹⁴ Se trata, en suma, de un proceso que nos invita a formar parte de una conversación de signo indígena y a la vez cosmopolita.

Notas

¹ Abya Yala, en idioma cuna (Panamá), significa “tierra en plena madurez”. Este es el término con que los movimientos indígenas denominan al continente americano en su totalidad. La elección de este nombre fue sugerida por el líder aymara Takir Mamani, quien propone que todos los indígenas lo utilicen para darle autoridad y reconocimiento a las cosmovisiones indígenas. Sostiene: “Llamar con un nombre extranjero nuestras ciudades, pueblos y continentes equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos”.

² Sobre la noción de “autodeterminación”, ver *Indigenous Peoples in International Law* (Oxford: Oxford University Press, 1996) de James Anaya; con respecto a la categoría de “soberanía intelectual”, consúltese *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995) de Robert Warrior.

³ Ver Arturo Arias, *Taking Their Word: Literature and the Signs of Central America* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2007).

⁴ Algunas destacadas antologías que dan cuenta de estas literaturas en los países referidos son: *Poesía quechua escrita en el Perú* (Lima: CEP, 1993), editada por Julio Noriega Bernuy; *La voz profunda: antología de la literatura mexicana en lenguas indígenas* (México, D.F.: Joaquín Mortiz, 2004), editada por Carlos Montemayor; *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea/Pelótuñma ngütrántunzüngu: fachtüñ ta mapuche ñi ülkäntumeken* (Málaga, España: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2007), editada por Jaime Huenún; y *Uk'u'x kaj, uk'u'x ulew: antología de la poesía maya guatemalteca contemporánea* (Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2010), editada por Emilio del Valle Escalante.

⁵ Vale la pena resaltar la específica agencia que han asumido las poetisas mapuche en la gestión de ya dos importantes antologías: *Kümedungun/Kümewirin: Antología poética*

de mujeres mapuche (siglos XX-XXI), editada por Maribel Mora Curriao y Fernanda Moraga (Santiago: LOM Ediciones, 2010), e *Hilando en la memoria/Epu rupa: 14 mujeres mapuche*, editada por Soledad Falabella, Graciela Huinao y Roxana Miranda Rupailaf (Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2009).

⁶ Ver *La literatura oral o la literatura de tradición oral* (Lima: Pakarina Ediciones, 2010) de Gonzalo Espino Relucé. Otra relevante elaboración en esta discusión es la de Martin Lienhard, en su libro *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988* (Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1991).

⁷ Ver *Kotz'ib': Nuestra literatura maya* (Rancho Palos Verdes, CA: Yax Te' Press, 1996) de Gaspar Pedro González.

⁸ Consúltese Angel Rama, *La ciudad letrada* (Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1984).

⁹ Véase Armando Muyolema, “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aja” (en *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/Contextos latinoamericanos, estado, cultura y subalternidad*, volumen editado por Ileana Rodríguez. Amsterdam-Atlanta: Rodolpi, 2001).

¹⁰ Ver Fausto Reinaga, *La revolución india* (La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia, 1969). También sería importante mencionar el libro, *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México: Nueva Imagen, 1981), editado por Guillermo Bonfil Batalla. Este volumen incluye importantes contribuciones orientadas a reflexionar desde perspectivas indígenas.

¹¹ Ver *Ch'ixinakax Utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010) de Silvia Rivera Cusicanqui y *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (Dunedin, New Zealand: University of Otago Press, 1999) de Linda Tuhiwai Smith.

¹² Además del previamente citado trabajo de Robert Warrior, podemos añadir *That the People Might Live! Native American Literature and Native American Community* (New York: Oxford University Press, 1997) de Jace Weaver; *Red on Red: Native American Literary Separatism* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999) de Craig Womack; y, *The Common Pot: The Recovery of Native Space in the Northeast* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2008) de Lisa Brooks.

¹³ Entre otros, pensamos en *Los condenados de la tierra* (México: Fondo de Cultura Económica, 1963) de Frantz Fanon y *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature* (London: J. Currey, 1986) de Ngũgĩ wa Thiong'o.

¹⁴ En el campo de los estudios latinoamericanos, se podría, por ejemplo, considerar desde la teoría del “colonialismo interno” de Pablo González Casanova (*Sociología de la explotación*, México: Siglo Veintiuno Editores, 1971), hasta llegar a reflexiones como la de “colonialidad del poder” desarrolladas por Aníbal Quijano (“Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, Vol. 13, #29. Lima, Peru: Instituto Indigenista Peruano, 1992); los planteamientos sobre “pensar decolonial” de, entre otros, Walter Dignolo (*Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000); Catherine Walsh (*Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya Yala, 2009); Nelson Maldonado Torres (*Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008); y los planteamientos sobre “mundos” y “conocimientos de otro modo” de Arturo Escobar (*Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham-London: Duke University Press, 2008).