



**Diálogo y entendimiento interhumano en Gadamer: sentido de lo
etnoliterario construido en la experiencia de conformación de los pueblos
indígenas colombianos**

Martha Isabel Muelas Hurtado

Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Cali, Colombia
Febrero de 2023

**Diálogo y entendimiento interhumano en Gadamer: sentido de lo
etnoliterario construido en la experiencia de conformación
de los pueblos indígenas colombianos**

Martha Isabel Muelas Hurtado

Tesis presentada para optar al título de
Doctora en Filosofía

Director

Ph.D. Nelson Jair Cuchumbé Holguín

Grupo de Investigación

Hermès

Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Cali, Colombia
Febrero de 2023

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1.....	8
SENTIDOS DE LAS PROYECCIONES ETNOLITERARIAS EN AMÉRICA LATINA	8
1.1 Enfoques que fundamentan lo etnoliterario en la época Colonial	9
1.2 Actualización del sentido de las expresiones literarias de los pueblos indígenas con el concepto moderno de lo criollo	28
1.3 Rasgos de las narrativas contemporáneas sobre las proyecciones literarias indígenas...	52
CAPÍTULO 2.....	75
EXPERIENCIA DE COMPRENSIÓN Y CONVERSACIÓN EN LA HERMENÉUTICA DE GADAMER.....	75
2.1 Experiencia de comprensión y conversación.....	76
2.2 Conversación y formación de sentido	93
2.3 <i>Bildung</i> y <i>sensus communis</i>	118
CAPÍTULO 3.....	139
SENTIDO DE LO ETNOLITERARIO PROYECTADO EN LOS ETNOTEXTOS INDÍGENAS EN COLOMBIA	139
3.1 Corpus: <i>Literatura de Colombia Aborigen</i> y <i>Antes El Amanecer</i>	139
3.2 Experiencia de comprensión y conversación en <i>Literatura de Colombia aborigen</i> , y en <i>Antes el amanecer</i>	150
3.2.1 Etnotextos amazónicos.....	150
3.2.2 Etnotextos andinos	168
3.2.3 Etnotextos caribeños	188
CONCLUSIÓN	203
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	208

INDICE DE TABLAS Y GRÁFICOS

Tabla 1: La escritura colonial y sus horizontes históricos de comprensión	28
Gráfico 1. Métaforas del surgimiento del agua	187
Gráfico 2. Métaforas de la inversión cósmica	187

Agradecimientos

Deseo agradecer a mi director de tesis, profesor Nelson Jair Cuchumbé, por su acompañamiento, exigencia, lectura y diálogo constante en el proceso de construcción de este trabajo investigativo. Sus observaciones y conversaciones siempre fueron reveladoras en mi aprendizaje y me han ayudado a seguir atenta y alerta con asuntos que han sido particularmente desafiantes en mi formación académica y personal. Igualmente, agradezco a los compañeros del doctorado, la maestría y el pregrado por sus comentarios, reflexiones y lecturas detenidas de los avances de esta investigación a lo largo de estos años juntos.

Escribir esta tesis ha sido un enorme reto, con dificultades y riesgos en la experiencia escritural, agradezco el apoyo y respaldo de familiares, amigos y colegas para perseverar en este gran desafío intelectual.

Mis más sinceros agradecimientos a mi familia y mi esposo, sin su ayuda este camino no habría llegado a buen destino.

Resumen

A través de esta tesis doctoral nos proponemos comprender el sentido de las expresiones literarias indígenas, desde el planteamiento de diálogo y entendimiento interhumano de Hans-Georg Gadamer; con el objetivo de acercarnos a la experiencia de comprensión de las comunidades originarias en Colombia y América Latina. En el primer capítulo se describen los rasgos esenciales de los presupuestos que subyacen a los sentidos dados a las expresiones literarias indígenas construidas durante la época Colonial, Moderna y Contemporánea. Se argumenta que dos sentidos complementarios estuvieron presentes en los textos durante la Colonia: uno teleológico y otro mestizo; el teleológico transitó a la época Moderna en la forma de escritura de los Criollos, favoreciendo procedimientos taxonómicos excluyentes que fueron interpelados en la contemporaneidad. Esto permitió la renovación de las prácticas educativas y culturales asociadas a las expresiones literarias indígenas. En el segundo capítulo se muestra el modo cómo Gadamer entiende diálogo y entendimiento interhumano, nociones centrales de su hermenéutica filosófica. Se desarrolla el papel constitutivo de la experiencia de comprensión, la relación entre conversación y conformación de sentido, así como los conceptos de *Bildung* y *sensus communis*. Se destaca que el sentido de lo etnoliterario puesto en juego en los etnotextos analizados tiene un carácter formativo-comunitario que instituye una memoria y una ordenación ética, simbólica e histórica de las comunidades lingüísticas examinadas y que en su proceso de recepción facilitó la «fusión de horizontes» entre dos mundos posibles: el Originario y el Occidental europeo. En el tercer capítulo se pone de relieve el sentido de lo etnoliterario proyectado en los textos escritos por pueblos indígenas, partícipes de lingüisticidades singulares a través de su experiencia de conformación de mundo. Se rastrean y se muestran los presupuestos que determinan la existencia y pervivencia de las comunidades indígenas, al igual que el comportamiento lingüístico que genera sus relaciones con sus expresiones sagradas. Se resalta el carácter multimodal altamente ritualizado de las expresiones etnoliterarias propias de las comunidades amazónicas, andinas y del litoral caribeño colombiano. En las conclusiones destacamos el talante multimodal y multidimensional de las expresiones literarias indígenas y mostramos de qué manera proporcionan una experiencia de comprensión en la que se despliega un nuevo sentido de mundo al integrar un contenido de lo divino y lo humano a lo que el lector accede en el encuentro dialógico con el etnotexto. Se plantea que entender el sentido de lo etnoliterario supone poner en juego la fuerza integradora de las modalidades de significación y las dimensiones humanas para conectar la vida con nuevas formas de representación.

Palabras clave: Gadamer, diálogo, entendimiento interhumano, etnotextos, indígenas.

Abstract

Through this doctoral thesis we propose to understand the meaning of indigenous literary expressions from Hans-Georg Gadamer's approach of dialogue and interhuman understanding with the aim of approaching the experience of understanding of the indigenous communities in Colombia and Latin America. The first chapter describes the essential features of the assumptions underlying the meanings given to indigenous literary expressions constructed during the Colonial, Modern and Contemporary periods. It is argued that two complementary meanings were present in the texts during the Colonial period: a teleological one and a mestizo one; the teleological one transited to the Modern period in the form of Criollo writing, favoring exclusive taxonomic procedures that were questioned in the Contemporary period, allowing the renewal of educational and cultural practices associated with indigenous literary expressions. The second chapter shows how Gadamer understands dialogue and interhuman understanding, central notions of his philosophical hermeneutics. It develops the constitutive role of the experience of understanding, the relationship between conversation and the shaping of meaning, as well as the concepts of *bildung* and *sensus communis*. It is emphasized that the ethno-literary meaning at play in the ethnotexts analyzed has a formative-communitarian character which institutes a memory and an ethical, symbolic, and historical ordering of the linguistic communities examined and which in its process of reception facilitated the "fusion of horizons" between two possible worlds: the indigenous and the Western European. The third chapter highlights the sense of the ethno-literary projected in the texts written by indigenous peoples who participate in singular linguisticities through their experience of shaping the world. The presuppositions that determine the existence and survival of indigenous communities are traced and shown, as well as the linguistic behavior that generates their relations with their sacred expressions. The highly ritualized multimodal character of the ethno-literary expressions of the Amazonian, Andean and Colombian Caribbean coastal communities is highlighted. In the conclusions we highlight the multimodal and multidimensional nature of indigenous literary expressions and show how they provide an experience of understanding in which a new sense of the world unfolds by integrating a content of the divine and the human that the reader accesses in the dialogic encounter with the ethno-text. It is argued that understanding the meaning of the ethnoliterary involves bringing into play the integrative power of modalities of signification and human dimensions to connect life with new forms of representation.

Keywords: Gadamer, dialogue, interhuman understanding, ethnotexts, indigenous.

INTRODUCCIÓN

El problema de la comprensión del sentido de lo etnoliterario o las oralidades formado en la experiencia de un pueblo no es sólo un asunto específico de las constataciones descriptivas de las Ciencias Sociales. Existen desde las Humanidades también reflexiones filosóficas que posibilitan entender el sentido de lo etnoliterario, formado de modo constante por los partícipes de ese sentido dentro del cual se mueven y abren hacia interpretaciones construidas en otras circunstancias históricas y culturales. Así el problema de la comprensión del sentido creado por un pueblo se puede estudiar por fuera de los linderos de las pretensiones metodológicas de la racionalidad moderna. Comprender el sentido de lo etnoliterario producido mediante la experiencia de conformación de un pueblo a partir del diálogo y entendimiento interhumano supone además reconocer con toda evidencia que ello hace parte de la experiencia particular de construcción de una interpretación común de mundo, experiencia que es realizada siempre en medio del lenguaje y en diálogo consigo mismo, con los otros, y con la tradición. Lo que requiere de una forma fundamental de apertura y conciencia histórica.

Una de esas reflexiones contemporáneas es la filosófica hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Este pensador enaltece el punto de vista según el cual la comprensión del sentido de lo proyectado por el otro supone experiencia lingüística en la que la «conciencia histórica» comprende al otro como construcción singular que debe ser escuchada, lo cual demanda de una actitud de apertura hacia la tradición. Por lo tanto, el problema de la comprensión del sentido de lo ganado es un asunto del lenguaje y su posibilidad de concreción se realiza mediante el saber de los límites de la posición histórica en que se encuentra todo interlocutor, el abrirse al otro, y el tener una relación con la tradición. Aseveración viable siempre y cuando se reconozca que los involucrados en un diálogo arriesgan sus saberes familiares y participan de una esfera de sentido compartida que es «comprensible en sí misma y que como tal no motiva un retroceso a la subjetividad del otro» (Gadamer, 2012, p. 361).

La comprensión del sentido proyectado por el otro supone diálogo y entendimiento entre interlocutores ubicados en diferentes horizontes de mundo. Este diálogo es experiencia hermenéutica en la que los interlocutores tienen conocimiento de su finitud y reconocen las posibilidades de futuro para otras experiencias. Experiencia que implica que quien lleva a cabo la comprensión «tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido

de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir» (Gadamer, 2012, p. 438). El diálogo es entendido así en su sentido amplio y complejo. Los interlocutores se dan a sí mismos la oportunidad de confirmar la fecundidad de lo familiar, construir identidad en el habla mutua entre diferentes, y llegar a acuerdos que les exige «atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista» (Gadamer, 2012, p. 463). Por consiguiente, la comprensión del sentido puesto en juego por el otro y la experiencia de diálogo suponen construcción colectiva y solidaria mediada por una relación con la tradición como condición para conformar identidad en medio del lenguaje.

La comprensión del sentido pensada así exige, entonces, dejar en firme el asunto de conversación poniéndolo en juego en la tarea de confirmar lo habitual y actualizar la tradición. Concebida de esta manera la comprensión, es posible decir que los interlocutores del diálogo se abren a la posibilidad de que sus opiniones se conciban como unas entre otras y que el punto de vista de la alteridad con respecto a un asunto pueda ser comprendido de manera más amplia. La comprensión abarca no sólo la exigencia ética de la apertura como un estar dispuesto a dejarse decir algo de la alteridad, sino también la exigencia del estar dispuesto a considerar la elaboración y perfección de aquello no familiar. Pretensión moral que requiere apropiarse del entendimiento de su opinión desde su horizonte lingüístico y escuchar a la alteridad en su diversidad en el uso del lenguaje. Así, diálogo y apertura constituyen realización hermenéutica que favorece las condiciones para potenciar la comprensión de la alteridad, la construcción del consenso y la construcción de identidad apoyada en la conciencia histórica.

En consonancia con esta manera de concebir la apertura es comprensible afirmar que en ella se encuentra una justificación moral distinta sobre diálogo y entendimiento interhumano. Abrirse a lo otro interpela el principio moral dominante según el cual la interacción social conlleva la prescripción y evaluación del comportamiento humano de acuerdo con normas generales como traducir de manera razonable las visiones culturales a premisas universalmente alcanzables conforme con el seguimiento de procedimientos que favorecen la conservación de un acuerdo previo y un modo de vida ya existente. En ese sentido, las consideraciones de Gadamer sobre diálogo y entendimiento interhumano posibilitan la aproximación al problema de la comprensión del sentido de lo etnoliterario formado en la experiencia de los pueblos. Los procesos de diálogo y entendimiento entre la tradición cultural occidental y las experiencias poéticas de los pueblos con interpretaciones comunes de mundo distintas a la racionalidad moderna permiten ilustrar lo

anterior. Uno de estos procesos es el de los pueblos indígenas y su relación con el pueblo colombiano hispanohablante. Los primeros han generado expresiones literarias acorde con sus horizontes de comprensión cultural y el segundo ha instituido formas poéticas conforme a los presupuestos de la perspectiva racional moderna. Este disenso produce negación recíproca entre los partícipes al punto de subsumir y negar a la otredad.

En este juego de relación y tensión interhumana, los pueblos indígenas han logrado proyectar un sentido de lo etnoliterario construido en su experiencia como pueblo partícipe de una lingüísticidad distinta a la establecida desde las pretensiones de la racionalidad moderna. A través de esta experiencia los pueblos indígenas se han resistido a las prácticas discursivas occidentales impuestas durante la conquista, colonia, república y nación. Por un lado, el sentido de lo etnoliterario formado por los pueblos indígenas ennoblece una visión de mundo sedimentada en experiencias cotidianas que son dinámicas y particulares, pues éstas responden a una práctica comunitaria acorde con circunstancias históricas específicas y con saberes cotidianos facilitadores del encuentro con la alteridad. Y, por otro, el sentido de las formas discursivas occidentales instituido enaltece una concepción de mundo fundada en procedimientos metodológicos y teóricos que son estáticos y universales, ya que subsumen todo posible sentido de pluralidad y no permiten el entendimiento y diálogo con la experiencia singular e irrepetible de significación de los pueblos indígenas.

En efecto, se trata de una tensión en la que se deja ver dos sentidos diferentes de formación de expresiones literarias en un mismo contexto sociocultural; expresiones que responden a distintas interpretaciones comunes de mundo desde las cuales los partícipes de éstas llevan a cabo relaciones de entendimiento o desacuerdo con la alteridad. Esta situación de tensión no sólo determina las relaciones interhumanas de comprensión y diálogo, sino también las circunstancias particulares mediante las cuales los involucrados en la formación de esos sentidos arriesgan puntos de vista distintos en lo que respecta a la realización de la experiencia de vida humana y actualización de las tradicionales formas de expresión literaria. Y es precisamente este consenso y disenso el que facilita el juego de anticipaciones y proyecciones de sentido cuando se realiza el entendimiento humano y la tarea de participación permanente en el proceso de formación de tradición.

Conformar un sentido solidario no sólo supone convergencia de la pluralidad de expresiones como por ejemplo la etnoliteraria, sino que también exige entender que éstas representan la memoria conformada y actualizada de modo constante por un pueblo. De ahí que se pueda decir

que la etnoliteratura sea «la memoria de la memoria y presupone un lento remodelaje de la memoria, así como una dinámica de reorganización más o menos frecuente» (Vansina, 1985, p.161). La etnoliteratura entendida como cambio de los rasgos de la memoria puede distinguirse en la creación literaria efectuada a partir de la transformación de una tradición oral étnica. Pues desde la etnoliteratura se pretende, por una parte, «reconocer la estética de la palabra plasmada en la historia oral, las leyendas, los mitos, los cuentos, las epopeyas, o los cantos que son géneros creativos que han llegado hasta nuestros días de boca en boca» (Friedemann, 1997, p. 25) y, por otra, comprender los cambios suscitados por el paso de lo oral a lo escrito. Por consiguiente, la etnoliteratura o creación poética simboliza lo ganado en el proceso de conformación histórica de la memoria de los pueblos y esta conformación de memoria exige comprender los cambios en los esquemas habituales de las oralidades.

Así la etnoliteratura es la «continuidad de la memoria» en la que se manifiesta la identidad propia, la relación de un pueblo con su mundo y el diálogo con la tradición oral concretada por otros en el pasado. La identidad propia deviene de una actitud de apertura respecto a las múltiples influencias tanto internas como externas de cambio en virtud de sus propias interacciones. La relación de un pueblo con su mundo supone un proceso de formación de conciencia histórica y actualización permanente en plena conversación con la etnoliteratura, y el diálogo con la tradición oral recrea las historias de origen y vida propias de su acontecer: la armonía entre la naturaleza y el ser humano, los modos de reciprocidad entre pueblos, y las formas de realización existencial comunitaria. En este contexto problemático emerge la pregunta orientadora de la presente tesis doctoral: *¿cómo las consideraciones de Gadamer sobre diálogo y entendimiento interhumano pueden contribuir a la comprensión del sentido de lo etnoliterario formado en la experiencia de los pueblos indígenas partícipes de lingüistidades distintas a la instaurada desde las pretensiones de la racionalidad moderna?*

Al respecto, la hipótesis de la que partimos en este trabajo doctoral es que es viable destacar el carácter multimodal y multidimensional que está a la base de las expresiones literarias indígenas, cuyos mundos se concretan en la configuración de nuevas formas de representación en los etnotextos. Esta posibilidad emerge del planteamiento de Gadamer sobre diálogo y entendimiento interhumano, puesto que éste ofrece una alternativa comprensiva-interpretativa del sentido de lo etnoliterario que reconoce el aporte de las interpretaciones generadas por los pueblos originarios en las que habitan nuevas formas de expresión lingüística configurando nuevos sentidos de mundo.

En efecto, se puede decir ahora que reflexionar en torno a los modos como los pueblos indígenas configuran sus lingüisticidades en la etnoliteratura es también reflexionar sobre los supuestos morales que legitiman la comprensión de la pluralidad en un país diverso como Colombia y que históricamente ha desconocido su diversidad lingüística y cultural. De igual manera, es reflexionar sobre la toma de conciencia histórica que ha revolucionado nuestro tiempo contemporáneo, exigiendo a las nuevas generaciones la comprensión de los diversos hechos y contextos que moldearon las diversas tradiciones culturales en el mundo actual. De manera que esta investigación propone el desarrollo de cuatro objetivos específicos: 1) Reconstruir el contenido de las principales líneas de interpretación suscitadas históricamente respecto al problema de la comprensión del sentido de lo etnoliterario formado en la experiencia de los pueblos indígenas partícipes de lingüisticidades particulares. 2) Mostrar el modo como Gadamer entiende el diálogo y el entendimiento interhumano para fijar el horizonte teórico desde el cual se analizará la comprensión del sentido de lo etnoliterario formado en la experiencia de pueblos indígenas partícipes de lingüisticidades diferentes. 3) Poner de relieve el sentido de lo etnoliterario proyectado en los textos escritos por pueblos indígenas partícipes de lingüisticidades singulares a través de su experiencia de conformación de mundo. 4) Valorar cómo las consideraciones de Gadamer sobre diálogo y entendimiento interhumano contribuyen a comprender el sentido de lo etnoliterario formado en la experiencia de los pueblos indígenas partícipes de lingüisticidades distintas a la instaurada desde las pretensiones de la racionalidad moderna.

Ahora bien, es evidente que la tensión entre estos dos sentidos diferentes de formación de expresiones literarias en un mismo contexto sociocultural es hoy objeto de gran interés si se tienen en cuenta los diversos aportes de los académicos. En esta tensión convergen líneas de interpretación sugeridas desde campos disciplinares que tratan de manera diferente la cuestión de cómo interpretar las culturas: antropología, literatura, lingüística y filosofía. Pero estas valiosas contribuciones pueden ganar mayor impacto si los académicos nacionales comprenden la importancia moral que tiene la convergencia de la multiplicidad en una unidad como lo es Colombia.

En otras palabras, la importancia de la pluralidad es vital para los procesos de diálogo y entendimiento interhumano como un patrimonio que debería ser conformado conjuntamente, porque:

- Facilita la apertura hacia formas diferentes de existencia que pueden coexistir en un mismo territorio.
- Fortalece la comprensión de la particularidad como posibilidad creadora.
- Fortalece el lenguaje como medio ontológico, histórico y creador de mundos posibles.
- Consolida la formación de ciudadanos interculturales.
- Potencia el vínculo solidario que hace avanzar una sociedad.
- Posibilita la construcción de un Estado responsable y consciente de sus procesos históricos.
- Representa la visión moral de la libertad humana y el significado del arte y su autonomía.

Se puede afirmar que la novedad del presente trabajo estriba en la perspectiva escogida para la interpretación que se hace de la tensión entre los dos sentidos diferentes de formación de expresiones literarias en un mismo contexto nacional. Esto es, abordar tal tensión desde una perspectiva hermenéutica-histórica y de talante ético contraria a los presupuestos impuestos por la racionalidad procedimental en Colombia y América Latina. En dicha racionalidad se incluye: la discriminación y exclusión de toda diversidad existente, la subsunción de la particularidad a través de leyes universales, la concepción del lenguaje como instrumento de comunicación y la visión teleológica de la experiencia de vida humana.

Finalmente, para responder a esta cuestión se organizó una estructura narrativa conformada por tres capítulos y una conclusión. En el primer capítulo se plantea la pregunta sobre ¿cuáles son las líneas de interpretación suscitadas históricamente respecto al problema de la comprensión del sentido de lo etnoliterario de los pueblos indígenas y sus representaciones de mundo? Con el fin de dar un contexto específico a la reflexión que se emprende, este primer apartado introduce los modos de entender y significar la etnoliteratura en América Latina y Colombia, lo cual exige describir y mostrar los rasgos esenciales de los planteamientos que subyacen a los sentidos dados en la época Colonial, Moderna y Contemporánea sobre las expresiones literarias indígenas.

Es importante señalar que la configuración de los capítulos responde a una lógica relacionada con el propósito de mostrar que la conformación de la etnoliteratura implica no sólo un proceso histórico de construcción de sentidos de lo indígena, sino también una tensión estética y ética que expresa modos distintos de diálogo y entendimiento interhumano entre culturas. La tensión entre los sentidos de Literatura Occidental e Indígena es abordable en términos de una forma de escritura producto de un mestizaje étnico racial y cultural que ha conocido varios momentos y sus respectivas influencias a lo largo de la historicidad de lo «indígena» en América Latina y

Colombia. Una reflexión sobre esas influencias admite una reconstrucción de las diversas líneas interpretativas que legitimaron la visión de la alteridad indígena en el ámbito literario y una referencia a la filosofía hermenéutica para tratar de argumentar en favor de las producciones literarias singulares de las comunidades originarias colombianas y sus lingüisticidades en la incidencia de la conformación de lo que en la actualidad llamamos etnoliteratura.

En el segundo capítulo se pretende mostrar el modo como Gadamer entiende el diálogo y entendimiento interhumano para fijar el horizonte teórico desde el cual se examinará la comprensión del sentido de lo etnoliterario formado en la experiencia de pueblos indígenas partícipes de lingüisticidades diferentes. Al respecto, Gadamer propone un marco conceptual que posibilita las condiciones para que se lleve a cabo este diálogo entre interlocutores con horizontes de mundo diferentes. Los conceptos que desarrollamos son: experiencia de comprensión, conversación, conformación de sentido, *Bildung* y *sensus communis*.

En el tercer capítulo se intenta poner de relieve el sentido de lo etnoliterario proyectado en los textos escritos por pueblos indígenas partícipes de lingüisticidades singulares a través de su experiencia de conformación de mundo. Poner de relieve el entramado de significados que subyacen a las distintas lingüisticidades de los pueblos originarios en Colombia exige rastrear y mostrar los presupuestos que determinan la existencia y pervivencia de las comunidades indígenas y el comportamiento lingüístico que genera sus relaciones con sus expresiones sagradas. De ahí que se requiera destacar algunos significados que subyacen a los esquemas de referencias propios de las comunidades amazónicas, andinas y del litoral caribeño colombiano.

En las conclusiones destacamos el talante multimodal y multidimensional de las expresiones literarias indígenas y mostramos de qué manera proporcionan una experiencia de comprensión en la que se despliega un nuevo sentido de mundo al integrar un contenido de lo divino y lo humano a lo que el lector accede en el encuentro dialógico con el etnotexto. Entender el sentido de lo etnoliterario supone poner en juego la fuerza integradora de las modalidades de significación y las dimensiones humanas para conectar la vida con nuevas formas de representación.

CAPÍTULO 1

SENTIDOS DE LAS PROYECCIONES ETNOLITERARIAS EN AMÉRICA LATINA

En la Constitución Política de 1991 se promulga, en el artículo 7, que «el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana». Esta admisión legal de la otredad abre la tradicional manera de entender las relaciones interhumanas al dar juego a las comunidades ancestrales con sus visiones de mundo en la construcción de sentido de unidad política. No obstante, dicha apertura obedece en gran medida a la resistencia histórica de los pueblos indígenas contra el predominio de las expresiones culturales propias del pensamiento colonial y moderno español, que negó e invisibilizó la multiplicidad lingüística, artística y cultural; resistencia que también es constitutiva de las prácticas efectuadas por otros pueblos en diferentes latitudes de América Latina. Desde finales del XIX y principios del XX se llevaron a cabo luchas políticas y sociales indígenas que contribuyeron a transformar el modo habitual de comprender y significar las relaciones intersubjetivas¹. Por lo tanto, el reconocimiento constitucional de la diversidad representa uno de los elementos que ha determinado en la actualidad la renovación del sentido del entendimiento interhumano y ese reconocimiento es posible en parte a la lucha de los pueblos indígenas latinoamericanos frente a las pretensiones del proyecto monocultural español por homogenizar la experiencia de vida humana.

Este cambio del modo familiar de concebir las prácticas entre unos y otros ha servido de hilo conductor de estudios y de reflexiones sobre los procesos de comprensión y entendimiento interhumano en lo referido al sentido de lo etnoliterario construido por los pueblos indígenas en su relación con la tradición literaria Occidental. Y esos procesos implicaron no sólo tensiones, sino también diálogo entre las formas de expresión etnoliteraria y la proyección literaria fundada en la visión teleológica dominante. Una de estas tensiones reside en la forma como se ha pensado el concepto de «literatura». Mientras la proyección literaria circunscribe la expresión poética a contenidos ideológico-culturales y estéticos derivados del pensamiento absolutista, que presupone

¹ En Ecuador la participación de varios pueblos y líderes indígenas en la revolución de Alfaro responden a la solidaridad con los campesinos montubios de la Costa, que formaron el ejército de los montoneros en contra del concertaje y que buscaban su libertad (Carlosama, 2000, p. 2). Del mismo modo en México con el fin de oponerse al Porfiriato, los indígenas del estado de Morelos se habían organizado con campesinos desde 1908 nombrando líder a Emiliano Zapata, quien se unió con los hacendados de Madero estratégicamente para ser escuchados por el Estado (Bartra y Otero, 2008, p. 10).

la divinidad y la capacidad de uso individual y sistemático de la razón como condición para crear «las bellas letras»; la cosmovisión indígena restringe la narración oral a experiencias de existencia de vida integradas a las prácticas particulares y solidarias de mundo, que admite la vivencia y la armonía integral como exigencia para imaginar las narrativas de origen de los pueblos. En este sentido, se advierte la existencia de dos interpretaciones opuestas entre sí. La dominante otorga preeminencia al individuo con capacidad de poder hacer poética escrita de manera bella y la indígena concede valor al sentido comunitario en la realización holista de los rituales de creación y origen.

Y es precisamente esta tensión la que puede verse como proceso de diálogo en el que unos y otros se dicen entre sí determinados por sus diferentes horizontes de comprensión de mundo. La comprensión del diálogo de cosmovisión indígena y visión dominante acerca del sentido de lo etnoliterario posee una historicidad que contiene diferentes líneas de interpretación. Acorde con lo anterior, en este primer capítulo de la presente tesis, se intenta responder a la siguiente cuestión: ¿cuáles son los principales elementos conceptuales que subyacen a ciertas líneas de interpretación sobre lo etnoliterario en la época Colonial, Moderna y Contemporánea en América Latina? En la medida en que se comprenda que el sentido de lo etnoliterario es una construcción histórica y cultural mediada por el lenguaje, se podría valorar que la contribución de las producciones indígenas constituye un diálogo entre lo occidental y lo originario. Diálogo que presupone conformación mutua de un sentido poético común que requiere de ser actualizado a través de la creación y la cooperación de la multiplicidad de representaciones de mundo.

Para justificar ese principio de argumentación se comienza con la descripción de algunos de los enfoques desde los cuales se fundamentó la construcción de lo etnoliterario en la época Colonial; se continúa con la explicación sobre cómo a partir de la idea moderna de lo criollo se actualizó el sentido de las expresiones literarias de los pueblos indígenas; y se finaliza con la especificación de las características de las narrativas contemporáneas sobre las proyecciones literarias indígenas.

1.1 Enfoques que fundamentan lo etnoliterario en la época Colonial

La interpretación sobre lo etnoliterario que predomina en la época Colonial reproduce el modo de entender y significar teleológico inmanente a la tradición literaria europea del mundo medieval. El sentido teleológico contiene elementos que favorecen maneras de comprender el pensamiento

humano cimentado en procesos individuales de razonamiento² y creación que están regulados por la capacidad cognitiva de quien es capaz de dar cuenta de formas generales y naturales de representar. Este carácter teleológico determina la relación y generación de las expresiones etnoliterarias en la época Colonial. En el *Primer ensayo etnográfico de las Américas*³, escrito por fray Ramón Pané en el siglo XV, se afirma que la finalidad del pensamiento radica en confirmar el sentido cognitivo de la visión monológica y esencialista del mundo y de la vida humana:

Yo, fray Ramón, pobre ermitaño de la Orden de San Jerónimo, por mandado del ilustre señor Almirante, Virrey y Gobernador de las islas y de la tierra firme de las Indias, escribo lo que he podido averiguar y saber acerca de las creencias e idolatría de los indios, y cómo veneran a sus dioses, lo cual trataré en la presente relación. Cada uno, al adorar los ídolos que tienen en casa y les llaman cemíes, guarda un modo particular y superstición. Creen que hay en el Cielo un ser inmortal, que nadie puede verlo y que tiene madre, mas no tiene principio; a éste llaman Yocahu Vagua Maorocoti, y a su madre llaman Atabex, Iermaoguacar, Apito y Zuimaco, que son cinco nombres. Estos de los que escribo son de la isla Española, porque de las demás islas no sé cosa alguna, pues no las he visto. También saben de qué parte vinieron, y de dónde tuvieron su origen el sol y la luna y cómo se hizo el mar y dónde van los muertos. Creen que los muertos se aparecen por los caminos cuando alguno va solo, porque cuando van muchos juntos, no se les presentan. Todo esto les han hecho creer sus antepasados, porque ellos no saben leer, ni contar hasta más de diez (Serrano & Sanz, 1932, p. 213).

Mediante este fragmento Pané pone en juego una forma de proceder de talante aristotélico-tomista. Se desarrolla el modelo de representación en el que la visión de mundo de los pueblos indígenas se concibe del mismo modo como se entiende a los objetos naturales: se hace prevalecer la linealidad entre causa final y propósito⁴. El modelo de representación aristotélico-tomista se traslada al horizonte de comprensión histórico-literario suscitando la esencialización y objetivación de las tradiciones indígenas. De ahí que Pané emplee la escritura como única entidad objetiva o como convención social de interpretación soportada en el ser constante y en el poder ser

² Estos procesos individuales de razonamiento estaban directamente relacionados con la esfera de la comunidad, el hombre no se veía a sí mismo como una personalidad autónoma, sino como el miembro de una comunidad en cuyo marco debía desempeñar un determinado papel social. La libertad personal tal como la entendemos hoy día no existía, puesto que la redención y la plena realización del hombre solo eran posibles en el más allá, y justamente a través de la percepción que se tenía de la muerte podemos ver el inicio del proceso de la toma de consciencia de uno mismo. (cf. Puga, 2015).

³ El manuscrito original desapareció, pero fue incorporado por Fernando Colón, el hijo del Almirante como un capítulo de su biografía sobre su padre. Este libro se escribió en italiano y la última edición al español la realizó José Juan Arrom: Fray Ramón Pané, «Relación acerca de las antigüedades de los indios» el primer tratado escrito en América (1974). La edición que se utiliza en el presente trabajo es la del historiador Manuel Serrano y Sanz (1866-1932).

⁴ Dicho proceder contiene tres elementos sustanciales: 1) propósito-fin, 2) causa final-esencia y 3) causa formal.

comprendida en su esencia natural. La diferencia entre los fines y la esencia desaparece y la finalidad se torna necesariamente fija haciendo que la tradición literaria Colonial tenga su explicación en un origen esencialista. De acuerdo con esta explicación esencialista sobre la tradición literaria Colonial, Pané impone una representación de mundo y experiencia de vida humana fundada en un conjunto de propiedades fijas que no reconocen la otredad en su propia circunstancia histórica en la que es posible configurar una identidad o un esquema común de expresiones etnoliterarias.

Contrario a ello, instituye en el imaginario social Colonial un universo «hegemónico que responde a la cultura oficial y su obra se caracteriza por una ideología monológica donde las ideas correctas y significativas se centran en la conciencia del autor y su visión del mundo» (Cattan, 2013, p. 196). La ideología⁵ monológica responde al presupuesto según el cual todo lo ajeno al cristianismo es idolatría y, por lo tanto, debe ser objeto de negación de lo otro extraño. Este supuesto hunde sus raíces en un relato moral que exige erradicar las idolatrías y evangelizar a los pobladores del Nuevo Mundo. Por eso, a través de la ideología monológica se admite como válido que la finalidad del documento escrito titulado *Relación* reside en «averiguar y saber acerca de las creencias e idolatría⁶ de los indios» (Serrano & Sanz, 1932, p.213). El propósito de averiguar y entender conlleva a observar comportamientos, creencias, formas de vida y modos de narrar. Asimismo, conduce a deliberar individualmente sobre lo que parece bien o mal y escribir conforme al canon literario que el mundo monológico ha representado y reglado con lingüisticidades que sólo son comprendidas dentro del orden social establecido.

⁵ La ideología se entiende desde el planteamiento bajtiniano como «como fuerza material por derecho propio, significativa y constitutiva de la dimensión simbólica de las relaciones sociales, y por tanto de la actividad humana y la subjetividad, manifiesta la implicación de la ideología en el proceso de significación, que caracteriza la ideología como fenómeno semiótico primario, producto de textualidad, que se imbrica con el lenguaje en forma de discurso oral o escrito» (Arnau, 2016, p. 64)

⁶ La idolatría es entendida en la colonia como superstición «la Iglesia católica de los siglos XV y XVI interpretó las religiones de los indios americanos como supersticiones resultado de la acción demoníaca. Las raíces de esta cuestión se remontan al pensamiento de san Agustín (siglos III y IV), que fue reformado por santo Tomás de Aquino (siglo XIII), y desde el último cuarto del siglo XIV había dado pie a la creación de manuales contra las supersticiones como el de Nicolau Eimeric, entre otros. El Concilio de Trento (1545-1563) sintetizó estos principios y fortaleció el combate de las herejías y las supersticiones. En esta perspectiva se consideraba que toda idolatría y superstición implicaban un pacto con el demonio, el cual podía ser explícito (intencional) o implícito (sin intención expresa). Esta situación tuvo relevancia, pues marcaba el grado de responsabilidad del supersticioso al elegir pactar ejerciendo su libre albedrío. El pacto fue un elemento central del discurso antisupersticioso español de la época» (cf., Lara Cisneros, 2016, p. 13).

Este propósito fundamental debe pensarse como la radicalización de un procedimiento moral y literario europeo que proyecta una anticipación de sentido dentro de una convención social hegemónica de mundo monológico. Esto significa que la alteridad es siempre significada desde el principio de referencia a sí mismo en el que se rechaza su historicidad. Pané pone en juego a través de la escritura la tradición literaria europea en la que su entidad objetiva está influenciada por la visión teológica medieval que imperaba en los Reinos de Castilla y Aragón y que fue impulsada por los Reyes Católicos en España. Los soberanos unifican la primacía del reino de Castilla como principal potencia de la península ibérica en el siglo XV, lo cual presupone crear una visión monocultural y una política de pacificación interna que admita reinar e implementar la religión católica como la religión del Reino de Castilla.

En este contexto, se dan tres hechos mayores en el año de 1492: 1) El fin de la guerra de Granada que supone la culminación de la reconquista española, 2) la expulsión de los judíos, y 3) la llegada de los españoles a territorio americano. Hechos que enredan la puesta en marcha del Tribunal del Santo Oficio creado en 1478 por medio de la Bula del Papa Sixto IV. Por consiguiente, la Santa Inquisición es un mecanismo que tiene como objetivo mantener un único horizonte de comprensión basado en una unidad religiosa y luchar contra cualquier posible desplazamiento o desviación del mundo monológico; mecanismo religioso y político que será traspelado en las nuevas colonias de los territorios de América.

Los Reyes Católicos implementan la Inquisición en las colonias de América para generar las condiciones de legitimación del dominio sobre las tierras del nuevo continente con la exigencia de radicalizar un procedimiento que contiene los medios y las finalidades de un mundo monológico. En este mundo se admite como válida la sentencia de llevar la verdadera religión a los infieles y bárbaros de América. Esto quiere decir que se requiere evangelizar, instruir en la buena fe e imbuir en las buenas costumbres impuestas desde el Reino de Castilla. La evangelización pone de relieve que la conquista y la colonia sólo son posibles con la confirmación de los horizontes comprensivos de la alteridad indígena o idolatrías propias, lo que implica aprender sus lenguas y formas de vida con el objetivo de trasladarlos a una convención social de interpretación: el cristianismo. En consecuencia, la visión teológica medieval que predomina es la convención social normativa que exalta las prácticas religiosas católico-cristianas y desde la que se busca prescribir y evaluar las creencias y comportamientos del Reino de Castilla en los habitantes colonizados acorde con una representación de mundo asumida como absoluta.

En línea con esta visión teológica medieval, tanto la herejía como la idolatría operan bajo el mismo supuesto, es decir, ambas son pecados contra la fe; la fe debe manifestarse en una creencia obediente y no en la creación de nuevos ídolos o cultos que dan cuenta de la superstición humana. Este modo de simbolizar lo propicia Santo Tomás de Aquino (1968) al advertir que «la herejía es una especie de incredulidad, pero la idolatría es una especie de superstición (p. 23). Siguiendo esa visión teleológica, el evangelizador llega al Nuevo Mundo y organiza sus modos de significar instaurando un esquema de referencia propio que busca trasladar un horizonte histórico o sistema religioso monocultural a otra situación espacial y temporalmente distinta: la alteridad indígena de las tierras firmes de las Indias. Esta visión teleológica en la que se inscribe Pané reproduce la visión teológica del medioevo (pensamiento tomista) y la aplica como entidad objetiva en la época Colonial al evaluar las creencias y prácticas de los nativos bajo un enfoque de lo supersticioso. De ahí que Pané no admite como verdadero los mitos y ritos sagrados indígenas; los cuales representan a los nativos como contrarios a la razón debido a su reverencia idolátrica hacia criaturas u objetos, sus formas de búsqueda para predecir el futuro, sus usos de sustancias embriagantes y sus prácticas rituales.

Y, de hecho, si se retrocede al medievo, la noción de monologismo es el derrotero con el cual Europa construye una unidad religiosa y política determinada exclusivamente por la religión católico-cristiana. Ahora bien, sobre este aspecto cabe recordar que en el mundo contemporáneo Mijaíl Bajtín (2005), desde una perspectiva literaria, logra dar un cauce al concepto de monologismo no como filosofía sino como ideología y comportamiento definiendo el término como una presencia hegemónica, de índole idealista, que domina el lenguaje de la época Medieval y del Renacimiento. Según Bajtín este lenguaje genera una literatura medieval que se caracteriza por concebir un individuo cristiano que obedece a una ideología oficial que gobierna la sociedad. Lo que justifica la idea según la cual el autor de un texto literario se centra en sí mismo aislado de toda posibilidad de diálogo con el Otro⁷. El lenguaje medieval no articula la alteridad, esto es, la multiplicidad de voces⁸

⁷ En nuestro texto, la noción de Otro se concibe desde Gadamer como experiencia de la alteridad, la relación entre el yo y el tú configura una relación mutua de carácter histórico. El reconocimiento recíproco es entonces «la experiencia de apertura a la tradición que posee la conciencia de la historia efectual. [...] Experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él». (cf. Gadamer, 2012, pp. 437-438). Esta forma de entender la relación con la tradición contiene la disposición de la apertura que también aplica cuando se trata de las relaciones interhumanas, adquiriendo un carácter de experiencia moral.

⁸ Para Bajtín el diálogo se caracteriza por la multiplicidad de voces «Para forjar un nuevo sentido a partir de las voces ajenas nos involucramos en un proceso de comprensión de lo que se dijo antes de nosotros, y tratamos de oír,

que componen el todo literario de este momento histórico. Contrario a ello, responde a un modelo hegemónico de orden social monocultural. Y es precisamente este modelo el que permite a Bajtín afirmar que la hegemonía presupone interpretar el mundo desde dos categorías ideológicas, una que se impone y otra que se prohíbe:

La primera agrupa ideas correctas y significativas, aquellas que se centran en la conciencia del autor y tienden a formar la unidad de sentido de una visión de mundo, la segunda categoría, la que reúne las ideas incorrectas o indiferentes desde el punto de vista del autor, —las que no caben en su visión del mundo—, no se afirman sino que se niegan polémicamente [...] En un mundo monológico, *tertium non datur*, un pensamiento o bien se afirma, o bien se niega, de otra manera tal pensamiento pierde su plenitud de sentido (Bajtín, 2005, p. 118).

Teniendo en cuenta la consideración anterior, es posible advertir en dichas categorías un carácter teleológico. Presuponen la puesta en marcha de la lógica aristotélica y sus juicios contradictorios que no admiten juicios intermedios. En este principio formal se deja ver que la revelación religiosa del cristianismo basada en la relación entre razón y fe, que proyecta un único referente de mundo y constituye una proposición verdadera. Acorde con este principio no se admite otra forma de significar y comprender como, por ejemplo, la alteridad indígena; la cual es percibida como inferior. La inferioridad de la alteridad indígena no impide que el colonizador quiera saber sobre ella; el interés por el otro en la colonia responde a la premisa medieval que asevera el «entendimiento sobre el conocimiento que el Otro posee» (González Echeverría, 1990, p. 150). Punto de partida en el que se conoce y entiende la idolatría del nativo, se aprende su comportamiento religioso y se pone ese conocimiento en un informe. Todo ello como finalidad de la empresa colonizadora.

Desde esa premisa se justifica la perspectiva y postura de la Corona española, la cual enmarca su esfuerzo de comprensión de la alteridad en un sentido instrumental que usa al otro como medio para un fin. Como bien se sabe, ella «estuvo interesada en la religión de los nativos para medir lo difícil que les sería convertirlos al cristianismo» (González Echeverría, 1990, p. 144). Así, conocer lo que el otro posee es rastrear la posible influencia del demonio sobre ellos, lo cual se considera

anticipándola, la posible respuesta de nuestros interlocutores. Las palabras todas van dirigidas a alguien y son de alguien (no hay palabras neutras, que existan por su cuenta), y decir palabras propias —las que le “pertenecen” a uno— sólo es posible en respuesta a algo que se dijo antes de nosotros. Es en el proceso de la comunicación verbal, de la interacción con el otro, como uno se hace sujeto forjando su propio yo. El “yo” sólo existe en la medida en que está relacionado a un “tú”: “Ser significa comunicarse”, y un ‘yo’ es alguien a quien se le han dirigido como a un “tú”. Así pues, la omnipresencia de la voz es equiparable a la ubicuidad del otro en nuestra existencia, de tal modo que la construcción del yo mediante lo verbal pasa por el diálogo como forma primaria de comunicación y pensamiento y, más aún, como concepción del sujeto y su ser.». (citado en Bubnova, 2006, p. 102).

necesario para lograr su cristianización y evangelización. Este proceder deja ver el ideal del comportamiento regular del actuar humano, un proceder que se enmarca en una lógica en la que la repetición de ciertas actitudes y características humanas serían la constante en ciertas comunidades justificando así su esencialización y objetivación. La presentación de un informe final a la Corona Española constituye la finalidad para la cual la alteridad es instrumentalizada por el colonizador en detrimento de una historicidad particular y situada.

No obstante, ese modo de entender la alteridad como inferioridad parece tener una relación con el concepto de otredad entendido bajo la lógica del nosotros y del ellos.⁹ Esta es una noción que no existía en el mundo monológico de la España del siglo XVI. Según Rolena Adorno, el sentido filosófico moderno de alteridad era una imposibilidad en el contexto teológico de dicho siglo; la alteridad quería decir «simplemente “no nosotros”, lo cual no conlleva ninguna noción de diferencia radical» (2007, p. 5). Esto implica que la percepción de lo otro se construía a partir de la mismidad europea: Cristóbal Colón al llegar al Nuevo Mundo no descubre, sino que proyecta un espacio geopolítico en el que confirma su referencia de mundo para justificar su empresa colonizadora en términos económicos y comerciales. Esta autorreferencia es el principio de la actitud reflexiva en la cual se comprende la alteridad desde una conciencia autodeterminada que representa a lo otro desde un puro referente a sí mismo, el otro es asumido como medio para los fines coloniales, justificando la autorreferencia como punto de partida y llegada desmeritando la identidad histórica de la alteridad.

Colón desde su expresión de vida histórica de mundo representa a los indios como «bárbaros» y «esclavos» siguiendo la lógica mercantil y el imaginario medieval español. De ahí que la alteridad es una idea que no existía en el horizonte de representación del mundo medieval que se impuso a los nativos de América; no hay amerindios porque lo que ve y percibe el colonizador es un «no nosotros» que requiere de ser combatido, dominado y asimilado al modelo de orden social

⁹ Desde la perspectiva hermenéutica, la lógica del nosotros y del ellos responde a una representación entre el yo y el tú que no es inmediata sino reflexiva: «A toda pretensión se le contrapone una contrapretensión. Así surge la posibilidad de que cada parte de la relación se salte reflexivamente a la otra. El uno mantiene la pretensión de conocer por sí mismo la pretensión del otro e incluso de comprenderla mejor que él mismo. [...] la historicidad interna de todas las relaciones vitales entre los hombres consiste en que constantemente se está luchando por el reconocimiento recíproco. Este puede adoptar diversos grados de tensión, hasta llegar incluso al completo dominio de un yo por el otro yo» (Gadamer, 2012, p. 436).

monocultural. Dicho orden social monocultural constituye un horizonte de representación finito. Por eso, el orden monocultural representa una alternativa de experiencia de historicidad; hecho que permite decir que no es la única válida para todos los tiempos y contextos humanos.

Ahora bien, con esa caracterización sobre la visión monológica se fijó la base para fundamentar el tipo de producción escrita y literaria que se elabora en la colonia americana: *la relación*. *La relación* es un documento de carácter jurídico-legal en el sistema hegemónico español que sirve como norma para entregar reportes específicos y pedidos oficiales; es «un género que no reconoce igualdad de derechos, la verdad está en la voz del autor» (Cattan, 2013, p. 202). Quien escribe *la relación* posee la autoridad sobre la información que debe presentar (evento, población, datos), instituyendo un carácter autobiográfico a un yo testigo en el reporte que presenta. Con ello, el autor se inserta en una realidad de «no nosotros» como garante y testigo de lo otro con el fin de autorizar aquello que presenta.

En este sentido, el autor de la *relación* cuenta el «no nosotros» enmarcado en lo que desde su visión de mundo se admite como válido y evidente, su lenguaje asume que no se necesitan comentarios explicativos porque todo se sobreentiende desde su convención social normativa¹⁰; *la relación* es un texto que va dirigido a un lector de ese mundo moral-religioso que destaca el ideal según el cual toda forma de idolatría es errada. Este ideal se desenvuelve dentro de una experiencia de vida cristiana desde la cual el horizonte de mundo, la postura y el lenguaje tienen como finalidad prescribir y ponderar la realidad de lo Otro; experiencia en la que sólo existen dos posibles hechos: o se es cristiano (poseedor de la verdad) o no se es. La experiencia aquí es importante porque sigue el principio del tercero excluido, toda proposición es verdadera o falsa y no admite nada intermedio. Por lo tanto, la autoridad de *la relación* como documento colonial que impone la religión cristiana destaca la práctica de la negación de lo Otro con su historicidad y pretensiones propias partiendo de su falsedad e inferioridad. Dicha falsedad e inferioridad indígena son interpretaciones que están en consonancia con el mundo jerarquizado y jerarquizante de la realidad. Estas interpretaciones tienen como punto de partida el planteamiento teleológico de Aristóteles y, como ya se había mencionado antes, configuran dos categorías ideológicas que se concretan en la escritura de Ramón Pané. Estas

¹⁰ La convención social normativa que se constituye en autorreferencia desde la cual se anticipa lo otro, anula la experiencia de historicidad de la alteridad: «la pretensión de comprender al otro anticipándosele cumple la función de mantener en realidad a distancia la pretensión del otro» (Gadamer, 2012, p.436). Desde este horizonte de representación social normativo se opera de manera ahistórica e instrumental.

categorías responden, según Alfredo Gómez Müller (2005), a una dualidad jerárquica que afirma un:

principio de oposición dicotómico y de jerarquización de lo real: en sus diferentes niveles, la realidad se organiza dicotómicamente en términos de subordinación de lo inferior a lo superior: en el nivel biológico, las bestias se hallan esencialmente subordinadas a los hombres; en los niveles antropológico y político, los esclavos a los hombres libres, los bárbaros a los griegos, los niños a los adultos y las mujeres a los hombres; en el nivel ontológico, el ente sensible al ente inteligible; en la esfera metafísica, la materia a la forma; en el nivel ético-teológico, lo imperfecto a lo perfecto, la dependencia a la autonomía (p. 27).

Siguiendo este principio de oposición dicotómico, Ramón Pané reproduce la misma interpretación de mundo monológico de Ginés de Sepúlveda en la que su referencia discursiva a la alteridad indígena es significada como barbarie. El ser bárbaro se legitima en la colonia a través de los presupuestos de Aristóteles y a su vez lo distorsiona sobre una base de talante moral que invoca el discurso antiguo de justificación de la esclavitud natural para dar autoridad y poder de dominación a los españoles sobre los bárbaros de América. En el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (1986) Sepúlveda evoca cuatro causas que determinan la justicia de la guerra contra la alteridad indígena de América: 1) Inferioridad natural de los indígenas, 2) Deber de extirpar los cultos satánicos, 3) Deber de salvar a las futuras víctimas de estos sacrificios y 4) Deber de propagar el evangelio. Estas causas a las que recurre Sepúlveda son de carácter natural y religioso, lo que conlleva a entender que hay una complementariedad de éstas en la consecución de la finalidad que se invoca; De ahí que se privilegie una justificación antropológica racional y establezca la superioridad cultural de los españoles desde un enfoque aristotélico-tomista:

Siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre. Y tal doctrina la han confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles, a quien todos los filósofos y teólogos más excelentes veneran como maestro de la justicia y de las demás virtudes morales y como sagacísimo intérprete de la naturaleza y de las leyes naturales, sino también con las palabras de Santo Tomás (Sepúlveda, 1986, p. 153).

Sin embargo, no es difícil señalar casos diferentes a los de Fray Ramón Pané y Ginés de Sepúlveda, casos que inscritos en una misma interpretación literaria teleológica medieval admiten como válida la alteridad indígena. Alteridad que fue concebida no en términos de inferioridad, sino

en términos de igualdad. La obra y vida de fray Bartolomé de las Casas ofrece un importante testimonio que posibilita la comprensión de una perspectiva teológica de la alteridad indígena que se diferencia de su representación privativa del ser otro referenciada desde la mismidad española. En *La Historia de las Indias* (1951) De las Casas narra con gran detalle los acontecimientos que tuvieron lugar en la conquista española y deja entrever que su defensa de los indios responde a sus convicciones que apelan a verdades universales y desarrolla una doctrina precisa en defensa de la alteridad indígena basada en la razón cristiana. En su texto *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1942), el autor despliega su doctrina fundamental sobre la evangelización de los indios; doctrina que está estrictamente orientada por un proceder de talante aristotélico-tomista que destaca los preceptos escolásticos con el fin de legitimar la humanidad de los indios como iguales. De las Casas recurre a dos argumentos mayores en su defensa de la alteridad indígena: El primero es la capacidad racional de los indios para recibir la fe y, el segundo es su análisis del ser bárbaro. A través de su primer argumento afirma que:

La providencia divina estableció para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones, y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores, o corrupción de costumbres. (De las Casas, 1942, p. 7).

De las Casas esgrime un argumento que intenta explicar la sencilla verdad de que todas las personas sobre la faz de la tierra han sido llamadas por Dios a recibir la fe como un beneficio de la liberalidad divina» (De las Casas, 1942, p. 29). Argumento que admite como válido que todos los hombres incluyendo a los indios tienen la capacidad racional para recibir la fe de manera autónoma. Lo cual implica la dotación del entendimiento y la autodeterminación, capacidades que eran altamente demostrables en la naturaleza de los pueblos indígenas con el desarrollo de sus sociedades y culturas. Así, la única forma posible para convencer a los seres racionales es a través de la «persuasión¹¹ de su entendimiento como dijo Aristóteles» (De las Casas, 1942, p. 30). El

¹¹ En la *Retórica*, Aristóteles explica que existen tres tipos de argumentos persuasivos o modos de apelación en un discurso: los relativos al *logos*, al *ethos* y al *pathos*; «la persuasión busca suscitar el juicio del auditor por medio de una argumentación clara, efectiva, rápida y directa, pero también incluyendo en este proceso persuasivo los aspectos irracionales, que pueden ser modificados creativamente por medio de un discurso convincente. La esfera de lo irracional, en este sentido, forma parte de la experiencia comunicativa, sobre todo en aquellos contextos sobrecargados emocionalmente. Aristóteles entiende que es imprescindible, en tales circunstancias, ganarle la partida al azar y, sobre todo, a quienes se aprovechan de medios no técnicos para manipular las emociones del auditorio y así poder provocar su asentimiento[...] Para conducir a los ciudadanos hacia las mejores decisiones, sin duda que no se puede prescindir

conocimiento del fraile en cuestión de leyes naturales no se hace esperar ya que su tesis de base está encaminada a probar que quien se propone atraer a los hombres al conocimiento de la fe y de la religión verdadera debe proceder del mismo modo como se accede a la ciencia. Esto significa que el modo natural de acceso a la ciencia presupone persuadir a los seres humanos, atraerlos, moverlos o excitarles la voluntad. La consecuencia se legitima en la medida en que la proposición mayor se deriva de los siguientes razonamientos: 1) la instrucción que lleva al discípulo a creer y alcanzar la ciencia con perfección, 2) tanto en el maestro como en el discípulo se encuentra la misma verdad, y 3) los principios universales recogen los principios particulares.

En su segundo argumento, De las Casas devela la ambigüedad del concepto de barbarie al analizar la ilegitimidad de la identificación del indígena con el bárbaro. En la tradición aristotélico-tomista es posible detallar cuatro acepciones constitutivas del ser bárbaro: la crueldad, el hablar-otro, la irracionalidad y el ser pagano. La crueldad se desvirtúa en la medida en que indígenas y españoles comparten por igual la posibilidad de pervertir lo humano. El hablar-otro corresponde a una circunstancia particular contingente a la que no se le puede atribuir ningún juicio de valor *a priori*. La irracionalidad pierde su validez al poder demostrar que el hombre americano ha construido un sistema de instituciones sociales, políticas, religiosas y morales en las que reconoce su dignidad. Y, el ser pagano se expresa en una representación de la evangelización fundamentada en el reconocimiento de la alteridad indígena al concebirlos como iguales en términos de poseer una humanidad racional. Acorde con estas definiciones, se puede decir que De las Casas parte del supuesto que tanto los indígenas como los europeos pertenecen a la esencia humana creada por Dios, lo cual significa cuestionar la tradicional forma de atribuir características de barbarie a la alteridad indígena.

De acuerdo con los planteamientos lascacianos que se acaban de describir se puede afirmar que el fraile Bartolomé de las Casas no sólo inaugura una forma diferente de evangelizar a los nativos americanos, sino también una perspectiva teológica que pone en coherencia hechos y palabras. Esta coherencia intenta darle un sentido al encuentro con el otro. No desde categorías de fiel o infiel sino desde una alteridad que altera la mismidad europea. La visión teleológica del fraile reconcilia el

de las mayorías, por muy mal dispuestas que se encuentren frente a lo que el orador quiere persuadir como lo más conveniente o perjudicial en ese momento y circunstancias. Atendiendo a esto, Aristóteles ha desarrollado para la oratoria un modelo argumentativo que es capaz de integrar armónicamente tanto las demostraciones por vía racional como los medios propicios para producir un cambio en las emociones, ya sea exaltándolas o apaciguándolas, según sea el caso, amparado en una novedosa concepción de lo irracional, que incluye una parte que puede ser persuadida por la razón» (cf. Covarrubias, 2000, pp.275-276).

contenido de la palabra católico-cristiana con el actuar religioso; actuar en el que la relación con el otro es testimonio vivo de la legitimidad de la palabra sagrada que las autoridades filosóficas y teológicas de la época validan como proceder verdadero. Los hombres al observar que los seres de la naturaleza obran de acuerdo con un orden determinado, comprenden que hay un ser que regula los movimientos de las criaturas que contemplan. La observación permite al hombre llegar a conclusiones que confirman el principio según el cual no puede haber un orden sin la existencia de un ordenador, de una única causa divina. En efecto, el reconocer la existencia de un ordenador constituye el presupuesto que hace posible justificar el movimiento del orden natural y obrar de acuerdo con este orden es el garante desde el cual se valida el comportamiento de los seres humanos.

La visión de mundo de Fray Ramón Pané, Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas son representaciones fundamentadas en un enfoque teleológico lineal. Desde éste se reproducen significados propios al planteamiento aristotélico-tomista que surge en el siglo XIII como única forma de acceder a la verdad. No obstante, este planteamiento ha sido interpretado por dichos autores de modos diferentes. Uno deja ver un límite en la alteridad indígena desde un principio de oposición dicotómico y otro advierte la posibilidad de apertura de la alteridad indígena como manifestación de la humanidad. Este último modo acuñado por De las Casas acoge una cierta indeterminación de lo humano expresado en la apertura. Esta apertura es el correlato de la experiencia de comprensión como derrotero de reconocimiento de la alteridad en la que la demanda de validez de la tradición y del texto se realiza con la experiencia del diálogo entre diferentes.

Para comprender la apertura de lo humano como indeterminación cabe aquí traer como testigos al Inca Garcilaso de la Vega, Antonio Valeriano y Diego de Torres. Son estos escritores los que contribuyeron en la proyección del concepto de mestizaje como apertura, el cual sirvió de soporte al sentido de las proyecciones etnoliterarias generadas en América latina durante siglo XVI. En Perú, la obra literaria y la práctica del Inca Garcilaso de la Vega ratifican su interpelación constante a su ser híbrido como una construcción en la que el escritor figura, refigura y configura su identidad mestiza. Su búsqueda identitaria parte de su experiencia incompatible e indeterminada y su dificultad para sentirse partícipe de un mundo monocultural. Su identidad es mezcla de la nobleza incaica y española, la cual cuestiona constantemente su propia alteridad. En 1563, el autor peruano abandona su nombre natal español Gómez Suárez de Figueroa y firma por primera vez un documento oficial bajo el nombre «Garcilaso de la Vega». En 1585, firma su primera traducción literaria *Diálogos de amor* del filósofo León Hebreo con el nombre de Garcilaso Inca de la Vega.

En 1589, refrenda con el nombre de «El Indio», en 1592, signa su *Historia de la Florida* como «Inca» y finalmente su obra más importante los *Comentarios Reales de los Incas* (1609) será ratificada con el nombre definitivo de «Inca Garcilaso de la Vega».

La escritura del Inca Garcilaso es una apuesta estética y ética¹² por el reconocimiento de su ser mestizo. Su proyecto escritural presupone figurar sus orígenes indígenas y españoles, refigurar la memoria de los vencidos y configurar su identidad desde lo lingüístico y lo simbólico como una conformación en la que confluyen conciencia histórica y conciencia estética. En la figuración de sus orígenes, el autor advierte los límites de una visión occidental basada en principios teleológicos que justifican la inferioridad de la alteridad indígena a través del movimiento del orden natural. De este modo, la escritura reconoce al otro no europeo como posibilidad de sentido y desde su ser indígena ella conlleva a una «perspectiva de reelaboración de la tradición inca, a través de una reapropiación creadora de la escritura; se trata, desde esta última perspectiva, de invitar la tradición inca a reconocerse como otra en el seno de su mismidad» (Gómez-Muller, 1997, p. 45). El Inca Garcilaso reivindica sus orígenes indígenas y sugiere a sus interlocutores la tarea de interpelar su tradición con el fin de no caer en los errores de occidente al reproducir una tradición detenida, fija a la que no se le interroga y sólo se le reproduce desde presupuestos fijos.

Desde su circunstancia particular el autor refigura la memoria de sus ancestros nativos. Su refiguración refuerza la idea de unos vínculos históricos en cada tradición que se fusionan al entrar en diálogo como se muestra a continuación:

el cristianismo no introdujo una ruptura pura y simple con la religión solar de los incas: tal ruptura hubiese destruido toda posibilidad de darle un sentido a la realidad pasada, presente y venidera. Para el Inca Garcilaso, el cristianismo y la religión solar de los Incas son dos religiones de luz (Gómez-Müller, 1997, p. 46).

En conexión con lo anterior, cabe precisar, que la luz representa lo divino que es alcanzado a través del bien y la justicia para los hombres. Esta luz es reconocimiento del otro, en el que se

¹² «Las frases del Inca Garcilaso señalan dos problemas fundamentales en las *relaciones* de los cronistas contemporáneos: el problema de la verdad (la «certidumbre») que se encuentra íntimamente ligado al conocimiento y uso exacto del lenguaje; y, el problema del estilo, caracterizado por la pobreza estilística (la «[im]propiedad») con que los españoles describen la realidad americana. Estas preocupaciones llevan a Garcilaso a reescribir la historia del Perú desde sus orígenes, labor que va a asumir como «traductor» de la lengua (y cultura) que han sido distorsionadas por las representaciones de los historiadores peninsulares. Apelando a su valioso conocimiento de la lengua *quechua* y a sus estrechos vínculos con la aristocracia cuzqueña, el autor propone el retorno a las fuentes originarias de su cultura -es decir, a la lengua de sus ancestros- como único medio de desentrañar el verdadero simbolismo del lenguaje y civilización de los antiguos peruanos» (Garcés, 2009, p. 126).

manifiesta un sentido comunitario. Así, el escritor peruano configura su identidad desde lo ético y lo metafórico como una manera de vivir la identidad y la alteridad de sí mismo. En esta perspectiva, el Inca Garcilaso abre las posibilidades infinitas del sentido de su identidad mestiza. Dicha identidad se refigura y configura de modos siempre diferentes posibilitando una permanente reinención de sí mismo. Por esta razón, su escritura es resultado de su historicidad y de la puesta en juego de su identidad como relación entre lo uno y lo otro, entre mismidad y diferencia; relación que asiente la examinación de su vida y de su obra como arte pensado desde una conciencia histórica.

En México, Antonio Valeriano se destaca por escribir el primer documento en lengua náhuatl que muestra el proceso de fusión que sufrieron la cultura indígena mexicana y la cultura cristiana occidental. Su texto *Nican Mopuhua* (1546) es la unión del horizonte interpretativo cosmogónico de los aztecas con la representación de mundo del cristianismo. *Nican Mopuhua* significa «aquí se narra», en el documento «se describe de la manera más bella, más plena y mejor lograda, este maravilloso encuentro entre Dios y el ser humano por medio de su propia Madre, Santa María de Guadalupe» (Chávez, 2014, p. 12). La virgen de Guadalupe es la fusión de Tonantzin «madre de todos los dioses» y la virgen María. Las dos visiones de mundo que se conjugan en el texto de Valeriano expresan la conformación de una nueva identidad en un discurso heterogéneo. En esta identidad se diluyen las culturas específicas y se produce una nueva unidad combinada que surge de una situación indeterminada en la que emerge una escritura inédita y ambivalente:

desde una condición ambigua e inestable en la que sujetos de diferentes condiciones raciales y étnicas se desenvuelven desde su condición subalterna y transculturada, generando una movilidad a través de los vínculos sociales permitidos, en este caso, desde la escritura como vehículo de posicionamiento y ascensión (Ramírez & Costilla, 2017, p. 9).

La condición ambigua e inestable de la escritura de Valeriano es producto de una tensión en la que dos interpretaciones de mundo contrarias se excluyen entre sí. Pero, el hecho de que estas interpretaciones se aparten no quiere decir que estén completamente aisladas la una de la otra. El *Nican Mopuhua* es una relación de dos visiones culturales que están en movimiento constante y que al fusionarse ganan comprensión de sí mismas. Ahora bien, en ese mismo sentido, pero desde la hermenéutica Hans-Georg Gadamer se afirma que «comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos» (2012, p. 377). Ese modo de entender *El Nican Mopuhua* conlleva al hecho de que el discurso que Valeriano crea este guiado por la Palabra

Sagrada y la Palabra Originaria que al conjugarse mantienen una continuidad que produce, transforma y conserva esta palabra convertida en algo nuevo. Así, Valeriano da forma a su escritura a partir de su ser mestizo en un lenguaje que construye un sentido que moldea y se moldea en la relación con lo otro. Este moldearse se puede asociar con la noción de formación en Gadamer en la que «reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro» (Gadamer, 2012, p. 43).

Este retorno a sí mismo desde la alteridad realiza la experiencia de un devenir que va siendo siempre una progresión constante e interminable hacia un sentido común en el que Valeriano deviene espacio narrativo que construye en medio del lenguaje una historia que advierte los cruces de sentidos; cruces que ponen en juego dos visiones de mundo: la visión de mundo occidental española y la cosmovisión amerindia. En efecto, este cruce de sentidos se constituye en escritura mestiza, diálogo entre historia y memoria. Dicho diálogo significa una reescritura conformada en y con la alteridad, una alteridad que es mezcla de lo mismo y lo otro como conformación narrativa que configura una posición autoral heterogénea y diversa que resiste a los modos tradicionales de representación del siglo XVI.

En conexión con esta línea interpretativa, en el nuevo Reino de Granada aparece la figura de Diego de Torres «el cacique de Turmequé». Personaje mestizo en el que convergen dos experiencias de mundo en la que es difícil separar lo muisca de lo español generando una identidad ambivalente. Diego de Torres asume la escritura en condición de mestizo y ésta legitima su identidad textual dándole un estatus que le permite enfrentar las dificultades de su época para recuperar el cacicazgo que le fue arrebatado a causa de su condición mestiza. Según Santiago Villa en su artículo «El cacique de Turmequé y la ambivalencia del mestizaje» (2007) don Diego construye su identidad textual a partir de una interpretación inmanente del mestizaje en la que su argumentación se construye en torno a su auditorio: el Rey. Esta argumentación presupone organizar todos los elementos que le permitan ganar la adhesión de su lector al poner en juego un intento de apropiación cultural con propósitos políticos. Don Diego configura en sus textos una representación de sí mismo en la que produce un ser y un parecer ligados a sus reclamos «la escritura, siendo la forma espectacularmente comprometida de la palabra, contiene a la vez, [...] el ser y el parecer del poder, lo que es y lo que quisiera que se crea de él» (Barthes, 2000, p.32).

Lo cual significa que el mestizaje que promulga Don Diego para recuperar su cacicazgo está construido desde una visión europeizante que pone en diálogo su herencia indígena y española con

el objetivo de mejorar la comunicación entre unos y otros «su propósito [...] es borrar la dificultad comunicativa entre la corona y los indígenas, creada por la alteridad. El mestizo pretende eliminarla llevando lo indígena hasta la corona y presentándolo como un semejante» (Villa, 2007, p. 149). Esta visión europeizante se perfecciona con el ensanchamiento de sus horizontes de referencia: el indígena y el español, al permitir que se llegue al acuerdo entre ambas tradiciones y se logre mediar entre ellas. Para llevar a cabo esta mediación es necesario generar un lenguaje común que permita la claridad sobre un asunto específico. Para ello, en su declaración de 1580, el cacique de Turmequé narra cómo logra llegar a este acuerdo:

Vinieron algunos caciques de la comarca y algunos capitanes del repartimiento de Icabuco de la encomienda del Capitán Gonzalo Suárez, los cuales se quejaron de que el calpisque y otras personas los maltrataban [...] él [don Diego de Torres] los consoló diciéndoles que no tuviesen pena que el Gran Señor de Castilla enviaba Jueces nuevos a esta Real Audiencia para que administrasen justicia y que particularmente enviaban a un Juez Visitador [Monzón] para que los desagraviase y pusiese en buena orden y concierto porque el fin único del Gran Cipa era que todos viniesen al conocimiento de la Santa Fé Católica (Rojas, 1965, p. 112).

La función de mediación de don Diego de Torres encarna la visión europeizante que predomina en la época colonial al promover la fe católica en los indígenas al mismo tiempo que procura velar por la defensa y bienestar de éstos ante el poder español presentando sus quejas a la Corona. Dicha función permite conciliar los intereses de ambas partes haciendo que la representación del hombre mestizo sea valorada por el Rey de manera positiva y logré recuperar su cacicazgo. De esta manera, la representación del mestizo que don Diego de Torres crea alrededor de sí mismo configura una interpretación del mestizaje como algo positivo que ennoblece su condición de sujeto con dos visiones de mundo, como un sujeto capaz de hacer valer el derecho de opinión de lo otro. Este hacer valer el derecho de opinión de la alteridad sólo es posible con la apertura y la conciencia de la relación entre pasado y presente. La conciencia histórica introduce la plena libertad del elegir como posibilidad de relacionarse con un entramado de significados que se han conformado en el tiempo y con los que el humano guarda vínculos de vida. Esos vínculos de vida históricos son los que el Cacique de Turmequé expresa en su visión mestiza y los que le posibilitan el diálogo entre alteridades.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, se puede ratificar que la tensión y la fusión son una tarea humana que requiere la estructura lógica del cuestionamiento. El cuestionamiento sobre la escritura en la época colonial genera posibilidades de comprensión que no son definitivas ni acabadas sobre esa circunstancia histórica. La escritura es posibilidad de apertura que se ve

interpelada de manera constante por la dialéctica de preguntas y respuestas que abren otras posibilidades y sentidos sobre los mundos posibles. Así la autocomprensión ganada por estos tres autores mestizos coloniales es una aplicación para sí mismos del juego dialógico de interpelación constante sobre aquello que determina y proyecta lo humano, una orientación que abre posibilidades de transformación y desarrollo para sí y para los otros. De este modo, interpelar los vínculos históricos de vida que determinaron a estos tres autores mestizos coloniales restituye y actualiza el sentido de lo construido en el tiempo.

En síntesis, las descripciones presentadas hasta aquí permiten afirmar que los supuestos que subyacen a la interpretación sobre lo etnoliterario que predomina en la época Colonial reproducen dos sentidos: uno teleológico propio a la tradición literaria europea del mundo medieval y otro que emerge como posibilidad de apertura con el mestizaje. De la mano de Ramón Pané, Ginés de Sepúlveda y Bartolomé De las Casas se pudo desvelar elementos en virtud de los cuales se justifica dos modos contrarios de concebir la alteridad. No obstante, ambos modos se inscriben en una teleología de causalidad lineal compatible con el planteamiento aristotélico-tomista; teleología que representa la condición epistemológica desde la que se legitimó una concepción literaria determinada. Por un lado, Pané y Sepúlveda son el resultado histórico de la cultura hegemónica española que responde a una visión monológica del mundo en la que no hay espacio para la otredad; y, por otro lado, De las Casas defiende un proceder que deja entrever que su defensa de los indios responde a sus certezas que apelan a verdades generales y desarrolla una doctrina precisa en defensa de la razón cristiana. Independiente de esta oposición, ambos modos de concebir el actuar humano están profundamente anclados en el pensamiento escolástico; pensamiento que pretende reconciliar razón y fe como método para acceder a una pretensión de validez absoluta y que instituye la religión católica- cristiana como la religión verdadera.

El pensamiento escolástico se funda en las premisas del planteamiento de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino; presupuestos que configuran el modo de entender y significar de la Época Colonial como un entramado de significados que se corresponden con la ley natural. Desde ésta se admite que la naturaleza determina el comportamiento de los seres humanos de manera pasiva y que sólo la razón y Dios pueden moldear la voluntad y la libertad humana. Lo cual conlleva a que Santo Tomás interprete la ley natural como la ley moral y la identifique con la razón humana que ordena el bien y prohíbe el mal. La ley moral es entonces ley natural y racional: racional porque es enunciada por la razón y natural porque la razón es un rasgo de la naturaleza humana y refiere su

acción hacía unos fines inscritos en esa naturaleza. Estos fines constituyen su esencia, su verdad y su único modo de existir en el mundo.

Son precisamente estos fines los que constituyen una lógica impositiva a partir de la cual se privilegia un planteamiento teleológico lineal. En este planteamiento la productividad humana presupone un *telos* que enreda imposiciones humanas predeterminadas por leyes universales, las cuales funcionan como garantes y justifican el proceder humano acorde con procedimientos en los que quienes están inmersos pretenden controlar un conjunto de hechos, erigiendo unas leyes desde las que los hechos naturales pueden ser producidos, regulados y reproducidos. Así, la ley natural es ley moral que responde a una causa divina y anticipa todo propósito humano en función de unos fines a los que toda humanidad debe llegar. Desde la hermenéutica filosófica, el planteamiento teleológico pierde su fundamento ya que en el desenvolvimiento de la historia no hay un *telos* que responda a fines preestablecidos, sino que en la historia lo humano genera hallazgos que vienen dotados de sentido en el tiempo.

Estos sentidos lograron su nivel de perfeccionamiento en el pasado y requieren de ser interpretados en el presente mediante la dialéctica de preguntas y respuestas. La pregunta abre el sentido a las posibilidades de comprender y producir un nuevo sentido. Y es precisamente, el comprender y preguntar lo no destacado por el planteamiento teleológico. De lo anterior se puede inferir entonces que estos presupuestos teleológicos van a potenciar una antropología filosófica en la que Dios es centro y lo humano se limita a reproducir un pensamiento centrado en el bien y el mal desdibujando toda posibilidad de expresión y creación humana. Los presupuestos que subyacen a esta postura moral conciben la estructura humana como un conjunto de dualismos que se excluyen entre sí y en los que la existencia humana está representada en conductas naturales que deben perseguir unas líneas definidas *a priori* para lograr una vida buena; presupuestos que reducen lo humano a una dicotomía de lo bueno y lo malo.

La dialéctica del interpelar los sentidos construidos es la que nos permite destacar el talante de apertura en el Inca Garcilaso de la Vega, Antonio Valeriano y Diego de Torres al abrir los modos de significar la escritura colonial. A partir del surgimiento de una lógica del cuestionamiento constante de la tradición se generan dinámicas de interpelación sobre aquello que ha determinado su circunstancia concreta. La comprensión de su ser mestizo confronta permanentemente sus vidas y sus proyectos escriturales en los que sus expectativas de sentido constituyen el principio hermenéutico de la historicidad de la comprensión. La perspectiva comprensiva que estos autores

develan no admite como válidas leyes generales ni visiones teleológicas que expliquen lo humano desde un saber por causas y finalidades esencialistas dadas por anticipado. Antes bien, su comprensión mestiza pone de relieve que la existencia humana es conformación constante e infinita de producciones etnoliterarias, enraizadas en tradiciones interpretativas finitas y abiertas a posibilidades de sentido en el diálogo permanente entre pasado y presente. Por lo tanto, la escritura colonial mestiza no se limita a un sujeto que representa un objeto externo a él, sino que ella es conformación permanente en el tiempo.

En esta conformación los sujetos entran en una relación productiva e infinita con la alteridad que enreda un proceso histórico teleológico en el que las finalidades de lo humano no son creadas por los seres mismos *a priori*, sino en el que la vida y la historia humana tiene sus propios fines y responden a acontecimientos contingentes y circunscritos. Esto se puede observar con los autores etnoliterarios que se analizaron en la época Colonial: De la Vega, Valeriano y De Torres, ellos son interpretados como un tejido de redes de significado que se despliegan constantemente para develar las tensiones que conforman sus propias identidades. Empero, estas tensiones muestran el diálogo permanente en sus discursos por descubrir la voz de la alteridad, la cual se expresa y se configura en la comprensión, apertura y ensanchamiento de sus lingüisticidades. Los autores ennoblecen una visión del mestizaje al otorgarle a la alteridad la posibilidad de volverse algo propio mediante nuevas formas de escritura de sí mismos. Así, la autocomprensión que estos autores lograron de sus lingüisticidades les permitió generar nuevos sentidos de existencia para sus comunidades y realidades históricas.

En concreto, podemos decir ahora que estas dos aproximaciones son valiosas en la medida en que permiten ganar comprensión sobre los modos de entender y significar que históricamente determinaron la etnoliteratura en la época Colonial en América latina. Los procesos coloniales impuestos desde la llegada de Colón a los territorios de las Indias demarcaron una visión de mundo monocultural que subsumió la diversidad y la particularidad de las prácticas culturales propias de los pueblos amerindios, visión que ha influido en la construcción de alteridad de los estados modernos en América latina y que se actualiza con el concepto moderno de lo criollo en el territorio latinoamericano como resultado de una pretensión de validez que ha respondido históricamente al paradigma de la racionalidad moderna. Estos dos horizontes de comprensión son las formas predominantes de producción del texto escrito en el periodo colonial de América Latina y regulan

el modo de relación entre el individuo y las prácticas culturales instituidas. Aquí en el texto los distinguimos y representamos a través de la siguiente tabla.

Tabla 1: La Escritura Colonial y sus Horizontes Históricos de Comprensión

<u>Horizontes</u>	<u>Autores</u>	<u>La escritura es concebida como</u>
<u>comprensivos</u>		
Teleológico lineal	Pané	Una presunción de validez que se comprueba a través de una explicación causal lineal que se circunscribe en un modelo de silogismo aristotélico que busca una lógica necesaria deducible a través de leyes generales en sus métodos deductivos-inductivos. La finalidad se concibe como natural y esencialista.
Causas fines	Sepúlveda	
	De las Casas	
	Aristóteles	
	Santo Tomás de Aquino	
Formación	De la Vega	Una pretensión de validez que es contingente.
Fusión de horizontes	Valeriano	Relación entre identidad y diferencia que genera como producto una fusión horiZóntica devenida del diálogo constante con la tradición.
Expectativas de sentido	De Torres	
Contingencia	Gadamer	

1.2 Actualización del sentido de las expresiones literarias de los pueblos indígenas con el concepto moderno de lo criollo

Desde el horizonte interpretativo común sobre lo etnoliterario que impera en la época Moderna en América Latina se fija un discurso taxonómico negativo sobre el mestizaje; discurso que admite valoraciones morales y políticas de talante excluyente y a su vez configura el lugar del mestizo en la sociedad moderna. Este discurso se fundamenta en un presupuesto naturalista o determinismo geográfico que influye de manera directa en la organización de la nueva sociedad indiana y sus formas de entender el proceso de construcción de identidad. Ésta enreda la creación de una nueva

mentalidad criolla como producto de una evolución y de «la afirmación de la identidad americana, y su defensa» (Mantilla, 1996, p. 121).

Según Arístides Ramos (2009) la mentalidad criolla se originó en un sentimiento singular de patriotismo que trascendió el contexto colonial y perduró hasta el siglo XIX trayendo consigo nuevas convicciones que implicaron la conformación de una República criolla (p. 18). Dentro de las convicciones que emergieron en la República criolla, las ideas de linaje, limpieza de sangre y guerras de independencia constituyen las nuevas propuestas republicanas de *comunidades imaginadas* que Benedict Anderson¹³ (1997) teoriza con respecto al tema de la construcción de las naciones. El surgimiento de esta nueva taxonomía colonial criolla¹⁴ expresa una identificación de lo criollo con un proceso de degeneración racial. Para esto se requiere forjar nuevos valores sociales que permitan, por una parte, la diferenciación de los indios y mestizos con el fin de controlar, imponer y construir un orden social-político; y, por otra parte, la consolidación de una nueva moral que permita la conservación de privilegios no sólo ante la Corona Española¹⁵, sino también en los nuevos contextos en formación de las nuevas naciones independientes.

La taxonomía colonial de lo criollo se origina con el cambio de sentido que toma la palabra criollo¹⁶ cuando ésta se usa por primera vez en Perú a finales del siglo XVI. La palabra criollo se introdujo con la intención de «designar a los hijos de españoles nacidos en América y ya no a los esclavos negros nacidos cautivos en América» (Lavallé, 2011, p. 442). Esta nueva connotación de

¹³ Anderson teoriza el nacionalismo como «comunidad política inherentemente limitada y soberana» (1997, p. 22-25). Lo cual enreda decir que para Anderson la nación es un artefacto cultural que se perfila a finales del siglo XVIII en América Latina como entramado simbólico que remite a un pasado inmemorial.

¹⁴ «La aparición del nuevo elemento en la taxonomía colonial había sido necesaria por el surgimiento de una nueva realidad humana supuestamente distinta de la del español de la Península, pero también, y tal vez sobre todo de no tanta calidad. Lo expresaba claramente en 1603 el conde de Miranda en una reunión del Consejo de Estado, cuando se declaró absolutamente opuesto a la prórroga de todos los privilegios vinculados con las encomiendas, dado que ya los más de los encomenderos que se iban a aprovechar de ellos eran entonces criollos» (cf. Lavallé, 2011, p. 443).

¹⁵ Según Lavallé (2011) la teoría del determinismo geográfico había sido utilizada primero en contra de los indios y que después había sido esgrimida contra los mestizos y ahora lo era sin atenuante contra los criollos.

¹⁶ Según el Diccionario de Etimologías Chileno la palabra criollo deriva del portugués «crioulo» como le decían a los esclavos nacidos en América distinguiéndolos de los traídos directamente del África. La palabra criollo es usada para referirse a los hijos de padres europeos o africanos nacidos en América. Ella resalta las cualidades autóctonas y la devoción a un país americano. El Inca Garcilaso de la Vega explica el uso del término en el siglo XVI en su obra *Comentarios Reales de los Incas* «A los hijos de español y española nacidos allá dicen *criollo* o *criolla* por decir que son nacidos en Indias. Es nombre que lo inventaron los negros y así lo muestra la obra. Quiere decir entre ellos negro nascido en Indias; invéntaronlo para diferenciar los que van de acá, nascidos en Guinea, de los que nacen allá, porque se tienen por más honrados y de más calidad, por haver nascido en la patria, que no sus hijos, porque nascieron en la ajena, y los padres se ofenden si les llaman criollos. Los españoles, por la semejança, han introducido este nombre en su lenguaje para nombrar los nascidos allá». (De la Vega, 1943, p. 278).

lo criollo jugará en contra de los españoles indianos. Dos razones básicas sirvieron para interpelar la calidad de estos sujetos coloniales¹⁷: 1) nacer en Indias y 2) ser hijos de indias. La primera razón alude claramente a la idea de determinismo geográfico, la cual reconoce la influencia negativa de los pisos térmicos, el entorno y el clima del continente americano en las personas nacidas allí. La segunda razón sugiere que el mestizaje propio del americano se articularía al de los indios y las consecuencias que ello conllevaría. Una y otra razón justifican la aplicación del determinismo geográfico bajo una sola finalidad: la *diferencia* entre españoles peninsulares y españoles de Indias. A partir de esta diferencia se promovía la preferencia por los españoles peninsulares tal y como se deja ver en los documentos eclesiásticos de 1635 en los que un obispo de Popayán escribía:

Se deben preferir los españoles a los criollos, que la experiencia enseña cuán grande es la diferencia regularmente entre los españoles y los que se criaron con leche de estas mujeres indias, que son todos los que nacen acá [...] y aun los indios conocen esta diferencia y cuando hallan ocasión piden doctrineros españoles y no criollos» (Lavallé, 1993, p. 49).

Esta preferencia afirmaba el fortalecimiento del discurso colonial de superioridad del español peninsular en detrimento del español criollo, lo cual constituye el soporte discursivo de una representación cultural y literaria dominante en el siglo XVII. Sin embargo, dicha representación comienza a gestar también otro tipo de interrogante en los indianos: la identidad americana; ésta se originará con el surgimiento de una nueva conciencia criolla que reivindica una nueva mentalidad americana desde la unión de la alteridad indígena o negra con la identidad española. En la América Latina del siglo XVII, las reivindicaciones políticas de un criollismo americano se articulan en figuras históricas que logran emanciparse y legitimar el prestigio de los reinos a través de una cultura literaria propia; figuras que esgrimen argumentos en contra de las creencias europeas en las que los estudios de los hombres del Nuevo Mundo eran inferiores a los producidos en España. Respecto a estas figuras, acorde con los fines de esta investigación doctoral, cabe destacar las consideraciones realizadas por Juan Rodríguez Freyle y Juan de Espinosa Medrano.

¹⁷ «Este sujeto colonial no se define según quien es sino cómo ve; se trata de la visión que se representa. No importa si el que habla es europeo o no; el criterio definitorio de este sujeto es la presentación de una visión que concuerda con los valores de la Europa Imperial» (Adorno, 2000, p. 56).

En el caso de la Nueva Granada, Rodríguez Freyle propone en su obra *El Carnero*¹⁸ una interpretación crítica y social de la época en la que se evocan dos motivos literarios: la espada y la cruz¹⁹. Rodríguez Freyle configura un mundo representacional que ilustra no sólo la «marginalización del criollo versus el peninsular» (Rey, 2000, p. 325), sino también lo que Javier Guerrero y Patricia Jaramillo (2017) denominan una construcción discursiva en la que el autor intenta desentrañar su búsqueda propia del ser americano:

El Carnero, como construcción discursiva, representa un tipo específico de discurso colonial en el cual el autor, como sujeto colonial criollo, quiere comenzar a buscar un tipo de identidad expresa a través, por un lado, de la temática indígena y, por el otro, de la presentación de la cotidianidad específica de una nueva sociedad y de las permanentes críticas al sistema burocrático administrativo español y sus permanentes abusos en todos los ámbitos. *El Carnero* es así un signo discursivo que ha fijado y transmitido el sentido de identidad del sujeto colonial del Nuevo Reino de Granada (p. 6).

Con relación a la idea de construcción discursiva, *El Carnero* deja ver que existe una voz criolla en formación que denuncia y cuestiona la racionalidad impuesta desde España. El autor criollo recurre a una serie de personajes que sirven como mediadores de los excluidos, quienes manifiestan voces y esquemas axiológicos de la alteridad remitiendo a su propio sentimiento de extrañeza. Comprenden que la identidad criolla en tanto que identidad indiana está situada en un entre-dos que no carece de alternativas y posibilidades. El sentimiento de extrañeza proyectado por Rodríguez Freyle viene de su inconformidad como criollo ante los abusos de la Corona Española con las poblaciones indígenas y negras, y la preocupación constante de dar fe de una sociedad heterogénea.

Por esta razón, *El Carnero* es un texto híbrido²⁰ desde el cual Rodríguez Freyle da cuenta de una representación criolla. Ésta se venía conformando desde el siglo XVII como construcción

¹⁸ Los estudios indican que *El Carnero* fue escrito entre 1636 y 1638, y publicado por primera vez en 1859. El libro tiene como objeto presentar algunos de los hechos de la historia de Santa Fe de Bogotá durante un siglo, desde su fundación en 1538 hasta 1638 (Murillo, 1994 citado en García, 2013, p. 232).

¹⁹ *El carnero* se organiza en torno a los dos motivos cruciales de la época que además retrata: la cruz y la espada, leitmotivos de una mentalidad y símbolos de la conquista y colonización. La obra historiográfica adapta el referente extensional de la realidad efectiva: esta, para mayor exactitud, es la del "Real Patronato de Indias" (epígrafe que abarca toda la problemática del clero y del proceso Cristianizador), la realidad de la Inquisición y la del sistema de encomiendas. (Rey, 2000, 325).

²⁰ «En *El Carnero*, a través de su hibridismo, conjugación del elemento ficticio, retórico histórico, su autor pretende plasmar los inicios de una «esencia» americana, una identidad de lo neogranadino y, en general, del Nuevo Mundo. El texto como parte de la organización discursiva de los períodos de colonia y conquista llega a estar impregnado tanto de las normas retóricas que regían la producción de la época, las determinaciones y dependencias de la corona, como

discursiva que advierte los límites de la visión dominante española y las posibilidades de la cosmovisión indígena como interlocutoras válidas. Lo cual se logra al insertar la historia de los indios en una esfera de sentido más amplia, al universalizarla. Hecho que se puede ilustrar en un fragmento de *El Carnero*:

Entre dos cabezas o príncipes estuvo la monarquía de este Reino (si se me permite darle este nombre): Guatavita, en la jurisdicción de Santafé, y Ramiriquí en la jurisdicción de Tunja. Llámolos príncipes, porque eran conocidos por estos nombres, porque en diciendo Guatavita era lo propio que decirse el rey, aquello para los naturales, lo otro para los españoles; y la misma razón corría en el Ramiriquí, de Tunja. Entendida esta razón, primero hago la derivación por qué en estas dos cabezas principales había otras con título de caciques, que hoy conservan y es lo más común, unos con sobrenombre de Ubzaques a quién pertenece el nombre de duques; otros se llaman Gicuaes, que es lo propio que decimos condes o marqueses; y los unos y otros muy respetados de sus vasallos, y con igual jurisdicción en administrar justicia, en cuanto con su entendimiento lo alcanzaban, aunque el hurto fue siempre castigado por ellos y otros de estos, que adelante trataré algo de ellos. (Rodríguez, 1979, p. 16).

La intención de Rodríguez Freyle de dar fe de un pasado indígena compartido conduce sin duda a una afirmación incierta de la *americanidad*, que se irá configurando y afirmando en la medida en que el criollo vaya comprendiendo su sentido de pertenencia a la América hispana. Es evidente, entonces, que la conformación de una *americanidad* todavía incipiente en el siglo XVII se constituirá en la paradoja del criollo. Éste en su búsqueda de conformar una identidad propia, diferenciada del español peninsular, tendrá que acoger como punto de partida el mestizaje cultural y determinismo geográfico para construir el criollismo colonial y hacerlo jugar a su favor apelando a la defensa de una hispanidad de los españoles americanos.

En el caso del Virreinato del Perú, De Espinosa Medrano, conocido como el Lunarejo en su *Apologético*²¹ en favor de Don Luis de Góngora, deconstruye la representación europea de superioridad de los españoles al convertirse en el «primer crítico literario de América» (Coltters, 2016, p. 19). Según Luis Jaime Cisneros (2005), De Espinosa Medrano exalta su condición de

de elementos ya nacidos en América del trasplante de toda una cultura y que por lo tanto conducen a crear un sentido de pertenencia e identidad» (Guerrero & Jaramillo, 2017, p. 4).

²¹ En el siglo XVII, el *Apologético* fue considerado como una obra lo suficientemente importante como para alcanzar dos ediciones (1662 y 1694), hecho poco frecuente en la historia editorial peruana de dicho siglo. Se trata de un texto polémico en el cual Espinosa Medrano toma la defensa de la poesía de Góngora (†1627) contra los ataques proferidos por el portugués Manuel de Faria y Sousa en su edición de *Os Lusíadas* de Camoens (1639). Aunque por aquel entonces Góngora ya se había convertido en una de las glorias del Parnaso español, Faria lo acusaba de haber «inficionado» la lengua poética de España con estructuras propias de otra lengua, la latina. Espinosa dedica su *Apologético* a ridiculizar los argumentos —y la persona— del filólogo y poeta portugués, y a mostrar que Góngora más bien logró dotar a la lengua castellana de «los adornos de la gramática latina» y transformar la elocuencia española haciéndola «de corta, sublime; de balbuciente, fecunda; de estéril, opulenta». (Itier, 2005, p. 191).

americano y dá testimonio de la alta cultura y el intelecto de los hombres del Nuevo Continente al hacer un análisis hermenéutico sobre la validez de los procedimientos estilísticos de Góngora y su ingenio en procedimientos estéticos. Igualmente, admite que De Espinosa es uno de los criollos más empeñados en la declaración de su condición de intelectual americano a receptores españoles. De Espinosa Medrano encarna a través de su ser criollo la identidad americana, ya que su pensamiento pone de relieve la fusión de mundo del criollo y del indígena. Por esta razón, la *americanidad* de la escritura poética de Espinosa se constituye en una de las referencias fundacionales del desarrollo de las letras hispanoamericanas tal y como se deja ver en la obra de escritores como el indígena Guamán Poma y del mestizo Inca Garcilaso de la Vega. En efecto, la expresión de la experiencia de escritura de De Espinosa emerge como una forma de saber legítimo que amplía los esquemas tradicionales e instituidos de escritura en las colonias americanas.

Este fenómeno de la *americanidad* o de la conciencia criolla se corresponde históricamente con el Barroco de Indias,²² que Mabel Moraña (1998) analiza en estos términos:

En un discurso que discierne entre verdad histórica y verdad poética, la artificiosidad del celebratorio texto barroco tiene, en este sentido, un valor fundacional: contribuye a la constitución del imaginario social de América, formalizando un espacio social -un orbe ordenado de acuerdo a los principios del Imperio pero también de acuerdo a su propia «racionalidad»- en el que la «conciencia posible» del criollo ubicará su identidad diferenciada a través de discursos que a la vez reproducen y desafían las convenciones y bases ideológicas dominantes (1998, p. 11).

Al desafiar las convenciones dominantes, el Barroco de Indias contribuye a reivindicar el sentimiento criollo en el que el movimiento cultural y literario barroco europeo modula la hegemonía y la independencia de lo que podría denominarse «el sujeto social hispanoamericano» (Moraña, 2005, p. 10). El Barroco de Indias posibilita la denuncia del modelo colonial como un modelo represivo y coercitivo. Modelo desde el cual la ascensión criolla es tolerada, pero controlada con mecanismos disciplinarios propios del proyecto imperial. Este proyecto se caracterizó por alienar la realidad cotidiana a través de una estructura comunicativa cuyos códigos imperiales exhiben el poder bajo formas altamente ritualizadas²³. En ese sentido, el

²² Picón Salas refiere al Barroco de Indias, fijando en esa fórmula el encuentro de constantes y variables propio del desarrollo de una cultura dependiente pero diferenciada, como es la americana. El acento de los estudios actuales sobre el Barroco americano debe enfatizar principalmente las formas, grados y alcances ideológicos de esa diferenciación, vista como resultado de procesos histórico-sociales específicos (citado en Moraña, 1998, p. 15).

²³ El código culto, alegórico y ornamental del Barroco expresado en la fisonomía misma de la ciudad virreinal o a través de certámenes, ceremonias religiosas, «alta» literatura, poesía devota o cortesana, constituyó así durante el

posicionamiento social del criollo juega un papel notable en la dinámica socio-ideológica de la época. Esto significa que la constitución de grupos jerárquicos estuvo mediada por la sociedad de casta donde la pirámide estaba constituida por la nobleza cortesana, la burocracia estatal y eclesiástica. Así el sector criollo deviene de una comunidad autodeterminada que consolida una riqueza, un prestigio y un poder político. Poseer bienes, ganar reconocimiento y dominar se afianzan a través de las manifestaciones culturales y literarias aceptadas en una visión eurocéntrica pero reconfiguradas en una realidad americana.

Esta realidad americana es la que De Espinosa Medrano revisa como canon fijado por la escuela literaria culterana²⁴ con el propósito de erigirse en interlocutor del español peninsular y así lograr su reconocimiento como criollo americano. Este reconocimiento exige poder desmontar el carácter de marginalidad del intelectual de Indias y, por ende, su inferioridad basada en un determinismo geográfico. Contrario a esta forma de pensar De Espinosa expresa en su *Apologético*:

Por consiguiente, los peruanos no hemos nacido en rincones oscuros y despreciables del mundo ni bajo aires más torpes, sino en un lugar aventajado de la tierra, donde sonrío un cielo mejor, por cuanto las partes superiores son preferibles a las inferiores y las diestras a las siniestras (Espinosa, 1694, p. 17).

El intelectual criollo apropia la lírica culterana para entrar en la esfera de la alta cultura española y desde allí subvertirla ya que De Espinosa no sólo logra un aporte al canon literario barroco, sino una clara intención de rehabilitar un estilo hispanoamericano con motivaciones ideológicas y políticas. El argumento acuñado por De Espinosa es que los criollos con conciencia de la cultura colonial son fundamentales para la construcción de una comunidad hispanoamericana. De ahí que la idea de sujeto hispanoamericano sea el resultado de una fusión del barroco con el humanismo renacentista que tiene como finalidad impartir una educación que contradiga las tendencias protestantes propias de la Europa del siglo XVII. Ciertamente, De Espinosa reivindica

periodo de estabilización virreinal el lenguaje oficial del Imperio, un «Barroco de Estado» al servicio de una determinada estructura de dominación (Concha, 1976, p. 35).

²⁴ El culteranismo es una escuela literaria barroca derivada del conceptismo. Los escritores culteranos ponen mayor énfasis en la forma y en la estética que en el contenido, por lo que algunos críticos afirman que se adelantan al concepto del *arte por el arte*. Su mayor exponente es Luis de Góngora (1561-1627). Este estilo se caracteriza por innovaciones y aportaciones lingüísticas, el gusto latinizante, neologismos y cultismos. Abundan las metáforas, los símbolos, los hipérbatos, los adjetivos, las modificaciones en la sintaxis, las onomatopeyas y las aliteraciones, entre otros artificios, para alcanzar una cumbre estética y crear musicalidad en los versos (Harlan, 2019).

un orden literario, cultural y político que reconoce al criollo americano como interlocutor válido en el diálogo entre América y España. En consecuencia, se puede afirmar que la apropiación literaria del barroco permitió una fuerte autoafirmación de la identidad americana al punto de crear una dinámica propia: El Barroco de Indias fortaleció un proceso de conformación de identidad cultural hispanoamericana que se mantuvo hasta la segunda mitad del siglo XVIII. En este siglo se introduce la imprenta en la Nueva Granada y se sentarán las bases para la producción literaria y los ideales de libertad y razón propios de la Ilustración europea, que cambiarían la configuración de los virreinos en las tierras de Indias.

La descripción de los planteamientos de estos dos escritores fundacionales de la expresión cultural de la América Latina del siglo XVII legitimó una identidad cultural y literaria criolla. Esta expresión enredó un esfuerzo que reside en mostrar dos de los paradigmas imperantes del concepto moderno de lo criollo. Desde estos paradigmas se favorecieron condiciones para actualizar las estructuras narrativas dominantes coloniales, las cuales, a su vez, fueron altamente interpeladas con la llegada de las ideas ilustradas. Respecto al preguntar devenido del punto de vista ilustrado, cabe recordar que entre el año 1760 y el año 1810²⁵ se configuró un momento histórico en el que la Nueva Granada sufrió el impacto cultural de la Ilustración. Esto se pone de relieve a partir de los aportes de la Expedición Botánica y la consolidación de una élite ilustrada criolla. En términos políticos, durante este período las insurrecciones negras e indígenas se agudizaron al punto de conformarse los movimientos comunales más importantes de América del Sur: el movimiento insurreccional de los Comuneros en Colombia y el movimiento Tupac Amaru en Perú. La formación de los movimientos comunales originó castigos por la Corona Española para exterminar las protestas y las reclamaciones de los comuneros. No obstante, la emergencia de los movimientos comunales fortaleció el ideal de configuración de una mentalidad criolla. La cual se corresponde con la tarea realizada por los pensadores modernos, quienes centraron su atención en la

²⁵ Durante la segunda mitad del siglo XVIII, las prácticas de lectura en la Nueva Granada sufrieron algunas modificaciones significativas. Estos cambios, que se presentan sólo en una pequeña élite cultural, están orientados esencialmente hacia una nueva relación con el impreso, que se traducirá en varios aspectos: la creación de periódicos locales; la fundación de asociaciones de lectura (tertulias) en los medios urbanos; la circulación más intensa, el intercambio constante y la lectura colectiva de libros; la aparición de nuevas formas de lectura en el campo; el interés permanente por adquirir nuevos libros, y el progresivo valor otorgado a la lectura de gacetas. En la Nueva Granada durante dicho periodo histórico se leía de forma colectiva, se discutía, se intercambiaban libremente opiniones, se confrontaban argumentos, utilizando recursos retóricos no muy usuales para la época, como el testimonio, la observación y la medición (Alzate, 2005, p. 212).

legitimación de libertades advertidas desde las ideas independentistas. De igual modo, desde una perspectiva educativa y científica la formación de movimientos comunales repercutió en el posicionamiento de una mentalidad moderna en las recientes repúblicas americanas. En este sentido, el historiador Javier Ocampo (1989) asevera que:

de los factores educadores y científicos. El plan de estudios de Moreno y Escandón introdujo las ciencias naturales y experimentales. La Expedición Botánica que dirigió el sabio Mutis en donde participó un grupo de Neogranadinos, afirmó el sentimiento de nacionalidad, a través del conocimiento de los grandes recursos naturales de la región septentrional de Suramérica y avivó el sentimiento de independencia nacional (p. 185).

En este ambiente de expresión científica y de ideas emancipatorias, la incidencia de José Celestino Mutis favoreció un cambio cultural en el Nuevo Reino de Granada. En el ensayo «Los discípulos de Mutis y la Ilustración en la Nueva Granada» (2010) John Wilhite muestra que con Mutis se iniciaron las reformas progresistas en las universidades coloniales, se estimuló el estudio científico y se le dio un nuevo rumbo al pensamiento filosófico y político que influyó en la formación de una comunidad de criollos ilustrada. Lo anterior se puede expresar en palabras de Wilhite de la siguiente forma:

La ruptura con el escolasticismo medieval en las universidades, en particular en el campo de la ciencia de la adición y de otros cursos pertinentes del currículo, dieron a Mutis los colaboradores que necesitaba para el éxito de la Expedición Botánica. Ya desde 1763, Mutis había concebido este proyecto, y había comunicado la idea a Carlos II; empero, nada se obtuvo de esta correspondencia. El amigo y patrocinador de Mutis, el virrey Caballero y Góngora suministró los fondos para la formación de la expedición en abril de 1783, la cual no se limitó al estudio de la botánica; con el tiempo llegó a cubrir muchas áreas científicas de estudio, con lo que Mutis y sus discípulos contribuyeron al progreso cultural del Virreinato. A partir de sus clases en el Rosario y de los estudios de la Expedición Botánica, Mutis formó un grupo de discípulos que hicieron avanzar el movimiento de la reforma educativa y la difusión de la Nueva Filosofía. Un decenio después de la formación de la Expedición Botánica esta joven generación de criollos se comprometería por completo en la actividad revolucionaria que culminaría en el movimiento de la independencia de 1810. En buena parte, esta actividad fue planeada y coordinada por las sociedades literarias construidas por los discípulos de Mutis. Asimismo, las tertulias de la generación ilustrada sirvieron para estimular la producción literaria del virreinato (p.1-2).

El progreso que sufrió la Nueva Granada al pasar de una educación peripatética a una educación moderna basada en la moral cartesiana facilitó que se introdujera los métodos científicos y críticos propios de la racionalidad moderna²⁶. Lo que significa que la conciencia creada por la

²⁶ La racionalidad moderna como forma de expresión de un proyecto económico, político y cultural reivindicó ciertos presupuestos epistemológicos y uno de estos «consiste en saber científicamente cuáles son las causas sobre las que técnicamente se opera. Por lo tanto, la ciencia trata de explicar el mundo de tal manera que se opone a la

actualización del currículo de ciencias naturales, medicina, derecho internacional y público, filosofía y economía sumada a los salones literarios²⁷ facilitó la formación una élite criolla diferente a la dirigencia del periodo colonial. La élite criolla será precursora de la independencia neogranadina al develar los límites del orden establecido por el Rey de España y al cuestionar la educación medievalista que había prevalecido desde la conquista. Uno y otro hecho generó un ensanchamiento de la habitual manera de concebir la formación educativa ilustrada. La articulación de los aportes de la Expedición Botánica y la consolidación de los salones literarios liderados por los criollos potenció «la formación de las sociedades literarias revolucionarias» (Wilhite, 2010, p. 5).

Independiente de la formación de entornos literarios revolucionarios, la cultura literaria neogranadina de finales del XVIII y principios del XIX estuvo marcada por la influencia del método científico moderno. Las ideas científicas de Mutis fueron las precursoras de la postura ideológica de científicos modernos como Francisco José de Caldas. Contrario a una pretensión narrativa, este científico dio cauce a las ideas de determinismo geográfico fundado en la explicación naturalista. Desde el determinismo geográfico se enaltecó el principio de causalidad aplicada a la cultura y a la moral²⁸. Acorde con este principio, Caldas propone el planteamiento de la equivalencia del criollo con el español como calidad heredable por la sangre española y aduce el argumento a favor de la taxonomía de las personas: clasificación según los linajes (razas) y la

irracionalidad de las aproximaciones “míticas”. La cosmovisión mítica, con toda su subjetividad, constituye precisamente el fin a superar por el conocimiento científico, al poner en la “objetividad” toda su impronta» (Galafassi, 2000).

²⁷ Dos de los salones literarios revolucionarios fueron: 1) la tertulia del *Buen Gusto* de Manuela Santamaría de Manrique. Su hijo, José Ángel, quien estudió en el Rosario, fue detenido en 1794 y juzgado por participación en actividades revolucionarias junto con Antonio Nariño, Francisco Antonio Zea y otros. Entre los miembros del *Buen Gusto*, se contaban Frutos Joaquín Gutiérrez y Camilo Torres, discípulos de Mutis y dirigentes revolucionarios activos y líderes de la revolución como: Francisco Antonio Ulloa, Gutiérrez, Torres y Caldas y 2) el *Casino*, de José Antonio Nariño, constituida en 1789. En ella hubo un círculo, el *Santuario*, que realmente se dedicó a preparar la reforma, la revolución y la independencia. Además de Nariño, entre sus miembros se contaban Sinforoso Mutis, sobrino de don José Celestino, el Dr. Luis de Rieux, Pedro Fermín de Vargas, José María Cabal, Francisco Antonio Zea, Enrique Umaña y otros discípulos de Mutis (Wilhite, 2010, p. 6).

²⁸ Cabe señalar que desde la hermenéutica filosófica de Gadamer este principio de causalidad ha sido objeto de reflexión. Según este autor, el principio de causalidad hunde sus raíces en la lógica inductiva de J.S Mill, quien sugirió la aplicación del método científico a la moral, es decir, aplicar patrones inductivos de generalidad y regularidad que hacen previsible los fenómenos sociales. La aplicación progresiva de leyes que universalizan y homogenizan la experiencia de vida humana supone que «el concluir expectativas de nuevos fenómenos a partir de las regularidades no implica presuposiciones sobre el tipo de nexo cuya regularidad hace posible la predicción. La aparición de decisiones libres, si es que las hay, no interrumpe el decurso regular, sino que forma parte de la generalidad y regularidad que se gana mediante la inducción» (Gadamer, 2012, p. 32).

pureza de sangre. Estas ideas de Caldas sirvieron de respaldo a criollos ilustrados que posteriormente establecieron los principios científicos de la geografía, la medicina, las ciencias naturales y la astronomía con el fin de concretar su proyecto político.

El proyecto político de Caldas inició con la creación del *Semanario del Nuevo Reino de Granada* en 1808 con «el propósito de difundir entre los “hombres de luces” aquellos conocimientos considerados necesarios para la prosperidad de la Nueva Granada» (Nieto, Castaño y Ojeda, 2005, p. 91). El objetivo de Caldas era formar y consolidar un público de élite criolla que hiciera suyo un discurso científico que se constituyera paralelamente en un discurso político, en la medida en que estructuraba un orden social y natural en los territorios y poblaciones de la Nueva Granada. Esto significó que para los ilustrados de la Nueva Granada el generar un discurso taxonómico natural y moral suponía la búsqueda de elementos de diferenciación entre los criollos ilustrados y los otros habitantes de la Nueva Granada para justificar un orden de superioridad natural y cultural.

Este nuevo orden no sólo marcó límites espaciales entre los pobladores del territorio neogranadino, sino también diferencias jerárquicas entre criollos letrados y el resto de la población. Diferencias que generaron la distinción entre un «nosotros» referido a los sujetos y un «ellos» alusivo a los objetos del conocimiento y la norma. De esta forma, el discurso científico de la élite criolla promovido por Caldas construye un referente de mundo normativo convencional en el que el discurso científico se diferencia de las interpretaciones comunes de mundo de los pueblos. De ahí que diferencie al ilustrado del ignorante y favorezca las ideas de naturaleza, conocimiento, política y cultura como únicas referencias de la organización social y política de los siglos XIX y XX. Esa pretensión científicista reproduce una relación cognitiva entre el hombre y la naturaleza dejando por fuera otras formas de relación y de comportamiento entre los seres humanos y su tradición literaria; privilegiando una lógica inductiva en la que la capacidad de razón, la producción de conocimiento y la limpieza de sangre son los elementos esenciales que determinan la visión de mundo de los criollos como Caldas y su proceder teleológico iusnaturalista aplicado a la cultura.

Como es bien sabido, la relación entre prácticas científicas y discurso político es obra de Caldas. El prócer fundamentó las bases ideológicas de la creación de una nación homogénea basada en el sujeto criollo ilustrado. Por eso, no consideró los diversos pueblos indígenas neogranadinos, sino que se limitó a compararlos con objetos que no cumplían con el requerimiento de la «pureza racial» y el conocimiento científico. Este proceder llevó a Caldas a exponer la preocupación central en su

texto *El influjo del clima en los seres organizados*, documento en el que afirmó que el desarrollo físico y moral del sujeto neogranadino es una consecuencia asociada directamente al clima²⁹. Y es precisamente este tipo de aserción la que permite a Caldas enaltecer dos ideas: 1) la superioridad de unos climas sobre otros y, 2) las virtudes y los vicios obedecían a cuestiones climáticas y geográficas. Caldas deja ver en su primer texto del *Semanario* esta convicción:

Esta asombrosa variedad de producciones, de temperaturas, y de presión en lugares tan poco distantes es preciso que haya influido sobre el carácter y las costumbres de los Pueblos que habitan la basa, y sobre la Cordillera. En efecto ¡què rasgos tan diferentes y decisivos no se advierten entre el hombre de la costa y el de la cima de los Andes! El ojo menos penetrante y observador distingue al Mompoxino del Pamplonès, al que respira el ayre abrasador de Guayaquil del que vive en la dulce temperatura de Cuenca; y el salvaje del Orinoco en nada se parece al rústico de Quito. Hay pocos puntos sobre la superficie del globo más ventajosos para observar, y se puede decir, para tocar el influxo del clima y de los alimentos sobre la constitución física del hombre, sobre su carácter, sus virtudes y sus vicios (1808, p. 10).

Esta convicción de Caldas incidió en el pensamiento de los criollos ilustrados neogranadinos al punto de generar una comunidad científica y política que acogiera las ideas independentistas de un estado nación libre de la Corona Española. Es por esto que la construcción de conocimiento es el «resultado de prácticas altamente reguladas y es construido bajo normas y reglas de juego colectivas. La ciencia es un asunto de organización social y su práctica exige la habilidad para crear y combinar recursos conceptuales, materiales, económicos y humanos» (Nieto et al, 2005, p. 92). Al conjugar prácticas científicas y prácticas políticas Caldas logró implementar un orden social, político, cultural y moral en la Nueva Granada en el que la visión de mundo indígena quedó excluida bajo determinaciones atribuidas desde leyes positivas naturales y racionales que ordenaron la existencia humana.

Por consiguiente, el planteamiento de Caldas sobre el determinismo climático en el aspecto físico y la moral de los sujetos neogranadinos sentó las bases de una lingüisticidad a partir de la cual se institucionalizó la superioridad racial cimentada en una ideología taxonómica de las poblaciones americanas. Esta taxonomía incidió en el orden social y político construido por la élite criolla, organización sociopolítica en la que se privilegió una visión republicana apoyada en ideales, valoraciones y presupuestos de grupo. La visión republicana favoreció una experiencia de

²⁹ «Caldas expone diferentes puntos de vista sobre el influjo del clima que han sido defendidos por autores como Leclerc, el conde de Buffon». «Como reacción a las afirmaciones de Caldas [...] Diego Martín Tanco dirige una carta en la cual expresa su desacuerdo con las teorías defendidas por Caldas [...] Los comentarios de Tanco fueron motivo suficiente para que Caldas publicará en el *Semanario* una extensa memoria titulada «El influxo del clima sobre los seres organizados» (Nieto et al, 2005, p. 99).

formación de unidad política en la que se sustituye horizontes de mundo distintos al proyectado por la élite criolla. Y es precisamente la primacía de este horizonte de comprensión la que determinará la producción literaria, cultural y científica de la nueva república. Asimismo el planteamiento determinista de Caldas contribuyó a la superación del pensamiento teocentrista acuñado por la escolástica, pero no reconoció el carácter particular de las formas de expresión de vida humana, de su relación y comportamiento, así como de las visiones de mundo en las que participaban los pueblos indígenas. La comprensión de la expresión de vida y visión de mundo no supone una concepción finalista, sino una explicación determinista. Se percibe en particular un giro en el modo como se entiende el comportamiento humano desde el punto de vista de Caldas. No obstante, se deja por fuera la experiencia de mundo histórico que constituye a lo humano como acontecer lingüístico o expresión poética.

La comprensión de la experiencia histórica de mundo no implica el acogimiento de leyes progresivas naturales como únicas referencias de configuración de realidad sociopolítica. Contrario a ello, exige el reconocer la multiplicidad de expresiones poéticas conformadas en medio del lenguaje. Y este aspecto no es destacado por Caldas a través de su planteamiento, pues presupone que las expresiones poéticas son el producto del empleo del sistema de leyes. El talante cognitivista se impone sobre el carácter relacional y dialógico humano. En este sentido, las expresiones literarias de las comunidades ancestrales son dejadas por fuera del juego de construcción cultural de mundo y ello conlleva a contribuir al posicionamiento de sentido monológico etnoliterario. Sentido que tiene como orientación el querer homogeneizar la pluralidad de expresiones de formas de vida e instituir un modelo de lingüisticidad como criterio de relación con otras producciones poéticas. Bajo un horizonte de comprensión científicista, Caldas yuxtapone un sentido que proyecta al pensar fundado en leyes naturales como el criterio esencial para configurar realidad en la Nueva Granada.

Acorde con estas descripciones generales sobre el modo como se justifica el vínculo entre leyes naturales y realidad social podemos afirmar que desde el planteamiento de Caldas se destaca una forma de comportamiento lingüístico en virtud de la cual se favorece una relación de verdad con el conocimiento sin considerar la apertura o el abrirse a lo otro como expresión etnoliteraria. Apertura que posibilitaría el reconocimiento del valor de las expresiones etnoliterarias de los pueblos ancestrales que junto con su participación dinamizarían el ensanchamiento del horizonte comprensivo, que está en proceso de construcción como realidad cultural en la que se manifiestan

diversas formas de producción humana. En efecto, el punto de vista de Caldas reproduce un canon cultural y científico europeo en el que no se le da juego a lo construido por el otro. Contrario a ello, se acoge al pensamiento ilustrado occidental que privilegia la prescripción de una lingüística científica y una visión monológica del mundo.

En una y otra se acepta la tesis según la cual el enunciado científico somete a las expresiones literarias de las comunidades ancestrales en función de una supuesta objetividad de talante correctivo, que admite la veracidad de los enunciados en cuanto que aísla toda forma de expresión etnoliteraria de la experiencia de construcción de sentido de mundo compartido. Hecho que parece incidir en el favorecimiento de condiciones de no participación ni de reconocimiento del modo como los pueblos indígenas representan su relación con la tradición cultural. Se trata entonces de un planteamiento que extrapola la interpretación del mundo occidental europea en los territorios de la Nueva Granada, negando la pluralidad humana e imponiendo principios naturales de causalidad y determinismo geográfico. Por esto, la lógica taxonómica distorsionada sobre el mestizaje y su patologización³⁰ privilegia un referente común de representación en la que el blanqueamiento físico y cultural pretende diluir la mancha preracial y moral a todos los niveles.

Este modo de representación de Caldas encuentra su correlato con la forma de relación entre el planteamiento político de Simón Bolívar y la tradición excluyente del aporte poético de las comunidades indígenas. El punto de vista de Bolívar en lo tocante a la construcción de la nueva república de la Gran Colombia favorece una visión integracionista de la diversidad cultural en el esfuerzo de conformación del estado nación a partir de los ideales de unidad, acción virtuosa del gobernante e igualdad. Bolívar veía en el indígena un ciudadano integrado a la república mediante el mestizaje, la participación, el aculturamiento y la aceptación de una única lengua y religión. Acorde con este presupuesto político se buscaba proyectar un sentido republicano del ordenamiento sociopolítico que tiene como característica la hegemonía ciudadana y la igualdad de derechos. Una y otra característica juegan en favor de un perfil cultural-político republicano en el que no se integra los esfuerzos de creación poética, sino ciertas condiciones extrapoladas de un

³⁰ En su artículo *Escenarios de la patologización racial: la anomalía amerindia en una nación enferma* (2018) Carlos López Beltrán recorre «la historia de esos escenarios de patologización racial, e intenta mostrar la lógica distorsionada (ideologizada) en la que se mueve este nuevo y pernicioso ciclo de patologización racializada de la población mexicana» (p. 181).

horizonte de comprensión eurocéntrico. Entre estas condiciones sobresalen ser blanco o mestizo, ser alfabetizado en español, y ser católico.

Ese horizonte de comprensión se concretó en la Constitución Política de 1821 y ésta contiene normas que destacan una clara homogeneización cultural y política de la población. El contenido de las normas suscitó que la diversidad étnica y cultural de la nación quedará subsumida en la idea de ciudadano colombiano. Por eso, en dicha Constitución se ennoblecen deberes como, por ejemplo, el « deber de la Nación [de] proteger por las leyes sabias y equitativas la libertad, la seguridad, la propiedad y la igualdad de todos los colombianos» (Constitución, 1821, art. 3) y el compromiso del ciudadano de ajustar su comportamiento:

a la Constitución y á las leyes; respetar y obedecer las autoridades que con sus órganos; contribuir á los gastos públicos; y estar pronto en todo tiempo á defender á la Patria haciéndole el sacrificio de sus bienes y de su vida, si fuere necesario (Constitución, 1821, art. 5).

Es precisamente por ese tipo de normas, acogidas en el Congreso de Cúcuta, que no se comprende ni reconoce las expresiones etnoliterarias particulares de los indígenas. Hecho que posibilitó la conformación de nación en la que el proyecto republicano defendía una lingüisticidad basada en un «nosotros» criollo, excluyente de la alteridad y de la apertura. Para justificar este proyecto Bolívar expuso razones afines con la abolición de la esclavitud y de los resguardos. En lo referido con la abolición de la esclavitud, la propuesta tuvo un gran rechazo de las élites criollas y «la reivindicación de la libertad de los esclavos no obtuvo el consenso mayoritario, debido al rechazo de los sectores oligárquicos y de los terratenientes amos de esclavos» (Cuchumbé, 2012, p. 38). Y en lo concerniente con la abolición de los resguardos encontró su mejor expresión política en la ambición de las élites criollas por expropiar las tierras a los indígenas en nombre del gobierno republicano y una visión de modernización y progreso; visión que incluye tanto la propiedad de la tierra, como el dominio de la pluralidad de expresión cultural humana que pueda crearse dentro del territorio. En efecto, el proyecto republicano de Bolívar privilegia un sentido de unidad política en el que se admite al individuo con derechos y a la propiedad privada. Este modo de entender y significar niega la diversidad étnica y cultural en el territorio. De ahí que se integre un enfoque común de representación determinado por principios compatibles con la tradición científica y moral construida por los criollos.

De acuerdo con este enfoque, la segunda década del siglo XIX estuvo configurada por un esquema de referencia basado en principios establecidos por el criollismo. Pues la tradición

científica y moral construida por los criollos privilegió una valoración asociada a lo criollo de cara a lo europeo. Por un lado, lo criollo fue asociado a una herencia de inferioridad biológica y cultural «atribuible al carácter mestizado del bajo pueblo y a la persistencia de los hábitos indígenas o africanos» (Adamovsky, 2016, p. 2). Por otro lado, lo europeo se institucionalizó como superioridad racial cimentada en una ideología taxonómica de las poblaciones americanas. A pesar de que en las Constituciones de 1832 y 1843³¹ se promulgó una aparente igualdad entre los neogranadinos según el ideal de que «eran granadinos los hombres libres, o los hijos libres de esclavas, siempre que reunieran determinados requisitos de amor a la independencia y la libertad» (Tirado, 1982, p. 332). Ideal que contribuyó a legitimar prácticas sociales de indiferencia y desprecio hacia lo indígena, dejando ver así un claro horizonte de comprensión discriminatorio de las formas comunitarias de representación en el panorama nacional.

Un ejemplo que permite ilustrar este ideal es la práctica de la embriaguez en las culturas indígenas andinas, la cual tenía un amplio espectro semántico dependiendo de los grados de ebriedad y los ingredientes y contenido de alcohol que la bebida tuviera. La práctica de la embriaguez estaba regulada por normas estrictas dentro de un referente ritual que formaba «parte importante del universo social indígena, donde era utilizada como bebida ritual, terapéutica y festiva» (Alzate, 2006, p. 161). Esta diversidad de significados desaparece por completo y en su lugar los españoles imponen el término *borrachera*, término que desconoce por completo su práctica ceremonial comunitaria orientada a mantener la cohesión social en los pueblos amerindios. Como consecuencia de este nuevo término impuesto, un variado conjunto de bebidas que los indígenas consumían desde tiempos prehispánicos quedó subsumidas bajo una única denominación: la de chicha.

Esta descripción general que hemos realizado sobre el modo como Caldas y Bolívar representaron la otredad en la Nueva Granada deja ver una clara pretensión de no reconocimiento de las comunidades indígenas con sus expresiones poéticas. Intención que favoreció un camino en el que se da juego a formas de significación acorde con una visión individual compatible con el

³¹ Durante el siglo XIX hubo, en el actual territorio colombiano, alrededor de diez constituciones políticas. En 1810: Constitución del Socorro, 1811: Federación de las Provincias Unidas de la Nueva Granada, 1821: Constitución de Cúcuta, 1832: Constitución Neogranadina, 1843: Constitución Política de la República de la Nueva Granada, 1853: Constitución de la Nueva Granada, 1858: Constitución Política de la Confederación Granadina, 1863: Constitución Política de los Estados Unidos de Colombia (C. de Rionegro), 1886: Constitución Política de Colombia. La constitución de 1886 estuvo vigente más de un siglo sin alterarse hasta la Constituyente de 1991.

criollismo y negadora del enfoque comunitario ancestral. En correspondencia con este horizonte individualista criollo, la segunda mitad del siglo XIX estuvo caracterizada por los ideales de liberales y conservadores; quienes reproducían fuertes herencias coloniales³² y republicanas fundamentadas en horizontes de mundo que daban prioridad al individuo sobre el colectivo argumentando que sin individuos no había sociedad.

Estos ideales fueron establecidos con la Constitución de 1886. Dos artículos muestran claramente estos ideales liberales y conservadores. Por un lado, los primeros se materializaron con la prioridad individual acordada desde los *Principios generales de libertad, seguridad y propiedad* estableciendo que:

Nadie [podría] ser molestado en su persona o familia, ni reducido a prisión o arresto, ni detenido, ni su domicilio registrado, sino a virtud de mandamiento escrito de autoridad competente, con las formalidades legales y por motivo previamente definido en las leyes» (Const, 1886, art. 23).

Y por otro lado, los segundos se concretaron en la protección de la tradición religiosa y su influencia educativa bajo los *Principios de religión y educación*, fijando que «la educación pública [sería] organizada y dirigida en concordancia con la Religión Católica» (Const, 1886, art. 41) y:

La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la de la Nación; los Poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social. Se entiende que la Iglesia Católica no es ni será oficial, y conservará su independencia (Const, 1886, art. 38).

En este sentido la Constitución de 1886 y su normatividad en armonía con la *Regeneración*, proyecto político y cultural, desconoció y homogeneizó la pluralidad del territorio colombiano bajo el epígrafe «una nación, un lema, un Dios». Un claro representante de la *Regeneración* fue Rafael Núñez, éste realizó la tarea de reglamentar un Estado moderno en el que el enfoque común de interpretación liberal³³ tuvo como presupuesto político la igualdad del ciudadano ante la ley, y por ende, la unificación de la población colombiana. Desde este enfoque se suscribieron los

³² Los ideales liberales como el individualismo, la igualdad ante la ley, la valoración del cambio, la libertad de culto, la despolitización del Estado y el cosmopolitismo reproducen un horizonte de comprensión en el que se promueven las libertades para el ser humano en todas las dimensiones de la vida privilegiando el libre albedrío y la autodeterminación humana. Por su parte, los ideales conservadores como la valoración del derecho natural, la religión, la preferencia por lo tradicional y el nacionalismo favorecen la preservación de modos tradicionalistas de relación al defender un esquema axiológico cimentado en estructuras morales, políticas, sociales y culturales que se perciben bajo riesgo o pérdida en la sociedad.

³³ Se alude aquí básicamente a la concepción francesa de liberalismo en la que se privilegian los ideales de ciudadanía y soberanía entendiendo la segunda como aquella que reside en el pueblo.

acuerdos de la cultura, la política y la moral, premisa totalmente excluyente de la diversidad lingüística y literaria desde la cual el indígena fue declarado «menor de edad» y su educación quedó bajo la tutela de las misiones católicas hasta el año de 1991.³⁴ Esta es la dinámica de representación liberal y conservadora que determinó las prácticas políticas, culturales, académicas y morales en el territorio de la actual Colombia. Estas prácticas se justificaron desde un horizonte de comprensión que privilegió la aculturación y la discriminación de la diversidad indígena bajo el lema de «orden y progreso».

En línea con esta dinámica emergió en la escena literaria el movimiento del Criollismo³⁵ en América latina y la República de Colombia, dinámica cimentada en un espíritu vigoroso de americanismo auténtico que marcó una «tendencia literaria como la expresión de un americanismo para una literatura de integración nacional que toma en cuenta las variantes regionales y presenta nuevos valores para una nueva civilización a partir de la experiencia americana» (Franco, 1994, p. 194). Esta tendencia contribuyó con la experiencia de comprensión de las producciones etnopoéticas, pues al interpelar la tradición literaria canónica y abrir las proyecciones de sentido de las comunidades no reconocidas en el enfoque comprensivo monológico nacionalista. El Criollismo interpeló la tradición occidental a través de la exaltación de lo aborígen y una literatura que valoraba la autenticidad representada en lo indígena y una poética étnica. La tradición literaria canónica miraba con frialdad estas iniciativas ya que en la práctica literaria lo que se había mantenido desde la colonia era una intención firme por no contaminarse de esos modos «primitivos»³⁶ denominados folclor o mito. De este modo, la literatura que prevalece en el siglo XIX es la de corte romántico y realista reproduciendo los modelos de los movimientos culturales y artísticos europeos.

No obstante, el Criollismo latinoamericano nace como mimesis del movimiento Costumbrista español, movimiento inspirado del romanticismo y asociado al «mito romántico». El criollismo retrata las tradiciones y costumbres propias de una región, costumbres de talante popular en el que

³⁴ Los ideales conservadores se concretaron en una república moderna con un gobierno centralizado y proteccionista, que defendía un sistema educativo influenciado totalmente por la religión católica.

³⁵ *El Criollismo* «fue la literatura regionalista de afirmación cultural mediante la cual los escritores americanos de habla hispana representaron la singularidad étnica, fáunica, vegetal y geográfica de sus países en una época en la cual las nuevas naciones celebraban el primer siglo de su independencia» (Rozotto, 2019, p. 117).

³⁶ Según la RAE, lo primitivo puede ser entendido de dos maneras: la primera relacionada con lo dicho de un artista o de una obra artística: De una época anterior a la que se considera clásica dentro de una civilización o un ciclo, y en especial anterior al Renacimiento o a su influjo. La segunda referida a la idea de una civilización poco desarrollada.

el lenguaje del pueblo refleja las diversas lingüisticidades que pueden encontrarse dentro de una misma realidad social. Algunos representantes del Criollismo son: el cubano Nicolas Heredia con su novela *Un hombre de Negocios* (1883), el colombiano José Eustaquio Rivera con su novela *La Vorágine* (1924), el argentino Ricardo Güiraldes con *Don Segundo Sombra* (1926), el venezolano Rómulo Gallegos con su novela *Doña Barbara* (1929) y la mexicana Rosario Castellanos con *Ciudad Real* (1960). En este marco, las tradiciones y costumbres populares fueron los motivos fundacionales de la literatura criolla, la cual contribuyó a la afirmación cultural de la identidad americana. Esta nueva identidad comenzó a gestarse con la representación y el imaginario tradicional del sujeto republicano americano que se inspiraba en temas cotidianos como la independencia, el indígena y el negro africano con el fin de narrar la nueva nación.

Para la construcción del imaginario de la nueva nación no era suficiente los referentes culturales impuestos de lengua, religión, territorio y raza, ya que en medio de la heterogeneidad de la Nueva Granada muchos de estos referentes de comprensión de mundo no permitían cohesionar un ideal de nación. Para generar dicha cohesión se privilegió «una nostalgia imperial» que idealizaba al indio prehispánico y su linaje prestigioso configurando un mito fundacional pero denigrando al indígena como sujeto histórico en el presente. La denigración del indígena conllevó a su ocultamiento bajo la condición de ciudadano haciéndolo víctima «de la disyuntiva civilización/barbarie que tanto marcó la ideología de la época y contribuyó a legitimar el etnocidio abundando en la idea del salvajismo indígena como amenaza al proyecto civilizador, blanco y burgués de expansión territorial» (Mataix, 2013, p. 487). Esta disyuntiva es integrada a la lingüisticidad criolla independentista y desde ella se configuró una visión simbólica del indígena en la que éste aparecía como alegoría³⁷ de la identidad americana.

El criollo se interpretaba a sí mismo como heredero de un pasado y linaje indígena mitologizado, pero completamente desconectado del indígena real. Esta desconexión implicó que el indígena fuese representado como portador de valores criollos, es decir, mestizo o de tez blanca,

³⁷ Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona (2010) en su artículo: «La India de la libertad: de las alegorías de América a las alegorías de la patria» y Remedios Mataix (2013) en su artículo «Mitos si, indios no. La figura del indígena en la literatura de la independencia y la construcción nacional» analizan en sus estudios la sustitución de los símbolos imperiales españoles por nuevos símbolos republicanos a principios del siglo XIX, destacando obras como las alegorías de la libertad y la patria para el caso colombiano: «Estos emblemas tuvieron su origen en las representaciones de América del siglo XVI, pero con las autonomías y las posteriores independencias se convierten en los primeros símbolos de identidad de las nacientes repúblicas» (Chicangana, 2010, p. 1).

de lengua española, católico, partidario de la racionalidad moderna e independentista al aceptar que los patriotas restituían al continente americano la riqueza de su territorio usurpado por los españoles. En consecuencia, la literatura escrita en la segunda mitad del siglo XIX reproduce la aspiración de los criollos letrados³⁸, el ideal de hombre moderno y los contrastes de la heterogeneidad del territorio americano.

La literatura criolla se configuró entonces en esta circunstancia histórica de la época Moderna en la que tres escenografías literarias ejercieron una importante incidencia en su escritura: El Río de la Plata, Venezuela y la República de la Nueva Granada. A través de estas escenografías se interpela el enfoque de representación marcado por el estereotipo alegórico europeizante que representa la sociedad criolla deseada: blanca, moderna, burguesa y culta. Estereotipo que admite la pretensión según la cual todo lo que sea contrario a su convención normativa de mundo es desconocido e invalidado. En ese sentido, la escena literaria del Río de la Plata aparece representada por la cultura popular gaucha en una poesía de talante político en la que se le cede la voz al desposeído para que exprese sus alegrías y tristezas con el propósito de denunciar las condiciones de vida y trabajo «para luego domesticarlo y encaminarlo hacia la modernidad» (Rozotto, 2019, p. 122).

La poesía *gauchesca* logra su consagración con el texto de *Martín Fierro* (1872) del argentino José Hernández; obra que deviene un mecanismo de denuncia de la sociedad más que un panfleto político logrando la unión entre dos territorios desconocidos entre sí: el mundo rural y el mundo urbano. Dos mundos que intentan reanudar un diálogo dentro de la nueva nación. Este diálogo gesta un pacto patriótico en el que el intelectual del mundo urbano habla por el desposeído del mundo rural en el que se da origen a una construcción literaria de carácter citadino que intercede por diferencias imaginadas en sus territorios. De este modo, la literatura gauchesca abre una posibilidad creadora sobre la configuración de condiciones diferentes de mundo que marcaron los movimientos independentistas en el Río de la Plata, las tensiones entre lo rural y lo urbano hallan con esta literatura un punto de encuentro que matiza las relaciones humanas entre la diversidad cultural dentro del mismo espacio geográfico.

³⁸ En *La Ciudad Letrada* (1998) Ángel Rama analiza el papel que han jugado los actores culturales: los letrados en la configuración de discursos públicos de transculturación en las culturas urbanas de las ciudades latinoamericanas para «entender el discurso como una práctica realizada por agentes para responder a demandas socialmente definidas, lo que supone productores y un público sujetos de y a esta práctica; según una serie de procedimientos reguladores y prácticas subsidiarias; en un espacio físico concreto y en un momento histórico determinado» (Brito, 2005).

En efecto, la literatura gauchesca como representación del Criollismo argentino contribuyó a la apertura de nuevos esquemas referenciales culturales. Esquemas que posibilitaron darle juego a los diversos sectores sociales que habían sido históricamente rechazados y desconocidos desde una visión monocultural de país. La figura del gaucho como símbolo nacional argentino cobró entonces un nuevo sentido, ya que desplazó un imaginario rural y marginado a una unidad de sentido en la que convergieron una pluralidad de visiones de mundo que renovaron sus significados y contenidos de identidad nacional como identidad plural. Esta actualización permitió resignificar y transformar el referente cultural rural argentino a través de diversos modos de apropiación de la tradición gaucha que reconocieron un entendimiento común que dejó de considerar al *Gaucha Martín Fierro* como un hombre «al margen de la ley» para convertirlo en un emblema nacional.

Asimismo, la experiencia de Venezuela centra su atención en la narrativa que representa las raíces nacionales, sus expresiones populares y la influencia del romanticismo propio del siglo XIX. La novela insigne del criollismo venezolano fue *Peonía*³⁹ (1890) de Manuel Vicente Romero. Por medio de esta, el autor retrata la historia de una pareja de enamorados quienes narran la historia de la Venezuela republicana. El personaje principal es Carlos, quien representa al joven intelectual moderno, de ideas positivistas y criollo. Un idealista que desea ver su país evolucionar hacia el progreso y la ciencia. *Peonía* muestra las paradojas del mundo rural y del mundo urbano. El primero encarnado por el tío Pedro, quien se quedó en el atraso de la vida rural, personificado como déspota, con un lenguaje rústico, y una manera de vida anticuada y rudimentaria, prototipo del hacendado venezolano. Y el segundo interpretado por el tío Nicolás, quien encarna el mundo urbano, deviene un hombre culto, intelectual, buen lector y defensor de ideas de avance técnico. A través del texto se interpela las prácticas educativas «la educación recibida ahora treinta años, hace comprender perfectamente que no tenía ni cursos científicos, ni esa instrucción general, nacida con el espíritu del siglo, que habilita al hombre para tener todas las carreras» (Romero, 1890, p. 78). En estas prácticas educativas se reflejan el atraso social, político y económico venezolano marcado por dos mundos contrarios en los que los paisajes y formas de vida contrastan con las ideas de ciencia y razón. Así, las paradojas entre lo rural y lo urbano marcan la época moderna como aquella en la que en nombre del progreso y la racionalidad se desdibujó una forma

³⁹ Según Mireya Vásquez (2013) *Peonía* es una seminovela inspirada de la novela *María* del colombiano Jorge Isaacs, a quien el escritor venezolano escribió una carta en 1890 que aparece en el prólogo en la cual explica la situación venezolana y las motivaciones que lo llevaron a escribir el texto literario.

de sentido comunitario existente en los pueblos rurales, los cuales comprendían comunidades marginadas como las indígenas y campesinas que supieron desde siempre que el tránsito al mundo urbano conllevaba una lenta pérdida de sí mismo encarnada en los procesos de asimilación e integración social.

Peonía se constituyó en la primera novela nacional venezolana y representante de la literatura criolla por su aporte narrativo al intentar describir los rasgos de una identidad nacional configurada desde lo múltiple: lo indígena, lo africano, lo rural, lo urbano y lo blanco. La interpretación de un país en sus diversas facetas que retrata y actualiza la sociedad nacional en una circunstancia propia, logrando cristalizar el criollismo en la literatura venezolana. Los personajes de Pedro y Nicolas representan símbolos de esquemas de valores defendidos desde visiones de mundo complementarias y no contrarias. La contribución mayor de *Peonía* es, quizás, la capacidad para mostrar los mundos simultáneos de la Venezuela del siglo XIX y los sentidos que emergieron como diferentes realidades que confluían en un mismo territorio, al interpelar una idea de unidad nacional como república homogénea.

Igualmente, en la República de la Nueva Granada, Jorge Isaacs publica *María* en 1867; obra de corte romántico que inaugura la puesta en escena de los paisajes americanos con modelos del romanticismo europeo. *María* es un texto de carácter histórico e intimista en el que Isaacs explora las problemáticas de las guerras independentistas, la evangelización y el mestizaje, en una de sus cartas de 1893 afirma:

Que habría de suceder en un país cuya primera necesidad fue educar para la república y la industria la clase proletaria, mezcla de raza africana, europea e indígena. Libertad e ignorancia suman barbarie. Los fundadores de la República nada tenían de antropólogos. La sociología no era aún ciencia conocida: edificaron sobre los escombros de servidumbre y a la luz de las batallas. De los herederos de su labro gigante, unos quisieron ser únicos dueños de ella en nombre de la libertad, otros de Dios [...] Invocaban los derechos del hombre para hacer mártires, a Dios para hacer esclavos (Padilla, 1987, p. 216).

Isaacs camufla los debates ideológicos del momento bajo la retórica del romanticismo para interpelar «la cuestión religiosa» en la que se afirmaba un territorio católico en pleno auge de ideas liberales que buscaban precisamente secularizar la nación y que se vieron concretadas en la Constitución de 1863, en cuyo seno se realzó el tono anticlerical de los liberales y en el campo social el proclerical de los conservadores: «Para sostener la soberanía nacional, y mantenerla seguridad y tranquilidad públicas, el Gobierno nacional, y los de los Estados en su caso, ejercerán

el derecho de suprema inspección sobre los cultos religiosos, según lo determine la ley» (Const, 1863, art. 23).

En este punto debe señalarse que *María* emerge en un país dividido por las guerras civiles y las problemáticas religiosas. Isaacs intenta mediar entre ellas, poniendo en diálogo las ideas de tradición premodernas con las ideas de progreso propias de las sociedades modernas y científicas⁴⁰. Para Isaacs, las ideas de progreso estaban directamente relacionadas con la libertad de conciencia que presuponía la educación laica; la cual resistía al deseo colonial de evangelizar a los «desposeídos». Deseo que impedía educar ciudadanos libres, pacíficos y conscientes de sí mismos. Es por esto que *María* representa la metáfora de una nación neogranadina homogeneizadora que mediante la pertenencia a un espacio geopolítico imponía en la lengua, las costumbres y la religión una única visión de mundo.

Estas descripciones generales sobre las tres escenografías literarias criollas nos permiten afirmar como en la experiencia de conformación de las naciones americanas del siglo XIX, se acogió un horizonte de representación liberal moderno. A partir de éste se reivindicaron los ideales de libertad, seguridad, propiedad e igualdad; horizonte que contribuyó en la cimentación de un ordenamiento social, cultural, político y moral que privilegiaba los intereses de los criollos independentistas. Aunque las obras literarias mencionadas acentúan el deseo por reconocer una diferencia imaginada dentro de territorios geopolíticos particulares, es evidente que su propósito era interpelar y denunciar las paradojas del sistema republicano como un sistema que no supo entrar en diálogo con los modos de existencia particulares de cada región. Si bien es cierto que la imposición de las libertades individuales favoreció un Estado que se alió con los terratenientes y hacendados para apropiarse de las tierras de los indígenas con el ánimo de generar progreso y desarrollo social también lo es el hecho de que esta imposición negó toda posibilidad de reconocimiento de la diversidad cultural. Dicha negación vino fundamentada desde un discurso taxonómico sobre el

⁴⁰ Según María Teresa Cristina (1995) «una de las actividades menos conocidas del famoso autor de *María* es la que desempeñó en el campo de la educación, tarea a la que dedicó ingentes esfuerzos durante buena parte de su vida. Aunque Isaacs nunca ejerció la enseñanza, su interés por ella está estrictamente vinculado con su adhesión al radicalismo, que lo compromete con una política y un programa de reformas durante casi dos décadas. El radicalismo se empeña a fondo con la reforma de la educación. La considera decisiva para el desarrollo del país; sin ella no es posible ejercer la libertad; el analfabetismo y la ignorancia impiden la formación del ciudadano, la realización de la democracia, del progreso y de la paz. La política educativa radical consagró la educación laica, pública y obligatoria al nivel elemental. El laicismo está relacionado con la libertad de conciencia» (p. 125).

mestizaje que admitió valoraciones morales y políticas de talante excluyente configurando la posición de superioridad del criollo letrado en la sociedad moderna a partir de un planteamiento de determinismo geográfico.

Con este recorrido general se ha querido mostrar que en América latina y Colombia las circunstancias históricas inmanentes de los siglos XVII, XVIII Y XIX constituyeron el modelo cultural, normativo, social y político que conformó la República de la Nueva Granada fundamentado en el ciudadano criollo y mestizo. Dicho modelo justificó la construcción de un relato histórico teleológico⁴¹ nacionalizador que concibió unos valores sociales y morales desde los cuales se proyectaba la aculturación del indígena, el mejoramiento de su linaje bajo el presupuesto de que los salvajes devinieran ciudadanos mejorando su calidad con metáforas políticas inscritas en el cuerpo que permitían el control, la conservación y el ordenamiento legitimado por un acontecer lingüístico proyectado desde el poder criollo letrado. Esto significó que la representación lingüística criolla se creó a partir de prácticas culturales que permitieron construir una imagen del criollo ilustrado como portador de autoridad racional. Lo que presuponía apropiarse del conocimiento de la alteridad indígena al mismo tiempo que se favorecía una condición para excluirla y diferenciarla.

De este modo, la representación lingüística compatible con el ideal del poder criollo letrado configuró valores que guiaban el comportamiento de los sujetos mediante la creación de discursos históricos cerrados sobre lo que no debía ser en una república. Podemos constatar así que la lingüisticidad de lo criollo en la época moderna se fundamentó en un presupuesto naturalista o determinismo geográfico que influyó de manera directa en la organización de la nueva sociedad indiana y sus formas de conformar memoria bajo una mentalidad criolla letrada que afirmó y defendió una identidad americana como identidad mestiza blanqueada.

Esta identidad es la que ha prevalecido con sus limitaciones y posibilidades hasta la época contemporánea. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX emergieron nuevas formas de interpelar la tradición occidental que encontraron soporte en aquellos sentidos construidos históricamente y en las nuevas interpretaciones que tuvieron como punto de partida el trabajo con

⁴¹ En su artículo *De l'histoire-récit à l'histoire-problème* (1975), François Furet analiza lo que él denomina la historia- relato como una historia teleológica, es decir, una historia de acontecimientos en la que «sólo el fin de la historia permite escoger y comprender los acontecimientos con los que ésta esta tejida» (1975, p. 115). En este sentido, la historia teleológica responde a una escritura en la que se escribe prediciendo el pasado para que éste justifique el porvenir de unas élites que gobiernan y dominan; perpetuando el garante de una idea sobre el pasado, el presente y el futuro que asegure la continuidad de su dominación.

las expresiones literarias indígenas. En esta dirección, el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana tuvo que esperar cinco siglos para entrar en el juego cultural y político de la república y articularse dentro de una dinámica de emancipación social que sólo llegó con la apertura de un nuevo horizonte de comprensión que comenzó a gestarse en los años de 1920. Pero ¿Qué sucede en el siglo XX con los valores sociales impuestos y la mentalidad criolla de la sociedad? ¿Cómo se expresan las narrativas sobre las proyecciones literarias indígenas en la época Contemporánea? En el siguiente apartado no daremos respuestas definitivas a estas preguntas, sólo se intentará describir y exponer los rasgos que caracterizan las narrativas contemporáneas y la posibilidad de apertura hacia nuevas perspectivas de comprensión con respecto a las producciones etnoliterarias, las cuales constituyen lingüisticidades con una historicidad propia que rehabilitan diversas representaciones de la vida y modos de relación lingüística con el mundo.

1.3 Rasgos de las narrativas contemporáneas sobre las proyecciones literarias indígenas

Uno de los rasgos propios de las narrativas contemporáneas sobre las proyecciones indígenas es su apertura hacia la experiencia de comprensión de los pueblos amerindios, sus formas de conocer y significar el mundo. Esta apertura reside en el compromiso por algunos de los científicos sociales occidentales de ganar un horizonte de comprensión propio que posibilite el entendimiento interhumano con la alteridad indígena. La comprensión del esquema propio de referencia enreda entender que los modos de actuación humanos son productos de un sentido comunitario histórico⁴² en el que se debe hacer valer el punto de vista de la otredad. Hacer valer la opinión del otro no impide advertir los límites y alcances del horizonte comprensivo que Occidente ha construido, ni tampoco desfigurar la apropiación comprensiva ganada en el tiempo. Es por esto que la apertura hacia la alteridad indígena conlleva la exigencia de escuchar lo que las comunidades ancestrales han conformado como producción poética⁴³. Este escuchar se corresponde con la práctica hermenéutica

⁴² Gadamer propone que el sentido comunitario histórico constituye «“lo que hay” en la tradición y en la común participación [de lo solidario construido colectivamente con lo] que se orienta al sentido y por el que nos comprendemos sin recurrir a la necesidad de reducirlos a objetos científicos. La clave en esta proposición es la hermenéutica: un “camino” hacia la comprensión, una búsqueda interpretativa de la comprensión mediada por el lenguaje inscrito en la historia» (Vergara, 2008, p. 158).

⁴³ La producción poética a la que me refiero se enmarca en el concepto de etnopoética que desarrolla Denis Tedlock (2012): «La etnopoética es una poética descentrada, un intento de escuchar y leer la poesía de otros distantes, fuera de la tradición occidental como la conocemos hoy [...] La etnopoética se originó entre poetas con un interés en la antropología y la lingüística y entre antropólogos y lingüistas con un interés en la poesía [...] Los practicantes de la etnopoética tratan la relación entre interpretación [performance] y texto como un campo de experimentación».

del oír en la que se ha ganado una conciencia de la finitud propia «una conciencia de los límites del querer saber y del tener razón» (Gadamer, 2002, p. 75). Práctica que le apunta a un aprendizaje del oír con el propósito de reforzar el carácter especulativo de la alteridad en su construcción lingüística.

Para comprender la producción etnoliteraria, quien escucha debe entrar en diálogo con ese modo diferente de significar que interpela el horizonte comprensivo en el que participa y ensanchar su esquema de referencia a partir del entendimiento interhumano que posibilita llegar a un acuerdo genuino. La consecución de un acuerdo genuino sólo es posible cuando se ha generado una disposición de apertura y para ello se debe escuchar lo que ha sido configurado en el pasado. En los apartados anteriores hemos rastreado ese pasado colonial, republicano y nacionalista, y hemos ido entendiendo cómo lo que ha prevalecido en las maneras de concebir ha sido dos sentidos de las proyecciones literarias indígenas: uno referido al esquema de referencia centrado en la racionalidad teleológica, y otro que remite al determinismo climático. Ambos presuponen una orientación finalista en la que se obligó a las comunidades indígenas a integrarse en un horizonte de comprensión monocultural. La asimilación de la diversidad indígena y negra buscaba una finalidad recurrente de «progreso y orden» que ha instrumentalizado la alteridad a lo largo del proceso de conformación del Estado colombiano.

La segunda mitad del siglo XX logró generar un momento histórico de declive de esa orientación y abrirse a la posibilidad de dar cabida a otras alternativas de construcción de sentido y configuración de mundo: el reconocimiento legal de la diversidad cultural y un cambio ideológico a partir de los estudios antropológicos. Describiremos entonces cómo se manifiesta este declive, además se intentará dar respuesta a la pregunta ¿De qué modo ha sido posible cambiar el entretejido de significados sociales, culturales y políticos que sigue estando tan arraigado en el territorio colombiano? y que sigue generando, en la actualidad, tensiones en lo referido a las experiencias de sentido de la alteridad como, por ejemplo, las expresiones literarias indígenas.

El siglo XX comienza en Colombia con un ambiente político, ideológico y cultural que propicia la reivindicación del sistema de valores sociales propios de la colonia, en el que la religión católica es un «elemento esencial del orden social de la nación» (Pineda, 2002). En 1905 y 1928 se reafirmaron los concordatos del Estado con las Misiones para la promoción de la civilización⁴⁴ de

⁴⁴ Según Pineda (2002) la civilización es entendida como «la enseñanza de la moral cristiana y la occidentalización de la cultura de los indios».

los indios; convenios que durarán hasta 1978, año en el cual el Estado asumió la etnoeducación para las comunidades indígenas con el propósito de fortalecer una educación bilingüe. En este marco surgen dos preguntas: 1) ¿Cuáles fueron las condiciones históricas que favorecieron la apertura y la inclusión de la etnoeducación⁴⁵ en las políticas públicas sobre educación? Y, 2) ¿Qué presupone incluir la etnoeducación en una sociedad monocultural?

Para dar respuesta a estas preguntas procederemos de manera muy general. Con respecto a la primera, se pueden apreciar dos razones. Una refiere a las luchas sociales emprendidas por las comunidades indígenas en la reivindicación de sus derechos y otra concierne al cambio ideológico promovido por los estudios antropológicos en cuanto a la percepción de la alteridad indígena. Con respecto a la primera razón, los signos inaugurales de reconocimiento estatal en relación con las comunidades indígenas fueron el resultado de las luchas y los movimientos sociales, como por ejemplo el movimiento obrero, que comenzaron a gestarse en la década 1920 y que promovieron una representación del indígena que enaltecía su cultura y su cosmovisión. Esta representación rehabilitaba el fortalecimiento de las tradiciones, las raíces y la identidad de las culturas ancestrales al mismo tiempo que defendían sus derechos sobre los territorios expropiados. La promoción de una representación social indígena fue el resultado de una serie de acontecimientos ocurridos en América Latina en la primera mitad del siglo XX en la que tuvieron influencia las políticas por la recuperación

⁴⁵ Según Arbeláez y Vélez (2008) es sólo a partir de 1976 que el gobierno colombiano a través del MEN manifiesta su preocupación por el respeto a las culturas autóctonas, en el sentido de atender la educación de las comunidades indígenas. Más adelante en 1985, el MEN legaliza los programas de etnoeducación, aspirando a que ésta fuera una educación para el fortalecimiento de la autonomía cultural, propia de cada etnia, impartida por el Estado y no por las comunidades misioneras [...] En 1991 se genera un cambio radical materializándose la propuesta de la etnoeducación. En dicho año se promulga en Colombia la Constitución Nacional y se ratifica el Convenio 169 de la OIT, mediante la Ley 21, el cual va a darle un nuevo sentido a la noción de pueblo y población tribal. El objetivo de quienes participaron en la Asamblea Nacional Constituyente en representación de grupos étnicos era buscar el reconocimiento, por primera vez, a los indígenas de autonomía para administrar sus territorios, prevalencia de su lengua dentro de su territorio y atender a su diversidad cultural (p. 11).

de la identidad en países como México⁴⁶, Perú⁴⁷ y Ecuador⁴⁸, países donde se crearon políticas lingüísticas que favorecerían el uso de las lenguas indígenas en las geografías nacionales paralelamente a la recuperación de territorios y resguardos.

Sin embargo, el Estado colombiano percibía el resguardo como la génesis de las futuras organizaciones sociales indígenas y los indígenas veían en la indianidad, entendida como la ideología propia de las comunidades indígenas en contraposición a la ideología indigenista propuesta desde la sociedad blanqueada, y defensa de sus territorios ancestrales la fuente de una nacionalidad emergente. Percepción que afectó los años venideros en los que los indígenas fueron desposeídos de sus tierras bajo el argumento de que habían perdido identidad cultural: «Por entonces, muchos indígenas fueron despojados de la tierra. En 1944, se inició un proceso de extinción de los resguardos de Tierradentro, bajo el argumento de que sus poseedores habían perdido la identidad indígena» (Pineda, 2002). Como estrategia de resistencia contra estas acciones se creó en 1943 el Instituto Indigenista Colombiano auspiciado por México para defender y establecer una política en favor de los pueblos originarios en el país.

A través del Instituto Indigenista Colombiano se aunaron esfuerzos para reunir a los profesionales de la etnografía de la Escuela Normal Superior junto con intelectuales indigenistas, quienes realizaron un trabajo de diagnóstico, análisis y difusión sobre la situación precaria de las comunidades autóctonas en el país como consecuencia del sometimiento económico precapitalista. Los profesionales indigenistas mostraron la pluralidad sociocultural y justificaron la contribución de la diversidad étnica a la construcción de unidad política. No obstante, los indigenistas lograron demostrar que el «problema indígena» era el resultado de una política estatal de privatización de la tierra, desde la época Colonial, en la que no era posible el mejoramiento de las condiciones de vida

⁴⁶ «La presidencia de Lázaro Cárdenas tuvo una particular significación en la historia política mexicana. Durante su gobierno se intensificó la reforma agraria, se extinguió un número significativo de latifundios, se nacionalizó el petróleo [...] En este clima político, la organización del I Congreso Indigenista de Pátzcuaro (1940) fue una buena oportunidad para romper cierto aislamiento internacional y reafirmar las tendencias sobre la cultura y las lenguas nativas que habían venido imponiéndose». (Pineda, 2000, p. 131).

⁴⁷ «El movimiento indigenista peruano – con González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre- enfatizó la importancia de la educación en las poblaciones indígenas, en un marco acompañado con transformaciones socioeconómicas, particularmente la eliminación de los latifundios [...] en 1933 la Constitución peruana reconoció la importancia de las lenguas indígenas como un medio de castellanización, pero poco se avanzó en su implementación» (Pineda, 2000, p. 135)

⁴⁸ «La Constitución ecuatoriana de 1945 reconoció y ordenó la enseñanza del quechua o del idioma indígena vernáculo, sin menoscabo de la enseñanza del castellano. Hacia 1988, se oficializa la educación intercultural bilingüe, y se crea la dirección nacional respectiva bajo la orientación administrativa de los mismos indígenas. En 1993 se modificó la Constitución, incorporando la naturaleza multiétnica y pluricultural del Estado y se amplió el ámbito de reconocimiento de las lenguas indígenas. (Pineda, 2000, p. 142).

de las comunidades indígenas expropiadas. Así, la proyección del ideal político de Bolívar de integrar a los indígenas a la nación libre como ciudadanos desencadenó en la continuación de la servidumbre y la pobreza de las comunidades. Después de 1948, la labor del Instituto se dispersó y «progresivamente se transformó en la política de “integración” y “desarrollo regional” que a fines de los años 70 aceptaba la necesidad de disolver la propiedad colectiva de las tierras indígenas para garantizar su integración a la nación» (Correa y Acero, 2013, p. 83). Esta política de integración se convirtió en una política asistencialista con la creación de la oficina de Asuntos Indígenas que fue creada por la Ley 81 de 1958 con el nombre de Sección de Negocios Indígenas del Ministerio de Agricultura y Ganadería disolviendo el Instituto Indigenista Colombiano.

En este escenario se llevaron a cabo los procesos de organización indígena en el Cauca, Tolima y Huila a partir de la acción del líder y escritor indígena Manuel Quintín Lame Chantre; pionero de las luchas y las reivindicaciones sociales y culturales con una incidencia notable en el Cauca, como también en el resto del país: «Lame obtuvo un reconocimiento en el seno de las comunidades indígenas las cuales lo nombraron su representante y defensor ante la sociedad colombiana» (Castillo Cárdenas, 1971; Castrillón Arboleda, 1973). Empero, este reconocimiento no estuvo exento de represalias, ataques y persecución de los terratenientes caucanos, quienes arremetieron de manera violenta contra las comunidades indígenas, asesinando a sus gentes:

El señor Alvarez Guzmán Alcalde Municipal de Ortega dio órdenes que me quemaran las tres casas grandes del caserío de Llanogrande. Una era Escuela de varones otra era Escuela de niñas. Esto sucedió después de un violento ataque y abaleo que hicieron contra mi persona siendo víctimas de muerte algunos indígenas de los asaltos y atropellamientos cometidos por los partidos politiqueros Liberales y Conservadores tradicionales, contra la Raza de Huestes indígenas de la tierra Guananí. [...] Esa negativa de permitir la educación de la raza indígena, condenada a permanecer en el analfabetismo y la ignorancia, para que tuvieran que arrodillarse los indios para saludar a un blanco (Lame, 2004 [1973], p. 45).

Mediante este fragmento Lame deja evidencia de una persecución violenta negadora de la alteridad indígena y sus expresiones culturales. La institucionalidad no sólo negaba su existencia, sino también su derecho a una educación propia formadora de su identidad. El tema de la educación propia y diferenciada para las comunidades nativas fue una preocupación constante en los procesos de organización indígena. Inquietud que contribuyó a que el Estado asumiera años después las prácticas etnoeducativas en los territorios indígenas contrastándola con la educación oficial obligatoria que les había sido impuesta. Igualmente, Lame dejó en su libro *En defensa de mi raza*, un importante testimonio que evoca las luchas sociales indígenas y los triunfos alcanzados:

Mi reconquista principió en el mes de abril del año de 1922 y terminó el 31 de diciembre de 1938 y entré como Gobernador oficialmente, a defender mis dominios, conquistados en el año 1939 unido con el Cabildo que fue compuesto de doce hombres indígenas, triunfo que hice con mi pluma y mi actitud, pensando en todo, que en la demora estaba el peligro y así ordené a esos doce hombres, para su buen Gobierno y que ese Gobierno diera ejemplo de Gobierno para el mañana (Lame, 1971, p. 170).

Entre los alcances suscitados por las ideas políticas reivindicativas de Manuel Quintín Lame sobresalen dos: el primero es de talante social y político y el segundo de carácter histórico y literario. El primer alcance tiene que ver con el nacimiento del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC (1971) y la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC (1982); dos movimientos sociales que han incidido «en la conciencia moral de Colombia debido a la fuerza que tienen las organizaciones étnicas» (Rappaport, 2008, p. 15). Esta influencia se destaca por fusionar soberanía y cosmovisión indígena, un planteamiento ético que han puesto de relieve activistas culturales en el que el derecho mayor⁴⁹ prima sobre la Constitución. El segundo alcance relacionado con la dimensión poética de su obra en la narrativa nacional capaz de contar la historia-otra, aquella silenciada y excluida durante cinco siglos «es una de las pocas voces indígenas que antes de ese año [1970] se han oído con fuerza en Colombia [...] unido al valor literario de sus textos, le hacen una figura interesante para el estudio desde varias disciplinas» (Lemaitre, 2013).

Y en lo referido a la segunda razón concerniente al cambio ideológico promovido por los estudios antropológicos, cabe decir que mediante ella se justificó el auge de las investigaciones etnológicas que se habían iniciado en Europa a finales del siglo XIX⁵⁰, los cuales permitieron un cambio conceptual en los estudios de las sociedades originarias del Nuevo Mundo⁵¹, Oriente

⁴⁹ «El derecho mayor, arguyó Inocencio podría traducirse como *mantey neesnxi*, que él describió en español como un sistema ético antiguo que hace a la gente *nasnasa* o “muy nasa”. El bastón de mando llevado por los miembros del cabildo, señaló Inocencio, estaba habitado por el espíritu del guardián ó *ksxa'w*, transformándolo, por tanto, en un objeto que encarna la armonía y es emblemático de las raíces cósmicas de la política. Concluyó que el lenguaje del derecho mayor es ritual en la naturaleza dirigido a distribuir energía para lograr el equilibrio» (Rappaport, 2007, p. 131).

⁵⁰ «En 1884, Karl Von Steinen exploraría las culturas nativas del río Xingú, en la Amazonia brasilera, expedición que fue seguida por otras destacadas misiones etnográficas a la misma región o al Gran Chaco – entre ellas la llevada a cabo por Teodoro Koch- Grünberg al alto Río Negro, entre los años 1903-1905, en la hoy triple frontera de las Repúblicas de Brasil, Venezuela y Colombia». (Pineda, 2013, p. 379).

⁵¹ «En 1884, W. Schlosser y Eduard Seler publican en Stuttgart la obra *Die ersten Menschen und die prähistorischen Zeiten, mit besonderer Berücksichtigung der Urbewohner Amerikas. Nach dem gleichnamigen Werke des Marquis de Nadaillac*. [Los primeros hombres y los tiempos prehistóricos, en particular con respecto a los aborígenes de América. Según la obra de igual nombre del Marqués de Nadaillac]» (von Hanffstengel y Tercero Vasconcelos, 2003, p. 351).

medio⁵² y África⁵³ incitando el interés por descubrir características en común que al ser reinterpretadas originaron un antecedente cultural universal con respecto a las creencias, rituales y mitos de origen que las culturas parecían compartir desde tiempos inmemoriales⁵⁴. Este cambio ideológico consistió en interpelar ideas centrales de la tradición antropológica en las que «“las razas” eran realmente especies humanas distintas [...] y que las “sociedades primitivas” eran grupos humanos que habían caído en un proceso de degeneración» (Restrepo, 2016, p. 12). Estas ideas fueron interpeladas por las escuelas de pensamiento antropológico posteriores como el particularismo histórico, el estructuralismo y el interpretativismo. Interpelar la tradición conllevó a un giro antropológico cargado de ideas renovadoras que posibilitó una transformación en el sistema de valores sociales que había pasado de una antropología física a una antropología interpretativa.

Por un lado, la antropología física centraba su atención «en ciertos procedimientos como la medición de rasgos fisiológicos y anatómicos, un conjunto de técnicas que Stocking Jr. denominó en forma irónica como craniología racial» (Solodkow, 2013, p. 42). Lo físico ponía en evidencia las correspondencias utilitarias entre política, economía y cultura del colonialismo en sintonía con las prácticas etnográficas evolutivas; las cuales clasificaban y representaban la alteridad no europea desde una visión mercantilista de la expansión colonial. Por otro lado, la antropología interpretativa definió un horizonte de análisis hermenéutico en el que consideraba a la cultura como una red de significados que debían ser interpretados. La idea de que las culturas se interpretan, como si fueran textos particulares cargados de sentido, abrió un enfoque renovador que se relacionó con la

⁵² «También a finales de siglo y principios del siglo XX, florecieron los estudios sumerios, acadios y babilónicos del cercano oriente, en gran parte motivados por el descubrimiento de los códigos de lectura de las tablillas de arcilla de dichas civilizaciones, escritos desde miles de años atrás en escritura cuneiforme. Bajo este ámbito, desde el punto de vista de la historia de las religiones, un grupo de estudiosos entre ellos distinguidos eruditos alemanes - desarrollaron lo que se ha llamado el PanBabilonismo, es decir una corriente histórica que comparó las tradiciones religiosas y mitológicas de la civilización babilónica con los antiguos textos judaicos del antiguo testamento, entre otros. Ellos sostendrían que, en gran medida, por lo menos, las antiguas tradiciones hebreas fueron derivaciones de las tradiciones babilónicas o al menos variantes de las mismas» (Pineda, 2013, p. 379).

⁵³ El desarrollo de la antropología interpretativa tuvo gran influencia en la comprensión de las culturas africanas gracias a los aportes de Bronislaw Malinowski como fundador de la antropología social británica; Peter Wynch con la publicación de su obra *The idea of social Sciences* y su artículo sobre *comprender una sociedad primitiva* y las reflexiones de Clifford Geertz en sus diversos estudios sobre las culturas africanas y asiáticas que abrieron una perspectiva diferente a los estudios positivistas que habían predominado en el siglo XIX.

⁵⁴ «En la perspectiva de los antropólogos, por ejemplo, el trabajo de sir Edward Taylor sobre las religiones primitivas y su definición de ellas como la “creencia en espíritus” – basado en numerosas fuentes de viajeros y misioneros - o el enciclopédico tratado de James Frazer, titulado *La Rama Dorada* - un verdadero periplo sobre la magia y la religión a lo ancho y largo de los tiempos- destacaron la existencia y recurrencia de creencias, rituales y mitos a nivel universal, y la inteligibilidad de ceremonias de la antigüedad clásica en el marco de ese contexto más general» (Pineda, 2013, p. 380).

interpretación de significados. Este enfoque se constituyó en un giro antropológico y su exponente más notable fue Clifford Geertz, quien con sus investigaciones contribuyó a mostrar que la función de la cultura era dotar de sentido al mundo y hacerlo comprensible.

La visión mercantilista de la expansión colonial supuso la dominación y explotación de los territorios colonizados imponiendo un orden de control y abuso militar, político económico, social y cultural como medio para usurpar y apropiarse de la tierra, los recursos y la riqueza. Este control y abuso configuró prácticas de sometimiento en detrimento de las poblaciones autóctonas que favorecieron la imposición de los intereses de los países colonizadores y su expansión. Algunas prácticas fueron: la cristianización y evangelización que suponía destruir sitios de culto y convertirlos en iglesias católicas, la satanización de dioses paganos, la criminalización de rituales religiosos ancestrales, la tortura y el sacrificio de la población que resistía estas imposiciones, la esclavitud y la servidumbre. En este sentido, las prácticas de expansión colonial habían privilegiado interpretaciones de carácter teratológico, es decir, un discurso de lo monstruoso en la representación de la alteridad no europea que Palencia-Roth advierte de la siguiente manera:

Para justificar las acciones europeas en la Américas, se redefinió la naturaleza (no solo física sino moral) del nuevo hombre. Es más, estas atribuciones contribuyeron a un proceso bastante complejo de alegorización cultural del Nuevo Mundo. Tal proceso se basaba en las diferencias que se percibían entre lo humano y lo no humano, las cuales hacían parte de la tradición occidental de la monstruosidad, es decir, de la teratología. La tradición teratológica se articula primordialmente por medio de dos discursos: el uno biológico, que tiene que ver con la fisiología; el otro teológico, que tiene que ver con el comportamiento y la moral» (2003, p. 39).

La definición de una nueva naturaleza biológica y moral de la alteridad indígena modelada como un discurso de lo monstruoso se inscribió en una antropología física que representó la diferencia como algo antinatural. El cambio ideológico suscitado por el paso de una antropología física a una antropología interpretativa nos permite hablar de un giro que abrió los horizontes comprensivos que se habían mantenido fijos y cerrados durante años de historia en América Latina y Colombia. En efecto, una renovación en la percepción de los procesos de desarrollo y reconocimiento de las culturas originarias halló un lugar de encuentro que permitiera su emancipación y comprensión como signo de cambio en varios espacios geopolíticos latinoamericanos como México, Perú y Ecuador.

Dicha renovación en la percepción antropológica de la alteridad indígena conllevó a una serie de iniciativas académicas globales-locales de documentación, archivo y análisis que recogieron y salvaguardaron las cosmovisiones originarias en diversos trabajos y compilaciones de carácter

interdisciplinario en los que confluyeron lo antropológico, lingüístico, literario, sociológico y filosófico en armonía con las nuevas tendencias de pensamiento que surgieron en la segunda mitad del siglo XX. Algunas de las iniciativas globales fueron los trabajos de Mircea Eliade, Claude Lévi Strauss, Margaret Mead, Franz Boas, Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski, Radcliffe Brown entre otros. En lo concerniente a las iniciativas locales aparecen las investigaciones de Miguel Rocha Vivas⁵⁵ y Hugo Niño⁵⁶ en el campo de lo etnoliterario. El uso del prefijo «etno» dentro del campo literario tiene un antecedente directo de lo lingüístico. Lo «etno» se relaciona con conceptos como raza, pueblo y primitivo que en su uso hace referencia a la diversidad del concepto de lo indígena y autóctono. Rocha explica el prefijo en estos términos:

A mi modo de ver, utilizar el prefijo etno- es útil si nos referimos a las obras transcritas bajo el enfoque etnográfico, es decir, la escritura científica sobre sociedades ancestrales que, por sus propios valores e intereses culturales y/o excepcionalmente por su falta de acceso a un tipo de tecnología de fijación fonética – la escritura es una tecnología-, colaboraron o aún colaboran como informantes, por lo general sin que ellos mismos escriban, editen y lean la producción gráfica de ese llamado conocimiento científico social. Diferente es el caso de la etnoliteratura propia, escrita autoetnográficamente por miembros de las comunidades que recibieron formación o influencia antropológica (Rocha, 2012. P. 53).

Efectivamente, el autor aduce el argumento de que la etnoliteratura colombiana es aquella plasmada en las obras etnográficas que han tenido diversos propósitos y que puede apreciarse en un número reducido y selecto de intelectuales formados en Europa y América del Norte, quienes han coincidido en el estudio de la pluralidad de las comunidades indígenas colombianas. Entre estos intelectuales se pueden mencionar: Konrad Theodor Preuss se ocupó de los estudios sobre las etnias Uitoto y Kogui; Roberto Pineda y Jon Landaburu privilegiaron las investigaciones sobre los Andoke; Martín von Hildebrand se dedicó a la labor de documentación con las comunidades amazónicas; Gerardo Reichel Dolmatoff dedicó sus trabajos académicos a los Kogui, Tukano y Ette; Juan Camilo Niño investigó con los Ette; Mauricio Pardo destacó los estudios antropológicos con los Embera Katío; Michel Perrin consagró sus estudios a los Wayuu; Cristina Echavarría documentó

⁵⁵ Poeta, fotógrafo autor de literatura de viajes, ensayista y especialista del diálogo entre culturas. Entre sus aportes académicos interculturales pueden mencionarse la compilación de etnoliteratura *Antes del amanecer* (2010), *Palabras mayores, palabras vivas* (2012), *El héroe de nuestra imagen* (2013), *Mingas de la palabra* (2018) ganador del premio Casa de las Américas en 2016.

⁵⁶ Literato y lingüista. Investigador de las culturas amazónicas. Autor del primer libro de etnoliteratura en Colombia, *literatura aborigen* (1978), *Primitivos relatos contados otra vez* (1976), ganador del premio Casa de las Américas en el mismo año, *Rodapalabra* (1993), *Mitos del sol* (1994), *La historia de Gitoma* (2006), *la biografía de Francisco de Orellana* (2006), *el etnotexto: las voces del asombro* (2008) ganador del segundo premio Casa de las Américas (2008).

sobre los Wiwa; Francisco Ortiz y François Queixalós trabajaron con los Sikuni; Luis Guillermo Vasco y Ronald Schwarz dieron primacía a los Misak; Roció Nieves dedicó su labor académica a los Nasayuwe; Juan Alvaro Echeverri trabajó sobre los Uitoto, Katherine Bolaños investigó a los Kakua y el último Tinigua; Yved Rodríguez y Eduardo Valderrama consagraron sus investigaciones a los Pisamira, entre otros. Por lo tanto, lo que ha predominado en los ámbitos de la literatura, la antropología y la lingüística es un gran *corpus* etnoliterario, es decir, obras de literatura étnica oral transcrita con la ayuda de informantes y colaboradores indígenas bajo la batuta de científicos sociales.

En esta dirección, las narrativas contemporáneas sobre las literaturas indígenas se han distanciado de los usos de conceptos usados en la tradición antropológica moderna como mito⁵⁷, folclor⁵⁸, literatura oral⁵⁹ para dar vía a producciones literarias denominadas narrativas sagradas, cantos tradicionales y oralituras. La oralitura fue propuesta por el historiador africano Yoro Fall en 1992 con el propósito de generar un diálogo entre lo oral y lo escrito que sacara las dos concepciones de una representación dualista que había prevalecido históricamente. La dualidad de una oralidad y una escritura como condición para catalogar los grupos humanos como cultos o no es una preocupación de Rocha. En su libro *Palabras mayores, palabras vivas* (2012) el autor muestra como la interpretación que ha predominado en las sociedades de occidente es la que clasifica a las culturas orales dentro de una taxonomía evolutiva que las denomina ágrafas y primitivas. Interpretación que demuestra que la escritura alfabética ha sido el factor determinante para percibir a un grupo humano como «civilizado». No obstante, la escritura alfabética se constituye en un modo de escritura que no es universal, ya que ella conlleva a una elección particular «desde la abstracción sistemática, la convención y los valores de notación fonética» (Rocha, 2012, p. 97).

Lo anterior supone que en el panorama de las antiguas civilizaciones, la escritura fonética como fijación de la lengua fue un fenómeno cultural tardío que sólo apareció ante la necesidad de representar objetos y palabras a través de signos codificados gráficamente, los cuales no

⁵⁷ «El término mito o *mythos* se remonta a la antigua Grecia, mito era la palabra pensada, a diferencia de *logos*, la palabra de cálculo» (Duch, 1998, p. 66). «El mito habla de lo real, mientras que el *logos* habla de lo pensado» (Walter Otto, citado en Urbina, 2004, p. 20).

⁵⁸ «Folclor o folklore es un término europeo para referirse a las leyendas, canciones y cuentos maravillosos. Su corpus preliterario, predominantemente oral, es el acervo y sabiduría (*lore*) del pueblo (folk en inglés y Volk en alemán), o sabiduría popular (Rocha, 2012, p. 72).

⁵⁹ «La literatura oral es la forma o género estándar de la literatura en aquellas sociedades que no poseen lenguaje escrito. En las sociedades letradas se usa especialmente en la transmisión de géneros de las tradiciones y el folclor. En cualquiera de los casos, se transmite de boca en boca a lo largo de generaciones» (Castillo, sf).

correspondían obligatoriamente a abstracciones fonéticas que buscaban representar relaciones de semejanza con su realidad inmediata⁶⁰. Las escrituras egipcias, chinas, japonesas e indígenas combinan ideas, formas, sonidos, imágenes, dibujos con el signo lingüístico. En el caso de las civilizaciones indígenas, las culturas mayas eligieron una escritura ideofonética, los aztecas optaron por una escritura ideopictográfica, las culturas norteamericanas escogieron escrituras pictográficas e ideográficas, los Gunadule (Kuna) privilegiaron una escritura pictoideográfica. De modo que, si se quiere comprender lo que conlleva la singularidad de la escritura en las diferentes culturas del planeta, se tendrá entonces que generar una disposición de apertura a las textualidades oralitegráficas de los grupos indígenas de Colombia.

Las textualidades oralitegráficas hacen referencia a sistemas multimediales de representación que no dependen de un sistema gráfico cerrado y presuponen la continuidad intertextual al complementarse con diferentes medios de significación indígena como el tejido, la imagen, el ideograma, el símbolo, el diseño, la escritura, la oralidad, el ritual, la danza, el icono, la pintura y la música. Un ejemplo de una textualidad oralitegráficas es el *chumbe*, una faja tejida que visten las mujeres de las comunidades Nasa, Misak, Inga y Camëntsá. El *chumbe* es un libro de varios metros de extensión cuyo uso es horizontal mientras que su lectura es vertical (Jacanamijoy citado en Rocha, 2016, p. 46). Tejer un *chumbe* supone elaborar un objeto de protección para el vientre femenino y contar una historia a través de diseños-símbolos que adquieren sentido dentro de un sistema multimedial de interpretación no dualista. Por ende, la escritura alfabética y la oralidad devienen dos sistemas particulares de apropiación comprensiva y diálogo entre culturas que han privilegiado modos diferentes de entendimiento interhumano que no se constituyen en textualidades cerradas y universales.

⁶⁰ La representación de la realidad inmediata a través del signo fonético podría ser comprendida dentro de las categorías de Glottlob Frege: referencia, sentido, significado y representación: « Frege empieza a informar sobre la distinción entre el significado de un término, el cual él identifica con el objeto denotado por el término, y el sentido[...] El sentido de un nombre propio lo capta cualquiera que conoce suficientemente el idioma, o el todo de designaciones a los cuales pertenece [...] El sentido es además lo que nos da el significado de esta expresión; es, precisamente, la manera en que el significado nos es dado» (Wischin, 2012, p. 96). Así, tanto la referencia como el sentido son una construcción objetiva, pero la objetividad de la referencia viene dada por la existencia, mientras que la objetividad del sentido viene dada por la convención. Para ilustrar esto, pensemos en la literatura o la poesía como una expresión de ficción que no necesariamente tienen una referencia, pero sí sentido. La pregunta entonces es ¿hay sentido sin referencia? Sí, el ejemplo más claro es la literatura. Pero ¿hay referencia sin sentido? No, porque la manera como se desenvuelve el lenguaje viene dada por convención social y requiere de un esquema referencial del cual sea posible hablar del mundo. La representación es entonces el contenido relacionado con la convención y depende de las relaciones entre referencia y sentido.

Así, de acuerdo con lo expuesto por Rocha concerniente a la etnoliteratura, las oralidades y las formas como históricamente se ha percibido las culturas orales se encuentra la construcción de un modelo intercultural en el que las producciones indígenas ensanchan y actualizan el concepto mismo de literatura. A partir del vínculo con diferentes formas de expresión textual como la danza, el ritual, el teatro resignificando lo oral y lo escrito como sistemas simbólico- literarios se conduce al diálogo y a la comprensión intersubjetiva no como productos meramente científicos que desdibujan el modo de entender y significar que va en la palabra, sino como un retorno a los significados construidos de manera comunitaria que están contenidos en la palabra. Dicho esto, se puede afirmar que el planteamiento de Rocha ha abierto una nueva escenografía literaria indígena contemporánea en la cual el retorno a la palabra viva ha incidido en la renovación de una mentalidad y un imaginario social que desea recuperar la conversación con otras culturas y otros modos de representación de mundo que tengan en cuenta un diálogo constante entre pasado y presente.

Ahora bien, el trabajo literario y académico de Rocha con respecto al reconocimiento de las producciones literarias indígenas actualizan el trabajo de los intelectuales anteriormente mencionados y constatan la influencia de las investigaciones documentadas por Hugo Niño. *Literatura de Colombia aborígen* (1978) fue el primer documento en el que se recopiló etnoliteratura en el país con la colaboración de un grupo interdisciplinario de intelectuales que trabajaban con el Instituto Colombiano de Antropología y el Ministerio de Cultura. Este documento es fundacional del resurgimiento de la existencia de una poética indígena⁶¹ que había existido con fuerza en los primeros siglos de colonia, pero que había quedado excluida e invisibilizada durante siglos en el país. Como es bien sabido, Niño le apuntó a la construcción de una expresión de contestación frente a la idea de una nación homogénea, de una identidad cultural única fundada en una visión monocultural, que en los años setenta estaba todavía muy arraigada en el espacio geopolítico colombiano y a la cual el autor logró interpelar con sus publicaciones sobre los relatos primitivos y

⁶¹ «la etnopoética es una poética descentrada, un intento de escuchar y leer la poesía de otros distantes, fuera de la tradición occidental como la conocemos hoy [...] La etnopoética no contrasta meramente la poética de lo “étnico” con la poética común, sino que implica que cualquier poética es siempre una etnopoética. Nuestro interés principal será la poesía de pueblo que son étnicamente distantes de nosotros, pero es precisamente por el esfuerzo de llegar a distancias que traemos aquí nuestra propia etnicidad, y la poética que viene con ésta, a una mayor conciencia [...] La etnopoética se originó entre poetas con un interés en la antropología y la lingüística y entre antropólogos y lingüistas con un interés en la poesía, tales como David Antin, Stanley Diamond, Dell Hymes, Jerome Rothenberg, Gary Snyder, Nathaniel Tarn (E. Michael Mendelson) y yo. El énfasis ha sido puesto en interpretaciones [performances] en las cuales la voz que habla o canta da forma a proverbios, acertijos, maldiciones, lamentos, alabanzas, oraciones, profecías, anuncios públicos y narrativas» (Tedlock, 2012).

el etnotexto: *Primitivos relatos contados otra vez* (1976); *El etnotexto: voz y actuación en la oralidad* (1998).

La interpelación a la idea de homogeneidad en la construcción de unidad nacional que planteó Niño en sus publicaciones se cimentó en sus experiencias como investigador y académico en la región amazónica colombiana y el contacto y conocimiento de las narraciones sagradas que compartían los pueblos del sur del país. Esta experiencia lo llevó a documentar rigurosamente las narrativas orales y a demostrar que la producción etnoliteraria de finales del siglo XX no podía ser interpretada con las categorías y demarcaciones dualistas modernas como estética y funcionalidad; naturaleza y cultura, literatura y antropología. Al contrario, el cambio de siglo exigía interpelar completamente los modos de significación que habían prevalecido con la modernidad entre alta y baja cultura. Niño lo manifiesta como sigue:

La implicación de estas transformaciones tiene un alcance mayor que los hechos mismos: significa el derrumbamiento de los cánones, de la oposición entre literatura primitiva y literatura moderna, entre arquetipos y culturas mayores, entre cultura canónica y cultura popular, entre etnografía y literatura. (1998, p. 23).

Esta manera de deconstruir los modos de significación impuestos desde una visión monocultural acoge una arquitectura etnotextual, ya que se distancia de la idea occidental de literatura. El etnotexto no se revela como un texto de lo imaginado como artificio, sino como texto de lo reconocido. Se trata, entonces, de una expresión portadora de propiedades heterogéneas que logra recoger una visión integral de lo humano en la que convergen motivos, técnicas narrativas, éticas, estéticas, pragmáticas y modos de relación con la alteridad que entretejen significados transmitidos históricamente o significados actualizados en diálogo con la tradición. Niño argumenta que el etnotexto⁶² es un relato que se constituye en una performance social, lo cual supone «un alto grado de ritualización tanto en el plano de su adquisición-transmisión como en el de la interpretación [...]»

⁶² Comprendemos el etnotexto como una manifestación del sentido de lo etnoliterario en la época contemporánea. Para nosotros es una categoría de análisis actualizada que propone Niño y que nos permite entender la dinámica histórica del vínculo ancestral documentado de la oralidad. Nuestro cometido en esta tesis doctoral se centra en la historicidad del sentido de lo etnoliterario, su configuración en el tiempo, su cambio, su reconocimiento y su aporte al campo filosófico, más no en la historicidad del etnotexto. Esta última sería viable desde un análisis literario centrado en las categorías que propone la teoría de la recepción. Sin embargo, el propósito de este trabajo doctoral es analizar un corpus de etnotextos como representación de ese sentido etnoliterario, estrictamente, desde algunas de las categorías de la filosofía hermenéutica de Gadamer para poder responder a la pregunta orientadora del trabajo investigativo sobre la contribución de su planteamiento en torno a diálogo y entendimiento interhumano. Para nosotros, el etnotexto es una lingüisticidad, lo que rastreamos son los presupuestos que subyacen a la comprensión del mismo desde la cultura Occidental y desde las culturas Originarias para entender en qué momento se dio esa fusión de horizontes y cómo se expresa en el presente.

éste se enriquece, muta y negocia constantemente en un diálogo dinámico» (1998, p. 24). De la misma forma, los procesos autoritativos del etnotexto dependen de la comunidad que lo legitima y en él no se dan la dicotomía entre realidad-ficción; tampoco se reduce a un arte verbal, ya que su alcance pragmático es heterogéneo y su éxito depende de la actuación del narrador orientada por la recepción del auditorio. En esta dirección, el etnotexto es una producción social que ha configurado unos modos de entender y significar en la palabra que se corresponden con tradiciones y significados contruidos colectivamente en el tiempo como expresión de un sentido comunitario, el etnotexto es intertextual y le da forma al interlocutor en una visión de mundo compartida y abierta al diálogo.

Precisamente esta performance social, caracterizada por los rituales de adquisición-transmisión e interpretación, es posibilitada a través del habla viva de las comunidades. A propósito Niño manifiesta las dificultades del trabajo de documentación de la etnoliteratura y los etnotextos al tener que enfrentarse con los problemas propios de la traducción. Mediar una expresión ritual a una lengua occidental supone componer un texto letrado, lineal, eficaz con la performance y el lenguaje moral y simbólico que se presenta en una lengua otra, de tiempo circular, de largos silencios, de narraciones sagradas y secretas. Así, la traducción como trabajo interpretativo requiere un involucramiento total con la alteridad indígena, compromiso que exige reconocerla como algo extraño que puede llegar a ser familiar y que genera un retorno a la cultura propia desde la experiencia otra. Retorno que presupone siempre una transformación en los esquemas propios de referencia, en los modos de representar el mundo. La transformación se evidencia en la experiencia de relación que hace posible hallar en la alteridad indígena algo no producido en la tradición propia. Sin embargo, el proceso de traducción siempre implica deformaciones que pueden destruir o mejorar el etnotexto y, por ende, representa un riesgo cultural. Niño no es ajeno a este tipo de preocupaciones, al contrario, señala al respecto que «surge la necesidad de la interacción y de una intertextualización basada en la aceptación y en el reconocimiento» (Niño, 1998, p. 224).

Esta preocupación por el reconocimiento de la alteridad indígena hace que el etnógrafo despliegue la disposición de escucha y se abra al horizonte de comprensión del otro para llevar a cabo una negociación intertextual que supone una relación dialógica entre textos de diferentes culturas produciendo un efecto en la comprensión de un etnotexto en concreto. La negociación intertextual deviene una experiencia intercultural que se configura como diálogo de dos horizontes comprensivos que se fusionan con el fin de dar sentido a la performance social para narrar y pensar lo narrado. Un ejemplo de esta fusión de horizontes es el etnotexto. La fusión de los horizontes

implica que el etnógrafo logre interpretar al otro desde sí mismo, al emprender el proceso de reescritura de una expresión ritual. Reescribir se constituye en la interpretación de una representación de mundo otra, en la cual el etnógrafo también participa y acoge desde su tradición modos de significación y entendimiento interhumano distintos pero complementarios. Estos modos son el oral y el escrito. Siguiendo este orden de ideas, se puede citar la conclusión de Niño en la que comparte la misma preocupación de Rocha con respecto a la dicotomía impuesta por la racionalidad moderna:

La verdadera dificultad radica en moverse entre dos sistemas epistemológicos y lógicos distintos. Más aún: entre dos sistemas que culturalmente se han excluido entre sí, uno por imposición, el occidental, y el otro por resistencia, el aborígen. El problema es traspasar una cartografía circular, la oral, a otra lineal, la escrita. Pero tal vez lo más difícil sea establecer el tono armónico para un diálogo cultural entre esa razón total y dialogante, la oral aborígen, y una razón letrista, monologante y muy domesticada ante el fetiche del discurso impreso, el que reclamamos como nuestro (Niño, 1998, p. 227).

Según lo citado, estos modos epistemológicos y lógicos distintos implican dos sistemas axiológicos que se fusionan. En efecto, las narrativas sagradas contemporáneas acogen en su negociación intertextual la idea de la minga de la palabra o también llamada minga de pensamiento. La minga de pensamiento es un ejercicio comunitario que se caracterizan «por ser trabajos colectivos e intergeneracionales en torno a la memoria, la palabra y la creatividad predominante oral y musical» (Rocha, 2012, p. 40). La minga de pensamiento es un espacio colectivo en el cual el texto escrito se lee, se escucha, se piensa de manera simultánea con otras formas textuales como la fotografía, la canción, el poema y la danza. Las mingas de la palabra son espacios etnoliterarios en los que la palabra viva de la comunidad se conjuga con el pensamiento histórico de los pueblos expresado a través del lenguaje. Expresión que deviene una lingüisticidad en la medida en que se manifiestan modos propios de comprensión y significación de mundo. Evidentemente, las mingas de la palabra son mingas de pensamiento en las que la razón y el lenguaje se fusionan para resolver la tensión entre oralidad y escritura, tensión que deviene diálogo al converger en un horizonte de comprensión de distintas formas etnotextuales de diversas tradiciones.

La minga de la palabra es una alternativa que ha contribuido en el proceso de reconocimiento de las múltiples formas de vida cultural. En el siglo XXI esta alternativa ha sido acogida en varias universidades colombianas como estrategias de diálogo intercultural que presuponen disposiciones de apertura y escucha con respecto a las formas propias de las comunidades indígenas de ver el mundo y gestionar sus procesos de apropiación comprensiva. Para mencionar algunos ejemplos, la

Universidad de Antioquia abrió en el año 2011 la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, la Universidad del Valle inauguró en 2020 la Oficina de Asuntos Étnicos, la Universidad Nacional de Colombia sede Palmira comenzó en 2018 la Cátedra Indígena, la Universidad Externado abrió en 2006 el Programa de Interacciones Multiculturales, la Universidad de Caldas dio apertura a la Cátedra de Interculturalidad en 2018 y la Universidad Javeriana instituyó en 2002 el Programa de Literaturas Indígenas en Colombia y América. Esta apertura universitaria ha tenido gran influencia de los contextos educativos internacionales en los que el auge de las teorías decoloniales ha motivado reflexiones y procesos de diálogo intercultural. En los contextos de educación superior de México, Perú, Ecuador, Bolivia y Brasil se han implementado en los últimos veinte años acciones afirmativas de acceso y permanencia de los estudiantes indígenas en el sistema educativo superior. Para ilustrar lo anterior, en la primera década del siglo XXI en México se promovió «el acceso de la población indígena a la educación superior, y así la canalización de recursos financieros internacionales se tradujo en un florecimiento de iniciativas gubernamentales y civiles» (Didou, 2018, p. 96).

Estas acciones afirmativas internacionales han permitido que en Colombia también se empiecen a gestar propuestas y procesos de diálogo entre culturas dentro del contexto académico. Si bien es cierto que la multiculturalidad presupone el contacto entre culturas, también lo es que en Colombia este hecho social avanza de manera muy lenta hacia la interculturalidad. La interculturalidad exige un proceso de escucha en el que se comprende lo que la alteridad ha conformado históricamente para advertir una posibilidad de sentido en su esquema de significados que no existe en el esquema construido desde lo propio. Este proceso involucra que el lenguaje no puede ser instrumentalizado ni comprendido como accesorio para imponer una univocidad interpretativa. Antes bien, el lenguaje alude al medio en el que se conforma una interpretación común de mundo. En efecto, la etnoliteratura es lingüisticidad que abarca comprensión y tradición: entendimiento interhumano particular y conformación de experiencia de sentido sobre el mundo.

En este punto, debe señalarse que no todos los pueblos indígenas de Colombia acogen en su negociación intertextual la idea de la minga de la palabra, debido a condiciones geopolíticas, sus organizaciones internas y sus sistemas axiológicos valorativos y normativos generan otro tipo de dinámicas que dan prioridad a otras formas de proceder «no siempre resultaría tan claro generalizar la denominación minga de la palabra para definir las tradiciones mítico-literarias que en un plano más general se pueden denominar oraliteraturas o literaturas indígenas» (Rocha, 2012, p. 41). Lo

cual no quiere decir que no comprendan o no valoren lo que enreda participar de ella; lo que debe aclararse es que las comunidades indígenas en Colombia son diversas entre sí y aunque convergen en la lucha social por la reivindicación de sus derechos, ellas no son homogéneas ni comparten los mismos modos de expresión de sus oralidades. Mientras que en las comunidades indígenas del Sur Occidente Colombiano es común hablar de mingas de la palabra, en los pueblos del norte del país se concentran más en trabajos de tipo espiritual en el que se entra en un estado de meditación teniendo en cuenta sus leyes de origen y sus formas de pensamiento particulares, verbigracia, el *alúna* en los *Kogui*, el *ruama* en los *Wiwa*, el *aruanamú* en los *Ikú* y la *yanama* en los *Wayúu*.

Las consideraciones anteriores permiten afirmar que los procesos relacionados con la etnoliteratura en Colombia tienen una conexión directa con la disposición de apertura en el ámbito intelectual que permitió la introducción de ideas renovadoras en el continente americano y en el mundo. El año 1992 marca una clara tendencia en el desenvolvimiento y toma de conciencia de los autores indígenas en el país, quienes empiezan a publicar sus obras para visibilizar sus modos de representar el mundo y con un claro objetivo ético en su escritura: aportar al diálogo intercultural. Esto se demuestra con el auge de escritores indígenas en la década del noventa, quienes para entonces logran transitar de lo etnoliterario a lo oraliterario. Tenemos así a: Berichá, Vito Apūshana, Vicenta María Siosi, Fredy Chikangana y Hugo Jamioy. Que lo oraliterario logre imponerse no quiere decir que lo etnoliterario haya desaparecido, sino que siguen confluyendo en una permanencia paralela. El tránsito lento del uno al otro indica que las obras publicadas a finales del siglo XX tienen como rasgo significativo la libertad frente a la influencia antropológica que caracteriza a la etnoliteratura. De manera que el cambio de modelos ideológicos, culturales y políticos incidieron en la construcción y fortalecimiento de las literaturas indígenas colombianas favoreciendo condiciones de apertura que permitieron acercar las expresiones de la alteridad indígena a las expresiones literarias canónicas.

Si bien estas condiciones de apertura promovieron la multiculturalidad, se debe señalar que la interculturalidad propiamente dicha está todavía en proceso de construcción en el espacio geopolítico colombiano, lo cual indica que ella no es completamente vivida ni sentida de manera espontánea en el país. No obstante, el paso de la una a la otra se viene gestando en el siglo XXI con los cambios en las políticas educativas y la apertura de programas etnoeducativos, etnoliterarios y

con objetivos interculturales⁶³ en los que las comunidades indígenas encuentran espacios para formarse y fortalecer sus propias acepciones de mundo. En el año 2000, Miguel Ángel López Hernández (Malohe) ganó el premio Casa de las Américas con el libro *Encuentros en los senderos de Abya Yala* «es el primer premio literario latinoamericano e internacional otorgado a un poeta y autor colombiano de origen indígena» (Rocha, 2020, p. 255). Malohe abrió el camino de los autores indígenas colombianos quienes con su expresión oraliteraria recogieron las cosmovisiones colectivas de los pueblos amerindios.

Podemos decir ahora que, en el siglo XX y lo que ha corrido del XXI, se logró configurar nuevos sistemas de comprensión desde lo literario, lo antropológico y lo lingüístico que permitieron el ingreso de una nueva forma de concebir la alteridad indígena en América Latina y Colombia. Estos nuevos sistemas de comprensión abrieron la posibilidad de ver la alteridad como interlocutora que debía ser reconocida y aceptada en su circunstancia histórica y lingüística favoreciendo condiciones de apertura en términos del reconocimiento de las comunidades étnicas del país. Estas condiciones de apertura se vieron reflejadas en el panorama político con la Constitución de 1991. En el artículo 7 se declara: «El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana», y en el artículo 10: «El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe».

Es esencialmente este punto el que permite responder la segunda pregunta planteada al inicio del apartado sobre lo que presupone incluir la etnoeducación en una sociedad monocultural. La inclusión de procesos etnoeducativos en las políticas públicas y lingüísticas de Colombia, no implica necesariamente que la sociedad colombiana cambie sus maneras de representar el mundo. Lo que sí es posible afirmar es que las condiciones de apertura que se favorecieron con estas políticas posibilitaron la admisión legal de la alteridad. Esto significa que se abrió una alternativa en las

⁶³ En lo que ha corrido del siglo XXI se han creado además de las mencionadas anteriormente, las cátedras de pensamiento ancestral indígena y pensamiento indígena Aida Quilcué en la Universidad de Antioquia; la cátedra indígena en la Universidad Nacional sede Palmira. Las cátedras de lengua indígena, etnoconocimiento y la propuesta del Programa Académico de Socioeconomía sobre Tulpas de la Universidad del Valle. El Instituto Caro y Cuervo abrió El seminario Permanente de Lenguas Indígenas en 2017 y el año 2019 es declarado por la UNESCO: el año de las lenguas indígenas en el mundo. En 1987, la Universidad de Nariño abrió su Programa de Maestría en Etnoliteratura y las cátedras de literatura indígena están presentes y son de carácter facultativo en varias universidades públicas de Colombia como la Universidad Nacional (culturas aborígenes latinoamericanas); la Universidad de Antioquia (pedagogías ancestrales, literatura y diversidad cultural); y la Universidad del Valle (literaturas indígenas I y II).

maneras de entender las relaciones intersubjetivas al ver la alteridad como interlocutora, es decir, darle juego a las comunidades étnicas y sus cosmovisiones en la conformación de sentido de unidad política⁶⁴. Asimismo, los cambios que se efectuaron con el paso de una antropología física a una antropología interpretativa tuvieron consecuencias que beneficiaron el cambio en la percepción de la alteridad indígena y la sospecha de que algo estaba cambiando el orden valorativo y normativo que se había instaurado desde siglos atrás con las visiones unificadoras de la Colonia y la República. Percepción que generó nuevas dinámicas de relación con lo otro que no podían ser comprendidas desde un horizonte monocultural.

Las visiones unificadoras de la nación obligaron a las comunidades indígenas a promover la lucha social por la recuperación de los territorios injustamente expropiados y la demanda de una reivindicación del ser indígena que fuera compatible con una dignidad originaria nacional que pudiera ser aceptada y validada desde la diferencia misma. Dicha promoción de un restablecimiento de un orden normativo más justo para los grupos humanos excluidos y discriminados durante siglos fue el detonante y el escenario histórico que permitió la visibilización del líder y escritor Manuel Quintín Lame y sus peticiones en favor de las comunidades del Sur Occidente Colombiano originando la adhesión de los pueblos nativos de Colombia, los cuales vieron en esta figura un representante legítimo de la causa indígena. Las batallas que Lame libró por el mejoramiento de las condiciones de vida y de acceso a la tierra de los grupos aborígenes en el territorio colombiano tuvieron alcances inimaginables en los tiempos posteriores, ya que con la creación del CRIC (1971) y de la ONIC (1982) se gestaría una nueva etapa de lucha política y cultural en el espacio nacional.

A lo anterior debemos agregar que esta atmósfera de emancipación política y ética que se venía presentando, generó un interés de los intelectuales por documentar y ayudar a las comunidades a

⁶⁴ Como se puede constatar a lo largo del capítulo, la conciencia hermenéutica que hemos tratado de ganar con el rastreo del cambio de horizontes de la época Colonial y Moderna concerniente al sentido de lo etnoliterario nos muestra que lo que se ratificaba en estas tradiciones interpretativas y en su lectura de la alteridad indígena era la confirmación del proyecto monológico Colonial con el canon literario medieval y el proyecto criollo de nación con el canon literario europeo español. Por eso, la idea de nación trajo consigo la perpetuación de un país unitario, en la que la realidad se colonizó y la pluralidad quedó excluida dentro del plano legal y político. Las comunidades interpretativas de estas tradiciones tenían como prejuicios el etnocentrismo, la hispanidad, la blancura, la nación, los Padres de la Patria representados en el criollo. Desde la lectura gadameriana que hacemos, la posibilidad histórica de cambio que se presenta con la apertura a la multiplicidad de visiones de mundo viene determinada por el horizonte contemporáneo del reconocimiento. Así, la historicidad del sentido de lo etnoliterario nos permite comprender que los valores asociados históricamente al etnotexto desde un esquema referencial de racionalidad medieval e ilustrada se cuestionan desde una hermenéutica ontológica.

salvaguardar sus saberes ancestrales, los cuales habían sido menospreciados históricamente con argumentos que aducían que sus culturas eran «primitivas», «incultas», «incivilizadas» y «ágrafas». Así, diversos trabajos de carácter interdisciplinario con una alta influencia de talante antropológico fueron publicados y documentados por científicos sociales en la segunda mitad del siglo XX. Fue el caso de Rocha y Niño, quienes aportaron ideas renovadoras a los modos de entender y significar las producciones indígenas contemporáneas en Colombia. Ambos admitieron la idea de que la etnoliteratura interpelaba totalmente la visión unificadora en la construcción de unidad nacional al contener en sí misma formas lingüísticas, pragmáticas, éticas y enunciativas que no podían ser reducidas a categorías literarias binarias defendidas en la modernidad como las dicotomías estética y función; naturaleza y cultura y literatura y antropología.

En otras palabras, la etnoliteratura es la expresión de una escenografía poética conectada con una circunstancia particular que sirve de mediadora entre la palabra viva de las comunidades y sus representaciones comunes de mundo. Ciertamente, ella subvierte y derrumba la idea de un canon literario construido desde Occidente en función de procesos dicotómicos que sólo pueden ser pensados desde una racionalidad moderna, en la que se busca siempre un procedimiento científico que opere sobre las causas y los fines para generalizar unos saberes que deslegitiman completamente el poder creador y transformador de las experiencias particulares expresadas a través de la diversidad lingüística. Esta diversidad contiene en sí misma acepciones de mundo insospechadas que sólo pueden llegar a occidente por la vía del relato oral y escrito, narraciones que suponen arduos procesos de documentación y traducción. La traducción es entonces uno de los ejercicios que más exige entrar en diálogo con la alteridad, puesto que en sí misma implica interpretar dos sistemas epistemológicos y lógicos distintos: la oralidad y la escritura. Sistemas que deben fusionarse para poder producir un horizonte de comprensión en el que se llegue a un acuerdo genuino entre dos tradiciones distintas.

Como pudimos mostrar, la literatura indígena conlleva un proceso de interpretación que implica un involucramiento con la alteridad indígena, cuestión que, a su vez, enreda una alta exigencia moral. Esta exigencia radica en un compromiso de reconocimiento mutuo que hace que las dos tradiciones, la tradición literaria indígena y la tradición canónica occidental, puedan retornar a sí mismas transformadas desde el ser otro. El compromiso moral con la alteridad acoge entonces la negociación intertextual en la que se da la construcción colectiva de un pensamiento que se expresa en palabras y que comunica, une, ritualiza y crea nuevas realidades posibles desde diferentes tipos

de textos que confluyen en la experiencia de la minga de pensamiento. En este mismo orden de ideas, las narrativas literarias indígenas contemporáneas han generado sus propias dinámicas y han ido transitando de lo etnoliterario a lo oraliterario en una búsqueda constante de identidad y alteridad, dos caras de una misma moneda que requieren de ser comprendidas e interpretadas en contextos singulares y con preguntas contextualizadas. Las preguntas siempre contienen en ellas mismas las respuestas, pero lo que hace que una pregunta sea pertinente en un contexto singular es el proceder histórico que supondrá llegar a una respuesta que pueda satisfacer la comprensión de lo que ha incidido para que un etnotexto se presente de una manera y no de otra.

Con este recorrido general sobre los rasgos de las narrativas contemporáneas en las literaturas indígenas de Colombia hemos mostrado las diferentes líneas interpretativas que influyeron en la apertura hacia el cambio de la percepción de la alteridad indígena. Abrirse supone entender sus procesos de construcción de identidad, sus dinámicas como forjadoras de visiones de mundo a través de producciones orales y escritas que, a lo largo del tiempo, han ido contribuyendo a la comprensión de lo que significa una nación multiétnica y pluricultural, y el sentido moral que reconoce en el otro una parte de sí mismo. Este reconocer supone escuchar la pretensión de validez que orienta la experiencia de sentido de la alteridad indígena construida desde un sentido comunitario y en diálogo permanente con su tradición.

A través del primer capítulo se trazó el objetivo de reconstruir el contenido de las principales líneas de interpretación suscitadas a nivel histórico respecto al problema de la comprensión del sentido de lo etnoliterario formado en la experiencia de los pueblos indígenas partícipes de lingüisticidades particulares. Para esto, se realizaron tres acciones en las que desarrollaron los rasgos esenciales de los planteamientos que subyacen a los sentidos dados en la época Colonial, Moderna y Contemporánea sobre las expresiones literarias indígenas.

La primera acción reveló que los supuestos que subyacen a la interpretación sobre lo etnoliterario que predomina en la época Colonial reproducen dos sentidos: uno teleológico propio a la tradición literaria europea del mundo medieval y otro que emerge como condición de posibilidad con el mestizaje. Los textos de Ramón Pané, Ginés de Sepúlveda y Bartolomé De las Casas contienen elementos que justifican dos modos contrarios de concebir la alteridad. Ambos modos se inscriben en una teleología de causalidad lineal compatible con el planteamiento aristotélico-tomista; el cual legitima la concepción literaria que determinó la época Colonial. Por una parte, Pané y Sepúlveda son el resultado histórico del predominio de la cultura española y su

visión monológica de mundo y, por otra parte, De las Casas defiende un proceder que responde a convicciones que apelan a verdades generales y desarrolla una doctrina en defensa de la razón cristiana. Aunque opuestas, ambas concepciones del actuar humano son correlativas, puesto que están ancladas en el pensamiento escolástico que reconcilia razón y fe como método para instituir la religión católica- cristiana como la religión verdadera. La posibilidad de apertura se revela con el mestizaje al confrontar los sentidos construidos por la tradición literaria europea. Los textos del Inca Garcilaso de la Vega, Antonio Valeriano y Diego de Torres despliegan un lenguaje renovado de la escritura colonial. A partir de una lógica del cuestionamiento de la tradición medieval se genera una dinámica de confrontación con lo heredado en el contexto colonial que les permite la comprensión de su ser mestizo y la puesta en marcha de proyectos escriturales interculturales bajo una perspectiva comprensiva que no admite leyes universales ni visiones teleológicas.

La segunda acción puso de relieve como los procesos históricos propios de los siglos XVII, XVIII y XIX incidieron en un esquema de valores sociales que promovía una vía de interpretación taxonómica negativa sobre el mestizaje legitimando el lugar del mestizo blanqueado en la sociedad moderna. Esta interpretación tuvo como presupuesto el determinismo climático que influyó de manera directa en la estructuración de la nueva sociedad indiana y sus maneras de configurar identidad. Esta estructuración enredó la construcción de una nueva mentalidad criolla, producto de una evolución y americanidad que justificó códigos altamente excluyentes para imponer un orden normativo que presuponía tres ideas. 1) que el medio se encargaba de determinar las acciones del hombre en diversos lugares del planeta. 2) que la pureza de sangre asignaba ciertos roles de prestigio en la sociedad, y 3) que la afirmación del intelectual criollo como blanco legítimo enredaba la capacidad para conducir los destinos del territorio nacional a una independencia certera. Este orden normativo se vio interpelado en los textos del Barroco de Indias y el Criollismo: *El carnero, Apologético en favor de Luis de Góngora, Martín Fierro, Peonía y María*. En efecto, el sentido de la noción de criollo contribuyó con la actualización de la interpretación histórica de las literaturas indígenas al articular en las ideas del ser americano y determinismo geográfico una forma propia y circunscrita de las influencias autóctonas del continente en sus visiones de hispanidad, criollismo y americanidad.

Y la tercera acción mostró como se dio el cambio en la percepción de la alteridad indígena a través de la lucha social y el giro antropológico que conllevó a plantear una renovación en las prácticas educativas y culturales en la época contemporánea para dar vía al diálogo intercultural.

En los siglos XX y XXI, las narrativas indígenas excluidas se visibilizaron y se abocaron a la tarea de generar sus propios procesos de documentación, publicación, difusión y recepción de la mano de científicos sociales que ayudaron con la recolección, traducción y reescritura de las culturas orales bajo la influencia de la antropología interpretativa y las técnicas etnográficas. Dichas narrativas se denominaron etnoliteratura. De modo que la transición de la etnoliteratura a las oralidades se ha ido concretando en la producción de autores de origen indígena entre los que tenemos a: Manuel Quintín Lame, Berichá, Vito Apüshana, Vicenta María Siosi, Malohe, Fredy Chikangana y Hugo Jamioy, quienes liberándose de la influencia antropológica han plasmado en sus relatos los sentidos comunitarios de las lingüisticidades propias articulándolas en un diálogo intercultural que promueve apertura y reconocimiento mutuo. Se destacan los aportes literarios de Miguel Rochas y Hugo Niño en cuanto a la comprensión de las expresiones originarias y sus modalidades de interpretación, los cuales han favorecido condiciones para el reajuste y la renovación de formas de representación lingüística en cuanto a las prácticas educativas y culturales asociadas con las expresiones multimediales indígenas.

CAPÍTULO 2

EXPERIENCIA DE COMPRENSIÓN Y CONVERSACIÓN EN LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

Según Gadamer, la experiencia de comprensión alude a lo que acontece en el diálogo. Esta consiente relación pasado-presente: entender formas lingüísticas conformadas por otros y ganar conciencia de la perspectiva histórica particular en la que participa el lector. Y conversación refiere al logro del acuerdo y al abrirse a la alteridad textual como alternativa comprensiva de un asunto, condiciones que exigen conocer la finitud del singular esquema de mundo al reconocer los límites de la tradición. Una y otra se pueden vincular con el sentido de lo etnoliterario producido en la tensión entre expresiones poéticas indígenas y tradición literaria occidental. Esta tensión es la que dinamiza experiencia de comprensión y diálogo en función del logro de un acuerdo acerca del encuentro entre expresiones literarias cimentadas en una perspectiva eurocéntrica y expresiones etnoliterarias fundamentadas en un enfoque propio de comunidades originarias. Pero ¿en qué reside el planteamiento de Gadamer sobre experiencia de comprensión y conversación? y ¿qué elementos conceptuales de este punto de vista se relacionan con el entendimiento del sentido de lo etnoliterario?

La experiencia de comprensión es uno de los presupuestos de la hermenéutica de Gadamer. En *Verdad y Método* (2012) se afirma que ella remite a entender tres formas de relación: 1) tradición-intérprete; 2) yo-tú, y 3) texto-lector⁶⁵. Comprensión es entendimiento de otras lingüistidades por medio de las cuales se arriesgan interpretaciones que requieren confirmarse desde lo admitido por el conocimiento legítimo. Hay comprensión cuando se adquieren saberes aceptados y se conocen otras formas de existencia. La comprensión implica conversación en la que los

⁶⁵ En Gadamer, la relación tradición- intérprete remite a una relación ontológica de situación y transmisión de lo construido históricamente. La relación yo-tú alude a un vínculo interhumano que conlleva al ámbito de lo moral, es decir, el hacerse cargo de lo dicho por el otro. La relación texto-lector refiere a la comprensión del contenido objetivo del texto, esto es, la comprensión del texto como anticipación de sentido configurado por el intérprete y determinado por una tradición en la que está incluido. Estos tres tipos de relación conforman la experiencia comprensiva como experiencias correlativas. Las condiciones a las que aludimos en la presente investigación privilegian las relaciones texto-lector y tradición- intérprete (Cf. Gadamer, 2012, p. 434).

involucrados buscan llegar al acuerdo y se abren a experiencias humanas de mundo. El acuerdo demanda ejercicio de decisión conjunta alrededor del asunto orientador del diálogo, y decidir supone apertura a la alteridad. Los partícipes ganan conciencia de su historia efectual y acogen otras formas de representación común. Acuerdo y apertura viabilizan realización de diálogo fructífero, y éste representa situación lingüística de escucha y acuerdo mutuo en función del entendimiento. Situación compatible con la relación texto-lector⁶⁶. Este carácter relacional nos permite decir que comprensión del sentido de lo etnoliterario enreda diálogo intercultural⁶⁷. Para justificar esta afirmación se exponen los conceptos que soportan el planteamiento de Gadamer en torno a experiencia de comprensión y conversación: acuerdo, apertura, escucha, finitud y fusión de horizontes. Se establece la relación conversación y formación de sentido para destacar el talante comprensivo del acontecer humano. Y se explican los conceptos de *Bildung* y *Sensus communis* con la pretensión de poner en juego sus cargas proposicionales con la creación de nuevo sentido.

2.1 Experiencia de comprensión y conversación

En la experiencia de comprensión del texto, el intérprete anticipa un sentido propio de una constelación objetiva compartida que no es motivado por el entendimiento de la subjetividad del autor. Antes bien, la experiencia de comprensión textual implica pertenencia a la tradición y apertura hacia la alteridad, hecho que exige a las partes llegar al acuerdo y fusionar sus horizontes.

⁶⁶ Históricamente diversos autores han anticipado una preocupación por el lector. Entre ellos tenemos a Aristóteles y Kant quienes elaboraron estéticas sobre los efectos de la lectura; Arnold Hauser con su libro *Historia social de la literatura y el arte* en 1951; Roger Escarpit con *Sociología de la literatura* en 1958, Jean Paul Sartre con su texto *Qu'est-ce que c'est la littérature?* en 1948 en el que el autor expresa la estrecha relación entre leer y escribir como componentes de un mismo proceso, otorgándole al lector la posición de coautor y reafirmando que la escritura se constituye en un *pacte de générosité* entre autor y lector. También tenemos desarrollos posteriores a Gadamer desde la historia literaria, es el caso de la teoría de la recepción de la Escuela de Constanza conformada por discípulos de Gadamer: Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser. Para estos autores algunos de los presupuestos de Gadamer como la historicidad de la comprensión, el esquema de prejuicios, la fusión de horizontes y el horizonte de preguntas serán el punto de partida de sus contribuciones al campo literario. Por una parte, la dialéctica de preguntas y respuestas gadameriana será actualizada por Jauss en la relación texto-lector, dando especial reconocimiento a los prejuicios que condicionan al intérprete. Sus avances ulteriores se centrarán en el horizonte de expectativas intraliterario y el extraliterario con los que se llegará a la fusión de horizontes. Por otra parte, Iser se centrará en los espacios de vacío, o “lugares de indeterminación” herederos de Roman Ingarden, que se definen como las cuestiones que el texto deja sin resolver y que permiten que el lector descubra nuevas cosas en cada lectura. Estos vacíos se relacionan con el horizonte de expectativas del lector, pues el sentido del texto sólo se materializa en la triada: texto-lector-contexto. De este modo, la reivindicación del lector y su papel activo en la actualización del significado de una obra y su valoración son los aportes esenciales de la teoría de la recepción (Cf. Rall, 1987). En esta investigación, sólo nos centraremos en la perspectiva gadameriana de la relación texto-lector.

⁶⁷ Aquí diálogo intercultural puede ser entendido como posibilidad de conversación entre miembros partícipes de tradiciones culturales históricamente situadas.

Por una parte, el acuerdo es condición de posibilidad de la conversación hermenéutica y para alcanzarlo se requiere que el intérprete adopte una disposición de apertura y escucha en función del consenso. Por otra parte, la fusión de horizontes representa comunión entre la perspectiva del intérprete y el enfoque acogido por el autor del texto siempre en «el dominio de la tradición; [...] sin que lo uno y lo otro llegue a destacarse explícitamente por sí mismos» (Gadamer, 2012, p. 377). Acuerdo y fusión son condiciones de la conversación en la que no hay un predominio de alguno de los puntos de vista, sino intercambio de opiniones que responden a formas de expresión de vida con historicidades particulares que al fusionarse configuran nuevo sentido.

El buscar llegar a un acuerdo exige a los partícipes de la conversación una praxis de escucha y apertura. Una y otra remiten a la disposición ética de decir y dejar decir al texto en función de reconocer el aporte que éste puede hacer a la resolución del asunto. Decir envía a la capacidad de poder opinar acerca de un asunto siempre con la conciencia de que ese opinar es limitado, y dejar decir al texto refiere a escucharlo y hacer valer su derecho de opinión. Sin embargo, el buscar llegar a un acuerdo requiere mediar la tensión constante entre tradición e intérprete. Tensión en la que escuchar a la tradición no significa simplemente conocer la alteridad del pasado, más bien hacer valer el punto de vista del texto en sus propias circunstancias. Incluso, hacer valer el contenido objetivo del texto contra los prejuicios propios reconociendo lo que la tradición dice de modo que se esté «dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí» (Gadamer, 2012, p. 438). Cuando el intérprete se dispone a escuchar el texto, lo que hace es entender que su historicidad tiene una finitud. El límite de lo propio reconoce el valor de lo dicho por otros, es decir, examina la validez de lo conocido con seguridad para replantearlo de nuevo.

A través de la conversación se pretende llegar al acuerdo, los involucrados sólo podrán proyectar sus opiniones y contribuir en la conformación de una nueva unidad de sentido si previamente se han dicho entre sí cual ha sido el asunto. Se trata de un planteamiento que reivindica la construcción colectiva del hilo conductor del diálogo mediada por el reconocer «*la forma de la realización de la conversación*, en la que un tema accede a su expresión no en calidad de cosa mía o de mi autor sino en la cosa común a ambos» (Gadamer, 2012, p. 467). El asunto enreda participación de las partes involucradas en el diálogo como aquello que es común a todos. Lo comunitario constituye una nueva unidad de sentido que no sólo contiene las diversas opiniones en tensión permanente, sino también la creación de una nueva forma de representación compartida.

Esta representación común permite transitar a la producción de saber conceptual como rendimiento genuino del pensamiento cuando se logra el acuerdo «el acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era» (Gadamer, 2012, p. 458).

Así, el rendimiento genuino del pensamiento como lenguaje común enreda la exigencia de hacer valer el derecho de opinión del texto en su propia pretensión. Esto significa reconocer que lo conformado por el otro es valioso y su estructura posee una historicidad diferente a la conformada desde la tradición en la que el lector participa y se mueve. Cuando se hace valer el derecho de opinión del texto, las partes involucradas ponderan sus proyecciones sometiéndolas a revisión respecto del asunto acordado en la conversación. Hecho que admite un intercambio de opiniones que facilita la configuración de un lenguaje común y una decisión compartida. Ésta une a las partes en torno a lo pactado por ellas al punto de que «el asunto que sale al encuentro en la comprensión supera la particularidad individual, manteniendo unidos a los interlocutores entre sí, alrededor del asunto comprendido por ellos» (Contreras, 2011, p. 130). Lo anterior significa que lograr el acuerdo es alcanzar un vínculo humano mediante el que se descubre la verdad del asunto. No se trata de acomodarse a lo que el otro dice, sino de intercambiar puntos de vista que responden a formas de expresión de vida humana con una historia particular. En efecto, hacer valer el derecho de opinión e intercambiar puntos de vista en función de un algo común constituyen algunos de los elementos que Gadamer resalta respecto a la experiencia de comprensión realizada en el diálogo. Toda conversación demanda la elaboración de un lenguaje común que no alude a un instrumento destinado para el fin del acuerdo. Contrario a ello, lenguaje refiere a vínculo interhumano y apertura que posibilitan que texto-lector logren ponerse de acuerdo facilitándoles «una comunicación como la que se daría entre dos personas, y que es algo más que mera adaptación recíproca» (Gadamer, 2012, p. 466).

Es esencialmente esta relación entre entendimiento interhumano y apertura la que posibilita a los involucrados entrar en una nueva comunidad en la que la experiencia de comprensión del texto implica conversación. El diálogo se entiende entonces en sintonía con la historicidad de la comprensión. La historicidad reconoce el carácter de finitud de toda lingüística y su posibilidad de apertura a nuevas experiencias. La finitud es el reconocimiento de los límites de la experiencia de mundo propio mediante la cual se prueban posibilidades negativas inherentes a la vida que afectan la condición humana. Cada esquema de representación común de mundo en el que está

incluido el intérprete contiene unas mediaciones interpretativas que no se agotan en un saber absoluto, sino que en la conversación textual estas se actualizan en nuevas formas de producción lingüística. Actualización que es viable debido a que el lector pone en suspenso la validez de su interpretación al advertir los límites propios favoreciendo una condición de apertura del sentido del texto. La apertura constituye situación en la que el intérprete gana conciencia de su finitud con respecto a la del texto como totalidad e interpela la textualidad a través de una experiencia nueva de lectura. Y es justamente esta experiencia la que revela el comportamiento histórico de las tradiciones al interpelar las mediaciones interpretativas con la estructura de la pregunta y respuesta implícita en el diálogo.

La estructura de pregunta y respuesta constituye uno de los presupuestos que subyacen a la experiencia de comprensión textual que enreda conversación. El diálogo contiene en sí la lógica del preguntar y responder, pues comprender el texto es entender la pregunta que interpela al intérprete en la experiencia de comprensión de sentido del texto. En palabras de Gadamer «el que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete» (2012, p. 447). Para que la interpretación tenga lugar, el intérprete debe, en primera instancia, comprender la pregunta para la cual el texto mismo es la respuesta. Cuando se desea comprender el sentido del texto, el intérprete debe regresar a las preguntas que subyacen a lo enunciado y entender que aquello que se oculta es la respuesta a la pregunta como alternativa de solución. La pregunta por lo no evidente representa lo que permite ganar el horizonte del preguntar. El sentido del texto sólo se comprende al obtener una perspectiva de la pregunta que encierra también otras soluciones probables «un texto sólo es comprendido en su sentido cuando se ha ganado el horizonte del preguntar, que como tal contiene necesariamente también otras respuestas posibles» (Gadamer, 2012, p. 448). De ahí que, el sentido del texto remite a ganar perspectiva y dejar en claro la orientación de la pregunta. El interpelar el sentido habitual pone en entredicho lo que ha sido aprobado al hacer posible vislumbrar algo aún no dicho. Ganar perspectiva y precisar la orientación son algunos de los componentes del preguntar.

Al respecto, cabe indicar que la estructura de la pregunta responde al movimiento de la tradición como experiencia de comprensión textual al realizarse como apertura o pregunta. Por eso, es importante que toda pregunta proyecte una orientación que determine la perspectiva desde la que se debe buscar para encontrar respuestas. De igual forma, la pregunta debe contener el asunto o «la cosa» que se desea comprender; puesto que la manera de establecer la relación con el asunto

en cuestión es sólo posible a través del preguntar. Esto significa desplegar posibilidades que no están fijadas en una única respuesta. La pregunta pone en suspenso la validez de los conceptos previos y los abre para advertir lo extraño, lo cual pone en evidencia la insuficiencia de la referencia conocida al punto de hacer posible entender que «*Comprender la cuestionabilidad de algo es en realidad siempre preguntar*» (Gadamer, 2012, p. 453). Cuestionar no es verificar o confirmar respuestas, sino experimentar nuevas opciones que trazan continuidad entre lo familiar y lo ajeno. Así el vínculo entre preguntar y comprender es lo que hace posible la experiencia de comprensión al articular lo desconocido en una lingüisticidad propia.

En concomitancia con lo dicho anteriormente, podemos decir ahora que la estructura de pregunta y respuesta es uno de los elementos que determina el carácter genuino de la conversación. Dialogar conlleva la realización de la experiencia de comprensión textual. La interpretación correcta de lo dicho por el otro tiene como punto de partida una precomprensión que facilita el ensanchamiento de los nexos de significación, es decir, participar de un esquema de narración de mundo que determina lo que se comprende y abre a la comprensión de lo no familiar. Desde esta referencia de familiaridad es que el intérprete proyecta un primer sentido, acogéndolo desde una totalidad a través de la que se anticipa expectativas propias de interpretación determinadas por una orientación específica. Comprender un texto implica poner en marcha un proyecto previo de anticipación que se revisa constantemente en un proceso de tensión con otros proyectos previos hasta lograr la univocidad del sentido. Reproyección que exige saber relacionar lo dicho por el otro y las propias opiniones previas. El saber relacionar demanda abrirse a la opinión del texto y dejarse decir algo por él. Escuchar al texto sólo es posible con la pregunta que abre una lingüisticidad a la renovación de su sentido. Por eso, la lingüisticidad del lector es correlativa al horizonte ganado desde el cual es posible entender la alteridad textual; horizonte ganado que se corresponde con el «horizonte del presente [que] está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios» (Gadamer, 2012, p. 376). Mostrar la validez y la justificación de los prejuicios pone de relieve el carácter provisional de las valoraciones del presente, que se confrontan interminablemente con la lógica de pregunta y respuesta. Por esta razón, el horizonte ganado se expone siempre a ser renovado en cuanto que permanentemente se vincula con la comprensión validada por una comunidad de interpretación en su contexto histórico particular como modo de entendimiento de la tradición de la que cada ser humano proviene.

Gadamer afirma que el horizonte del presente viene determinado por los vínculos históricos de vida que lo han precedido. Los nexos de significación entre el ayer y el hoy constituyen la fusión de horizontes como principio hermenéutico. La fusión de horizontes significa la comunión de las mediaciones interpretativas sobre un asunto puestas en juego en el texto y del conjunto de saberes familiares que orientan la lingüisticidad del intérprete. Esta fusión es mediada por la tradición como unión de lo logrado y lo nuevo; unión que no destaca ni lo uno ni lo otro, sino que produce renovación lingüística como expresión de vida humana en la que se destaca lo alcanzado por ambas partes. En realidad, la fusión de horizontes constituye la realización misma del comprender recíproco en cuanto que enreda la unión de lo arriesgado por las partes involucradas y el alcanzar el acuerdo. Así, arriesgar un punto de vista y lograr el acuerdo viabiliza la elaboración de un lenguaje común que tiene lugar en la experiencia de comprensión llevada a cabo en la conversación. En la medida en que los interlocutores ponen en juego sus opiniones respecto a un asunto, acceden a una comunión solidaria bajo la forma de la fusión de horizontes. A través de esta se crea un lenguaje común que reconoce el valor auténtico de las interpretaciones subyacentes a cada lingüisticidad y, por ello, desvela el carácter lingüístico de toda interpretación.

La fusión representa el entendimiento mutuo como respuesta a una cuestión acorde con el modelo del diálogo que tiene lugar, por ejemplo, entre texto e intérprete; ambos ubicados en situaciones diferentes y participan de interpretaciones distintas que exigen a los involucrados operar bajo el presupuesto de que «toda comprensión y todo acuerdo tienen presente alguna cosa que uno tiene ante sí» (Gadamer, 2012, p. 457). Tal como se dijo anteriormente el asunto representa el puente de comunicación entre los involucrados, quienes se ponen de acuerdo y comprenden la pregunta que sirve de hilo conductor de la conversación. La comprensión de la unidad de sentido del texto simboliza experiencia que se lleva a cabo siempre de forma lingüística en el sentido de que se hace hablar a la cosa misma. Se trata, entonces, de entender que la realización de la experiencia de comprensión del intérprete respecto al sentido del texto proyectado por el autor exige elaborar un lenguaje común como medio para que uno y otro participen y se escuchen entre sí sobre un tema. El lenguaje común reside en el logro del acuerdo sobre el asunto que orienta el diálogo y mediante el cual el intérprete hace hablar al texto para comprender su sentido. Esta lingüisticidad que se genera en la comprensión dinamiza la productividad lingüística como realización misma del comprender que puede desembocar en la fusión: «esta fusión de horizontes

que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje» (Gadamer, 2012, p. 456).

En esta instancia, estamos ya en condiciones de comprender que la fusión conlleva la renovación constante del lenguaje. En la medida en que la fusión es resultado de una elaboración conjunta de texto-intérprete, convergen comprensión y acuerdo. Fusionar implica que el lector se abre a la textualidad y logre significarla desde sus anticipaciones de sentido como totalidad. La textualidad⁶⁸ es el modo de entender puesto en juego por el autor del texto y que hace hablar al tema que significa para el lector, logrando la lingüisticidad. Ella se aleja de una interpretación cerrada, y el ponerse de acuerdo permite un lenguaje común. Sin embargo, el intérprete puede enfrentar situaciones en las que la renovación de acuerdos se altera o se dificulta y con ese enfrentar ganar conciencia de la manera como se realiza el acuerdo. Un bello ejemplo que ilustra la experiencia de comprensión es la traducción. El traductor debe sobrepasar aquellos elementos de la lengua extraña que dificultan su interpretación para poder llevar el significado del texto a una referencia lingüística nueva. La traducción permite percatarse de cómo la lingüisticidad se logra gracias al acuerdo. Al generar una mediación artificiosa se comprende que el traductor debe salir al encuentro de un sentido compartido.

Compartir referencias no supone que el acuerdo se dé automáticamente. Al contrario, cada lengua⁶⁹ hace un esfuerzo de imposición sobre las otras para alcanzar la comprensión y el acuerdo. Pero cuando el acuerdo se logra, ya no hay necesidad de traducir y lo que aparece en el horizonte es el diálogo. Así, la experiencia de comprensión de una lengua extraña se corresponde con la experiencia de comprensión del sentido del texto. La cuestión no se centra en dominar o no la lengua, sino en buscar llegar al acuerdo sobre el asunto orientador del diálogo mediado por el lenguaje. Por ello, la primacía del acuerdo radica en alcanzar de manera adecuada la comprensión

⁶⁸ La textualidad refiere a los rasgos específicos del texto que son interpretados a partir de una anticipación de sentido como totalidad. Beaugrande y Dressler (1981) mencionan estos rasgos como propiedades del texto: cohesión, coherencia, intencionalidad, aceptabilidad, situacionalidad, intertextualidad e informatividad.

⁶⁹ La lengua se entiende aquí como acepción de mundo. Es decir, como forma lingüística y contenido transmitido que no puede ser separado «unidad de lenguaje y tradición» (Gadamer, 2012, p. 529). En este sentido, lengua refiere al esquema de prejuicios heredado por una comunidad particular. Y lenguaje alude a la capacidad que tiene los seres humanos de comunicar a través de una amplia variedad de manifestaciones que no se reducen a lo lingüístico. El lenguaje tiene que ver con cuestiones generales como la naturaleza del significado, la referencia, la relación entre lenguaje y mundo, la interpretación y los límites del lenguaje.

correcta del sentido del texto porque con éste se ingresa en una esfera compartida de significación. De esta forma, desaparece el intérprete y el texto, el traductor y lo traducido para generar un entendimiento mutuo que es fusión de ambas referencias lingüísticas.

El acuerdo supone, entonces, que el intérprete se abre y escucha lo que dice el texto sin sustraerlo de sus propias circunstancias con el propósito de elaborar un sentido común (*sensus communis*⁷⁰). Abrirse y escuchar la opinión textual en su propia pretensión revela que la fusión de horizontes representa el vínculo tradición-lector, puesto que las posiciones comprensivas varían interminablemente y posibilitan su apertura. En la tradición confluyen de manera paralela las múltiples interpretaciones legítimas no como cosa de uno o del otro, sino como rendimiento genuino del lenguaje. Ni pasado ni presente sobresalen de forma clara por sí mismos. La fusión articula dos posiciones en un sentido comunitario que permite la renovación permanente del horizonte histórico y reconoce el encuentro con el texto al elaborar la relación tradición e intérprete como conversación. Entender esta relación como diálogo implica que lo acontecido en la tradición no ha terminado y que sigue teniendo efectos en el intérprete al punto de influenciar sus anticipaciones y determinar sus prejuicios.

Cabe destacar aquí que el concepto de horizonte remite a una posibilidad de reconocimiento de lo que el otro ha construido desde sus propias pretensiones y que se pone en juego en la conversación. El diálogo con la tradición es un continuo movimiento en el tiempo en el que la expresión de vida humana se realiza en conexión con una lingüisticidad específica. Esta se corresponde con la tradición que conforma un único horizonte histórico móvil en unión con el horizonte del intérprete que tiene en sí una fuerza propia y que involucra una dimensión histórica que trasciende el presente. En consecuencia, la tradición es el referente desde el que el intérprete ubica y abre unas coordenadas que le permiten situar su sentido comunitario teniendo como punto de partida un mundo al que inscribe su pertenencia lingüística. De ahí que el encuentro con la tradición suponga admitir que se requiere conformar una lingüisticidad como experiencia de comprensión en la fusión de horizontes.

La fusión presupone apertura en cuanto que es un destacar el horizonte de la tradición con relación al horizonte propio. Esto es, estar abierto al sentido del texto y ponerse en cierta relación

⁷⁰ El *sensus communis* o sentido comunitario en Gadamer hace referencia a aquello construido y compartido por una comunidad de vida como bueno y correcto para todos «es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, más aún, un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida y que es determinado por las ordenaciones de ésta» (Gadamer, 2012, p. 52).

con lo que su contenido dice con respecto a un asunto. En este marco interpretativo, la apertura enreda vincular el sentido del texto con los referentes conocidos en los que participa el intérprete. Empero, los esquemas de mundo se transforman constantemente haciendo que no todo se pueda cumplir. Al respecto, Gadamer afirma que el que algo tenga limitaciones en su realización no equivale a desconocer el sentido del texto ni olvidar la tarea de comprender y articular los malentendidos en sus propias expectativas de sentido. Realizar la tarea de interpretación textual exige verificar las opiniones previas y reconocer la expectativa de sentido puesta en juego por el texto. El que pretende comprender la opinión del texto «tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él» (Gadamer, 2012, p. 335). Dejarse decir algo del texto significa mostrar receptividad hacia su contenido para apropiarlo. No obstante, esta receptividad incorpora destacar las anticipaciones históricas que determinan al intérprete para facilitar la participación del texto y alcanzar el entendimiento.

Desde el planteamiento hermenéutico, el entendimiento mutuo constituye el ejercicio genuino del ser del lenguaje en cuanto que este no es ni un simple hacer, ni se reduce a una actuación del interlocutor acorde con finalidades comunicativas orientadas por procedimientos e intenciones. Por el contrario, el entendimiento no necesita de instrumentos ya que él es proceso vital en el que un pueblo vive y conforma permanentemente su esquema de narración común de mundo. Un mundo es una realidad lingüística compartida que tiene sentido para quienes participan de él. Pero más importante aún es que el mundo no es mundo en cuanto accede al lenguaje, sino que el lenguaje sólo puede existir en el hecho de que en él se representa esa realidad: la lingüisticidad como experiencia originaria humana significa «estar-en-el-mundo-del-hombre» (Gadamer, 2012, p. 531). El mundo alude a una construcción cultural que ha sido legitimada e institucionalizada por la tradición, es decir, lo significado dentro del lenguaje compartido por una comunidad lingüística. Al respecto, el autor pone de relieve la conexión directa entre lenguaje y mundo cuando se refiere al modo como el lenguaje determina el comportamiento del ser humano en relación con su saber familiar y la tradición en la que participa. Lo conocido y comprendido es ese suelo común que posibilita la conexión entre los seres humanos y su lingüisticidad.

La lingüisticidad remite a la experiencia humana de construir un sentido de lo común (*sensus communis*) que representa la forma de expresión de comportamiento humano en su relación con la comunidad lingüística. La cual produce lenguaje a través del diálogo ya que este «sólo adquiere su realidad en la realización del entendimiento mutuo» (Gadamer, 2012, p.535), que presupone un

consenso ya logrado por anticipado en una colectividad. En ese sentido, el consenso simboliza para quienes lo alcanzan aquello que «abarca todo y sobre el que se produce el entendimiento» (Gadamer, 2012, p. 535). En efecto, en la práctica del entendimiento recíproco se revela el auténtico ser del lenguaje en la conversación como experiencia de vida de una comunidad; conversación que va más allá de un simple hacer comunicativo funcional e intencional. Pues, la conversación es posibilidad de formación de un mundo lingüístico como acontecer en el que los partícipes configuran nexos de significación en función de la renovación constante de los contenidos de la tradición y fusionan sus horizontes narrativos.

No obstante, vivir en un mundo lingüístico y realizar la tarea de renovar el sentido de la tradición no presupone la idea de que lo humano pueda entregarse a un entorno vital como sucede con los animales. No es posible mirar el mundo como objeto pues «no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde la cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto» (Gadamer, 2012, p. 543). El lenguaje es precisamente un modo de ser distinto a la vinculación al entorno, es un lazo interpersonal de comprensión que puede ser ensanchado y enriquecido con otras expresiones humanas. La práctica propia del humano es ampliar el horizonte comprensivo de su comunidad de vida. Así, comprender la constitución lingüística del mundo significa experimentar posibilidades que faciliten el entendimiento de la historicidad humana. Ésta representa el vínculo de interdependencia simultánea entre pasado y presente como rasgo constitutivo de la experiencia de comprensión respecto a lo que proyecta y lo que hace la tradición.

Ciertamente, se debe señalar que para Gadamer, la comprensión de la tradición lingüística enreda praxis del entendimiento mutuo. Entenderse significa conformar sentido compartido a partir del escuchar y expresar opiniones pues se concibe como «“participación”, según la cual el entender se realiza siempre en un contexto global, al cual pertenece el entender mismo» (Grondin, 2003, p. 134). Participar del contexto global implica que los interlocutores pueden interpretar, ya que están en conexión con ese contexto mediante una pregunta. El contexto global es una «constelación del entender» en la que las opiniones previas están sujetas a ciertas referencias que configuran la manera como se concibe la realidad y en la que se debe reconocer un horizonte comprensivo. Este horizonte determina y moldea todo cuanto un interlocutor proyecta y recibe como significación. Por lo tanto, la idea de que la comprensión de la tradición en medio del lenguaje sólo existe en la conversación, conlleva a entender el valor de los conocimientos previos

como elementos determinantes en la construcción del entendimiento recíproco y la renovación de la tradición cultural.

El entendimiento mutuo produce mundo lingüístico propio o lingüisticidad que caracteriza la experiencia de comprensión de la tradición. Al igual que el humano es capaz de crear lenguaje para nombrar las cosas, la tradición debe admitir de nuevo al lenguaje en la experiencia de apropiación de sí misma. Esto es, permitir que las múltiples interpretaciones admitidas desde el saber legítimo accedan a la experiencia particular de comprensión del intérprete. Hay comprensión sólo cuando el lector conecta su verdad singular e histórica con el saber aceptado de manera diferente. Pues «toda apropiación de la tradición es histórica y distinta de las otras [...] cada una es realmente la experiencia de un “aspecto” de la cosa misma» (Gadamer, 2012, p. 565). Apropiarse la tradición es dejar que esta vuelva a hablar a través del texto para que emerja algo nuevo gracias a la fusión tradición e intérprete. Este planteamiento hermenéutico sobre la apropiación de la tradición tiene relación con una disposición ética que determina la experiencia de comprensión del texto en conversación en medio del lenguaje: «decir» y «dejarse decir algo del texto». Comprender el texto supone como punto de partida el haber ganado un horizonte desde el cual el intérprete está en posibilidad de ensanchar los vínculos de significación y fusionar los horizontes al punto de producir nuevo pensamiento. Y conversar implica entrar en una situación de comprensión que presupone como condición la escucha y el acuerdo mutuo en función del logro del entendimiento recíproco. Comprensión enreda conversación en la que el intérprete participa tanto del conocimiento y reconocimiento del sentido del texto, como de la transformación de su horizonte cultural de tal forma que configura nuevo pensamiento que renueva la tradición.

Acorde con las anteriores descripciones sobre el planteamiento hermenéutico de Gadamer, en lo referido a la experiencia de comprensión del texto y de conversación, podemos decir que comprender es entender otros modos de lingüisticidad a través de los cuales se ponen en juego interpretaciones que deben ser confirmadas como formas legítimas que hacen parte de la tradición. La comprensión es posible cuando se apropian los saberes aprobados y se conectan con las convicciones conformadas por otros en su contexto particular no sólo para reproducirlas, sino para destacar su verdad. Comprender entraña prestar oídos a lo acogido como saber legítimo que constituye a la tradición, disposición moral de escucha que exige al intérprete ganar un horizonte de comprensión desde el cual se conoce los límites de los saberes familiares y se reconoce el carácter de finitud del texto en general. La comprensión textual implica conversación en medio del

lenguaje en la que las partes involucradas se abren a otras formas de verdad y fusionan sus horizontes. Esto significa que para que el intérprete logre su cometido debe favorecer condiciones como la escucha atenta de lo otro para el logro del acuerdo y la apropiación de la tradición desde su forma habitual de expresión narrativa.

En línea con este modo de explicar el comprender, también logramos mostrar que cuando el intérprete anticipa una proyección de sentido en el texto, lo que hace es poner en juego esa proyección respecto a la proyección del sentido del texto escrito. Hecho que suscita una tensión entre dos proyecciones que responden a circunstancias históricas y modos de comprensión diferentes. Y es, precisamente, esta tensión la que exige alcanzar el acuerdo en el lenguaje pues el lector participa de la totalidad del sentido del texto. Texto e intérprete se relacionan siempre y cuando se establezca el acuerdo respecto al asunto común a partir del cual se orienta la conversación y se expresa la posibilidad de crear una nueva interpretación. En ese sentido, entender la proyección del texto en plena relación con el horizonte del intérprete facilita el escuchar otras experiencias narrativas que representan el aprendizaje de formas lingüísticas diferentes. Hablar de experiencia de comprensión textual posibilita hablar de conversación entre interlocutores partícipes de horizontes de narración distintos, lo que garantiza experiencia comprensiva en sentido dialógico y creativo. Lo dialógico es formación permanente de los involucrados en la conversación al generar condiciones de apertura y escucha que favorecen acuerdo y fusión de horizontes. Y lo creativo es producción de nuevas alternativas de narración de mundo que pasan a renovar la tradición.

Tal como lo expusimos, lograr ponerse de acuerdo refiere a decisión conjunta sobre un asunto. Esta decisión implica que el lector proyecte su sentido y tenga apertura para escuchar el sentido del texto en función de crear una lingüisticidad o interpretación diferente. Así se realiza el cometido de ganar conciencia histórica y hacer rendir el pensamiento con la producción de nuevo lenguaje. Ganar conciencia histórica y actualizar la tradición implica conocer y reconocer los límites del esquema de narración propio en el que se mueve el lector. Esto es, que el intérprete reconoce las restricciones de su presente histórico y comprende que todo cuanto se ha ganado en la tradición también se expone a ser ponderado en términos de su finitud. En esa dirección, la experiencia de conversación estriba en obtener la situación hermenéutica correcta para que el intérprete ensanche su perspectiva y vuelva familiar lo ajeno. Se trata de obtener un horizonte en el que el intérprete gana autocomprensión entendiendo el sentido del texto. En la medida en que

se reconoce que el texto es una totalidad de sentido que interpela al lector, también se comprende que la fusión de ambos es lo que facilita la realización de la conversación y la libertad de creación de sentido mediado por el buen juicio. Por consiguiente, ganar conciencia histórica y actualizar la tradición demanda al intérprete producir narrativas de sentido de mundo actualizadas en conexión con el contenido del texto; narrativas que permiten la creación de nuevas determinaciones en la tradición. Así la actualización es aplicación pues el intérprete siempre aplica el texto a su situación cuando lo comprende, ya que el lector apropia el contenido del texto al participar de un acontecer de la tradición lingüística en el que él mismo se incluye.

Como lo pudimos constatar, el autor de *Verdad y Método* defiende una visión en la que destaca acuerdo, escucha, apertura, finitud y fusión de horizontes como algunos de los elementos constitutivos de una verdadera experiencia de comprensión y conversación. Desde esa perspectiva se deja valer el derecho de opinión de la alteridad del texto y se llega a un lenguaje común como rendimiento genuino del lenguaje. En conexión con esta manera de entender la experiencia de comprensión en la conversación, podemos afirmar ahora que en el contexto de las expresiones etnoliterarias configuradas por las comunidades indígenas en Colombia la experiencia de comprensión de los etnotextos hace parte de un proceso de diálogo mediante el que la tradición literaria occidental y las expresiones poéticas indígenas han intentado llegar a un acuerdo. Toda relación entre dos lingüisticidades y todo acuerdo entre ellas supone la experiencia de comprensión de lo construido recíprocamente por la tradición literaria. Cuando la experiencia de comprensión se realiza teniendo en cuenta la historicidad del etnotexto, ella refleja la lógica de la estructura de las múltiples interpretaciones producidas en el diálogo entre interlocutores que pertenecen a horizontes culturales diferentes. Es esencialmente este reflejar la comprensión de pluralidad de voces lo que hace posible hablar de relación de humanidad entre quienes participan del proceso de entendimiento mutuo. Teniendo en cuenta que nuestro cometido es comprender como dos tradiciones literarias logran ponerse de acuerdo respecto a la realización del diálogo intercultural, lo importante para nosotros es destacar que la experiencia de comprensión del etnotexto nos remite a apertura, escucha y reconocimiento de la finitud de las interpretaciones sobre el asunto que proyectan en la conversación y frente a la tarea de configurar una posible respuesta sobre el sentido de lo etnoliterario conformado desde lingüisticidades diferentes a la instaurada desde las pretensiones de la racionalidad procedimental.

Esta remisión a apertura escucha y reconocimiento de la finitud de las proyecciones de sentido

de las tradiciones originarias en sus textos permite enfatizar aquí que la realización de la experiencia de comprensión entre dos tradiciones diferentes reside en este reprojectar constante que hace valer el punto de vista del horizonte comprensivo del otro en su propia pretensión. Si se hace valer el derecho de opinión de la tradición etnoliteraria indígena podríamos decir que sus expresiones poéticas, diversas lingüística y culturalmente, han logrado conformar experiencias de sentido valiosas y significativas que aportan a la comprensión de lo que se ha entendido como etnoliterario desde el horizonte interpretativo occidental. Esto significa que en la expresión etnoliteraria conformada por las naciones originarias en Colombia hay un carácter de ser histórico, una forma de vida única con una acepción de mundo distinta a la nuestra que requiere de ser reconocida y escuchada. En concomitancia con lo anterior, vale la pena señalar que como lo vimos en el apartado I del primer capítulo con las producciones escriturales de los autores mestizos coloniales De la Vega, Valeriano y De Torres parece que se proyectó un sentido en el que sí se reconoció el punto de vista del indígena en cuanto que sí hubo un diálogo que enredó un reconocimiento del valor y contribución de lo construido en las experiencias de sentido autóctonas y una disposición de apertura para dejar valer el derecho de opinión de la alteridad indígena en la época colonial. Al escuchar la tradición etnoliteraria, parece haberse favorecido una condición para que la tradición literaria occidental se abriera, fusionara y reformulara su sentido desde una circunstancia nueva: el indígena con una forma de idealidad de la palabra que representa a su tradición y que se eleva a una esfera de sentido que participa en la formación de memoria escrita.

Entender el sentido de la construcción etnoliteraria proyectada por la alteridad indígena es, entonces, siempre el proceso de fusión de horizontes. La fusión de horizontes es en sí la realización de la experiencia de comprensión entre experiencias de narración de mundo diferentes. Fusionar horizontes nos remite a la praxis de generar alternativas de narración de mundo que actualizan la tradición literaria. Actualizar la tradición implica la elaboración de una narrativa común en la que los horizontes interpretativos literarios participan y se dicen entre sí sobre lo etnoliterario. No obstante, la fusión no se realiza involuntariamente. Al contrario, exige disposiciones morales que favorezcan condiciones de acuerdo y apertura para poder mediar la tensión permanente que existe entre horizontes interpretativos. Esta tensión se hizo evidente en la reconstrucción, que hicimos en el apartado II del capítulo primero sobre las escenografías literarias criollas, a través de la cual mostramos que la tendencia que se privilegió en la época moderna neogranadina fue la de dominio sobre otras culturas y no la de favorecer condiciones para un correcto acuerdo sobre lo

etnoliterario. Este dominio cultural generó la imposibilidad de un diálogo verdadero bajo el presupuesto del acuerdo y la apertura. Lo que advertimos fue más bien un deseo de dominar y excluir la alteridad imponiendo modos de narración canónicos europeos en detrimento de expresiones etnoliterarias originarias en cuanto que se pensaba que las primeras establecían el modelo universal sobre lo que debía ser entendido como literario.

Por ende, fusionar los horizontes interpretativos exige acuerdo y apertura. Con el logro del acuerdo sobre lo etnoliterario, etnotexto e intérprete se vinculan en la experiencia de comprensión y la apertura viabiliza la generación de posibilidades interpretativas sobre lo proyectado en el etnotexto. La comprensión del sentido de lo etnoliterario supone diálogo intercultural, el cual sólo es posible si ambos horizontes interpretativos literarios entran en un movimiento de apertura y escucha en función de elaborar una narrativa común de mundo. Ciertamente, el momento histórico en el que se favorecieron condiciones de apertura y escucha se corresponde con la época contemporánea descrita en el apartado III del primer capítulo. Los rasgos distintivos de la contemporaneidad permitieron desplegar esfuerzos comprensivos con respecto a otros modos de narración de mundo presentes en el territorio nacional. Despliegue que conllevó el interés por documentar las múltiples formas de escritura de las naciones originarias como modo de resistencia a la dominación cultural y literaria europea. Esta última se fundamentó en una manera de entender la vida desde una perspectiva positivista e historicista altamente violenta con la alteridad humana y no humana concebida en el proyecto de la racionalidad moderna. La resistencia es también una hermenéutica que cuestiona la paradoja de la tradición racional occidental que en su afán desmesurado por librarse de la muerte, bajo el presupuesto de un progreso incesante, extermina la alteridad en pro de asegurar su salvación.

La hermenéutica, como alternativa a la violencia que produce el proyecto de la racionalidad moderna, fundamenta su quehacer en una visión pluralista de lo humano. Al iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende, el ejercicio de comprensión facilita el ganar conciencia histórica sobre la pertenencia a narrativas de mundo particulares y los alcances estéticos y éticos que se despliegan en sus interpretaciones sobre la vida como determinantes de su acontecer lingüístico. En ese sentido, la introducción de la historicidad de la comprensión, como condición clave en hermenéutica, ha favorecido el entendimiento y el diálogo entre expresiones etnoliterarias al descubrir el condicionamiento histórico de la literatura; cuyo efecto mayor se encuentra en los métodos y reglas usados desde antaño para interpretar la literatura occidental y las expresiones

poéticas autóctonas.

Las maneras de proceder de la literatura tradicional no podían quedarse fijas de manera indefinida, sino que tenían que transformarse conforme cambiaba la idea misma de literatura. La comprensión de la historicidad de la literatura conlleva a plantearse, como lo hizo Roland Barthes en 1953, que no existía una literatura moderna, sino un fenómeno complejo de multiplicación de escrituras «La multiplicidad de las escrituras instituye una Literatura nueva en la medida en que no inventa su lenguaje más que para ser proyecto: la Literatura deviene la Utopía del lenguaje» (1953, p. 67). En otras palabras, el lenguaje se convierte en condición de posibilidad para lo humano y de la mano del lenguaje la literatura acontece como lugar de especulación humana, donde se origina la humanidad misma. En este marco, la conformación etnoliteraria establece un nuevo paradigma como parte fundamental de esa multiplicidad de escrituras que converge en la tradición literaria. Paradigma que presupone la experiencia de comprensión y conversación de lingüisticidades caracterizadas como experiencias particulares de mundo y producidas a partir de un entendimiento interhumano situado e histórico que determina la producción etnotextual.

Cuando el intérprete gana conciencia del condicionamiento histórico de todo etnotexto indígena ya se encuentra tanto en una dimensión hermenéutica como en una dimensión ética en la que se favorecen condiciones para hacerse cargo de lo otro y construir con la alteridad en una relación de entendimiento como posibilidad para fusionar el horizonte del etnotexto con el propio. Encontrarse en dichas dimensiones implica, entonces, conocer que la re-proyección que el intérprete hace le exige saber conectar el sentido proyectado en el etnotexto con sus opiniones previas respecto a un asunto para confirmar la validez y justificación de sus prejuicios. Sólo en ese camino de circularidad hermenéutica es posible comprender otros modos de experiencia lingüística que requieren de corroborarse desde lo admitido como saber legítimo. Adquirir ese saber legítimo que revela el planteamiento hermenéutico de Gadamer y relacionarlo con las verdades proyectadas en los etnotextos indígenas conlleva el acto de comprensión de la alteridad textual. Comprender implica conversar con el etnotexto, es decir, hacer hablar al texto en su circunstancia histórica particular, lograr el acuerdo y abrirse a la textualidad indígena.

Por ende, las consideraciones que subyacen al planteamiento hermenéutico de Gadamer sobre la experiencia de comprensión y conversación trascienden las pretensiones de validez de la racionalidad moderna y su proceder que reduce las lingüisticidades indígenas a leyes generales que homogeneizan la expresión humana, esto es, subsumen la pluralidad interpretativa

etnoliteraria. De hecho, el que una lingüisticidad histórica particular no se corresponda con el ideal de una ley teórica universal no significa que ella sea menos verdadera. Al contrario, el carácter del «ser histórico» reside en «la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad» (Gadamer, 2012, p. 356). Esa verdad es lo que permanece y se renueva en el tiempo a través de las mediaciones interpretativas con las que establecemos una comunicación activa mediante la experiencia de comprensión en la conversación. La experiencia de comprensión se realiza en el lenguaje por medio de preguntas y respuestas que abren modos de significación. Modos que enriquecen la experiencia de mundo de aquellos que participan del movimiento hermenéutico. Comprensión y conversación sólo son posibles cuando el intérprete despliega una disposición de apertura para conformarse y transformarse, arriesgando permanentemente opiniones que proyectan anticipaciones de sentido que abarcan el etnotexto como totalidad.

Este arriesgar por parte del lector facilita una disposición que interroga a la tradición literaria y reconoce la multiplicidad de escrituras puestas en juego en los etnotextos. En la práctica de esta actitud es factible que surja algo nuevo que incida en la actualización de la experiencia de mundo propia. Para Gadamer, la actitud que interroga y reconoce la alteridad textual forma la unidad solidaria de significación en la experiencia de comprensión y conversación. Comprender no es un «“conocer”» sino una experiencia que sustenta lo humano y de la que éste se nutre. Constituye el elemento en el que se respira y que permite entenderse unos a otros y compartir experiencias» (Grondin, 2003, p. 42). Esta experiencia es el acontecimiento del entender que no ha podido ser explicado por la racionalidad moderna y que no responde a procedimientos ni a prescripciones del método, ya que no es una cuestión epistemológica sino ontológica y ética.

En concreto, podemos decir ahora que todo intérprete que enfrente la experiencia de comprensión en conversación con el sentido del texto debe reconocer que la proyección etnotextual es consecuencia de una lingüisticidad históricamente situada. Comprender nos remite a escuchar esa lingüisticidad con la que ponemos en juego interpretaciones que requieren de ser corroboradas desde lo aceptado. Corroborar lo ajeno implica relacionar lo propio con las verdades configuradas por otros en su circunstancia histórica particular. Para lograr esta tarea, el intérprete debe ganar conciencia sobre ciertos elementos conceptuales y éticos que facilitan condiciones de comprensión con el propósito de reconocer en el texto un horizonte interpretativo distinto. Horizonte que participa de un legado que determina su totalidad de sentido. Estos elementos conceptuales y

morales que se describieron a lo largo del apartado representan una posibilidad de afirmación de la opinión de la alteridad del etnotexto como patrimonio narrativo que también participa del gran horizonte histórico literario. Es por eso que nos ocupamos de describir los conceptos gadamerianos de acuerdo, apertura, escucha, finitud y fusión de horizontes como elementos que esclarecen las circunstancias que subyacen a toda comprensión humana como participación de un *sensus communis*.

Finalmente, la experiencia de conversación con el etnotexto es experiencia de comprensión de la tradición indígena. Tal como lo pudimos constatar, comprender la tradición remite a tener conciencia de la finitud de nuestro modo singular de narración de mundo y, por ende, envía al mundo del diálogo como proceso de reconocimiento de lo construido por el otro. Al articular la expresión poética originaria con la tradición literaria occidental se pone en marcha el proceso comprensivo y dialógico a través de la apertura y la fusión de horizontes. Como consecuencia, nuestro esfuerzo por comprender el sentido de lo etnoliterario implica entenderlo como un proceso histórico de diálogo intercultural. Lo cual significa que en la experiencia de comprensión y conversación con los etnotextos, nuestra proyección de sentido la hacemos desde el condicionamiento histórico de lo que entendemos como conocimiento literario y nos abrimos a lo conformado como poético desde las escrituras indígenas renovando interminablemente las formas de interpretar la Literatura. Así, entender las condiciones bajo las cuales comprendemos el horizonte literario indígena supone ganar conciencia sobre las determinaciones que nos condicionan en el mundo occidental. La experiencia de comprensión y conversación es ahora entendida como relación entre finitud y apertura, relación que establece el vínculo con la formación de sentido para destacar el talante comprensivo del acontecer humano.

2.2 Conversación y formación de sentido

Como lo habíamos mencionado en el apartado anterior, la experiencia de comprensión del texto implica conversación en sintonía con la conciencia de la historia efectual y las condiciones de relación entre intérprete y texto⁷¹. La conversación auténtica no puede darse bajo el presupuesto

⁷¹ Estas condiciones de relación entre intérprete y texto tienen que ver con la historicidad de la comprensión. Es decir, con el conocimiento y reconocimiento del carácter de finitud de toda lingüística y su posibilidad de apertura a nuevas experiencias de interpretación textual. En la experiencia auténtica de comprensión, el lector se hace cargo de las mediaciones interpretativas que han determinado su comprensión sobre un asunto y se abre a posibilidades a través de la lógica de pregunta y respuesta. «el que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete» (Gadamer, 2012, p. 447).

de que los interlocutores la conduzcan en una dirección precisa. Contrario a ello, la conversación es más bien entendida como proceso en el que los interlocutores entran en diálogo con respecto a un asunto. Entrar en una conversación implica entender que ella tiene su propia orientación y no está condicionada por intenciones o voluntades previas de las partes involucradas. De ahí que la conversación pueda convertirse en una experiencia que puede ser fructífera para quienes participan de ella. En este marco interpretativo, la conversación es para Gadamer, un proceso que se determina a sí mismo y delimita su propia pretensión de validez como aquello de lo que emerge algo verdadero para quienes ingresan en el diálogo.

Para que emerja lo verdadero es necesario ponerse de acuerdo en el asunto pues comprender lo que alguien dice, exige el acuerdo en la cosa como forma de reconocimiento de su alteridad. El autor habla sobre algunas características⁷² que afectan el ponerse de acuerdo en el diálogo y cómo estas toman un giro cuando se trata de comprensión textual. Si bien Gadamer indica que la comprensión de los textos no es lo mismo que un diálogo real, también señala que la relación de reciprocidad que se «desarrolla entre el intérprete y el texto se corresponde con la reciprocidad del acuerdo en la conversación» (2012, p. 465). Esta reciprocidad es la que justifica hablar de conversación hermenéutica en la que se intenta hacer valer el sentido del texto. Y con el fin de lograr este cometido, es el intérprete quien debe hacer hablar al texto. El lector hace hablar al texto cuando se pone de acuerdo en el asunto del que habla el sentido de lo dicho por escrito. Es el asunto común lo que vincula a las partes de la conversación puesto que el intérprete participa del sentido del texto y hace que éste se exprese. De modo que el diálogo auténtico sólo es posible en el momento en que se comprende lo comprendido por el sentido del texto, el cual enreda participación del intérprete y conlleva una experiencia de conformación de sentido en la que ambas partes logran acordar una lingüisticidad.

La experiencia de conformación de sentido que tiene lugar en la comprensión conlleva un momento de aplicación que se realiza mediante el proceso lingüístico. La aplicación remite a la mediación entre pasado y presente, a la fusión de horizontes entre intérprete y sentido del texto. En la fusión se reconoce la alteridad textual y el intérprete concreta el sentido del texto haciendo

⁷² Gadamer aduce el caso extremo de la traducción a partir de lenguas extrañas, nos dice que el traductor debe sobrepasar aquellos elementos de la lengua extraña que dificultan su interpretación para poder llevar el significado del texto a una referencia lingüística nueva. La traducción permite percatarse de cómo la lingüisticidad se logra gracias al acuerdo. Al generar una mediación artificiosa se comprende que el traductor debe salir al encuentro de un sentido compartido.

una referencia a sí mismo y a su situación particular, a la vez que se deja orientar por el escrito. Esta orientación es, en palabras de Gadamer, el reconocimiento de la ejemplaridad que vale como modelo que sigue el lector no como imitación, sino como «forma renovada de encuentro y reviste por sí misma un carácter de acontecer, precisamente porque no deja las cosas como están sino que encierra aplicación» (2012, p. 411). Este carácter de acontecer significa que el intérprete en su ejercicio de comprensión está participando del sentido del texto, es decir, se encuentra en una relación de pertenencia y apropiación de lo dicho por el sentido que percibe. En definitiva, la experiencia de sentido se realiza en la comprensión y todo comprender es aplicar en cuanto que la mediación lleva consigo la presencia del ayer en el ahora que introduce al intérprete en el acontecer de la tradición.

El acontecer de la tradición estriba en esta continua renovación del lenguaje en el que los textos de las comunidades humanas dejan ver una verdad. En el caso de las expresiones poéticas de los pueblos no sólo se admira en esta literatura su carácter formal, sino la capacidad que tiene para mostrar un contenido válido que se expresa a partir de ella. Según Gadamer «respecto a la tradición poética de los pueblos hay que reconocer que no admiramos en ella sólo su fuerza poética, la fantasía y el arte de la expresión, sino también y sobre todo la verdad superior que habla desde ella» (2012, p. 411). La verdad suprema de toda expresión poética radica en su aplicación, esto es, que el intérprete comprende de manera diferente cada texto bajo la unidad de su referencia. Cada lector se halla él mismo dentro de la lectura que realiza de acuerdo con el sentido que descubre y, por ello, logra comprenderse a sí mismo en el texto. Ese sentido que descubre el lector se corresponde con esa tarea de recuperar la verdad de la tradición; tarea aplicativa que implica regresar del «autoolvido en el que los mantenía aherrojados un pensamiento fijado a la conciencia metodológica de la ciencia moderna como a un patrón único» (Gadamer, 2012, p. 414). Este autoolvido se sobrepasa al ganar conciencia de la alteridad del pasado. Empero esta alteridad no es otra con respecto al presente, sino que acontece en el presente bajo la forma de la tradición. Como resultado, el acontecer de la tradición revela formas de comprensión histórica que son modos de aplicación o verdades que se transmiten y que se configuran en las relaciones de texto-lector y tradición-intérprete.

La tradición es un gran horizonte móvil que se mueve a lo largo de la vida y de la historia: «horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y tradición» (Gadamer, 2012, p. 375). Como horizonte móvil, la tradición es un acontecer en cuanto

está en permanente proceso de formación entre pasado y presente. La formación del horizonte es móvil porque se desplaza, se construye, cambia a través de la experiencia de comprensión dado que ella constituye la estructura que sigue la conciencia de la historia efectual. Si el intérprete se mantiene consciente de su propia situación cuando se desplaza al horizonte histórico del texto, posibilita que esta conciencia sea afectada por la pretensión de verdad que se presenta desde las múltiples interpretaciones realizadas por otros en el pasado, hecho que hace posible la fusión de horizontes. De acuerdo con Luis Galván, la conciencia es afectada por la validez y la verdad que hacen frente desde el pasado «percibe la tensión entre lo que conoce del pasado y su presente, la aprehende sobre el fondo de los horizontes correspondientes, y lleva a cabo en fin la fusión de horizontes» (2004, p. 73). Lo que resultará de esta conciencia afectada es ese «ascenso a la generalidad superior» en la que se ensancha el conocimiento del presente que va inmerso en el acontecer de la tradición como sentido comunitario configurado desde lo nuevo y lo viejo.

Desde este marco conceptual, podemos ahora comprender por qué durante siglos se entendió la aplicación como sumisión ingenua a la tradición. Se pensaba que el horizonte de sentido del texto estaba prisionero de su momento histórico y no se le relacionaba con el presente del intérprete. Este olvido del lector, quien concretaba el sentido del texto al referirlo a sí mismo, es lo que logra superar la conciencia hermenéutica. Cuando se supera la lógica del patrón único de la racionalidad moderna, el acontecer de la tradición dejar ver todo su potencial formativo pues permite al lector participar en su construcción. Una forma de ilustrar ese patrón único de la racionalidad procedimental en lo referido al comprender la etnoliteratura está asociada con esa idea moderna de que la historia es una creación temporal fija y teleológica. En el artículo titulado «Representación ficcional del otro en el espacio/tiempo del pasado nacional. Novela Histórica tradicional versus Nueva Novela Histórica», Juan Moreno pone de relieve el modo como la Novela Histórica tradicional reproduce las pretensiones de la racionalidad moderna y la idea de un «tiempo/espacio único que sirve de escena al sentido de lo progresivo dirigido hacia un fin último (un telos) sobre un eje unitario del tiempo que reúne, alrededor de un sujeto cultural también unitario, a toda la humanidad» (2016, p. 133). Esta premisa de la fuerza del progreso que impone un ideal único de humanidad auténtica y civilizada centraliza la visión de la historia como proceso unitario que reproduce sólo lo que se acerca a este supuesto ideal. Punto de partida que es contrario a la perspectiva gadameriana que privilegia la pluralidad interpretativa en la conversación y construcción permanente de sentido.

En su análisis literario, Moreno describe el contraste entre las dos tendencias que se inscriben en el subgénero de la Novela Histórica y sus formas de narrar el pasado. Por un lado, el autor examina cómo las novelas históricas *El caballero de El Dorado* de Germán Arciniegas (1939), *Los pecados de Inés de Hinojosa* de Próspero Morales Pradilla (1986) y *Ursúa* de William Ospina (2005) trazan un «pasado colonial homogéneo» que pretende rehacer «un modo de vida pretérito y ofrecerlo como pretérito, en su lejanía, con los especiales sentimientos que despierta en nosotros la monumentalidad» (Mac Grady, citado en Moreno, 2016, p. 126). Ese pasado monumental fijo e inmutable genera en el lector moderno la certeza de un tiempo quieto consolidado como único que favorece una interpretación cerrada de lo que aconteció. Por otro lado, Moreno analiza de qué manera los relatos de la Nueva Novela Histórica *Los cortejos del diablo* de German Espinosa (1985), *Changó el Gran Putas* de Manuel Zapata Olivella (1983) y *El gran jaguar* de Bernardo Valderrama (1991) deconstruyen la representación ficcional de la alteridad reproducida en la historiografía nacional republicana e interpelan la idea de marginalidad de los proyectos narrativos no criollos al reinterpretarlos, como modos de narrar válidos que se resignifican desde la relación texto-lector. Se identifica en estos dos modos de narrar el pasado una tensión latente que contribuye a superar dos de los presupuestos de la racionalidad moderna: 1) el tiempo unitario de la historia y, 2) el ideal de la ilustración y sus principios de universalidad humana. En consecuencia, el ideal de una historia como creación fija y teleológica queda desmontado con la participación del lector en la interpretación de las narraciones históricas. La copertenencia entre texto-lector y la aplicación que se funda en esta pertenencia mutua constituyen la historia efectual como una historia plural y abierta a las verdades de las obras literarias como continuidades de la memoria. Copertenencia y aplicación trascienden las fronteras impuestas por el pensamiento moderno respecto a la construcción de sentido: linealidad, estaticidad y universalidad.

En línea con esta última idea es posible decir que la unidad de sentido devenida de la comprensión, interpretación y aplicación facilita la producción de sentido en el mundo lingüístico del intérprete. Pues lo que el intérprete comprende, lo recrea en un mundo lingüístico que le es ajeno al mundo en el que se produjo lo comprendido. Esto es, el lector interpreta y aplica de manera diferente el sentido del texto a su propia referencia de mundo. Cada lector se encuentra consigo mismo dentro de la lectura que realiza conforme con el sentido que descubre; ese descubrirse a sí mismo en el sentido del texto se corresponde con esa verdad de la tradición. De tal forma que la

tradición accede a la experiencia mediante el lenguaje. Lo que Gadamer dice al respecto es que no se trata sólo de conocer lo valioso en la alteridad y la relación con nuestro mundo, sino también de reconocer la posibilidad de la experiencia de lo que el intérprete asume como un comportamiento con respecto a la tradición, es decir, su aporte en su renovación a través de su mediación interpretativa. Este reconocimiento de la tradición le exige al lector una actitud de apertura. En el caso literario, quien lee abriéndose a la pretensión de validez del texto gana tanto las experiencias transmitidas en lo poético como la experiencia de sí acontecida en el acto de lectura. Lo que deriva de este proceso es que el intérprete se forma constantemente a sí mismo en la experiencia de comprensión del sentido del texto, pues apropia y aplica lo comprendido a su existencia.

En esa orientación, la experiencia comprensiva es proceso lingüístico en el que se realiza el acuerdo sobre la cosa por las partes involucradas. Cuando el intérprete hace hablar al texto y logra consensuar la cosa surge la pregunta que concierne lo acordado entre las partes y posee la estructura de la apertura. Entender el sentido de un texto exige comprender lo dicho como respuesta a una pregunta. Según Gadamer, el texto plantea una pregunta al lector. En el momento en que el lector gana un horizonte del preguntar puede determinar la orientación del sentido del texto y comprender la pregunta que se le ha planteado. Pero para comprender la pregunta que el texto le plantea al intérprete, éste debe mediar su presente con ese acontecer de la tradición. En la mediación que el lector efectúa con lo transmitido la pregunta planteada abre las posibilidades de opinión del intérprete haciendo que éste, a su vez, interroge aquello que le ha sido heredado para poder responder.

Este responder sólo es posible con la reconstrucción de las circunstancias que generaron el surgimiento de la pregunta, pues el intérprete la lleva a cabo incluyendo su propio horizonte y sus propias interrogaciones con las que busca dar respuesta a lo que la tradición misma ha preguntado a través del texto. Al incluir su horizonte y sus preguntas, el intérprete se deja afectar por la palabra de la tradición. Al respecto, Gadamer afirma que comprender esta palabra «requiere siempre poner la pregunta reconstruida en el campo abierto de su propia cuestionabilidad» (2012, p. 453). Es decir, la relación de pregunta- respuesta se invierte: la pregunta que el texto le plantea al lector se convierte en la pregunta que el intérprete realiza a la tradición en la que él está incluido. La pregunta como sentencia compartida es lo acordado entre las partes involucradas al poseer la estructura de la apertura porque preguntar es abrir, es «probar posibilidades». Lo acordado es lo

que facilita, como lo mencionamos antes, la producción de sentido en el mundo lingüístico del intérprete.

Efectivamente, la palabra de la tradición sólo afecta al intérprete en cuanto que se presenta como acontecer. Lo que acontece entre texto y lector es la experiencia de comprensión que se realiza en el diálogo en medio del lenguaje. El acontecer no permite la relación sujeto-objeto, en la que el lector extrae un algo del texto que requiere de ser confirmado a través del procedimiento. Al contrario, según Gadamer, el acontecer verdadero sólo es posible si la palabra de la tradición «nos alcanza de verdad y lo hace como si nos hablase a nosotros y se refiriese a nosotros mismos» (2012, p. 553). Que la tradición le hable al intérprete supone, como ya lo describimos, que el lector se convierta en el interrogado a partir de la lógica de la pregunta; lógica en la que ocurre algo que determina la pertenencia del intérprete a su horizonte de comprensión. Pues el acontecer representa poner en juego el contenido de la tradición y abrir nuevas posibilidades de actualización por parte del intérprete. Así, la palabra de la tradición afecta al lector en la medida en que éste pone en relación su horizonte y sus preguntas con las del horizonte histórico que lo abarca, logrando un vínculo de pertenencia.

Para comprender el sentido de la pertenencia que concierne toda experiencia de comprensión del texto, Gadamer propone observar la dialéctica del oír. La esencia del oír reside en la transmisión de la tradición literaria como lenguaje que «alcanza a los que viven en el presente» (2012, p. 554). Esto quiere decir que la pertenencia de un intérprete a su tradición se configura en la medida en que éste es alcanzado por la pregunta que le hace el texto y que el lector, a su vez, convierte en interpelación para comprender lo heredado. Esta dialéctica del oír implica una comunicación lingüística entre presente y pasado, ella establece el acontecer de la tradición en la cual toda mediación interpretativa es actualizada al comprender el sentido puesto en juego por el texto en un mundo lingüístico nuevo. Y es esta actualización la que se constituye en condición para la creación de nuevas figuras de pensamiento⁷³, pues es la apropiación que el intérprete ha

⁷³ Para Wittgenstein, la metáfora está relacionada con la idea de juegos del lenguaje. Comprender una metáfora es entender una forma del lenguaje en un contexto particular. Según Eduardo Fermandois (2008) la interpretación de una metáfora implica dominar un juego de lenguaje. Esto es, supone poner en acción un contexto, crear incluso un nuevo contexto interpretativo. Autores como Clifford Geertz y Paul Ricoeur entienden la metáfora también en el sentido de Wittgenstein y lo aplican a la antropología y la literatura para determinar como la interpretación metafórica presupone despliegue progresivo del lenguaje en contexto. Paul Ricoeur nos dice que la metáfora es una innovación semántica: «es el valor creado por el contexto» (1975, p. 239). En este marco, Gadamer es consciente de que las nuevas figuras del pensamiento o metáforas sólo son posibles en la relación intérprete- tradición.

realizado del asunto en diálogo con un conjunto de representación finito que lo abarca, y que le permite producir nuevo lenguaje como acto interpretativo a partir de la dialéctica del oír. Así, el oír es abrirse libremente a lo que la tradición puede decir, es dejar hablar al texto sin olvidarse de sí, puesto que escuchar a la tradición conlleva que ella interpele al intérprete y lo englobe en su verdad, eso es la pertenencia: «Es “perteneiente” cuando es alcanzado por la interpelación de la tradición» (Gadamer, 2012, p. 554).

La dialéctica del oír se conecta directamente con la idea del lenguaje como centro y su estructura especulativa que según Gadamer refiere «a la realización de sentido como acontecer del hablar, del entenderse, del comprender» (2012, p. 561). Esto significa que el lenguaje no copia el mundo, sino que configura una palabra determinada en relación con un todo que representa ese mundo como conjunto del ser. Lo que hay que entender aquí es que el acontecer lingüístico es especulativo porque el lenguaje es un reflejo de lo que la tradición pone en él, pura apariencia de lo reflejado, una posibilidad interpretativa que no posee una determinación concluyente y fija. Al contrario, esa interpretación como especulación imaginativa es el acontecer de un momento histórico particular que se abre a la indeterminación del sentido, pues puede ser desplegado como aplicación. Es por eso que el lenguaje como centro conlleva una dimensión de pluralidad de la palabra en la que ésta siempre está vinculada a un todo: a una lingüisticidad. Esta última se corresponde con la tradición que accede de nuevo al lenguaje en la experiencia de comprensión del intérprete, ya que pluraliza la palabra en su comprensión e interpretación.

La idea del lenguaje como centro defiende la unidad del todo y la parte, del yo y el mundo, la unidad de sentido que contiene a ambas partes como lingüisticidad. En la famosa afirmación de Gadamer en la que profiere que el «*ser que puede ser comprendido es lenguaje*» lo que hace el autor es reconocer el carácter ontológico universal del lenguaje: «el modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser» (2012, p. 568). Cuando se reconoce que la lingüisticidad media entre lo que fue y lo que es, se comprende que el vínculo humano con el mundo está mediado por el lenguaje y en virtud de éste se concreta la comprensión como experiencia finita del acontecer lingüístico. Así, el lenguaje de las cosas⁷⁴ toma la palabra en la relación texto- intérprete al percibir la historicidad y la finitud de la tradición. Lo anterior lo podemos ejemplificar con el caso de la expresión poética. Gadamer afirma que las palabras con las que accede una cosa al lenguaje son

⁷⁴ Gadamer resalta que «la palabra de las cosas» son esas «unidades de nuestra experiencia del mundo constituidas por apropiación y significación» (2012, p. 547).

ellas mismas un acontecer especulativo, el cual contiene en sí mismo una verdad como unidad de sentido. En la expresión poética este acceso al lenguaje se encarna en su enunciación como juego lingüístico en el que «el lenguaje mismo nos habla, propone y retira, pregunta y se cumple a sí mismo en la respuesta» (2012, p. 584). Entrar en la expresión poética es entrar en ese juego del lenguaje que propone sus propias ordenaciones, las cuales garantizan su pretensión de validez. La ambigüedad e indeterminación que provoca un poema y en las que estriba su verdad interpretativa sólo son descifrables en cuanto se haga visible su unidad de sentido. Por ejemplo, en el poema *El durmiente del Valle* (1870) de Artur Rimbaud⁷⁵, el poeta se inspira del horror de la guerra, para imprimir en su texto la tragedia de la muerte. En él leemos lo siguiente:

⁷⁵ El poema «Le Dormeur du Val» pertenece a la colección *Poésies*, escrito en 1870, Rimbaud lo escribe a los 16 años. Rimbaud huyó de casa por las zonas devastadas por la guerra franco-prusiana de 1870. El horror de la guerra inspiró muchos de sus textos, uno de los más famosos por la sobriedad de su denuncia es quizás el soneto *Le Dormeur du Val*. Este soneto se compone de 2 cuartetos (alejandrinos) y 2 tercetos (rimas gemelas, rimas abrazadas: alejandrinos).

Es un surco de verdura donde canta un río
 Prendiendo entre risas jirones de plata
 por las yerbas; donde el sol alumbra desde
 la altiva montaña: es una vaguada que hierve de
 fulgor.
 Un soldado joven, cabeza desnuda, boca abierta
 Y la nuca encharcada entre el fresco berro azul,
 duerme; está tendido sobre la yerba, bajo el
 cielo,

Pálido en su lecho verde donde llueve la luz.
 Duerme con los pies entre gladiolos. Sonriendo
 Como haría un niño enfermo, sueña:
 ¡Mécelo con amor Naturaleza, que tiene frío!
 Los aromas ya no estremecen sus sentidos,
 Duerme tranquilo al sol, con una mano sobre el
 pecho.
 Dos hoyos rojos se abren en su costado.

En este poema notamos que la poética de Rimbaud ilustra especialmente efectos rítmicos rotos, símbolo de una vida destrozada. Efectos lingüísticos que le dan al lector falsas pistas de comprensión al tiempo que muestra otras, para la verdadera interpretación del poema. En la lectura formal del poema se encuentra que la naturaleza está omnipresente en el poema, ocupando todo el primer cuarteto, y la encontramos de nuevo en el último terceto. Se caracteriza por una impresión de vida y felicidad que apela a todos los sentidos. «Verdura» verso 1 es retomado en el verso 7 por «la yerba» y en el verso 8 por «verde». La impresión de luminosidad con «jirones de plata» verso 2; reforzada en el verso 3 y en el verso 13 por el sol y cuya luminosidad se retoma en el verso 4 «en una vaguada que hierve de fulgor» y en el verso 8 «lluvia de luz»: metáfora que da una materialidad a la luz. La naturaleza es muy colorida: verso 9 «los gladiolos», los colores bastante intensos. La personificación del río que «canta» verso 1. En el plano olfativo, «perfumes» verso 12, da la impresión de bienestar y felicidad; en el plano táctil, la impresión de frescura, liquidez, verso 6 «y la nuca encharcada en el fresco berro azul». La palabra «Valle» del título se retoma en el verso 4, un río dinámico; una impresión de exuberancia, a través de los dos encabalgamientos de los versos 1, 2, 3. Además, esta naturaleza se presenta como dotada de sentimientos, en el verso 11 se personifica y se presenta como «cuna» muy maternal: «mécelo con amor, naturaleza».

Siguiendo con el análisis, observamos que el joven está «en la naturaleza». Lo vemos en los versos 6, 8, 9, 13, con la palabra «en», está entrelazado con esta naturaleza. Se sabe con quién se está tratando, sociológicamente es un soldado. El joven es joven como la naturaleza. Se le presenta en un estado de abandono total: «boca abierta» en el verso 5, «su nuca encharcada» en

el verso 6, «durmiendo» en el verso 7, inactividad que se repite de nuevo en los versos 9 y 13: énfasis con el título del soneto. En el verso 7, está «tendido», lo que intensifica la impresión de confort; en el verso 8 «un lecho verde», la naturaleza le ha construido una cama. Si nos fijamos un poco más, advertimos que parece muerto: verso 14 «dos hoyos rojos se abren en su costado» sumado a las aliteraciones en[r] que producen un sonido áspero para expresar la dureza de la imagen de la muerte «mano en el pecho» seguido de un silencio. El joven tiene dos hoyos rojos. Lo que concluimos es que Rimbaud esperó al último verso para el desenlace del poema, e incluso este verso comienza con «duerme tranquilo al sol», que no presagia aún la muerte. A partir de este momento, nos damos cuenta del horror, un desenlace inhumano como la guerra.

En efecto, el poema configura una imagen idílica en la cual un soldado descansa en medio de la naturaleza. Sin embargo, a lo largo del poema, el lector siente un malestar que le da la impresión de que algo negativo pasará. Esta sensación, el poeta la presenta con un lenguaje que evoca una atmósfera mortífera sin enunciarla directamente. De esta forma, la unidad de sentido del poema la descubrimos al final cuando se nos revela esa verdad como acontecer especulativo. La ambigüedad e infinitud de la interpretación poética es su condición de posibilidad y revela «una experiencia auténtica, un encuentro con algo que vale como verdad» (Gadamer, 2012, p. 583). En consecuencia, cuando ese tejido de significaciones históricamente conformadas como lingüisticidad toma la palabra para revelar el pasado, ese pasado accede de nuevo al lenguaje en la aplicación que realiza el intérprete en su mundo lingüístico. El lenguaje común que opera en ese tomar la palabra se corresponde con la experiencia humana de mundo, pues lo que habla en la palabra de la tradición poética es la estructura de la esencia finita e histórica del hombre consigo mismo y con su mundo. La tradición poética habla a través del poema de Rimbaud e interpela al lector quien, a su vez, le hace una pregunta al texto para comprender su sentido.

El ejemplo de la expresión poética en Rimbaud sirve para ilustrar el sentido que tiene la verdad en la comprensión. Las palabras con las que el asunto del poema accede al lenguaje se constituyen en acontecer lingüístico, producto de la pertenencia de Rimbaud a su tradición literaria en términos de lo simbólico e impresionista. La puesta en escena de un soneto perfecto que condena la guerra deja ver la articulación y colaboración de lo heredado con lo creado libremente en una forma de representar la nueva unidad de sentido. En esta dirección, Gadamer recuerda que esta pertenencia está conectada con el saber escuchar y comprender lo comprendido por el otro. Conexión que remite realmente a un despliegue libre hacia la

dimensión de la alteridad del otro. Este despliegue es apertura que revela la apropiación de la tradición y la invención del sentido que están determinadas siempre por la lógica de la pregunta. La creación de sentido poético supone, entonces, una conversación en la que acontece algo y en la que se produce expresión poética renovada; creación que introduce y encarna la totalidad de su enunciación en diálogo con el texto.

La reflexión que hemos logrado adelantar hasta aquí ha estado orientada por la idea de la aplicación y del lenguaje como centro que conjuga la parte y el todo. Como ya lo hemos mencionado, el centro del lenguaje conlleva una dimensión de pluralidad de la palabra en la que ésta siempre está vinculada a una totalidad concebida como la tradición que accede al lenguaje en la experiencia de comprensión del intérprete, quien pluraliza la palabra en su comprensión e interpretación y logra transformar el lenguaje. Pero ¿cómo se da esa transformación del lenguaje?

La respuesta a esta cuestión exige recordar que, según Gadamer, la transformación del lenguaje sólo acontece en el momento en que el intérprete contribuye en la conformación de sentido al participar del habla viva de una comunidad. La tarea de contribuir a la conformación de sentido es posible ya que el lenguaje no posee un sentido unívoco, sino que las palabras que lo conforman oscilan semánticamente constituyendo así múltiples posibilidades del habla. Al respecto, Gadamer destaca que el riesgo característico del habla reside en esta oscilación que implica manifestación plural de significado dado que esa pluralidad siempre está vinculada a un contexto lingüístico. En ese sentido, el que una palabra pueda o no arrastrar una carga proposicional constituye una circunstancia lingüística particular que fija las situaciones portadoras de significado del discurso al reorganizarse entre sí conformando un nuevo sentido. La formación de nuevo sentido responde al hecho de que el «significado no pierde totalmente la polivalencia que posee la palabra en sí, aunque el contexto dé univocidad al sentido respectivo» (Gadamer, 2010, p.194). Así, la fuerza transformadora que reside en el habla viva depende del elemento co-presente que acompaña el sentido literal asignado a las palabras y que abre al lenguaje siempre a la dimensión de su continuidad. Y es precisamente esta continuidad la que constituye el fundamento según el cual el lenguaje se abre en la experiencia de conversación con el texto como habla viva.

Ahora bien, el riesgo peculiar del habla viva es un asunto del que también se ocupó el filósofo del lenguaje John Langshaw Austin en sus análisis sobre la acción lingüística en contexto. Este

consideraba que, en determinados usos y circunstancias, los hablantes emiten enunciados que se corresponden con acciones. Lo que Austin afirma es que el acto de habla no puede considerarse únicamente como expresión de algo que quiere decirse, sino que cuando se dice algo se realizan acciones mediante las cuales el hablante hace algo con el lenguaje. En su libro *Cómo hacer cosas con palabras* (1955) Austin examina y caracteriza la acción lingüística y su eficacia. Al analizar el lenguaje cotidiano comprende que el lenguaje como forma de vida no se realiza sólo de manera lógica, lineal y racional. Al contrario, lo que observa es que el lenguaje cotidiano es imperfecto, contingente, posee juegos de palabras, sentidos múltiples que dependen del contexto. Esto significa que el lenguaje no sólo sirve para describir estados de cosas⁷⁶, sino que éste contiene una capacidad propia para hacer cosas. Capacidad de uso del lenguaje que permite distinguir la distinción de la función de los enunciados. Austin propone tres funciones en actos: acto locucionario, acto ilocucionario y acto perlocucionario⁷⁷. De acuerdo con estas funciones lo que destaca el filósofo británico son las diferencias marcadas que tienen los enunciados de acuerdo con su uso y contexto de enunciación. En palabras de Austin: «el acto de expresar la oración es realizar una acción, o parte de ella, acción que a su vez no sería normalmente descrita como consistente en decir algo» (1955, p. 46). Lo anterior quiere decir que expresar un enunciado supone hacer algo con el lenguaje y ese algo tiene unos efectos observables en una circunstancia social particular.

Efectivamente esta forma como Austin concibe el acto de habla es reconocida en el planteamiento de Gadamer sobre la manifestación plural del significado y la determinación contextual del habla. Uno y otro pensador admiten el carácter contextual que determina la posibilidad del habla humana. Respecto al talante contextual inmanente al habla, cabe señalar

⁷⁶ Referimos aquí el concepto de estado de cosas, tal como lo concibe Ludwig Wittgenstein en su texto *El Tractatus Logico-Philosophico* (2009). De acuerdo con Luis Alfonso Tamayo, Wittgenstein fundamenta su explicación sobre la relación lenguaje- realidad a través de la lógica en tres partes principales: el atomismo lógico, teoría pictórica y forma general de la proposición. La conexión entre estas partes genera la condición para posibilitar el sentido y el significado que permite la representación del mundo en el lenguaje: «el mundo se divide en hechos. Los hechos en el espacio lógico son el mundo. El mundo es todo lo que acaece. El hecho es la existencia de estados de cosas» (Tamayo, 2005, p. 103). Así, los estados de cosas son realidades que contienen hechos y que constituyen el punto de partida para la configuración de significado.

⁷⁷ Según Jennifer Álvarez, el acto locucionario es simplemente el acto de decir algo, pronunciar un enunciado con sentido; el acto ilocucionario es la intención que se tiene al pronunciar este enunciado y el acto perlocucionario es el efecto que se pretende conseguir en el receptor con dicho enunciado. Aquí Austin señala que el acto ilocucionario y el acto perlocucionario no tienen por qué coincidir, ya que podemos querer producir una reacción en el receptor, pero conseguir una totalmente distinta. Después de esta distinción, comienza a distinguir los verbos que utilizamos para cada tipo de acto: verbos judicativos, ejercitativos, compromisorios, comportativos y expositivos (2014, p. 3).

que él también se encuentra expresado en la fenomenología de Edmund Husserl cuando expresa que siempre hay un yo que está determinado por formas de idealización del lenguaje. Gadamer es deudor de este planteamiento en cuanto comprende que lo humano siempre está participando de una comunidad de interpretación que determina su enunciar. Lo que nos interesa destacar aquí como premisa fuerte es que esa comunidad de interpretación se constituye en el punto de referencia común desde el cual se lleva a cabo el actuar lingüístico y la conformación de sentido. Esa comunidad es la tradición lingüística en la que se mueve todo ser humano y en la que se reconoce como partícipe. De ahí que la manifestación plural de significado sólo sea posible en la relación de pertenencia a la tradición en la que un intérprete siempre realiza una acción de aplicación de lo comprendido.

Esta visión contemporánea del lenguaje revela una nueva faceta de éste en cuanto que la palabra es posibilidad de crear sentido renovado. La palabra no sólo reproduce modos de significación, sino que ella también es generadora de condiciones en las que se posibilita que esos modos de significación puedan ser interpretados y actualizados en la acción del intérprete. Esta acción del intérprete es la que pluraliza la palabra en su comprensión y resignificación hasta transformar el lenguaje como una totalidad de sentido. Por consiguiente, la transformación del lenguaje presupone tanto relación con la tradición como innovación representada en la pluralidad de modos de entender y significar expresados en el mundo en el que los intérpretes participan y construyen permanentemente. Cabría preguntarse ¿De qué manera el intérprete pluraliza la palabra de la tradición expresada en el texto?

Ya se había mencionado que la pertenencia del lector a la tradición es la condición que hace viable la interpretación fructífera del texto. Hacer posible la actualización del texto quiere decir que cuando el lector comprende el sentido del texto hace dos cosas: 1) refiere un primer sentido proyectado por el texto en un contexto histórico, y 2) altera ese primer sentido al aplicarlo a su mundo, a las necesidades y expectativas de su presente. Así, pluralizar la palabra de la tradición es alterarla cuando se pone en juego ese sentido proyectado por el texto en un mundo lingüístico ajeno: el del intérprete. Éste en su ejercicio interpretativo realiza una experiencia especulativa del lenguaje en la que se hace cargo de lo dicho por la alteridad del texto; acontecimiento que exige al intérprete aprender la memoria de la tradición desde su habitual horizonte de interpretación conformado con anterioridad. El horizonte de interpretación habilita al lector para establecer una relación con el contenido inicial del texto acorde con la expectativa de su

presente. De manera que, el intérprete no está condenado a imitar, ni reproducir la memoria tal cual como se le entrega. Lo que realmente hace es renovarla, resignificarla poniendo el asunto acordado en relación con su mundo lingüístico a través de preguntas. En consecuencia, la pluralización de la palabra de la tradición se corresponde con el ejercicio interpretativo que altera y renueva esa referencia común de mundo, praxis destacada por Gadamer a través de su hermenéutica cuando afirma que es la tradición «la que debe acceder a la experiencia» (2012, p. 434).

En el acceso de la tradición a la experiencia del intérprete en su comprensión del texto, el lenguaje accede a una dimensión más amplia de comprensión y conformación de sentido. La tradición está conformada por diversos modos de palabra que se han configurado como mediaciones interpretativas representadas en los textos. Estas interpretaciones no son sólo testimonios de lo que otros lograron concretar en el pasado, sino también modos de palabra que configuran la tradición al elevarla a una esfera de sentido común. Las figuras de palabra realizan el lenguaje en la medida en que ellas producen nuevas metáforas al articular pasado y presente tal y como acontece en la producción del sentido de la comunicación escrita. El texto escrito representa esa unidad de sentido puesta en juego en la escritura como modo de palabra. Cuando el intérprete se acerca al texto escrito descubre que lo ganado desde su pertenencia a la tradición como convención lingüística le produce extrañamiento en cuanto que el lenguaje tiene infinidad de posibilidades para producir algo distinto. En cada lectura de un texto, la palabra refiere y altera lo heredado. Refiere lo comprendido por otros en su contexto y lo altera cuando el lector interpreta lo comprendido en su expectativa de mundo. Por ese motivo, el sentido de lo dicho por el texto debe volver a enunciarse en coherencia con lo dicho por escrito de manera diferente.

Según Gadamer, lo escrito es una especie de habla extrañada que requiere de la reorientación al habla y al sentido. El sentido de lo dicho se pone en juego en conexión con lo puesto en el texto escrito, ya que «Los textos hacen hablar siempre a un todo» (2012 p. 469). Ese todo es la comunidad de interpretación en la que cada ser humano participa y realiza un comportamiento como ser en cuanto devenido. La escritura es participación en una referencia común como idealidad del lenguaje en la que también participa el hablar en función del contribuir en la creación de nuevo sentido. Por eso cuando el intérprete está leyendo, al mismo tiempo, articula esa referencia común ganada por los otros en el pasado con su mundo presente al punto de actualizarlo. Este comportamiento de participación y creación se desenvuelve como si se

estuviera en un organismo vivo a través del cual se genera una retroalimentación constante entre el texto, como un todo, y el intérprete. La participación del intérprete dentro de este organismo o referencia común lo conduce a realizar acciones en las que olvida que está en el habla. Empero, con posibilidad de ganar conciencia del límite del contenido del habla y así renovar las figuras habituales de pensamiento. En efecto, el habla se determina en su uso y no en la capacidad racional de un sujeto, el habla es «tránsito al mundo en olvido de sí» (Gadamer, 2010, p. 194) y es posibilidad de creación incesante de sentido. Usar el lenguaje es habitarlo, es ser parte de él. El habitar la palabra supone, entonces, que el lenguaje es un comportamiento humano que se desenvuelve en el diálogo creativo e infinito del intérprete con la tradición, es decir, con la formación interminable de sentido que renueva los diversos modos de palabra. Razón por la cual es posible decir que la conversación con el texto como habla viva representa una praxis en la que se hace hablar al sentido proyectado por el autor y se le pone en relación con lo heredado por el lector para producir una interpretación común de mundo: una lingüísticidad.

Para producir interpretación común de mundo, podemos aquí apelar de nuevo a la poesía y a su relación con la verdad. En el uso poético del lenguaje, la expresión poética es fuerza reveladora de verdad que se constituye en «verdad de la palabra», entendida en su acepción más amplia como *logos* griego «es la palabra la que hace que la verdad sea, revelando más que nada una cosa verdadera, aún antes de toda conciencia reflexiva» (Grondin, 2003, p. 220). Evidentemente, el modo como Grondin entiende la verdad de la palabra está incluido en el planteamiento de Gadamer. Pues destaca que la palabra poética crea el mundo a la vez que lo nombra, las cosas existen en y por el lenguaje humano dándole un sentido peculiar para quienes participan de un modo de significación. Modo que no tiene propósitos de representación, sino que involucra la acción de quienes participan de ese modo de entendimiento o referente común en el mundo lingüístico. Crear el mundo conlleva participar siempre de una interpretación a través de la mediación lingüística, dotada de forma y contenido, esto es, significar y entender. Pero ¿qué es lo que significa y entiende el intérprete y para qué lo hace? Lo que entiende el intérprete es aquello comprendido por otro en su situación histórica particular respecto a un asunto que lo convoca en la conversación. Y es este asunto el que es puesto en juego en el mundo del intérprete en pro del generar un algo nuevo. Lo que acontece de la comprensión por parte del lector puede manifestarse de muchas formas en lo relativo al sentido. Por ejemplo, en

la reproducción de una visión teleológica con respecto a un asunto⁷⁸ o en la interpretación y aplicación⁷⁹ de un comportamiento hermenéutico.

Significar y entender son, entonces, construcción simultánea que acarrea consigo una lingüísticidad, un horizonte común de mundo que sólo es comprensible en medio del lenguaje siempre interpretado de manera diferente por otros. El horizonte común es conformación de sentido a través de los nexos históricos que se configuran permanentemente en la tradición lingüística, donde converge una multiplicidad de voces como unidad de sentido comunitario. El *sensus communis* establece la circunstancia concreta desde la que cada lector arriesga un punto de vista respecto a lo que proyecta el sentido del texto. Este punto de vista viene determinado por un contexto histórico único que no se reduce a repetir su particularidad, sino que se abre a un nivel de universalidad. La cual reside en la adquisición de una conciencia histórica que sobrepasa la narrativa de mundo propia: va más allá de su propia historia singular. Abrirse a un nivel de universalidad representa escuchar lo que el sentido comunitario puede decirle al lector como verdad, es condición de posibilidad para su comprensión. La unidad que convoca el sentido comunitario es la de la fusión del ayer y del hoy. En el sentido comunitario lo que prevalece es un motivo ético e histórico. Es ético porque lo que funda este sentido es la comunidad misma en su generalidad concreta como circunstancia verosímil, es decir, «sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres y que se puede adquirir a través de la comunidad de habla, y es determinado por las ordenaciones y objetivos de ésta» (Gadamer, 2012, p.52). Y es histórico dado que remite a una conformación de sentido realizada en el tiempo a partir de un comportamiento inmanente a una praxis lingüística, que se ha logrado configurar en el presente mediante la convergencia de infinitas experiencias individuales.

En el presupuesto hermenéutico de la convergencia de la pluralidad de experiencias puede así relacionarse con la poesía, pues una y otra remiten al sentido comunitario en el que el lector dialoga con un mundo configurado desde lo múltiple. Cuando lo poético se aloja en el intérprete,

⁷⁸ Gadamer alude a la reproducción de la idea de una conciencia reflexiva que niega la necesidad de conocer la historia. Conciencia que considera que no hay necesidad de establecer una relación consigo mismo y con los otros porque el procedimiento asegura el conocimiento del objeto. Sin embargo, el filósofo afirma que sólo la conciencia de la historia efectual puede permitirle al intérprete comprender que «el nexo histórico tiene que entenderse como un nexo de sentido que supera fundamentalmente el horizonte vivencial del individuo» (2012, p. 600).

⁷⁹ Gadamer entiende la interpretación como el proceso de poner en relación lo dicho por el sentido del texto respecto al asunto que convoca al lector en el presente. Interpretar es el ejercicio que hace el lector cuando apropia el sentido del texto que le es ajeno y lo recrea en su mundo. La aplicación aparece cuando el intérprete advierte lo que aún no se ha dicho sobre el asunto en esas otras interpretaciones para poder generar algo diferente.

éste altera lo comprendido para volverlo propio. Al hacer familiar lo comprendido el lector renueva la palabra y su verdad en un comportamiento humano que conversa con la tradición poética y se acerca a ella como posibilidad para elevarse a lo universal. En consecuencia, el lenguaje poético en cuanto verdad de la palabra enaltece la condición de apertura en la conformación de sentido comunitario. La palabra poética encarna el mundo en la medida en que es acontecer de pasado y presente vinculado como conversación en lo humano que facilita la «cercanía del ser. Es cercanía y presencia, no de esto o de aquello, sino de la posibilidad para todo» (Gadamer, 1993, p. 54). La tradición poética como sentido comunitario representa el «ahí» del mundo, es el hábitat de la palabra: unidad de lenguaje y tradición.

Hemos querido apelar al uso poético del lenguaje y su relación con este habitar la palabra dado que es factible vincularlo con el tema central de la presente tesis doctoral: la comprensión del sentido de lo etnoliterario. Apoyado en los planteamientos anteriores, la expresión poética indígena puede asociarse con este habitar la palabra, dado que ella es portadora de sentido comunitario que busca ser comprendida en su lingüísticidad. Esta lingüísticidad como interpretación común de mundo representa identidad existencial que sustenta la posibilidad de relación con lo otro extraño. Dicho de otra forma, la lingüísticidad representa la manera de expresión poética de un pueblo como entendimiento común. Acorde con este aspecto, cabe recordar que el ser de la tradición radica en su lingüísticidad y toda comprensión de ésta se respalda en el hecho de que la tradición no es un remanente que sea necesario interpretar en su condición de elemento constitutivo del pasado, sino algo en lo que se participa en su proceso de construcción permanente. Lo que intentamos indicar es que ese sentido de lo etnoliterario construido en una circunstancia concreta representa identidad comunitaria entre pasado y presente que determina el acontecer de lo humano puesto que es transmisión de lo configurado en el tiempo.

La identidad comunitaria es tradición lingüística que se transmite a una comunidad lingüística ya sea con «el relato directo en la que tienen su vida el mito, la leyenda, los usos y costumbres, bien bajo la forma de la tradición escrita, cuyos signos están destinados para cualquier lector que esté en condiciones de leerlos» (Gadamer, 2012, p.468). Es decir, que comprender el sentido de lo etnoliterario como tradición lingüística radica en precisar eso que Gadamer llama «el momento de la tradición» y que tiene relación con la presencia de lo heredado en lo construido en el presente. Cuando Gadamer refiere al papel que la transmisión

juega en la experiencia de comprensión, lo que hace es generar una condición de posibilidad para comprender la relación entre intérprete y texto. El texto es la representación de la tradición porque es lo que heredamos del pasado, es una voz, entre otras, que nos dice algo de un determinado momento a partir de una narrativa común legítima. Cada momento en el tiempo nos habla de lo conformado como sentido comunitario y éste construido tiene consecuencias en toda lectura posterior. Las consecuencias se reflejan en los efectos de estas lecturas y sus interpretaciones. Cada lectura refiere y altera lo comprendido. En consecuencia, la tradición no alude a un pasado monumental quieto y fijo que genera certezas en su lectura, sino que lo heredado remite más bien a un continuo movimiento de preguntas y respuestas que yacen en el vínculo texto-intérprete. De este vínculo surge la posibilidad de que lo decible emerja virtualmente en la multiplicidad lingüística y es lo que Gadamer denomina la movilidad histórica.

La esencia de la tradición escrita se caracteriza por su lingüisticidad ya que «la escritura engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización» (Gadamer, 2012, p. 468). Esto significa que cuando el intérprete se acerca a la tradición a través de sus manifestaciones escritas, lo que hace es presuponer que el texto posee una unidad de sentido, una textualidad que lo hace comprensible e inteligible. Pero, esa presuposición conlleva algo que va más allá. La unidad propia de sentido que proyecta el texto no sólo orienta el entendimiento del lector, sino que también hace que el intérprete vincule constantemente sus expectativas y necesidades actuales con el asunto acordado en ese diálogo con el sentido del texto. En palabras de Gadamer, bajo la forma de la escritura todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente (2012, p. 468). Es decir, el sentido del texto trasciende su contenido semántico implícito al salir de su mundo histórico para ser referido al mundo del intérprete. Esa continuidad de la referencia del pasado al presente en la lectura del intérprete es lo que posibilita el acceso libre a lo transmitido por el texto. El lector gana conciencia histórica que comprende lo que otro ha comprendido. La conciencia se libera de la referencia del pasado y gira hacia la tradición literaria con la apropiación que ha logrado de ésta; la cual supone una posibilidad auténtica en sentido dialéctico: enriquecer el mundo propio del intérprete y el ensanchar el horizonte comprensivo.

La tradición literaria accede a la experiencia de comprensión del lector no para ser repetida, sino para ser renovada, reinterpretada. La apropiación de la tradición supera la experiencia del

viaje y la inmersión lingüística, pues la lectura de la alteridad conlleva siempre un salir y un retornar a sí mismo (Gadamer, 2012, p. 469). Pero, en ese retorno el intérprete vuelve siempre transformado, diferente. En efecto, la libertad de retornar de nuevo a sí mismo siempre transformado es lo que le permite elevarse por encima de su condicionamiento limitado. Todo intérprete está determinado por una referencia finita. Sin embargo, la referencia no se manifiesta como algo muerto. Al contrario, ella es continuidad de la memoria. Como lo mencionamos antes, el ejercicio constante del intérprete de referir y alterar lo comprendido es lo que permite esa continuidad. La tradición escrita no es una construcción individual, sino que representa toda una humanidad pasada y su relación con un horizonte interpretativo particular. Un horizonte que encarna en sí mismo un lenguaje como patrimonio vivo en el texto «el carácter escrito es la idealidad abstracta del lenguaje» (Gadamer, 2012, p. 471). Idealidad en cuanto que cada lector pertenece a una lingüisticidad que le permite una relación con su forma de vida y su vínculo con lo extraño. Participa de un modo de entendimiento comunitario e histórico que contribuye para que haga algo con el lenguaje. El lenguaje del intérprete vuelve entonces al lenguaje de la tradición y viceversa.

De este modo, la esencia de la tradición caracterizada por su lingüisticidad supone dos aspectos: El primero tiene que ver con el carácter identificable del sentido del texto. Identificable en la medida en que la unidad propia de sentido que proyecta el texto no sólo guía la comprensión del lector, sino que también hace que el lector conecte de manera continua sus expectativas presentes con el asunto acordado en la conversación textual. La conexión con el modo de entender y significar del texto es lo que el intérprete pone en relación con su actualidad como participación de un sentido presente. El segundo aspecto incumbe el talante repetible de la unidad de sentido del texto; repetible alude aquí al proceso contingente que está presente en toda comprensión del texto. Cada intérprete tiene un vínculo diferente con el texto porque lo que pone en juego el lector es una interpretación particular con respecto al asunto. Lo que muestra que el sentido del texto no se reduce a un algo originario o cerrado que siempre va a ser reproducido. Gadamer, a la inversa, destaca que lo repetible es la posibilidad de entrar en una relación con el texto mediado por expectativas que conducen la comprensión y sólo cuando se está en esa conexión con el texto es viable participar de ese sentido como apropiación de la tradición: «la lectura comprensiva no es repetición de algo pasado, sino participación en un sentido presente» (2012, p. 471).

En este orden de ideas, el objetivo hermenéutico se plantea de cara a los textos escritos: «la escritura es autoextrañamiento» (Gadamer, 2012, p. 469). Su comprensión es la superación y, a la vez, la tarea más importante del acto consciente de lectura. Comprender un texto significa que éste pase de ser un simple registro de signos de una anotación a hacer del texto lenguaje. No obstante, volver al lenguaje implica producir siempre al mismo tiempo una relación precisa con el asunto que se enuncia. La lectura como proceso de comprensión se mueve por completo en la esfera de sentido que media la tradición literaria: desde la cual la conciencia lectora descifra e interpreta correctamente la literalidad del texto en función de la aplicación del sentido para crear nuevas metáforas. Así, la lectura comprensiva llega a su plena realización con la tradición escrita ya que en la escritura el lenguaje accede a su «“espiritualidad” haciendo que la conciencia comprensiva llegue frente a la tradición escrita a su plena soberanía» (Gadamer, 2012, p. 470). La conciencia lectora es soberana porque es independiente y se comunica libremente con su tradición convirtiéndola en conciencia histórica; lo cual posibilita el crear nuevo sentido.

Lo dicho anteriormente, nos permite decir aquí que la tradición es la referencia en la que reside la continuidad del proceso de cambio de la memoria; ella posibilita su renovación y transformación al acceder a la experiencia interpretativa del lector. Cabe señalar que la noción de memoria como la entiende Gadamer difiere de la hermenéutica de la acción de este concepto como capacidad para narrar de manera diferente lo acontecido en el pasado al modo como lo entiende Paul Ricoeur. Miraremos ambas nociones para mostrar los matices de cada definición y su aplicación respecto del asunto que orienta esta tesis doctoral. Para Gadamer, la memoria no tiene nada que ver con una capacidad psicológica. Antes bien, la memoria atañe uno de «los rasgos esenciales del ser histórico y limitado del hombre» (2012, p. 45) ¿Qué nos quiere decir Gadamer con esto? Ciertamente, la memoria es lo transmitido como unidad de sentido en la que converge la pluralidad de interpretaciones y que debe ser formada permanentemente en términos solidarios. Al igual que la tradición ella se transforma cuando accede a la experiencia del intérprete en su circunstancia particular, la memoria también se renueva en la relación constante con lo recordado. Los seres humanos retienen, olvidan y recuerdan ciertos acontecimientos históricos que sólo pueden ser actualizados en función de una conexión con ellos, a partir de una pregunta que posibilite al lector interpelar la memoria heredada. La relación del concepto gadameriano de memoria con el sentido de lo etnoliterario tiene que ver con el hecho de que la

memoria es experiencia de formación de un sentido comunitario que, para nuestro caso, es formación permanente de un *ethos* etnoliterario que responde a dos rasgos fundamentales: lo histórico y lo finito.

Por una parte, la memoria posee un carácter histórico que puede interpretarse siempre en la relación con el lector, es decir, la memoria es experiencia humana de mundo en la que converge una multiplicidad de interpretaciones y que exige a quien participa de ella el saber ganar conciencia de esa pluralidad en su contexto particular; y así darle un sentido ético que hace viable su comprensión, interpretación y aplicación: la memoria es tradición que «tiene que ser formada» (Gadamer, 2012, p. 45). Por otra parte, la memoria también posee un carácter finito o rasgo limitado del hombre que revela la experiencia de la propia finitud, esto es, experiencia de la propia historicidad: modo de significación configurado en una relación temporal y cultural; cada comunidad forma memoria válida para su momento histórico particular que sólo puede ser comprendida en contexto como mediación interpretativa: no hay una memoria originaria, lo que hay es, más bien, algo finito que se interpreta siempre de manera diferente. En consecuencia, carácter histórico y finitud son rasgos constitutivos de la experiencia de formación continua de memoria que no se agota en sí misma, sino que se abre a la multiplicidad humana en su interpretación y aplicación.

Contrario a esta forma gadameriana de entender la memoria, Ricoeur la entiende como capacidad humana para narrar lo acontecido en el pasado de forma diferente, así lo recordado gana su significado al ser evocado como discurso con el que actúa el hablante en un mundo de narración. Justamente, la memoria no es lo ganado por otros en el pasado, sino un recurso cognitivo y político con el que el hablante puede narrar, hablar, actuar de manera exitosa: no hay un significado que se corresponda de manera simétrica con la vivencia del pasado⁸⁰. Más bien la vivencia viene al presente gracias a unas condiciones emocionales particulares en las

⁸⁰ Ricoeur sostiene que existe una estructura moral del ser humano basada en las pasiones, emociones y sentimientos. Lo que defiende Ricoeur es que las condiciones emocionales particulares del ser humano influyen en la manera como éste recuerda un suceso o vivencia acontecida en el pasado. El recuerdo de la vivencia emerge espontáneamente debido a que algo en el presente activa un sentimiento moral vinculado con lo acontecido, por ejemplo: rabia, alegría, tristeza, enojo. En esta situación, la vivencia del pasado toma un significado diferente ya que el humano hace uso de su capacidad de memoria con el propósito de constituir una acción discursiva diferente que pueda estar representado en una metáfora, narración con un sentido más bello. Esta acción no depende de lo racional-cognitivo, sino del esquema afectivo. El modo como las emociones inciden en el momento en el que el humano acude al recurso de la memoria es fundamental para deshacer la idea reduccionista de una memoria pensada sólo desde lo biológico, mecánico y positivista.

que ella toma un significado diferente al de la circunstancia original. Y en este aspecto podría haber una resonancia con Gadamer y una memoria originaria. Sin embargo, en el autor francés la memoria es recurso o habilidad mediante el cual se puede llevar a cabo una experiencia de narración, de resignificación en el presente teniendo en cuenta como esa experiencia del pasado afecta al intérprete en ese momento. La memoria es capacidad narrativa que posibilita el seguir narrando de manera diferente con el fin de posicionar un discurso y seguir existiendo en medio de otros. Esta memoria está determinada por la afectividad y es aquí donde encontramos la principal diferencia con Gadamer. Lo vivido se actualiza en el presente porque la afectividad es la que impulsa la acción de desmonte del canon oficial de la tradición.

Tanto el planteamiento de Gadamer como el punto de vista de Ricoeur sobre memoria nos ofrecen elementos que podrían ser privilegiados respecto al modo como se ha significado lo etnoliterario históricamente en el territorio colombiano. Acerca de esta cuestión no daremos respuestas concluyentes en este apartado, pero avanzaremos la idea de que el concepto que se acerca más a los modos de entender y significar lo etnoliterario en la época colonial y moderna privilegian la hermenéutica de la acción, la cual entiende la memoria como un recurso para configurar una narrativa que desplaza una postura e impone otra. Hermenéutica que presupone que la memoria está estructurada por tres dimensiones: la afectiva, la cognitiva y la política. Y es precisamente este elemento el que difiere del planteamiento hermenéutico de Gadamer sobre memoria ya que él la entiende como ejercicio de formación permanente que trasciende valoraciones subjetivas motivadas por afectos e intencionalidades, asociando la idea de memoria con las dimensiones cognitiva y moral.

De acuerdo con las descripciones generales presentadas hasta aquí sobre el modo como Gadamer entiende diálogo y conformación de sentido, logramos mostrar que la relación de reciprocidad que se despliega entre texto e intérprete se corresponde con el acuerdo mutuo en el diálogo. Esta reciprocidad facilita la comprensión del sentido del texto, ya que el lector sólo hace hablar al texto escrito cuando se pone de acuerdo en el asunto del que éste habla. El asunto común a ambas partes es lo que las conecta en la conversación. El intérprete participa del sentido del texto y permite que éste se exprese de manera diferente. De tal forma que, el diálogo auténtico sólo es posible al entender que la comprensión de lo dicho por el sentido del texto que representa la tradición supone participación del intérprete y conlleva una experiencia de conformación de sentido en la que ambas partes logran acordar una lingüísticidad. Ahora que

hemos advertido que la relación del intérprete y el sentido textual que representa la tradición enreda experiencia de comprensión llevada a cabo en la conversación en medio del lenguaje, cabe volver a destacar lo dicho en el apartado anterior en el que afirmamos que la conversación nos remite al fenómeno de la comprensión. Comprendemos el sentido del texto en la medida en que podamos llegar a un acuerdo respecto al asunto que nos motiva en la lectura. Por eso, la lingüísticidad que se logra acordar es conformación de sentido en la que han participado quienes en el pasado configuraron mediaciones interpretativas y quienes estamos en el presente. La comprensión realizada en la conversación en medio del lenguaje requiere el ponerse de acuerdo, abrirse a la alteridad del texto, dejarse afectar y actualizar lo dicho por otros en nuestro mundo. Este proceso es lo que Gadamer denomina experiencia de comprensión.

Igualmente, constatamos que la experiencia de conformación de sentido que tiene lugar en la comprensión conlleva un momento de aplicación que se realiza mediante el proceso lingüístico encaminado al entendimiento interhumano. La aplicación como mediación entre pasado y presente remite a la fusión de horizontes entre intérprete y sentido del texto. En la aplicación hay reconocimiento de la alteridad textual y el intérprete concreta el sentido del texto recreando la referencia comprendida en su expectativa y necesidad actual, a la vez que se deja orientar por el escrito. Aplicación significa, entonces, que el lector interpreta un sentido en un mundo lingüístico que le es ajeno al mundo en el que se produjo lo comprendido. En otras palabras, cada lector se encuentra a sí mismo dentro de la lectura que realiza de acuerdo con el sentido que descubre y, por ello, logra autocomprenderse en el texto. El modo como Gadamer entiende la aplicación es opuesto a la pretensión que instauró la racionalidad moderna de esta práctica puesto que la aplicación se entendía como sumisión ingenua a la tradición y se creía que el horizonte de sentido del texto quedaba cautivo de su momento histórico. Hecho que negaba toda conexión con el presente del intérprete. Lo anterior se ilustró con el análisis comparativo que hace Moreno de la Novela Histórica tradicional y la Nueva Novela Histórica, en el que se interpeló la idea de que la historia era una creación temporal fija y teleológica que respondía a dos presupuestos de la racionalidad moderna: 1) el tiempo unitario de la historia, y 2) el ideal de la Ilustración y sus principios de universalidad humana.

De la misma manera, logramos advertir que escuchar el sentido del texto supone que el intérprete entra en la órbita de la lógica de la apertura cuando se convierte en el interrogado a partir de la estructura de la pregunta, en la que se establece una relación de pertenencia del lector

a su enfoque interpretativo como acontecer. Lo que acontece en la relación texto-lector pone en juego lo comprendido de la tradición y la abre a nuevas posibilidades de renovación por parte del intérprete. Así lo que se comprende es la palabra de la tradición representada en el texto como un todo de sentido que vincula recíprocamente ambas partes. Escuchar el sentido del texto es dejarlo hablar sin olvidarse de sí y permitir que interpele al intérprete para abarcarlo en su verdad. En sintonía con esta premisa, la lógica de la apertura admite la estructura especulativa del lenguaje dado que lo especulativo conlleva una dimensión de multiplicidad de la palabra en la que ésta siempre está vinculada a un todo. Ese todo siempre accede al lenguaje en la experiencia de comprensión del intérprete, quien altera la palabra con su interpretación y aplicación. Lo anterior nos permite afirmar que la estructura especulativa del lenguaje está directamente relacionada con la posibilidad creadora del lector al interpretar y aplicar el sentido del texto a su mundo. De manera que el sentido remite tanto al modo de significación, como a la acción generadora de condiciones en las que puede ser interpretada y actualizada esa forma de identidad existencial.

Finalmente, destacamos que el ejercicio constante de aplicación que hace el intérprete al referir y alterar lo comprendido es lo que permite la continuidad de la memoria. La memoria entendida desde la perspectiva de Gadamer representa un horizonte comprensivo que encarna en sí mismo un lenguaje escrito, un patrimonio vivo en el texto como «idealidad abstracta del lenguaje». La idealidad de la que participa todo intérprete es una lingüística histórica y finita que contribuye para que él haga algo con el lenguaje. En ese sentido, la memoria está más allá de valoraciones subjetivas y debe ser formada e interpretada en favor de su conservación. Ella no se agota en sí misma como memoria originaria, sino que en ella hay algo que se recuerda por los partícipes de manera diferente. Por tal motivo, el ejercicio de aplicación facilita que el sentido del texto escrito sea identificable y repetible. El texto no es reducción al originario, sino participación en un sentido presente que se conforma constantemente. Lo dicho hasta aquí nos permite afirmar que, la formación de sentido se da en la conversación con el texto en medio del lenguaje y en una esfera en la que vamos aplicando nuevos significados que ponen de relieve el carácter comprensivo del acontecer humano. Las lingüísticas que orientan la diversidad humana son reveladas como interpretaciones que pueden ser ampliadas y transformadas. Por ello, la tensión entre lo familiar y lo extraño que está presente en el sentido de lo etnoliterario trae como consecuencia un ganar conciencia comprensiva sobre la historicidad de la noción de

literatura que nos ha determinado con respecto a las escrituras etnoliterarias; las cuales representan precisamente lingüisticidades que podemos interpretar y aplicar a nuestro mundo con el propósito de trascender la forma habitual de relacionarnos con el mundo. La apropiación de lo extraño es, entonces, lo que concentra nuestros esfuerzos en el siguiente apartado mediante el cual mostraremos la articulación entre *bildung* y *sensus communis*.

2.3 *Bildung* y *sensus communis*

Bildung alude al proceso de formación en el que un individuo o un grupo humano se da forma a sí mismo en relación con lo otro. Formarse es «reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar» (Gadamer, 2012, p.43). Al referir a la formación como proceso de construcción de la vida como arte en plena conexión con lo ajeno, se genera experiencia de comprensión mediante la cual los seres humanos no sólo se hacen cargo de la alteridad, sino que también admiten que en lo ganado por el otro existe un algo significativo digno de reconocer. En efecto, el proceso formativo enreda producción comunitaria de sentido general de mundo. Y es este sentido comunitario el que permite a Gadamer hablar de *sensus communis*, es decir, construcción de sentido de lo «justo y del bien común que vive en todos los hombres, más aún, un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida y que es determinado por las ordenaciones de ésta» (Gadamer, 2012, p. 52). *Bildung* y *sensus communis* abarcan relación interhumana y construcción de sentido solidario en el que se refleja la pluralidad de experiencias. Así uno y otro concepto admiten la posibilidad de correlación con el sentido de lo etnoliterario. Este modo de entender y significar también representa formación solidaria de las expresiones poéticas tanto originarias como occidentales devenidas de la participación creativa en la que converge la riqueza de la pluralidad literaria de las formas de vida culturales.

Para hacer comprensible esta aserción, se describe el planteamiento de Gadamer sobre *Bildung* y *sensus communis*. Formación es apertura hacia puntos de vista distintos y más generales, representa el concepto central de las Ciencias del Espíritu en cuanto que lo humano es experiencia en la que se reconoce y conoce la «existencia moral e histórica del hombre tal como se configura en sus hechos y en sus obras» (Gadamer, 2012, p. 52), pues hechos y obras humanas revelan maneras de ser y de conocer que se concretan mediante la formación como proceso solidario que involucra lo teórico-práctico. *Bildung* y *sensus communis* son algunos de los conceptos que Gadamer revitaliza en pro de la defensa de las Ciencias Humanas, disciplinas

que se centran en un saber comprensivo de la alteridad en virtud de su situación concreta e histórica. En la formación se engendra experiencia particular que se aplica en cada contexto y al igual que el saber moral dirige la acción humana determinando el acontecer en el devenir de la historia, porque lo que el hombre sabe y conoce le afecta de manera inmediata en ese acaecer.

Gadamer muestra que el concepto de *Bildung* alcanza su verdadero significado en el siglo XVIII. En la historia del término, Gadamer descubre que Johann Gottfried von Herder fue quien «intentó vencer el perfeccionismo de la Ilustración a través del ideal de una formación del hombre entendida como un “ascenso a la humanidad” desplazando al concepto antiguo de la “formación natural”» (2012, p.38). La *Bildung* se convierte en una noción estrechamente relacionada con la cultura y designa, en primer lugar, el modo particular humano de dar forma a las capacidades y habilidades naturales del hombre. Gadamer encuentra que la idea se acuñó a partir de la definición herderiana y aunque Emmanuel Kant no emplea la palabra formación, Georg Wilhelm Friedrich Hegel habla de «formarse» y «formación» al retomar la idea kantiana de las obligaciones para consigo mismo. En esta acepción, la palabra formación consiste en el deber que cada ser humano tiene de darse forma.

Siguiendo con el recorrido histórico del concepto de *Bildung*, el autor de *Verdad y Método* descubre que Wilhelm von Humboldt hace una diferencia de significado entre cultura y formación. Para Gadamer, la *Bildung* es «algo más elevado y más interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter» (2012, p.39). Según Humboldt, la formación no significa cultura, es decir, desarrollo de disposiciones y capacidades naturales, sino que emerge del proceso interior de la formación y conformación y se encuentra por ello en un constante «desarrollo y progresión». De acuerdo con Gadamer, esta nueva significación no permite hablar en términos de «objetivo de la formación». Si la formación es un proceso en constante estado de perfeccionamiento, no puede entenderse como finalidad dada por anticipado. Contrario a la idea de un carácter teleológico de la formación, *Bildung* representa la apropiación de «aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma» de una manera tal que «en la formación alcanzada nada desaparece, sino que todo se guarda». (Gadamer, 2012, p. 40).

En ese sentido, formarse es un perfeccionamiento constante que permite ser capaz de ver de otra manera, pero cada vez más abarcante: es lo que Hegel denomina el «ascenso a la generalidad». El carácter general de la *Bildung*, poder mantenerse abierto a la otredad hasta

obtener un punto de vista universal en el que se va más lejos de la particularidad, es lo que distingue a la humanidad: trascender la singularidad y ganar conciencia sobre los límites propios. Gadamer encuentra que, para Hegel, el hombre necesita de la formación porque dada en él «la ruptura con lo inmediato y natural que le es propia en virtud del lado espiritual y racional de su esencia, él no es por naturaleza lo que debe ser» (2012, p. 41). Así, Gadamer halla que la formación en Hegel apunta a la esencia humana, previo reconocimiento de que el ser, en términos de lo que debe ser, resulta indefinible debido a que el hombre no es, sino que en su devenir va siendo, en una tarea que le resulta interminable. Por ello, necesita de la formación: para poder llegar a construirse a sí mismo en permanente devenir. Según Gadamer, en Hegel la esencia de la formación reposa en su generalidad:

El que se abandona a la particularidad es “inculto” dejando así entrever su poca capacidad para la abstracción. Hegel logra concebir unitariamente lo que es convertirse en un ser espiritual general. Formarse es ascender a la generalidad, lo cual implica amplia capacidad de abstracción, es decir, sacrificio de la particularidad en favor de la generalidad, “sacrificio de la particularidad significa inhibir el deseo y en consecuencia ser libre con respecto al objeto mismo (2012, p.41).

El ascenso a la generalidad implica que cada individuo logra atribuirse algo de la universalidad del conocimiento que trasciende el interés particular en el acontecer que le corresponde. Esa universalidad está contenida en el concepto de *Bildung* y Hegel instauro dos modos de formación entre los cuales se da una relación complementaria debido a su distinción esencial entre ambas: formación práctica y formación teórica. Gadamer destaca que la «esencia de la formación práctica [...] consiste en atribuirse uno a sí mismo una generalidad» (2012, p.42), pues la formación práctica comporta «distanciamiento respecto a la inmediatez del deseo, de la necesidad personal y del interés privado, y atribución a una generalidad» (2021, p. 42). Y la formación teórica, en cambio, «consiste en aprender a aceptar la validez de otras cosas también, y encontrar puntos de vista generales para aprehender la cosa, lo objetivo en su libertad, sin interés ni provecho propio» (Gadamer, 2012, p. 42). Ascender a la universalidad es, entonces, el resultado de la fusión de formación práctica y formación teórica, teniendo en cuenta que si bien esta última «lleva más allá de lo que el hombre sabe y experimenta directamente», la formación práctica conduce siempre a un momento negativo que permite el movimiento dialéctico y posibilita un saber más abarcante que hace viable pasar de la experiencia al buen juicio. En otras palabras, en el esfuerzo de apropiación de lo admitido como

válido en la tradición, cada ser humano se encuentra en un ejercicio de experiencia permanente con aquello conformado históricamente que lo lleva a comprender lo que es: mundo lingüístico.

Así, la fusión entre formación teórica y práctica en Hegel se concreta en el lenguaje y las costumbres como las formas con las que el humano se construye una existencia, y en esa medida reconoce en lo extraño lo propio y lo hace familiar. Como se observa, el concepto de formación no se refiere solamente a la manera de llevarse a cabo la formación, sino que comprende también lo que de la cultura se transmite en la lengua y la tradición. Pues en ellas se configura una forma de entender y significar el mundo que posibilita la relación con los otros diferentes. De ahí que Gadamer estime que la formación en Hegel deviene «como un elemento del espíritu», un sentido general expresado en un nuevo modo de ser particular. La formación en Hegel presupone desenvolvimiento de sí mismo en lo otro y ello representa la premisa que sirve de soporte a la idea de apertura de Gadamer sobre *Bildung*. Cabe aquí recordar que para la hermenéutica gadameriana la apertura enreda la disposición humana de mantenerse abierto hacia lo otro, hacia puntos de vista distintos y más generales (2012, p. 46).

El filósofo de Marburgo halla en Hermann von Helmholtz una relación entre la noción de *Bildung* y el concepto de «tacto». Por «tacto» entiende «una determinada sensibilidad y capacidad de percepción de situaciones que guían el comportamiento dentro de ellas cuando no poseemos respecto a ellas ningún saber derivado de principios generales» (Gadamer, 2012, p. 45). El tacto es algo inaprensible y particular, «esencialmente inexpressado e inexpressable». Tener tacto es tener la sensibilidad para eludir lo innecesario, atendiendo a lo superfluo no dicho en forma tal que permita el distanciamiento, evite lo pernicioso al punto de no incurrir en la intromisión a la intimidad de las personas. Helmholtz estima que el tacto no se limita al fenómeno ético, pues éste representa una manera de conocer y ser. Más bien afirma que, la formación del tacto es «una función de la formación tanto estética como histórica» (2012, p. 46) que debe haber formado un sentido tanto de lo uno como de lo otro. El sentido estético se relaciona con la historicidad de la comprensión del gusto y la disposición a aceptar lo que difiere de lo que la tradición ha entendido como buen gusto. Y el sentido histórico refiere a la autocomprensión que cada humano puede lograr con el conocimiento histórico, el cual tiene como fundamento al ser humano y lo que éste sabe de sí mismo. Sin embargo, ambos no son una dotación natural, sino que requieren del proceso formativo, pues son saberes morales que deben ser apropiados a través de prácticas situadas que articulen razón y acción humana.

Para Helmholtz, la conciencia estética y la conciencia histórica sabe en cada caso diferenciar y ponderar con firmeza incluso sin poder explicar el motivo de su razón: «El que tiene sentido estético sabe distinguir lo bello de lo feo, lo bueno de lo malo; y el que tiene sentido histórico sabe lo que es o no posible al diferenciar el pasado del presente» (Gadamer, 2012, p. 46). El que todo esto implique formación quiere decir que no se trata de cuestiones procedimentales o conductuales, sino de lo que el ser ha construido en su libre devenir. En esa dirección, Jean Grondin afirma que la *Bildung* «no consiste en que el que aprende acumule materias y métodos científicos, sino en que se forme a sí mismo» (2003, p. 48). Esto significa que la formación radica en un proceso interior de darse forma y construirse al punto de que el individuo se encuentre en un continuo mejoramiento que le sobrepasa como sujeto y favorece en él un comportamiento moral que incide en su relación con la alteridad. Desde el planteamiento hermenéutico, el concepto de formación va más allá de un simple cultivo de talentos fundamentales. La *Bildung* le apunta a algo que está por encima del desarrollo de capacidades, destrezas y habilidades. Sobrepasar las competencias particulares se constituye en el auténtico objetivo del proceso formativo, que no reside en llegar a ser más hábil o diestro en algo, sino en lograr el crecimiento y la maduración de un ser humano sensible que se interpela sobre el mundo y su relación con él constantemente. De este modo, la formación representa un proceso histórico a través del cual el sujeto se transforma y se da forma con y en lo otro. La *Bildung* figura, entonces, el proceso histórico de conformación moral que vincula al sujeto con su comunidad de vida entendida como horizonte de interpretación temporal y cultural.

Ciertamente, la formación tiene que ver con el acontecer de la existencia humana que no puede ser entendido como el resultado de una ruptura con su pasado y su tradición. La formación no es producto de la instrucción y la satisfacción de necesidades vitales. Antes bien, la formación reconoce en la experiencia de vida humana un sentido que se configura en el tiempo de manera permanente haciendo que confluyan lo que fue con lo que puede ser. En el proceso formativo converge lo familiar con lo ajeno devenido como apropiación que trasciende su propia particularidad al punto de hacer posible que la existencia humana se ensanche y perfeccione infinitamente. De ahí que la formación requiera una sensibilidad que supera los límites de la aplicación procedimental e instruccional y se comprenda como una apropiación constante de modos de significación desde ciertas probabilidades relacionadas con una esfera de sentido. Al respecto, vale señalar que la apropiación de sentido puede ser asociada con la

tradición literaria: el texto literario proyecta un sentido que no se agota en la adquisición de la referencia que lo hizo posible, pues remite al intérprete a su mundo particular y le posibilita salir de la referencia para ponerla en juego con su expectativa y necesidad actual.

Esta asociación nos permite afirmar ahora que la formación enreda proyección de sentido e interpretación. La proyección de sentido que el intérprete anticipa se origina en los presupuestos del entender, es decir, en el horizonte comprensivo que se expone a ser confirmado o transformado mediante el movimiento de expresar las opiniones propias y escuchar el punto de vista del sentido del texto. Y la interpretación que realiza el lector emerge cuando lo comprendido pasa a ser puesto en relación con las expectativas de su presente al actualizar un nuevo sentido. Ambas suponen que el intérprete participe de una constelación del entender que está determinada por una circunstancia histórica y cultural. Significa, entonces, que esa proyección de sentido que anticipa el lector a partir de la constelación del entender se pone en juego mediante el diálogo con el sentido proyectado por el texto constituyendo la lingüisticidad, la cual es apropiada como acto interpretativo por parte del lector y generadora de un nuevo sentido.

En línea con este modo de ver la proyección de sentido y la interpretación, podemos decir que ambas son momentos determinantes en el proceso de comprensión del conjunto de formas de entender construida a lo largo del tiempo por la convergencia de la pluralidad interpretativa a la que pertenece el intérprete. Comprender y autocomprenderse generan las condiciones de entendimiento y empatía entre la experiencia propia de comprensión y la experiencia del entender de la alteridad del texto. Así, el conocimiento de lo que acontece en el proceso comprensivo de sí mismo como intérprete y el reconocimiento de la otredad del texto producen la posibilidad de superar las vivencias individuales para ocuparse de la experiencia de aquello extraño que interpela al lector. De tal forma que, proyectar un significado e interpretar el sentido del texto exige admitir la preexistencia de unos saberes familiares para el intérprete y la existencia de otros modos de entender que están sujetos a experiencias lingüísticas diferentes.

Y este entender lo extraño no sólo es inherente a la construcción de sentido del texto, sino que también es inmanente a la formación en la que siempre se lleva a cabo la apropiación de lo extraño. La formación «es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro» (Gadamer, 2012, p. 43). Ella representa realización verdadera en un constante retorno a sí mismo desde lo conformado por los otros en circunstancias diferentes

a las propias. La *Bildung* constituye un proceso de maduración desde el que se construye y transforma quien afronta la experiencia de comprensión del texto. Desde esta perspectiva, se puede decir que un tercer rasgo de la formación es su carácter de acontecimiento del entender: el intérprete pertenece a una dinámica histórica que conforma y actualiza lo instituido por un sentido comunitario que le afecta y lo marca de manera decisiva y duradera. Lo histórico y lo comunitario, lo podemos ilustrar apelando a la tradición literaria alemana de la *Bildungsroman*. La novela de formación refiere a un género literario germánico que retrata el paso de la infancia a la adultez y el proceso formativo que cada individuo debe vivir para crecer y mejorar su existencia. El mejoramiento del individuo se da como proceso de maduración personal y cultural. Madurar significa armonizar la unidad de sentido entre el sujeto y su comunidad de interpretación. La tradición de la *Bildungsroman* comparte con la formación el presupuesto de que la unidad de sentido entre el lector y el texto se logra a través de la transformación del intérprete y esto implica una revisión de lo que le es familiar para reconocer y apropiarse lo extraño.

En este orden de ideas, una de las novelas que mejor retrata la *Bildungsroman* es la *Montaña Mágica* (1924) de Thomas Mann. En ella, el autor hace reflexionar al lector cuando lo expone a temas variados mediante las experiencias de los personajes. El protagonista se embarca en un proceso de aprendizaje que es orientado por dos maestros, quienes guiarán su vida y su formación sobre temas como la muerte, la enfermedad, el tiempo, el arte y la política. El simbolismo de la montaña en el texto de Mann remite a un espacio de sanación, a una experiencia de la conciencia en la que puede distanciarse de lo familiar y desarrollar una ascensión hacia una generalidad que depasa su experiencia individual. Pero, esa ascensión supone un proceso difícil y doloroso que el personaje principal debe atravesar para poder madurar y transformar sus ideas previas, pues es sólo en la montaña donde puede ganar altura, ya que ella representa un espacio que puede cambiar su horizonte de comprensión gracias al aprendizaje de otras formas del ser en cuanto devenido.

El ejemplo anterior nos permite entender cómo se conforma el etnotexto y el sentido de lo etnoliterario. El etnotexto también comparte con la *Bildungsroman* su carácter de proceso formativo. Para ilustrar un caso: *La epopeya secreta de Gitoma*. En este relato se da una historia múltiple comunitaria, en la que Gitoma es la «principal entidad mítica uitoto, es el puente entre los dioses, los héroes y los hombres, pues él mismo es polivalente» (Niño, 2008, p. 247). De

acuerdo con Hugo Niño, el relato épico de Gitoma se configura como el fundamento de la memoria de los Uitoto, de su estructura simbólica- existencial y de su historia. El relato funge como modelo formativo en la apropiación de la lingüísticidad uitoto por parte de sus miembros que adquiere autoridad comunitaria en la medida en que el contenido es axiológico, pragmático y taxonómico. Asimismo, el relato es altamente intercultural, ya que su construcción responde a procesos de diálogo con otras formas de narración que refieren y alteran su contenido. De este modo, el etnotexto y el sentido de lo etnoliterario en su génesis se corresponden con procesos formativos comunitarios de transmisión y apropiación de lo extraño, en los que el humano retorna siempre a sí mismo desde el ser otro siendo diferente.

La formación como reconocimiento y apropiación de lo extraño supone una sensibilidad para entender la alteridad del pasado representado en el texto. Sensibilidad que implica un involucramiento total con la extrañeza de su escritura y un compromiso que exige examinarla como algo desconocido. Lo extraño se convierte en eso con lo que el lector se familiariza y a partir de lo que es posible un retorno a sí mismo desde la experiencia de comprensión de la alteridad del texto. Volver a sí mismo presupone siempre una transformación en el horizonte comprensivo de quien se abre a la otredad para configurar nuevas formas de representación común de mundo. Por esta razón, la formación como disposición moral se articula con una actitud de apertura hacia la experiencia de comprensión del texto, la cual no sólo facilita juzgar «las cosas desde los puntos de vistas correctos y justos» sino que también posibilita el abrir y renovar lo configurado a través del devenir solidario de la relación texto-intérprete. Por ende, la *Bildung* implica siempre un hacer consciente los prejuicios propios con el objetivo de permitir el ingreso de lo nuevo en el horizonte propio.

Como resultado de lo dicho hasta aquí, podemos afirmar que la formación no se realiza por la permanencia de una tradición que ha sido convenida con anterioridad como algo fijo, sino que ella supone comprensión, interpretación y aplicación del sentido del texto a la situación del intérprete en la que lo heredado pueda ser apropiado y renovado; así el intérprete es mediador entre la tradición, representada en el pasado, y el presente en el que se mueve. Es justamente este apropiar y renovar lo que permite que la formación integre en sí misma algo que perdura en el horizonte histórico literario como lenguaje, mediante el cual lo humano construye una existencia en diálogo con la tradición. En la medida en que el intérprete reconoce en el sentido proyectado por la alteridad textual un algo valioso, puede incorporarlo como propio y volverlo

familiar a través de la *Bildung*. Como observamos, el concepto de formación en Gadamer comprende también rasgos culturales como los hábitos lingüísticos y las costumbres. En el caso de los rasgos culturales, la formación deviene «como un elemento del espíritu», una ascensión a lo general expresado en un nuevo modo de ser particular en el que «uno aprende a mirar más allá de su propia peculiaridad» (Grondin, 2003, p. 48). Trascender la particularidad del intérprete es la tarea más importante de la formación como proceso articulado a la experiencia de comprensión textual: el texto es formador porque transforma al lector, quien vuelve a sí mismo siempre como otro diferente. El ser humano no nace lector, sino que deviene lector en el proceso mismo de lectura.

El planteamiento hermenéutico concede vital importancia al concepto de *Bildung* en cuanto que éste le confiere al ser humano formado más que acumulación de conocimientos una sensibilidad para confrontar lo propio, hecho que permite que la otredad pueda hacer valer su pretensión de verdad. La confrontación del saber que aparentemente se cree tener le concede a la alteridad del texto una vigencia en sus opiniones que demuestra una ascensión hacia lo compartido y un «elevarse sobre la propia limitación» (Grondin, 2003, p. 49). En sintonía con lo dicho por Grondin, cabe decir que cultura y formación no le apuntan al mismo objetivo. Mientras la cultura se relaciona con el desarrollo de talentos y capacidades intelectuales de orden natural, la formación designa, más bien, el proceso que conduce a la apropiación de saberes y experiencias que le dan forma a la existencia humana. Entender que la formación tiene un significado procesual implica comprenderla como práctica en la que se nutre y sustenta la vida. En esa dirección, las consideraciones de Grondin se articulan con el planteamiento de Gadamer dado que presuponen el hecho de que la *Bildung* no responde a factores externos que buscan confirmar finalidades dadas con anterioridad, sino que la formación prepara la existencia para acoger la alteridad textual en su diferencia: «la formación no se realiza por el camino del querer saberlo todo, sino por el saber que hay cosas que uno no sabe» (Grondin, 2003, p. 49). La formación exige aceptar la propia ignorancia y abrir la vida a la experiencia de comprensión.

La *Bildung* es el proceso continuo de construcción de la vida como obra de arte en relación con lo extraño en tanto enreda experiencia de comprensión de la alteridad del texto y su apropiación en la circunstancia en la que participa el intérprete. La experiencia comprensiva contiene la exigencia de entender lo comprendido por el otro y la posibilidad de integrarlo en función de la situación en la que se halla el intérprete. Pues ella se constituye en la exigencia

moral de reconocimiento de lo que la alteridad ha logrado construir en su historicidad y permite entrar en una práctica de diálogo en la que es posible percibir lo valioso de la opinión del otro. En efecto, la experiencia de comprensión genera las condiciones de posibilidad para que el intérprete pueda crear a través de su mediación interpretativa al advertir que lo comprendido por otros puede ser puesto en relación con un interés particular que le interpela desde su presente ya que «el entender, en el fondo, no es tanto un “conocer” sino una experiencia» (Grondin, 2003, p. 42). Tal como se presentó en páginas anteriores, comprender supone el entendimiento de otras lingüisticidades por medio de las cuales se arriesgan interpretaciones que requieren de ser corroboradas desde lo admitido por la tradición. La comprensión se logra cuando se adquieren saberes aceptados y se reconocen otros modos de existencia. La experiencia de comprensión implica diálogo en el que los involucrados buscan llegar al acuerdo y se abren a experiencias humanas de mundo.

En ese sentido, querer cimentar la formación con la instauración de criterios, normas y principios universales es darle una concepción procedimental al conocimiento que presupone una desconexión con el concepto de formación. Tal como ya indicamos, la formación debe entenderse como el proceso que conduce al humano a darle forma a su existencia y en el que asciende a una generalidad. La generalidad aquí es entendida como el hecho de poder tomar distancia con respecto a lo que uno ha construido, esto no significa un olvido de sí, al contrario, implica confrontar la referencia heredada y adoptar frente a una situación particular un comportamiento diferenciado en el que se tiene en cuenta la opinión de los otros según la circunstancia. Y este comportamiento es algo que tendrá que aprenderse a través de la *Bildung*. Así, el planteamiento hermenéutico que soporta la *Bildung* conlleva a interpelar el saber propio al aceptar que lo dicho por la alteridad textual contiene un algo revelador que exige ser comprendido y reconocido si se desea cumplir con la exigencia moral de hacerse cargo de lo dicho por el otro. Este es el planteamiento de fondo que Gadamer quiere destacar en su análisis histórico del concepto de *Bildung* para luego articularlo con el de *sensus communis*. El sentido común abarca dos rasgos que lo definen: 1) la situación de pertenencia a una comunidad «el *sensus communis* es un momento del ser ciudadano y ético» (Gadamer, 2012, p. 63) y 2) la necesidad de su proceso formativo dado que éste «abarca siempre el conjunto de juicios y baremos de juicios que lo determinan en cuanto a su contenido» (Gadamer, 2012, p. 63).

Cabe anotar aquí que la relación intrínseca entre *Bildung* y *sensus communis* viene determinada por la referencia a la generalidad concreta de un pueblo o comunidad en la que se adquiere el contenido específico como comportamiento socialmente aprendido. Es gracias a Giambattista Vico, en su esfuerzo por reivindicar los presupuestos que subyacen al concepto de sentido comunitario y su aporte para las Ciencias del Espíritu, que Gadamer retoma este motivo antiguo y lo interpreta. Según Vico, el ser humano siempre está en un proceso continuo de cultivo de sí mismo incluso cuando sus impulsos hacia la animalidad lo acechen y puedan aparecer en cualquier momento de la vida. La formación surge bajo la necesidad de construirse humanamente, de aprender que es lo que lo hace a uno humano porque se parte de la idea de que el individuo no nace humano, sino que deviene humano en el proceso mismo de humanizarse. Lo que Vico comprende sobre el *sensus communis* radica en el hecho de que hay conocimientos y comportamientos que determinan a las personas cuando viven inmersas en contextos particulares que las condicionan en sus maneras de significar y conducirse sobre ciertos asuntos:

los hombres empezaron a pensar humanamente en diferentes tiempos y lugares [...] el criterio enseñado por la Providencia divina común a todas las naciones es el sentido común del género humano determinado por la concordancia de las mismas cosas humanas y es lo que constituye la belleza del mundo civil (Vico, 1995, p. 167).

El «sentido común del género humano» se relaciona con lo que una sociedad particular ha construido históricamente en aras de formarse hacia lo humano. En el caso de Vico, el *sensus communis* le apuntaba al proceso formativo que implicaba el aprendizaje de la retórica⁸¹ como «ideal de sabiduría humana» (Gadamer, 2012, p. 47) y «la idea humanística de la *eloquentia*» (2012, p. 49). Por eso, en Vico el sentido comunitario contenía el elemento solidario y universalizable de la humanidad, pues en él veía la posibilidad de comprender la diversidad humana pasada y presente porque lo que marcaba lo compartido se originaba desde la praxis de

⁸¹ Gadamer comparte con Vico, el conocimiento de los motivos antiguos y encuentra en ellos fundamento para entenderlos como posibilidades del ser humano para formar existencia humana compartida. «las partes del *trivium*, lejos de ser ciencias, son artes “liberales”, es decir, forman parte de la conducta básica de la existencia humana. No son algo que se estudia o se hace para aprender. Esta capacidad de formación es una de las posibilidades del ser humano como tal, algo que todo individuo es o puede hacer» (Gadamer, 2010, p. 280-281).

la comunidad misma. Gadamer retoma de Vico⁸² estas reivindicaciones de los motivos antiguos y reconoce el significado de *sensus communis* como el sentido que permite fundar la comunidad:

lo que a nosotros nos interesa aquí es lo siguiente: *sensus communis* no significa en este caso sólo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad. El *sensus communis* es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, más aún, un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida (2012, p. 50).

El filósofo de Marburgo intenta despojar al concepto de *sensus communis* de cualquier interpretación naturalista que pueda ser asociada con una facultad como lo expresa Aristóteles, sobre todo una facultad de juicio lógico a la manera descrita por Descartes o juicio estético en la conceptualización de Kant. El sentido común supone que los seres humanos construyen de manera recíproca determinaciones sociales que responden a situaciones históricas específicas. Son las situaciones las que configuran el comportamiento particular de las comunidades, ya que los saberes y las conductas culturales convenidas pueden cambiar en función del tiempo. Lo cual implica que el horizonte de comprensión de un pueblo no se guía por una razón abstracta descontextualizada. Al contrario, se orienta por una generalidad concreta a la que le subyacen formas compartidas de existencia social. Teniendo en cuenta esto, el *sensus communis* hace parte de un saber situado que determina escenarios delimitados de la vida humana y que articula lo teórico y lo práctico en aquello que se ubica en lo concreto. Como mencionamos antes, lo que permite el vínculo histórico entre *Bildung* y *sensus communis* viene determinado por la referencia a la generalidad concreta de una comunidad en la que se adquiere un contenido específico como práctica socialmente adquirida. Y ese contenido adquirido y compartido en sociedad requiere de ser formado porque le apunta a lo verosímil y no a lo verdadero, es decir, se enfoca en el aprendizaje de nexos históricos de vida situados que fungen como realidad para una sociedad en particular, haciendo que lo que se comparte entre los miembros promueva una cohesión social entre ellos.

La filosofía hermenéutica de Gadamer ampara una postura en la que *Bildung* y *sensus communis* se convierten en elementos de pertenencia y consenso social de la humanidad. Lo

⁸² Según Dora Elvira García (2014) En Vico, el sentido común constituye un atributo humano universal. Por eso, él intenta derivar una teoría de esas facultades humanas y costumbres anunciando dos principios de humanidad para motivar toda acción humana: vergüenza (pudor) y libertad (libertas). Estos elementos son compartidos de diferente forma por los seres humanos. El común denominador está constituido por las *humanitas* que, para Vico, significa la afección que induce a los hombres a ayudar a los otros y a ver por los demás en un sentimiento mutuo. Esta sociabilidad natural está constituida por la libertad (como su material) y el pudor (como su forma) (p. 117).

humano se conforma en la existencia solidaria, en los procesos constructivos de formación que incluyen el aspecto ético, social y comunitario: «lo que orienta la voluntad humana no es, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo» (Gadamer, 2012, p.50). La generalidad concreta facilita a las personas trazar un camino en el cual sus acciones se constituyen en un conocimiento aplicado derivado de sus propias decisiones compartidas. Así, la *Bildung* modela y conforma al *sensus communis*, el cual dirige la acción humana en el proceso continuo de aprendizaje y confrontación de las formas de existencia que un grupo humano ha producido como experiencia social. Lo socialmente vivenciado preside la capacidad de juicio y le concede el poder de pensar lo justo y lo correcto enmarcado en lo construido históricamente por la sociedad a la que pertenece cada ser humano. La experiencia social se acumula en el lenguaje y se concreta como tradición lingüística que es comprendida, interpretada y aplicada volviendo de nuevo al lenguaje mismo de manera diferente.

La interpretación y aplicación de la tradición sólo es posible a partir de esquemas de referencia que subyacen al horizonte histórico del intérprete, los cuales se concretan en un sentido comunitario construido a través de múltiples experiencias humanas desde la acción y no desde una justificación del actuar humano en una esfera de la abstracción universal; esfera que remite a una tradición filosófica kantiana en la que se negó la dimensión contextual e histórica de la moralidad. Esta negación es la que ha llevado a Gadamer a rehabilitar el *Bildung* y *sensus communis*, dado que el actuar humano no puede entenderse como producto de una capacidad racional del individuo desconectado de su contexto social, sino que la acción humana representa, ante todo, una consecuencia de la experiencia de vida directamente vinculada con la praxis cultural. El efecto de la reflexión hermenéutica de Gadamer⁸³ ha posibilitado entender que la moralidad centrada en una idea del individuo, que se autodetermina aislado de su mundo, es inadecuada. Olvida, precisamente, el *sensus communis* como esa lingüisticidad que determina

⁸³ Cabe anotar aquí que la crítica de Hegel a Kant incide en el pensamiento y desarrollo de la conceptualización que realiza Gadamer sobre el asunto. Según Carlos Ruíz (2000) Hegel insiste en el carácter interno y sistemático de las relaciones entre hechos humanos, a los que concibe ligados en una conexión espiritual, en una conexión de sentido (p. 204). Entiéndase entonces que para Hegel, la acción humana gana su sentido al interior de un contexto que conforma una totalidad histórica y social, la cual funciona y ha sido creada a partir de racionalidades prácticas. De ahí deviene el concepto de eticidad.

el actuar de todo ser humano. Este modo de comprender la relación entre el individuo y su contexto ha posibilitado:

un desplazamiento del centro de gravedad moderno: desde el individuo hacia la comunidad, desde la *Moralität* (moralidad) hacia la *Sittlichkeit*⁸⁴ (eticidad), “de modo que la brecha entre “deber ser” (Sollen) y “ser” (Sein) queda colmada (Taylor, 1983, p. 164).

De este modo, ese *ethos* encarnado en un mundo de vida particular (*Sittlichkeit*) constituye el *sensus communis* que rehabilita Gadamer con el propósito de comprender que la acción humana está determinada por la comunidad de vida y que los prejuicios construidos socialmente condicionan las prácticas y los propósitos que en ella se establecen. La comprensión del *sensus communis* permite indicar que éste configura experiencia de mundo en circunstancias particulares dentro de la pluralidad que debe ser comprendido en su «ser ahí». *Bildung* y *sensus communis* representan un modo de existencia, producto de la conformación moral e histórica humana: conductas, acciones y obras determinadas por lo que el *ethos* comunitario ha establecido de manera duradera en el tiempo y que no se reduce a una moralidad racional del individuo alejada de su entorno social. Todo ser humano tiene una relación con lo común que ha determinado su conducta, lo común en este caso, es el lenguaje: determinante y configurador de significados contextualizados a partir de la convergencia de racionalidades prácticas.

Ahora bien, las consideraciones de Gadamer sobre *Bildung* y *sensus communis* acogen la idea de una retórica aristotélica que ensancha la mirada hermenéutica con respecto a la racionalidad práctica «la teoría aristotélica de la retórica es una teoría de la acción, una teoría de la *praxis* que está íntimamente relacionada con la ética y la política» (Catoggio, 2007, p. 55). Según Leandro Catoggio, la teoría de la acción se entiende como una aplicación práctica que dinamiza el acontecer del ser humano permitiendo que se emparente la retórica con una hermenéutica ontológica que indague por los significados sociales presentes en las culturas humanas. Esta última observación se confirma con la aserción de Grondin sobre el hecho de que «la retórica no aparece ya como un *modus* deficiente de conocimiento, sino como la forma de realización del pensar mismo y de nuestro lingüístico ser-en el- mundo» (2003, p. 213). Así, la retórica entendida como lingüisticidad establece una relación directa con la racionalidad

⁸⁴ «Por eticidad se designa [...] el *ethos* encarnado en un mundo de vida particular y sobre el que sólo se enuncian juicios normativos, en la medida que es posible acercarse, más o menos, a las exigencias de principios morales generales» (Schnädelbach, 1986, p. 38).

práctica, la *phrónesis*. Este concepto será apropiado por Gadamer a partir de la filosofía práctica de Aristóteles porque se constituye en un modelo que puede ayudar a la comprensión del papel que funge la razón en la acción humana. Gadamer sugiere la *phrónesis* como una opción que permite «una adecuada valoración del papel que debe desempeñar la razón en la actuación moral» (2012, p. 383). Esta valoración es posible, dado que el saber moral descansa en la adquisición de principios universales que son aprendidos a través de la formación y aplicados en situaciones específicas que puedan requerirlos. Como observamos, fusionan la *Bildung* y el *sensus communis* en una forma de experiencia personal que orienta la vida en su conjunto desde el saber práctico.

En su libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dedica especial atención a las virtudes intelectuales y problematiza el papel que desempeña la razón en la orientación de la acción moral humana. El estagirita diferencia la virtud de la *phrónesis* de la *téchne* y la *episteme*. Por una parte, la *téchne* se relaciona con un saber práctico no moral que el humano puede aprender y, a su vez, olvidar. Es una virtud que supone la puesta en marcha de medios para lograr fines sin la necesidad de reflexión posterior a la consecución de los propósitos preestablecidos. Por otra parte, la *episteme* hace referencia a un saber teórico o ciencia invariable, en la que su verdad es necesaria y a la que se llega por razonamiento lógico. Así, *téchne* y *episteme* como virtudes intelectuales difieren de la *phrónesis*, la cual es una virtud dianoética cuyo propósito se relaciona con lo contingente, es decir, la capacidad humana que le permite al ser orientarse hacia el bien posible en situaciones específicas. La *phrónesis* tiene su correlato en la *prudentia* y es la virtud rectora que orienta a las demás virtudes tanto intelectuales como éticas. La idea del bien es, para Aristóteles, una abstracción general vacía que requiere de ser puesta en contexto para cumplir su cometido en la acción humana. Por eso, él corrige la caracterización de la teoría socrático-platónica de *areté* y *logos*, dado que la virtud de la sabiduría no se halla en la razón, sino en la actuación con respecto a ella. No se trata de un conocimiento que el ser humano adquiera, antes bien, es un criterio que permite decidir la acción moral. Mientras que, la *téchne* tiene su *areté* en el hecho de ganar maestría en la habilidad requerida, la *phrónesis* en sí misma es virtuosa porque realiza su función propia de un modo perfecto que contiene a la *areté*. Por lo tanto, la virtud dianoética de la *phrónesis* no se puede separar de las virtudes éticas, incluso la *sophia* también depende de ella, ya que el conocer el bien no equivale a obrar bien en la vida, para hacerlo se debe perfeccionar la voluntad a través del aprendizaje de hábitos buenos.

La *phrónesis* aristotélica como racionalidad práctica constituye un tipo de saber que escapa a la noción cognitiva del conocimiento, y a la que sólo se accede a través de la experiencia en circunstancias concretas que están construidas sobre lo verosímil y lo plausible. ¿Qué significa esto? Ante todo, que, la *phrónesis* en tanto saber práctico está anclada en la experiencia colectiva del *sensus communis* en cuanto que remite a la aplicación del saber moral general a contextos particulares «la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada» (Gadamer, 2012, p. 383). La relación entre lo general y lo particular estaría mediado por el hecho de que cada humano debe aprender a actuar de manera correcta según el saber concreto que ha aprehendido y aplicarlo apropiadamente en situaciones dadas bajo presupuestos moralmente válidos. Según Manuel Jiménez, lo correcto incumbe un ser ético que se conduce según un determinado modelamiento de la voluntad, la cual se da forma en la *phrónesis* como virtud de saber ético que se autoriza desde un sentido comunitario. Es decir, desde un horizonte de interpretación o tradición de la que el humano aprende el humano a coexistir con los otros, dado que reproduce y transmite lo que se ha construido colectivamente como bueno y correcto. La construcción de lo bueno y lo correcto responde a un tipo de conocimiento contingente o probable. De ahí que la verosimilitud y la plausibilidad sean los razonamientos prácticos conformados históricamente desde los cuales una comunidad puede conformar unas pretensiones de validez.

La construcción de un mundo plausible y la probabilidad de las situaciones responden a sentidos comunitarios históricos fundamentados en razonamientos que se conforman en la experiencia de los pueblos, puesto que lo que se ha logrado conformar en el presente constituye el horizonte comprensivo en el que converge la realización individual y la concreción de lo que colectivamente se ha decidido como correcto. El horizonte encarna las experiencias particulares de comprensión de quienes han participado, revisado y renovado un asunto en el tiempo consolidando un saber vivido, profundo y en permanente cambio; dichas experiencias no se corresponden con intuiciones particulares ni con abstracciones racionales, sino que son formas de vida concretadas en un *ethos* comunitario. Lo que conlleva a que la *Bildung* sea la puesta en marcha del *sensus communis* y la *phrónesis* como experiencia de comprensión de una tradición finita, histórica y situada. La *phrónesis* se desempeñaría, entonces, como elemento que articula el *ethos* al *logos*: la acción humana orientada por un saber moral.

En ese sentido, la *phrónesis* como conocimiento práctico estaría conectado con la comprensión de la tradición; pues la razón práctica atada al *ethos* daría cuenta análogamente a lo que demanda la experiencia comprensiva: entender que la experiencia de vida humana viene determinada por circunstancias sociales e históricas. La comprensión del texto supone, en principio, la proyección de un sentido que está vinculado con una totalidad en la que el intérprete está incluido y que lo conduce a la autocomprensión de sí mismo. En palabras de Gadamer, para que el intérprete pueda comprender el texto, lo general representado en la tradición, debe reconocer su situación hermenéutica, es decir, conectar el texto con su situación específica «el intérprete que se confronta con su tradición intenta aplicársela a sí mismo» (Gadamer, 2012, p. 396). La aplicación determina por completo la experiencia comprensiva del texto, pues en ella el lector reflexiona sobre lo que la tradición dice y lo que el significado y sentido del texto hace en él: crear un vínculo de pertenencia. El intérprete está contenido en el sentido del texto que comprende.

De este modo, la *phrónesis* representa un tipo de racionalidad en la que se inscribe la praxis humana como responsabilidad para el saber teórico, esto significa que, el conocimiento práctico es una forma peculiar de existencia que permite comprender lo que vincula la condición humana: el ser y la tradición. El horizonte histórico se concibe, entonces, no como *techné*, sino como conciencia histórica que guía la acción humana hacia una auténtica comprensión de sí mismo, «un comprenderse». En esa dirección, la comprensión posibilita pensar la situación concreta de la alteridad textual en conexión con una forma compartida de saber en la que el intérprete participa de una racionalidad práctica, la cual configura sus esquemas de referencia y sus acciones. Gadamer propone la *phrónesis* como «un modelo de la aplicación hermenéutica: la comprensión es aplicación porque el universal sólo se comprende desde el horizonte particular del intérprete» (López, 2011). Según María del Carmen López (2011), la aplicación implica la auténtica comprensión porque quien comprende está siempre dentro del sentido comprendido, practicando la fusión de horizontes. La tradición, comprendida siempre de manera diferente, se aplica a las situaciones singulares del lector que representan la base creadora para la generación de sentido en la comprensión. Así, la tradición no se comprende como una realidad absoluta y cerrada, sino que participa de un *ethos* histórico que le concede su carácter de universalidad. Aplicar es comprender: la comprensión posibilita la apropiación

de sentido por parte del intérprete mediante un momento constitutivo que posibilita aprehender auténticamente la tradición de manera dialéctica.

En síntesis, teniendo en cuenta las consideraciones de Gadamer sobre *Bildung* y *sensus communis*, hasta aquí descritas, podemos decir que la formación es experiencia de vida humana que nutre y sustenta la existencia en cuanto que implica una sensibilidad para entender el acontecer lingüístico, de modo que lo que dice y hace la habitual expresión de mundo se fusiona con la interpretación común de mundo construida por otros en el pasado. En este sentido, mostramos que la formación exige confrontar el saber propio y validar el saber ajeno en función de la construcción de un sentido de vida comunitario y solidario, lo cual presupone capacidad y sensibilidad humana de apropiación y renovación de ese sentido. Éstas no refieren a habilidades cognitivas de orden natural, sino a disposiciones morales desde las cuales se configura sentido de vida de manera colectiva y solidaria en el que el individuo se forma y participa de una representación común de mundo, contribuyendo en la conformación de sentido que implica apropiación, revisión y actualización. Así, un ser humano formado es aquel que se ocupa de sí mismo y de la alteridad del sentido del pasado porque conoce que el fin del saber moral no se agota en sí mismo, sino que determina lo que puede ser correcto y bello para la multiplicidad humana. Es por eso que *Bildung* y *sensus communis* acogen la idea de la *phrónesis* como sabiduría práctica que conduce el comportamiento. Ella se ocupa de las acciones humanas singulares y contingentes que no pueden ser reguladas desde una visión racional y metódica, al contrario, el actuar humano deviene como acontecer determinado por disposiciones y referencias éticas asociadas a circunstancias históricas concretas.

Apoyados en esa manera de entender la formación, estimamos importante advertir que en el campo literario existe la tradición alemana de la *Bildungsroman* que tiene su correlato, a nuestro juicio, en el etnotexto en su carácter de proceso formativo. Tanto la novela de formación como el etnotexto configuran modos de narración de la tradición que fundan la memoria y ordenación simbólica e histórica de las comunidades lingüísticas partícipes. La novela de formación y el etnotexto representan modelos formativos en los que se deja ver apropiación y actualización de un horizonte comprensivo particular, pues brindan al lector referentes culturales y lingüísticos múltiples e intertextuales que expresan la apertura y la fusión de horizontes en su conformación. Uno y otro son productos interculturales en cuanto que responden a procesos de diálogo con modos narrativos diversos que no se cierran a un único referente canónico, sino que se abren a

la apropiación de lo otro al tejer una red compleja de significaciones y filiaciones literarias plurales. Y es precisamente esta perspectiva la que nos permitió acudir a la *Montaña Mágica* y la *Epopéya Secreta de Gitoma* como ejemplos de la literatura que permiten ilustrar el camino de aprendizaje y maduración seguido por el intérprete al enfrentar la lectura comprensiva de ambos textos, los cuales son portadores de contenidos semánticos con componentes de intercambio producidos en un contexto particular que representan un saber moral situado.

Lo comprendido por Gadamer sobre los conceptos de *Bildung* y *sensus communis* nos posibilita vincular su planteamiento hermenéutico con el tema central de esta tesis doctoral: el sentido de lo etnoliterario configurado en los etnotextos de las naciones originarias colombianas. Cada etnotexto constituye la representación del horizonte comprensivo al que pertenece, construido históricamente como saber moral comunitario y es generador de cohesión social necesaria para la pervivencia de los pueblos en su experiencia interpretativa de vida humana o *sensus communis*. Lo interpretativo alimenta y conserva la *phrónesis* o sabiduría práctica, dado que los partícipes orientan su acción de acuerdo con ese saber moral solidario que surge del diálogo entre los partícipes de un horizonte cultural. En la *phrónesis*, los interlocutores se forman según un determinado modelamiento de la voluntad como virtud de un *ethos* comunitario que autoriza lo bueno y correcto. Por eso, el saber moral plenamente vivido y compartido, que se consolida en el discernimiento o sabiduría práctica originaria, se corresponde con la unión de *logos* y *ethos*. Discernimiento transmitido y apropiado de generación en generación que guía lo concretado colectivamente como sentido de lo etnoliterario o *ethos* literario. Este sentido contiene lo justo y lo bueno para la vida humana en comunidad porque se relaciona directamente con el acontecer o creación libre de las narrativas de origen y existencia de los grupos humanos; narrativas que juegan como modelo de buen vivir entre los miembros de los pueblos ancestrales al integrar conocimiento y acción en la sabiduría práctica.

A lo largo del segundo capítulo se describió el modo como Gadamer entiende la experiencia de comprensión y la conversación con el propósito de fijar el horizonte teórico desde el que se analizará la comprensión del sentido de lo etnoliterario construido en la experiencia de mundo de los pueblos indígenas en Colombia. La reconstrucción del planteamiento hermenéutico de Gadamer exigió organizar un marco conceptual en tres momentos en los que se mostraron los presupuestos que subyacen a los conceptos de experiencia de comprensión, conversación,

conformación de sentido, *Bildung* y *sensus communis*. Por medio del primero, se logró mostrar que comprender remite al entendimiento de otras formas de lingüísticidad mediante las que se ponen en juego interpretaciones que se deben confirmar como modos válidos que hacen parte de la tradición. El planteamiento hermenéutico- filosófico es reconocedor de las lingüísticidades indígenas como experiencias de comprensión particular mediadas por la tradición lingüística y éstas requieren de una condición esencial de apertura e historicidad: comprender implica prestar oídos a lo acogido como saber legítimo que constituye a la tradición, disposición moral de escucha que demanda al intérprete ganar un horizonte comprensivo desde el cual se conoce los límites de los saberes familiares y se reconoce el carácter de finitud del texto como unidad de sentido.

A través del segundo momento se puso de relieve que la experiencia de generación de sentido que tiene lugar en la comprensión conlleva un momento de aplicación, el cual se realiza mediante el proceso lingüístico como mediación de pasado y presente encaminado al entendimiento interhumano bajo la forma de la fusión de horizontes entre texto y lector. La aplicación significa, entonces, que el intérprete pone en juego un sentido en un mundo lingüístico que le es ajeno al mundo en el que se produjo lo comprendido. Cada lector logra la autocomprensión en el texto leído, ya que se encuentra a sí mismo dentro de la lectura que realiza al relacionar ese sentido con su necesidad actual y descubrir nuevos significados que frustran sus expectativas de sentido. La aplicación vista desde la perspectiva gadameriana emerge en un contexto actualizado que le da prioridad al proceso de recepción textual en la renovación de la tradición alejándola por completo de la pretensión que instauró la racionalidad procedimental de creer que el texto estaba sometido a su momento histórico. Se confrontó este prejuicio con el análisis literario realizado por Moreno de la Novela Histórica tradicional y la Nueva Novela Histórica, en el que se invalida la idea de la historia como creación temporal fija y teleológica que respondía a dos de los presupuestos de la racionalidad moderna: tiempo unitario histórico e idealización de la Ilustración y sus principios de universalidad humana.

Y, mediante el tercer momento se pudo develar que la formación es el proceso de construir un carácter desde lo diferente. Esta aserción destaca el proceso mismo como formador, dado que genera un espacio en el mundo en el que los seres humanos reconocen la validez de lo construido por otros desde un sentido comunitario compartido que fundamenta la existencia a partir de las determinaciones históricas de lo bueno y correcto. La formación constituye

experiencia de vida humana que se nutre y sustenta en la *phrónesis* como unión de conocimiento y acción construido desde lo comunitario. Como se logró advertir, el sentido comunitario no alude a una capacidad racional natural, más bien es una sensibilidad hacia lo colectivo y fraterno en la que el individuo se forma para comprender su situación existencial en el mundo; dándole un sentido ético que le permita su apropiación, revisión y actualización. La formación es la posibilidad humana de ocuparse de sí mismo y de la alteridad textual, ya que entiende que el saber moral es inagotable y determinante para la ordenación de las condiciones que favorecen el sentido de lo común en la vida de una comunidad. Partiendo de este marco interpretativo, se estimó importante mencionar que en el campo literario existe la tradición alemana de la *Bildungsroman* que se correlaciona con el etnotexto por su talante formativo al fundar una memoria y una ordenación alegórica e histórica de las comunidades lingüísticas originarias.

Acorde con estos resultados podemos ahora concluir que experiencia de comprensión textual y conversación se realizan en medio del lenguaje. El diálogo genuino produce acuerdos que viabilizan el ejercicio aplicativo de la tradición a la experiencia del lector permitiendo la fusión de interpretaciones en medio del lenguaje. Así la experiencia comprensiva del texto implica que el lector lo entienda como respuesta a un cuestionamiento particular y lo actualice en su mundo. Este proceder atañe una actitud de apertura que le facilita trascender lo conocido de su lingüisticidad y le exige formación constante de una sensibilidad de escucha hacia la alteridad textual como tradición comunitaria histórica y finita. En concomitancia con lo anterior, podemos afirmar que el sentido de lo etnoliterario generado por los pueblos originarios representa una fusión de extrañeza y familiaridad con una historicidad creadora de tejido social necesario para la continuidad de la memoria de las comunidades en su experiencia interpretativa de vida. Comprender esta memoria exige entender un saber plenamente vivido y compartido que se consolida en la práctica de una *phrónesis* en sus narrativas de buen vivir, las cuales modelan el comportamiento de vida y posibilitan el entendimiento entre horizontes con distintas concepciones de mundo. Así, se establece una actitud ética que deja hablar al texto. Como derivación, la experiencia de comprensión y conversación requieren la posibilidad de fusionar narrativas históricas diferentes en las que confluye la multiplicidad lingüística. La comprensión de esta fusión no se da como proceso canónico en el que los partícipes representan la otredad bajo esquemas preestablecidos que reglamentan la creación humana. Antes bien, experiencia hermenéutica y diálogo suponen conocer la finitud propia y reconocer en la alteridad del

etnotexto la posibilidad de tránsito y apertura hacia lo que nos es desconocido mediante la práctica comprensiva: entender la situación concreta del otro.

CAPÍTULO 3

SENTIDO DE LO ETNOLITERARIO PROYECTADO EN LOS ETNOTEXTOS INDÍGENAS EN COLOMBIA

En este tercer capítulo se pretende revelar los significados comunitarios subyacentes a las lingüisticidades originarias construidos históricamente y los sentidos proyectados en los etnotextos por los pueblos indígenas en Colombia. El corpus escogido permite mostrar la convergencia de la pluralidad lingüística y cultural de una etnoliteratura caracterizada por un modo particular de fusión entre horizontes comprensivos. Esta fusión pone en evidencia la experiencia de comprensión y diálogo intercultural constante de las tradiciones originarias y sus formas singulares de conciencia histórica y estética configuradas en el tiempo. Para defender esta tesis se comenzará con una descripción y ponderación del corpus escogido desde una perspectiva hermenéutica con el propósito de exponer el favorecimiento de condiciones que desembocaron en una apertura del canon literario occidental. Luego, se procederá con el trabajo de comprensión e interpretación de las expresiones etnoliterarias de los grupos indígenas en Colombia a la luz de las categorías gadamerianas: diálogo, experiencia comprensiva, lingüisticidad, fusión de horizontes, estructura especulativa, habla viva, *Bildung*, y *sensus communis* para destacar el diálogo fructífero entre el sentido proyectado por el etnotexto y el lector. El ejercicio aplicativo requirió organizar los etnotextos en tres grupos temáticos: amazónicos, andinos y del litoral Caribe en función de las estructuras especulativas que se intentan comprender. Para concluir, se pondrá de relieve los modos de entender y significar lo etnoliterario proyectado en textos inscritos en lingüisticidades indígenas plurales con el objetivo de mostrar el talante comprensivo del acontecer de los pueblos.

3.1 Corpus: *Literatura de Colombia Aborigen y Antes El Amanecer*

El corpus escogido para este trabajo doctoral de comprensión e interpretación está constituido por dos antologías⁸⁵ de la literatura indígena colombiana: *Literatura de Colombia aborígen en pos de la palabra* y *Antes el amanecer*. El primer florilegio publicado en 1978 por Hugo Niño. Esta obra impresa constituye la primera iniciativa a nivel nacional por mostrar el retorno de la poética indígena marginada y negada durante siglos en el país, la cual se difundió en contextos abiertos de circulación y recepción que no se reducían a comunidades especializadas como las académicas. Con el propósito de redimensionar las narrativas indígenas a partir del diálogo con ellas, la propuesta de Niño generó una forma de interpelar la visión canónica occidental en la que lo aborígen era significado dentro de taxonomías de cultura primitiva. Hecho que conllevó a que los autores se interrogarán sobre los tradicionales modos de comprensión de la representación literaria occidental con respecto a las expresiones originarias y se preguntarán «cómo desplegar estrategias narrativas para construir nuevos significantes que restituyan la fuerza experiencial del diálogo adelantado con la comunidad y que legitimen la tremenda deformación que implica toda traducción, así sea cultural» (Niño, 2008, p. 71).

La segunda antología concierne la publicación de Miguel Rocha Vivas realizada en 2010 denominada *Antes el amanecer*. Esta selección se sintoniza con los trabajos precedentes de cientistas sociales que han logrado que la palabra sagrada indígena regrese como lingüisticidad trayendo con ella sus fuentes de origen «este libro no es para buscar razones sino para encontrar sentidos» (Rocha, 2010, p. 29). Los sentidos ocultos en el entramado de significaciones indígenas que ha permanecido oculto y menospreciado en Colombia refieren a las producciones narrativas orales de carácter comunitario y ritual que conforman la tradición originaria del continente americano. El horizonte comprensivo designado como mítico- literario constituye las palabras mayores construidas históricamente por los pueblos amerindios y que en el presente adquieren aplicaciones con la expresión de escritores indígenas que actualizan sus saberes con nuevas interpretaciones. Así, en las narrativas indígenas contemporáneas se asiste, a la vez, a dos procesos simultáneos: 1) un proceso de diálogo entre pasado y presente en el que se da una fusión de horizontes como transfiguración, y 2) un proceso formativo que supone apropiarse lo

⁸⁵ Para Niño su libro no es una antología «el libro no es una antología, sino una presentación de lo disponible por quienes respondieron a mi invitación y que, con todo, es una pequeña muestra de lo mucho que aún estaríamos a tiempo de ir en pos» (Niño, 1978, p. 13). Sin embargo, he querido denominarla así debido a su valor histórico y poético siendo el primer documento etnoliterario en Colombia.

extraño para volver a sí mismo diferente «“lo propio” se vale para existir de lo que “no es propio”; y, a veces, uno se va pareciendo más a “los otros” y menos “a uno”» (Rocha, 2010, p. 34). El lector se ve abocado a considerar esta cita como una muestra del proceso formativo en el que se ingresa al participar de las narraciones originarias. Es imposible no interpretar esta afirmación desde un enfoque gadameriano, pues en la relación etnotexto- lector se configura una lingüisticidad y una transformación de quien accede a ella.

En ese sentido, las dos antologías hacen parte de un corpus etnoliterario único que recoge esfuerzos de investigadores que comparten el enfoque antropológico en el que involucrarse con las comunidades y conversar con ellas ha conllevado a generar una apertura como posibilidad de conocer y configurar puentes interculturales entre la visión literaria occidental y las lingüisticidades originarias singulares como experiencias de conformación de mundo. Es por ello que se hará una descripción y ponderación del contenido de las dos antologías en la que se mostrará los supuestos teórico-prácticos que subyacen al paradigma interpretativo contemporáneo en respuesta a la crisis de la racionalidad moderna en sus tradicionales formas de significar la literatura. El acercamiento desde la filosofía hermenéutica es la apuesta que nos interesa mostrar en esta tesis, pues el enfoque gadameriano puede contribuir a la comprensión de lo etnoliterario. Cuando se habla de crisis de la racionalidad moderna se quiere representar la tensión originaria entre los dualismos oralidad-escritura, literatura europea canónica-literaturas heterogéneas⁸⁶ y lo individual-comunitario. Dichas tensiones sufrieron cambios y los procedimientos modernos colapsaron en el momento en que los etnotextos irrumpieron como nuevas formas de conocer y narrar el mundo humano y no humano al lograr abrirse a lingüisticidades válidas portadoras de *sensus communis*, autorizando una conciencia estética que no requiere aprobación de una autoridad euroliteraria.

Literatura de Colombia aborígen en pos de la palabra es «el primer libro orgánico “nacional” de la bibliografía latinoamericana en ser negociado como literatura en relación de igualdad y correspondencia con la literatura dominante» (Niño, 2008, p. 208). Asimismo, es el

⁸⁶ El término lo tomamos del autor Antonio Cornejo Polar (1978), quien lo usa en sus textos para referir a las corrientes heterogéneas en la escritura que se reclaman diferentes como: la indígena, la afroamericana y las producidas en contextos diferenciados. Niño asume esta perspectiva al afirmar que: su criterio «es que no por ser minoritarias, estas literaturas se pueden ignorar o ser asimiladas como sublitteraturas de las líneas mayores, pues estaría pesando el valor numérico sobre el cultural» (2008, p. 15).

primer estudio de su tipo que logró reunir un grupo interdisciplinario de investigadores que aunaron su empeño en torno a una manifestación heterogénea de narraciones; rehabilitando su carácter de literatura y no simplemente reduciéndola al folclor literario o a la mitología como se había acostumbrado por parte de científicos sociales occidentales. En efecto, los etnotextos recogidos en esta selección ponen en evidencia una tradición literaria de habla viva⁸⁷ amerindia que se encuentra presente en el territorio nacional y sigue siendo transmitida de manera intergeneracional por sus comunidades. Lo anterior condujo a determinar los rasgos y propiedades del florilegio como texto heterogéneo con el fin de examinar que sus tradicionales modos de representar no están relacionados con una visión subordinada de una literatura mundial, sino que sus expresiones narrativas revelan una multiplicidad de niveles de producción en los que la oralidad, la ritualidad y el performance se interconectan para dar sentido a sus vínculos históricos de vida «el libro pone de manifiesto que el etnotexto está en la base de la continuidad comunitaria, de la identidad y de cualquier comprensión para la invención de modelos pragmáticos de convivencia» (Niño, 2008, p. 209).

Según Niño (2008), *Literatura de Colombia aborigen* asume un modelo textual con diferenciación de niveles semántico, sintáctico y pragmático. En el nivel semántico se pone en evidencia que cada etnotexto conduce a una red de significados construida en el tiempo como relato performativo configurado desde la experiencia lingüística «en cuya realización se opera una restitución de procesos de conocimiento» (p. 36). Desde el nivel sintáctico, el etnotexto es portador de una estructura oracional que conecta con unas funciones textuales: referencial, expresiva, relacional, poética⁸⁸ entre otras. Las palabras, su organización y disposición remiten a un entendimiento situado que contiene elementos formales e ideológicos de intercambio en los que la predicación es altamente funcional. Y, en el nivel pragmático, el etnotexto orienta las conductas, ya que es portador de contenidos axiológicos que moldean los procesos formativos de las comunidades que los transmiten y comparten como narraciones sagradas, estructurando su organización social. Este modelo textual apela a una metodología que opta por una propuesta

⁸⁷ El concepto de habla viva en Gadamer alude al lenguaje que media el entendimiento interhumano posibilitando la conformación de sentido ganado gracias a la confrontación de diversas posturas y la conservación de prejuicios validados (Muelas, 2019, p. 183).

⁸⁸ Teniendo en cuenta que la relación texto-lector es una experiencia que presupone un diálogo en términos gadamerianos, las funciones textuales las entendemos como las propuso Roman Jakobson en su libro *Lingüística y poética* (1988). Estas son: la función referencial, expresiva, conativa, metalingüística, poética y fáctica.

de recopilación, descripción y análisis del discurso, narratología y la teoría de la experiencia estética. En esa dirección, analizar el discurso se entiende como un enfoque que relaciona el análisis textual, contextual y sociológico ligado a lo interpretativo en función del uso particular del lenguaje en situaciones determinadas, y la teoría de la experiencia estética remitiría a la idea de que cada pueblo tiene una relación existencial entre sus formas de institucionalidad del arte y las estructuras de organización social a las que pertenecen, es decir, una conexión entre obra de arte y mundo que remite a una totalidad de sentido. En efecto, el intento interdisciplinario por comprender las expresiones etnotextuales le apunta a una transdisciplinariedad⁸⁹ en la que cada experto abre su horizonte y contribuye desde su perspectiva a generar significados que renuevan la comprensión del sentido del todo. Esto presupone que Niño privilegia los planteamientos de Castellví, Jakobson y Bajtín, en los cuales las funciones del lenguaje, los géneros discursivos como prácticas dialógicas, las relaciones entre acto estético y acto ético⁹⁰ ayudan a comprender las pasarelas que se erigen, en el sentido de lo etnoliterario, como producción narrativa en la que converge la multiplicidad de interpretaciones al modo de una memoria⁹¹ viva.

En este contexto, es posible inferir que la pregunta orientadora del libro de Niño haya podido ser de carácter hermenéutico. Con ello nos referimos a que el proceso de comprensión e interpretación de los etnotextos es una preocupación a lo largo de su trabajo investigativo que se pone en evidencia no sólo en su trabajo como traductor de los etnotextos amazónicos, sino también en su preocupación por el ejercicio aplicativo entre el lector y el etnotexto, es decir,

⁸⁹ En su libro *El etnotexto: las voces del asombro* (2008), Niño destaca este esfuerzo por lograr una transdisciplinariedad: «Fue, asimismo, la primera investigación de su tipo donde lingüistas, antropólogos, filósofos, historiadores y literatos reunieron esfuerzos investigativos en torno a una expresión heterogénea, pero ya no reducida a la condición excluyente del folclor literario o mitología simplemente [...] Un texto múltiple como éste no podía abordarse sino desde una noción transdisciplinaria » (p. 209).

⁹⁰ En Gadamer se habla de conciencia histórica y conciencia estética. Sin embargo, el planteamiento de Niño se inscribe, a nuestro juicio, en lo que Bajtín denomina la filosofía del acto ético: «el núcleo de la definición de acto ético es la responsabilidad, basada en el deber ser categórico que no puede reducirse teóricamente. En la filosofía del acto ético, la responsabilidad no es un término jurídico, ni una obligación normativa y abstracta relacionada con algún código de conducta, sino una especie de impulso que, mediante cada acto concreto, vincula al hombre con el mundo, antes que nada en su relación con el otro. La responsabilidad es, a la vez, ontológica y concreta; condiciona el ser-para-el otro en cada situación particular, da medida al yo-para-mí en cuanto dependo del otro, y el otro de mí. Por eso, “en el ser no hay coartada”; ser en el mundo compromete, vivir es una empresa peligrosa que a nadie exime de los percances inherentes a la interacción con el otro» (Bubnova, 1997, p. 267).

⁹¹ La memoria viva la entendemos, desde Gadamer, como la tradición literaria en la que converge la pluralidad de expresiones narrativas. Lo etnoliterario se interpreta como obra de arte en la que se fusionan puntos de vista diversos y complementarios. Como obra de arte tiene un vínculo de pertenencia con la tradición, la cual se comprende, se interpreta y se aplica en el mundo del intérprete.

mostrar lo que acontece en la experiencia comprensiva de lectura, en la cual el etnotexto es renovado constantemente «las narraciones indoamazónicas e indoamericanas han venido siguiendo su propio proceso de intertextualización y resignificación» (Niño, 2008, p. 29). Nuestra inferencia se confirma en la actualización que hace el autor de la *Epopéya Secrta de Gitoma* (2008) en la que Niño afirma lo siguiente:

Cada acción de realización incluye la visión de quien actúa y revive la memoria a través del relato, bien como narrador o como auditorio. Lo que para el narratólogo occidental es deformación desde el punto de vista de la ficción, aquí es renovación desde el punto de vista de la experiencia. A través del mito, los uitotos reafirman el sentido de su resistencia y confirman su voluntad de supervivencia, porque ellos son Gitoma. Y Gitoma siempre vuelve en su historia (p. 278).

Por ende, la renovación de sentido en la experiencia comprensiva exige la confluencia de nuevas experiencias con el lector occidental que aplica el sentido del etnotexto a su mundo particular, actualizando dicho sentido. Además, la influencia de la antropología interpretativa en las maneras de acercarse a las comunidades y movilizar cambios en los modos de significar y entender el sentido de lo etnoliterario ha estado acompañada de cambios en su generación, recepción y apropiación: la transdisciplinariedad, la experiencia existencial situada, la redefinición de cultura⁹², el cuestionamiento de la objetividad y la apertura a la alteridad. Tales cambios produjeron transformaciones en las actitudes de las nuevas generaciones de investigadores, que rompieron con los modos de significación modernos para dar lugar en el espacio cultural latinoamericano a las producciones literarias indígenas. Expresiones legítimas que circulan paralelamente en condiciones de correspondencia con la literatura Occidental.

La contribución más notoria de este esfuerzo interdisciplinario fue: abrir un horizonte de comprensión nuevo que adquirió un esquema propio de la mano de las nuevas tendencias contemporáneas de investigación en Ciencias Humanas, al interpelar los antiguos derroteros: herencia colonial, fe en el progreso, dualismo, razón instrumental, objetividad aséptica, los

⁹² La definición de cultura introducida por Geertz como «un sistema ordenado de significados y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social» es pionera en el cambio operado por la antropología interpretativa. Su distinción entre el marco de las creencias, de los símbolos y de los valores en referencia a los cuales las personas definen y emiten sus juicios de valor, acompaña el paradigma contemporáneo hermenéutico. La cultura es el marco de interpretación de la experiencia de vida humana: la relación entre pensar, hablar y actuar.

cuales seguían inscritos en el pensamiento moderno y sus taxonomías antropológicas convencionales que instrumentalizaba

en la otredad, dado que su comprensión se realizaba desde el principio de la referencia a sí mismo. En línea con este nuevo horizonte de comprensión, *Literatura de Colombia aborigen* se compone de diez capítulos. El primero intenta estructurar un enfoque conceptual del problema y comunicar los hallazgos del estudio. Los otros nueve capítulos del libro están constituidos por los corpus etnoliterarios de la investigación, los etnotextos dan cuenta de la literatura indígena colombiana de habla viva que aún resiste en el territorio nacional.

En conexión con lo anterior, el primer capítulo conceptualiza la literatura mitológica partiendo de un estado del arte interdisciplinario que Niño (1975) actualiza en función de mostrar el giro epistemológico⁹³ desde las disciplinas configuradas en el momento: lingüística, antropología y literatura. De la mano de autores como Charles Vachot, Catherine Backes-Clement, Claude Lévi-Strauss, Deryck Cooke, Eric Auerbach, Algirdas Julius Greimas, Roland Barthes, Emile Benveniste, Fernando Urbina, Milcíades Chaves, Roberto Pineda Camacho, John Landaburu, Martin von Hildebrand, Rodrigo Ibáñez, Francisco Ortiz, Nina de Friedemann, Luis Guillermo Vasco, Segundo Bernal y Walter Kriekkeberg, el autor se hace cargo de las diversas líneas interpretativas que abrieron camino a una visión ontológica e histórica del lenguaje que permitió sobrepasar las consideraciones modernas, las cuales asumían el lenguaje como un instrumento puramente práctico en función de una visión racional de la vida humana.

Los nueve capítulos sucesivos que conforman el libro dan cuenta de los corpus etnoliterarios de los pueblos indígenas en el orden siguiente: 1) Amazonia representada por las comunidades Tikuna, Siona, Murui, Andoque, Ufaina o Tanimukas y Siriano. 2) Llanos Orientales con los pueblos Guahíbos-Cuibas, quienes a su vez están subdivididos en cuatro grupos lingüísticos: guahíbos, cuibas- chiricoas, macaguanes o hutnunes y los guayaberos. 3) Guajira representada con la comunidad Wayúu o guajiros. 4) Sierra Nevada de Santa Marta con el pueblo Kogui. 5) Islas y Litorales: literatura de negros representada por las narraciones del Litoral Pacífico, la

⁹³ El giro epistemológico al que aludimos en este apartado tiene que ver con las reflexiones contemporáneas llevadas a cabo desde diferentes disciplinas humanísticas sobre los condicionamientos psicológicos de la actividad investigadora. En esa dirección, las acciones llevadas a cabo incluyen una revalorización del carácter contextual del conocimiento, una interpelación de la dualidad sujeto-objeto, y un tratamiento de la interpretación con respecto a la explicación científica que disuelve la oposición naturaleza-cultura entre las ciencias al destacar la contingencia y la historicidad de los hechos humanos. Para Niño el etnotexto es una construcción de cultura y naturaleza.

cultura Palenque y la cultura de San Andrés y Providencia. 6) Chocó con la comunidad Embera. 7) Caldas con el pueblo Chamí. 8) Cauca con la cultura Páez. 9) Cundiboyacá con la desaparecida comunidad Muisca. El capítulo nueve es el único apartado del libro que no corresponde con investigaciones de campo realizadas por el grupo interdisciplinario, sino que es una selección bibliográfica realizada por el autor con un ánimo de talante contrastivo que actualiza el compendio realizado por Walter Krieckeborg (1971) sobre el pueblo precolombino. Consideramos que el rasgo común que atraviesa los esfuerzos interdisciplinarios de esta selección tiene que ver con la identidad comunitaria expresada en el contenido de las narraciones sagradas. Niño manifiesta, citando a Walter Benjamín, que la crisis de la narración es una crisis de las posibilidades de experiencia. En ese sentido, la palabra, la acción, la experiencia, la memoria y la narración sagrada están interconectadas en una relación temporal abierta entre pasado y presente.

La antología *Antes el amanecer* continúa en la tradición contemporánea que rehabilita la diversidad y multiplicidad de las comunidades culturales en Colombia. Miguel Rocha también se inscribe en un horizonte interpretativo interdisciplinario que intenta encontrar sentidos en las diferentes lingüisticidades presentes en el territorio nacional desde un enfoque literario y antropológico contemporáneo en el que la representación de mundo de un pueblo se concibe como un acto interpretativo en el que la cultura es fundamentalmente un concepto semiótico. Lo anterior significa que las diversas lingüisticidades del territorio nacional son tramas de significaciones, en las que las comunidades indígenas están insertas desde tiempos inmemoriales y dentro de las cuales encuentran vínculos históricos de vida, como el etnotexto, que se han ido actualizando en el juego de relaciones que han tenido con otros colectivos humanos. Por consiguiente, Rocha proyecta los procesos etnoliterarios como narraciones que guardan lecciones axiológicas: belleza, conciencia y sentido, pues buscan problematizar ciertos asuntos para lograr la apertura de ciertas disposiciones como el diálogo y la solidaridad. Dichas lecciones se han transmitido de padres a hijos y deben ser entendidas como narraciones vivas que están presentes en el acontecer de las comunidades. En palabras del autor:

Las siguientes historias y canciones guardan lecciones de vida que han pasado de generación en generación. A la vez, son textos que reflejan procesos de rehacerse como personas y comunidades, lo cual quiere decir que son más que memorias, rememoraciones y recreaciones a las que es importante dejar de ver como “cosas del pasado”. (Rocha, 2010, p. 30).

En esta dirección, las rememoraciones a las que se refiere Rocha van encaminadas hacia una forma de reinterpretar las tradiciones de las comunidades indígenas y con la cual se intenta generar un diálogo intercultural que permita poner de relieve las palabras mayores de las comunidades como palabras vivas en las que se desenvuelve una relación entre pasado y presente. Palabras mayores o también llamadas oraliteraturas constituyen para el autor «literaturas tradicionales y sapienciales que poseen valores literarios especiales, los cuales no se basan en una supuesta oralidad improvisada o “primitiva” sino en múltiples oralidades elaboradas que se complementan con diversas formas de escritura, no necesariamente alfabética» (Rocha, 2010, p. 31). En esta circunstancia concreta, el autor sugiere nuevas formas de leer las producciones literarias indígenas, ya que muchas de ellas no siguen una lógica en la que se requiere la abstracción mediata o la racionalidad moderna, sino una sensibilidad inmediata de la Madre Tierra. Por ejemplo, los *Kabiyari* conceptualizan su relación social en dos dimensiones: una que es de estructuración de la naturaleza y otra que ordena la cultura. Saber cultivar es un aprendizaje cultural que propicia condiciones que favorecen a la comunidad de vida. Naturaleza, cultura y sociedad componen un círculo que se alimenta dialécticamente. Así, los etnotextos de los *Kabiyari* ponen de relieve una historicidad que los vincula con la tierra, desarrollando un comportamiento particular hacia ella.

Esta lectura de las expresiones etnoliterarias implica que no se entienda la escritura como tecnología inventada por las «grandes civilizaciones» en términos de Rocha. Antes bien, lo que el autor defiende es una visión de la escritura como visión multimodal del lenguaje humano en la que está impregnada también el cuerpo, la Madre Tierra y el cosmos. Visión que rompe con el modo tradicional de significación de la lectura escrita, entendida como fijación fonética y alfabética que pretende asegurar la pervivencia de las tradiciones a través de la escritura, y propone una lectura integral textual en la que todo aquello que puede ser interpretado es también leído como signifiante en «los seres, los objetos y los espacios. La oralidad es territorio, el territorio es memoria y la memoria es palabra» (Rocha, 2010, p. 32). Conviene subrayar que el autor sugiere una idea de la oralidad como habla viva en la que el cuerpo, la respiración, el movimiento significan y son manifestaciones de una forma de leer el mundo que se complementa con la escritura. De ahí que la oralidad y la escritura se puedan entender, en clave

gadameriana en el hecho de que la palabra⁹⁴ es unidad mínima de sentido que configura una relación lingüística fundamental con los mundos particulares de los interlocutores.

Lo dicho hasta aquí supone que no se puede pensar la palabra como instrumento en función de la razón del hablante, sino que ella connota un contexto vital del que recibe su unidad y que se da como existencia comunitaria con una sentido colectivo. Esta relación entre palabra y sentido comunitario es esencial para comprender las literaturas indígenas como horizontes de mundos múltiples, pues desde la perspectiva hermenéutica, el lenguaje no posee un sentido unívoco, sino que las palabras que lo conforman oscilan semánticamente constituyendo así la contingencia del habla. El que la palabra pueda o no arrastrar cargas proposicionales constituye una circunstancia lingüística particular que fija las situaciones portadoras de significado del discurso al reorganizarse entre sí conformando un nuevo sentido. De manera que, las formas especiales que adoptan las palabras para los narradores indígenas constituyen «palabras de poder, palabras que poseen eficacia simbólica, palabras que son capaces de transmitir sentidos de mundo» (Rocha, 2010, p. 33).

En correspondencia con lo anterior, *Antes el Amanecer* hace una presentación analítica y comparativa de las palabras mayores de doce comunidades indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta, la cual representa una muestra representativa pero no exhaustiva. El autor ha privilegiado el valor literario del corpus tratando de mantener diferentes tipos de recolección, creación y edición del mismo. Igualmente, los textos son fragmentarios, extensos y trabajados en los que se intenta respetar al máximo el lenguaje de los narradores. Es por ello que los etnotextos presentan giros lingüísticos⁹⁵: lenguaje ordinario, expresiones coloquiales, readecuaciones de la palabra que indican la polisemia de contextos de uso de los textos en los que se actualizan los sentidos. El autor recurre a notas de pie de página para aclarar, sugerir e interpretar el contenido y sus valores simbólicos. Asimismo, los etnotextos de diferentes

⁹⁴ En Gadamer, la unidad de sentido que se expresa en el habla viva y la escritura como unidad en la lingüística podría corresponderse con lo que Rocha menciona entre oralidad y escritura. Esta relación entre ambas es consecuencia de las investigaciones en la antropología interpretativa y del giro hermenéutico.

⁹⁵ El giro lingüístico lo entendemos aquí en el sentido que lo comprende Richard Rorty (1990) «el giro lingüístico hace una contribución específica a la filosofía [...] haber contribuido a sustituir la referencia a la experiencia como medio de representación por la referencia del lenguaje como tal medio- un cambio que en la medida en que ocurrió, hizo más fácil el prescindir de la noción misma de representación» (p. 164). Es decir, No sólo es un cambio en la representación filosófica que se tiene del lenguaje, sino la configuración de una nueva narrativa en torno a él que rechaza un modo «verdadero» de entenderlo y admite que el lenguaje es consecuencia de interpretaciones históricamente situadas.

comunidades indígenas son contrastados, con el fin de generar un sentido intercultural, siempre introducidos en contexto para comprender mejor la circunstancia concreta de producción. Es así como la propuesta metodológica de Rocha se inscribe desde un enfoque comparatista de la literatura en la que explora la mitología.

En ese aspecto, podemos resaltar que el sentido de la antología va encaminado al entrecruce de manifestaciones arquetípicas en las que convergen niveles cósmicos, naturales y culturales como el *pachakuti* quechua. Al respecto, el libro está compuesto por un prólogo, una introducción, cinco partes y un epílogo. El prólogo es realizado por el escritor maya yucateco Jorge Miguel Cocom Pech. Su mensaje resalta la importancia de esta antología para el «afianzamiento del sentido de pertenencia de los hombres» (Rocha, 2010, p. 23). Esta pertenencia es entendida como la posibilidad de los humanos de no desconocer su morada cultural y el rostro de sus identidades. En la introducción Rocha describe las motivaciones, propósitos, el enfoque interdisciplinario y la propuesta metodológica de su antología.

Las cinco partes correspondientes al corpus etnoliterario está estructurado de la manera siguiente: 1) Piedemonte amazónico con los pueblos Camëntsá e Inga. 2) Andes meridionales con las comunidades Misak, Nasa, Pastos y Yanaconas. 3) Sur del Tolima con el pueblo Pijao. 4) Andes septentrionales con los pueblos Muisca y Uwa. 5) Sierra Nevada de Santa Marta con las comunidades Kogui, Iku y Wiwa. Por último, en el epílogo Rocha analiza once motivos arquetípicos del corpus de la antología como tendencias en las diversas lingüisticidades colombianas a través de temáticas recurrentes que traspasan épocas, géneros y culturas generando una expresión indígena colectiva. En efecto, podemos decir que el autor resalta que por siglos estas literaturas fueron tratadas como apéndices folklóricos o palabras menores sin ninguna conexión con el presente. En la actualidad, estas palabras emergen como interpretaciones que se actualizan en el acontecer de la comunidades y escritores indígenas generando una dinámica propia que reconfigura los tradicionales modos de representación heredados en la cultura occidental.

La aproximación hermenéutica con respecto a la comprensión del sentido de lo etnoliterario proyectado en los etnotextos indígenas que proponemos en este capítulo se plantea desde las consideraciones teóricas de experiencia de comprensión y conversación en Gadamer. La interpretación de los etnotextos, compilados en las dos antologías anteriormente descritas sobre las experiencias de mundo de las culturas ancestrales colombianas, supone la comprensión de

las lingüísticidades como experiencias de sentido plurales y distintas de lo construido en la tradición literaria Occidental. Como lo expresamos antes, la narrativa etnoliteraria se enmarca en una visión contextual del lenguaje y en ella se admite una pluralidad de significados situados que nos posibilitan conformar sentido, al poner en juego el mundo del intérprete y el del etnotexto. Ambos mundos vinculados con circunstancias de habla que determinan sus modos de entender y significar.

Aquí queremos precisar que nuestro análisis no pretende agotar el asunto del sentido de lo etnoliterario, sino abrirlo a posibilidades interpretativas en las que el enfoque filosófico hermenéutico concede una perspectiva contemporánea enriquecida con aportes teórico-prácticos que permiten actualizar la apropiación comprensiva de los etnotextos. En ese sentido, las literaturas indígenas colombianas ponen de relieve una gran pluralidad de formas de representación de mundo en el territorio nacional y ésto conlleva el intento propio de organizar los etnotextos en tres grandes regiones: etnotextos amazónicos, etnotextos andinos, etnotextos caribeños. Este ordenamiento responde a una necesidad metodológica de análisis de las producciones etnoliterarias de los diversos pueblos indígenas colombianos documentados y no impone una categorización de ellos, ya que desde la heterogeneidad de sus visiones de mundo no es posible clasificarlos, pero si es factible percibir algunas semejanzas en los horizontes de comprensión de mundo comunitario compartidos de una cultura a otra que han permanecido históricamente en los relatos de los pueblos indígenas. No obstante, uno de los rasgos distintivos de este ordenamiento es la presencia de un territorio sagrado que puede ser una fuente hídrica originaria o un espacio que estructura las lingüísticidades en torno a una unidad semántica que cohesiona una producción metafórica: la Cuenca Amazónica, la Cordillera de los Andes, la Sierra Nevada de Santa Marta y la península de la Guajira. Dicho esto, procederemos de la siguiente forma. En primer lugar, analizaremos los etnotextos producidos en el horizonte de comprensión amazónico. En segundo lugar, examinaremos los etnotextos procedentes de las acepciones de mundo andino. Y, en tercer lugar, estudiaremos de la mano de Gadamer los etnotextos originarios de la tradición del litoral caribeño colombiano.

3.2 Experiencia de comprensión y conversación en *Literatura de Colombia aborígen*, y en *Antes el amanecer*

3.2.1 Enotextos amazónicos

Las interpretaciones contemporáneas⁹⁶ sobre las lingüisticidades amazónicas ponen de relieve una situación de complejidad en la configuración literaria amerindia. Circunstancia que abre los cánones tradicionales, al proponer nuevos derroteros en la manera de entender y significar las identidades indígenas colombianas como portadoras y transmisoras de una ética y estética en diálogo permanente con la tradición literaria europea. El sentido de la expresión poética amazónica contiene significados que favorecen formas de comprender el pensamiento humano compatible con procesos comunitarios de relación y creación narrativa, orientados por la sensibilidad emotiva y cognitiva de quien experimenta un modo de coexistencia con su entorno. Por ejemplo, el ritual de escucha del secreto de la cueva en el árbol que practica la comunidad Uitoto en torno a su principal deidad, Gitoma⁹⁷. El ritual representa recibir la narración de *Unámarai*, el padre del yagé, planta reveladora de conocimiento. Este talante de apoyo recíproco entre el ser humano indígena y el territorio amazónico constituye uno de los rasgos ontológico que caracteriza el vínculo histórico y lingüístico de su experiencia de mundo. En el etnotexto *Historia de los Naturales* (1978) relatado por Paulino Siriano, miembro de la comunidad indígena siriana, y traducido por Pedro Restrepo en 1970, se afirma que la divinidad *Gua.m'* representada en la anaconda vino a repartir y a crear a la gente del Amazonas:

Gua.m' dios venía a repartir la gente, a crearla. Los puso en Diá Pró Ma. Wii-Diá-mú Tore Wii. Gua.m' puso en la barca en forma de güío a la gente. En el principio eran tres abuelos: Tubu Umüing-Dejkobora Unjta'. maze que era cabeza de la gente, descubrió el mundo; Tubú era el jefe de la tribu total siriano. Era el nombre del jefe de la primera tribu. Traía a la gente en un bote en forma de güío. Después de Tubu, otro jefe era Baraka Sira.g, hermano menor de él. Luego venía otro jefe menor de la tribu: tubu.iri Paramí; y el cuarto era Diákara Grd. Gua.m' trajo a los cuatro hermanos, cada uno como jefe de una tribu. Venían todas las tribus: barasana, desana, karapana, yurutí... cada tribu venía con su propio jefe. Siriano tiene cuatro jefes; el mayor es Tubú. De ahí subieron y entraron al río Dejkómak m. rianuma. Salieron todos viajando, más arriba de la boca del Amazonas. El güío subía creando el río por detrás de él y bajo el agua. Iban haciendo el río, creando el río. Gua.m' estaba con ellos y venían haciendo el río. Pararon. Se nombró "Basí korema", y salió tierra en Manau.wii. Allí en Diá Pinnu Tüngu. Wii resucitaron como gente; y en ese sitio se repartió gente. Después siguió subiendo y llegó a tierra con todos en Djkuku. Wii. En ese sitio encontró yuka, djk', para comer. Salió y repartió gente. Y miró si no había dejado a

⁹⁶ Con el término me refiero a las interpretaciones desde la antropología y la etnología histórica del Amazonas. Los trabajos del antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff son pioneros en el país, pues datan de los años sesenta. Algunas investigaciones que le precedieron fueron las de Thomas Whiffen, autor de *The Northwest Amazon. Notes of some Months Spent among Cannibal Tribes* (1915) y Theodor Koch-Grünberg, quien documentó en su libro *Dos años entre los indios* (1995) su trabajo etnográfico realizado entre 1903-1905 sobre la parte alta del río Negro en el Vaupés colombiano.

⁹⁷ Según Niño, la narración de Gitoma es texto base para la clasificación y domesticación de las plantas y sus propiedades (2008, p. 248). El ritual del secreto de la cueva en el árbol representa una de las narraciones que deben escuchar los hombres de la comunidad para la transmisión de la memoria uitoto y su ordenamiento simbólico e histórico.

ninguno. Venia buscando tierra. Ya tenía tabaco (mürú), coca (ajpí) y yuka (djá) [...] En san Gabriel encontraron baya buya (pluma para baile). Hicieron primera fiesta de yurupari. Encontraron los primeros kuazuru (totumo chiquito) para hacer magia, para curar. (Ibáñez, 1978, p. 183).

Mediante este fragmento la comunidad indígena Siriana arriesga una trama de significaciones propias de su representación de mundo en la que su realidad cultural acontece de la unión de naturaleza y palabra: la realidad y el lenguaje son inseparables, son una lingüisticidad que configura un modo de comprender e interpretar valores para constituirse en símbolos devenidos de la conversación con la tradición en medio del lenguaje. Se despliega una interpretación en la que la anaconda *güío* como madre de las comunidades amazónicas sirianas lleva a la gente en sí misma. De ella emergen los cuatro hermanos anaconda, quienes organizan las tribus sirianas en cuatro grandes grupos: barasana, desana, karapana y yurutí. Esta interpretación de mundo genera diferentes tipos de relaciones con la realidad al punto de crear una referencia común; la cual encarna el presupuesto con el que los diferentes partícipes de las comunidades originarias realizan el acuerdo como condición de creación del mundo. De ahí que la anaconda represente el río Amazonas: «el *güío* subía creando el río por detrás de él y bajo el agua» (Ibáñez, 1978, p. 183); la anaconda es una metáfora en la interpretación amazónica que hace parte del lenguaje común y permite mediante su transmisión el entendimiento interhumano: la predicación funcional y mágica supone pertenencia e identificación con el ser creador.

En línea con este conjunto de significaciones, la relación con las plantas de poder tiene una función espiritual de cohesión social en la que los integrantes edifican la pertenencia a los diversos clanes y el valor de su palabra depende del modo como se participa de su tradición ancestral, participar corresponde a la experiencia de escucharla y para ello es esencial el preguntar. En este sentido, cada uno de los alimentos y de las plantas de uso ritual como la yuca, la coca y el tabaco tiene un significado particular en las comunidades. La mujer indígena «guarda una especial relación de consanguinidad o alianza con la yuca, hasta el punto de que debe ser guardiana de ella, así como los hombres son guardianes de la coca» (Van der Hammen, 1992, p. 155). Lo anterior significa que hay un sentido de pertenencia con la tradición que hace que su contenido se vuelve a poner en juego desplegando formas de nuevas de lenguaje en el habla viva. Por ejemplo, la yuca simboliza a la mujer y ésta debe sembrarse y cultivarse a sí misma en la

chagra⁹⁸. Asimismo, el tabaco y la coca son gente que los hombres deben cuidar para no dejar morir a sus hermanos, en las culturas amazónicas, el hombre es hermano de la coca y el tabaco. Es precisamente este modo de comprender las plantas de poder como seres humanos la que determina la relación de parentesco entre los miembros de la comunidad y las funciones sociales definidas en la maloca⁹⁹ y la chagra:

La relación de parentesco con las plantas reafirma la división del trabajo en la chagra, puesto que un hombre no puede acercarse ni hablarle a la hermana de su mujer, hasta tal punto que un hombre llama a su cuñada kuaíia, espíritu maligno del monte. De la misma manera que un hombre evitará a su cuñada en las relaciones sociales, en la chagra evitará cosechar y cargar los canastos de yuca. Una mujer debe evitar el trato con los hermanos del marido y, por lo tanto, no cosechará la coca. Las únicas excepciones a esta prohibición son las viudas, situación que se explica dado que pueden pasar a ser esposas del hermano del difunto (Van der Hammen, 1992, p. 158).

Estas relaciones de parentesco se definen por el equilibrio entre la coexistencia única femenino- masculino, ya que tanto lo uno como lo otro expresa en su forma lingüística un modo de comprensión del mundo social que se extiende al entorno natural armonizando la vida comunitaria. La mujer no cultivará la coca para evitar el trato con sus cuñados y el hombre no cosechará la yuca para eludir la cercanía con sus cuñadas. Es importante resaltar aquí que muchas de las historias sagradas amazónicas tienen como motivos míticos recurrentes la unión matrimonial sobrenatural, la desgracia que conlleva la ruptura de una prohibición, como se puede observar en los etnotextos de la comunidad Siona, *La mujer y el boa*, *la mujer wayo gallinazo*, o en los relatos de los Ufainas o Tanimukas: *Los Ha-Antímaha* y *El fin de los Antímahas*. En este marco literario, lo acontecido ancestralmente por las narrativas de origen entre hombres y mujeres muestran un momento histórico de libertad creadora de ser una y otra

⁹⁸Según la organización Gaia (2019) aunque la chagra es un espacio dispuesto por las comunidades indígenas para cultivar, su valor no se limita a su función de proveer alimento. La relación con las plantas cultivadas se piensa en términos de relaciones con seres humanos unidos por la sangre o la afinidad. En este sentido, las actividades asociadas al alimento no se limitan a lo técnico o a lo práctico, sino que son un entramado de prácticas, saberes y comportamientos en las que se repiten interacciones con seres como las plantas, los animales y los minerales, así como con otras entidades, como los dueños espirituales.

⁹⁹ Las malocas son construcciones en las cuales se afianza la cohesión social de cada pueblo indígena en el Amazonas y son tradicionales en la región selvática. Por lo cual se trata de una tipología que no se encuentra exclusivamente en Colombia, como sí ocurre con otras arquitecturas indígenas como las de los koguis. De acuerdo con algunos investigadores, maloca querría decir espacio interior grande para cobijar a las personas y en la cual se pueden ejecutar diversas actividades colectivas además de pernoctar y protegerse de los peligros exteriores. En la maloca se transmiten las historias y creencias ancestrales y su espacio trasciende el ámbito del cobijo para configurarse como el ámbito de lo simbólico, donde los ritos y lo que representan contactan al hombre con lo sagrado. Es el vientre, el centro del universo en el cual se representa el arquetipo celestial que vincula lo profano con lo sagrado. Cada grupo le adjudica nombres particulares a sus partes, pero en esencia simbolizan lo mismo. (Duque, 2019).

posibilidad. Es decir, la narrativa que equilibra al mismo tiempo lo humano con el territorio abarca relaciones vitales complejas y libres determinadas por modos de la tradición: 1) la historicidad de la conciencia histórica, y 2) la conducta que se asume al conservar, transformar y actualizar la tradición. En el comportamiento de los pueblos indígenas amazónicos con respecto a su pasado se confirma la pertenencia y actualización del sentido de su tradición cultural. Estas determinan la coexistencia con el territorio a través de los lazos de consanguinidad representados en los alimentos sagrados que les fueron otorgados por el ser creador, ellos tienen una correlación directa entre los alimentos cultivados, las variedades de semillas y la identidad étnica. De ahí que el trabajo de custodia, siembra y cosecha de semillas en la chagra que realizan las mujeres representa el esfuerzo como realización de sentido que contiene lo común, el buen vivir.

De igual forma, el arte plumario caracteriza el vínculo con la naturaleza, en el etnotexto inicial leemos «En San Gabriel encontraron baya buya (pluma para baile)» (Ibáñez, 1978, p. 183). Los objetos que las comunidades amazónicas realizan con el plumaje de aves específicas del territorio como tocados, coronas, diademas, collares, pectorales y adornos corporales conjugan no sólo la belleza de las aves, sino también el dominio de las técnicas artísticas en la elaboración de indumentarias de tipo ritual como una de sus manifestaciones expresivas. La tradición amazónica concibe dentro de un mismo plano el universo de lo humano y lo natural. Por ello, los seres vivos son a la vez humanos, animales, plantas, minerales que se comunican a través de leyes, lenguas, ritualidades y configuran un mundo existencial recíproco en el que el uso ceremonial del plumaje simboliza poder y sólo puede ser llevado por los chamanes o los guerreros. Igualmente, las especies de aves que encarnan este poder son en general los tucanes, las guacamayas, los loros y las garzas amazónicas.

Las prácticas rituales en las que hay presencia de arte plumario representan la autoridad de hombres de poder y de sabiduría. Por ello, el arte plumario es llevado por los anfitriones en las comunidades durante ceremonias de yagé o ayahuasca¹⁰⁰ en los pueblos Cofán, Inga y

¹⁰⁰ El yagé es considerado como una planta sagrada y un remedio por los pueblos indígenas en todo el noroccidente del Amazonas. Cada grupo indígena tiene sus propias prácticas ceremoniales y sus historias sagradas sobre los orígenes y la importancia de esta planta de poder «Algunos toman el yagé a menudo (semanalmente), otros con poca frecuencia. Es una purga de lo más violenta y a menudo actúa como un vomitivo. Extremadamente amargo. Algunos dicen que los efectos secundarios son una euforia y una sensación de tranquilidad y bienestar; otros, que es un día de malestar y dolor de cabeza. La corteza del yagé se raspa y los pedacitos se calientan en agua.

Camëntsá. Esta práctica debe ser orientada por el *payé* o médico tradicional, quien conoce las propiedades del bejuco de uso ceremonial y sagrado. Las danzas rituales especialmente las danzas de la abundancia como el baile del *Yoaki* (frutas) o danzas del *fakariya*, se llevan a cabo en las comunidades Murui-muinai¹⁰¹ y el ritual de la pelazón en el pueblo Tikuna. Estas prácticas rituales pueden ser de varios tipos, según el acuerdo interpretativo creado en las comunidades amazónicas: cambios de estados en los miembros del grupo tales como el duelo, el paso de niño a hombre o de niña a mujer. Igualmente, la ritualidad acompaña siempre el gesto de agradecimiento por las frutas o alimentos sagrados denominados cultivos «gente» como el de piña, chontaduro, entre otros. Sin embargo, la categoría de danzas rituales desborda el canon occidental, encontramos en las comunidades amazónicas complejas combinaciones de diversas producciones culturales que se conjugan en un mismo ritual. Así, los Barasana conciben sus prácticas culturales desde su lingüisticidad:

El término *basa* implica directamente cantos, danzas, instrumentos musicales, ornamentación corporal (plumas/pintura corporal); indirectamente *basa* implica la celebración de ciertas reuniones sociales, varias clases de discursos (oratoria-canto-encantamientos, hechizos de protección), la producción de cerveza de yuca, coca, tabaco (cigarros/tabaco), etc (García, 2016, p. 44).

Lo anterior pone de relieve que las categorías construidas desde un esquema de referencia occidental cristiano no se corresponden con un horizonte de comprensión de mundo que se desenvuelve dentro de una dimensión histórica y sociocultural diferente. Aunque históricamente hubo la conciencia de que los pueblos amerindios tenían una riqueza narrativa, ésta no fue escuchada, pues no encajaba dentro de las formas expresivas concebidas por la producción literaria europea en la que la narración escrita siempre se ponderó como culta y civilizada en detrimento de la narración oral, la cual era considerada como cultura popular y folklor. Las transformaciones en materia de recepción literaria que operaron en la época contemporánea contribuyeron a la comprensión de los modos narrativos alternativos, cuyos textos arriesgan más que la escritura, diversas combinaciones culturales que acompañan y significan la ritualidad. Así, estos modos narrativos configuran un amplio repertorio de

Esta agua se bebe. La gente lo toma individualmente o en pequeños grupos en las casas, a menudo con una persona enferma que se va a curar. El curandero toma yagé para ver la hierba o las hierbas que necesita el hombre enfermo. A menudo se toma para localizar artículos perdidos» (Schultes, libreta de campo 1942, p. 27).

¹⁰¹ Hay muchos subgrupos y una amplia variedad de dialectos entre los murui-muinai, denominados colectivamente como la familia del idioma uitoto. En el idioma local, murui-muinai (su endónimo) describe dos grupos: murui, la gente de la cabecera, y muinai, la gente de la desembocadura del río (Hettler y Plotkin, 2019)

creaciones artísticas que dan cuenta de una experiencia comprensiva de mundo integral en la que se armonizan la literatura, la danza, el ritual, el cuerpo, el canto, la música, la pintura y las plantas sagradas acorde con un lenguaje común y una racionalidad práctica que responde a un propósito particular de lo justo y bueno dentro del acontecer de la comunidad. En este orden de ideas, el baile de *Yoaki* contiene una estructura que organiza el comportamiento de las comunidades lingüísticas uitotos en función de la aplicación de su saber moral situado. Por ello, la práctica ceremonial debe ser llevada a cabo de tal manera que se haga y diga lo correcto:

Un baile en general puede dividirse en cinco partes. La primera comienza con el cultivo de una gran chagra (campo de cultivo) destinada para la fiesta; esta parte se caracteriza por las recitaciones y discursos rituales nocturnos. La segunda parte comienza con la cosecha de la chagra de baile y la preparación de los alimentos de la fiesta. El inicio de la tercera parte está marcado por las convocatorias o invitaciones de los *Fuerama* o jefes Contendores, así como por la cacería y las primeras danzas ceremoniales (danzas de *fakariya*). La cuarta parte del ritual corresponde al baile mismo, es decir al momento central de la actividad ceremonial; allí los grupos de cantores-danzantes se integran a la celebración como parte de un grupo invitado. La quinta parte es también el cierre de la fiesta que se lleva a cabo durante la última noche del baile. Los invitados se ocupan de entonar los cantos que fueron interpretados de manera incompleta o incorrecta así como de intervenir con otros cantos hasta terminar con los alimentos de la fiesta (García, 2016, p. 43).

De aquí resulta una poderosa relación interhumana entre anfitriones y visitantes que conforma toda la dinámica de repertorios ceremoniales tradicionales circunscritos dentro de las lingüistidades propias amazónicas, las cuales suponen una manera particular de construir su experiencia de mundo. En concomitancia con esta manera de concebir las prácticas culturales y literarias de las comunidades amazónicas podemos decir que, ella contiene la idea de que su producción etnoliteraria simboliza un proceso en que los partícipes de la tradición del *güío* y del *Yoaki* se han venido dando forma con y en lo otro desde tiempos inmemoriales determinados por un *sensus communis*. Este sentido comunitario incluye una historicidad generadora de la cohesión social necesaria para la pervivencia de los vínculos sociales de vida en la experiencia de existencia humana como experiencia de construcción de mundo. Esta experiencia nutre y conserva las tradiciones amazónicas en la medida en que ellas logran ser actualizadas en diálogo permanente con otras expresiones etnoliterarias para conocer sus límites y reconocer sus posibilidades creadoras de sentido compartido. Los miembros de las comunidades de la anaconda aportaron a los partícipes de los pueblos de la fruta sus expresiones sagradas basadas en el Yurupari y, a su vez, el encuentro cultural que aconteció entre ellos enriqueció a los

primeros dándoles la sabiduría agrícola de la que carecían. Este acontecimiento permitió que la «gente-animal» se fusionará con la «gente-fruta» reorganizando su estructura social y cultural.

Lo que precede a esta fusión tiene que ver con la experiencia de mundo de las comunidades amazónicas que no siempre se configuró en torno al ser creador del *Güío* (anaconda). Si bien es cierto que la llegada de los colonos blancos obligó a las comunidades amazónicas a tomar conciencia histórica (Da Matta, 1971, citado en Van der Hammen, 1992), también lo es el hecho de que mucho tiempo antes de su llegada al territorio ya habían operado otros modos de relacionamiento y otras formas de entendimiento interhumano que permitieron actualizar los sentidos comunitarios presentes en ese espacio geopolítico en aras de mantener modos de vida indígenas y buen vivir entre diferentes pueblos. Según Gerardo Reichel- Dolmatoff (1997a) la llegada de los grupos de habla tukano¹⁰² y sus prácticas de introducción de la agricultura generaron una reestructuración territorial que conllevó a reorganizar las tradiciones de los grupos Arawak considerados «gente-animal» y que tenían una referencia de mundo basada en el Yurupari. En consecuencia, la fusión de horizontes de comprensión entre estos dos grupos de familias lingüísticas explicaría la pertenencia de las comunidades amazónicas a un tejido de significaciones en el que la trama sería la cultura del *güío* y la urdimbre la del *Yoaki*. María Clara Van der Hammen (1992) lo expresa en estos términos:

Los Yukuna y demás grupos Arawak adoptarían, en cambio, la agricultura y los rituales relacionados con los frutos cultivados, iniciando un proceso de arawakización de los Tukano y una tukanización de los Arawak, proceso que continúa en la actualidad. La llegada del blanco se debe ver, entonces, como un acontecimiento más en un proceso histórico de reajustes (p. 337).

Indudablemente, lo anterior nos permite ver la transformación que operó en la fusión de horizontes de comprensión de mundo amazónicos y las implicaciones que estos cambios han producido hasta la actualidad, ya que las comunidades indígenas siguen practicando sus tradiciones y tienen un vínculo de vida muy fuerte con su pasado compartido en el que sus

¹⁰² Según Luis Cayón y Thiago Chacón (2014) En la actualidad, los pueblos indígenas que componen el sistema regional del alto río Negro pertenecen principalmente a las familias lingüísticas arawak (Tariana, Baniwa, Wakuenai, Curripaco, Warekena, Kabiwarí, Yukuna y Matapí), tukano oriental (Tukano, Wanano, Pirá-tapuyo, Arapaso, Bará, Tuyuka, Pisamira, Desana, Siriano, Tatuyo, Karapana, Barasana, Yiba masã, Makuna, Taiwano, Cubeo, Tanimuka, Letuama, Yuruti, Yauna, Mirití-tapuyo), nadahup (Juhup, Hupdu, Döw, Nadëb) y kákua-nukak (Kákua, Nukak), pueblos conocidos genéricamente como Makú. Todos estos pueblos están articulados entre sí, quizás con excepción de los Nukak y Nadëb, por diferentes circuitos y redes de intercambio matrimonial, de objetos rituales y de cultura material. (P. 205).

horizontes culturales determinan la relación entre unos y otros al permitir construir un sentido. Pero ¿qué significa tener una referencia de mundo basada en el Yurupari? La fiesta del Yurupari se relaciona con el paso de niño a hombre, es una práctica ceremonial que supone el conocimiento de la historia sagrada del Yurupari¹⁰³ e implica una representación de mundo fundamentada en la fruta y el sol dentro de un entramado de significados que prohíbe la participación de mujeres. En la práctica ritual se utilizan flautas y trompetas denominadas yuruparis que producen sonidos similares a los del *güío* y los del jaguar. Después de la ceremonia, el hombre está preparado para asumir las responsabilidades que la comunidad ha elegido para él y su familia. De esta manera, el Yurupari representa no sólo la palabra sagrada más antigua del territorio amazónico, sino que configura todo el horizonte de comprensión de mundo que le da sentido de existencia y pertenencia a los grupos de habla Arawak.

Esta fusión entre los dos horizontes culturales amazónicos constituye un proceso de formación con lo otro y una realización existencial, lo cual significa que sus producciones han llegado a un grado de perfeccionamiento de sus tradiciones como consecuencia de un referente de mundo fusionado y ensanchado por otras expresiones originarias que convergen y se renuevan en una unidad de sentido solidario. Esta unidad se manifiesta en la unión de pensamiento y lenguaje que le da forma a una identidad existencial, a una narrativa propia generando un sentido comunitario basado en su relación con su realidad inmediata: la selva. Para los pueblos Murui-Muinane, la interpretación de la selva se corresponde con el vocablo *Fakádote*, el cual significa, al mismo tiempo, advertir y explicar. Si meditamos lo que puede ser advertido y explicado sobre la selva, se nos insinúa un camino por el cual nos aproximamos a una sensibilidad que aporta la vida del bosque a lo humano en términos del vínculo existencial entre la selva entendida como madre y el humano entendido como hijo. Lo que podría ser

¹⁰³ Según Javier Arango Ferrer (1965) «El único poema precolombino, sudamericano, escrito por el indio es el Yurupary. En el hallazgo de este documento se repite el proceso del Popol-Vuh. El conde italiano Ermanno Stradelli, baquiano en selvas y lenguas amazónicas, realizó cuatro viajes por el Vaupés, de 1881 a 1890. En el último de ellos el indio Maximino José Roberto le confió el texto de la leyenda, escrito de su puño y letra en lengua Ñengatý y en caracteres latinos, exactamente como en el poema de los mayas. Stradelli lo tradujo al italiano y lo publicó junto con los viajes en el “Boletín” de la Sociedad Italiana de Geografía. El historiador antioqueño Pastro Restrepo Lince lo tradujo al castellano, después de comparar la versión de Stradelli con la que cumplió en portugués el sabio brasileiro J. Barbosa Rodríguez bajo el título de «Paranduba Amagonense ou Kochiy-ma-uara parandube» (1890).

explicado, lo entendemos en términos de Heidegger¹⁰⁴ como la sensibilidad que tiene el humano para habitar el mundo poéticamente. La conexión del hombre amazónico con su hábitat lo realiza por medio de la poetización que construye sobre ese habitar, pensar su existencia a partir del poetizar como dejar habitar. La poetización es un habitar la palabra, pues el ser humano sólo es capaz de habitar cuando ha poetizado de otro modo, y sigue teniendo la disposición de construir lenguaje a partir de lo que le ha sido dado. Lo que generalmente se heredó como poesía occidental, nos dice el filósofo de Messkirch, se entendió bajo el título de literatura europea. Con este apelativo se produjo un sesgo que tiene el hombre occidentalizado con respecto a otros modos de poetizar el mundo, modos con los que la narrativa de la selva puede ilustrarnos. Nuestros juicios históricos nos han hecho creer que el mundo que conocemos es universal, desconociendo el aporte metafórico de las producciones amazónicas y su validez como «alternativa escriptural»¹⁰⁵.

En ese sentido, para una amplia parte de las comunidades indígenas del clan *Jitomagaro* (descendientes del Sol) la construcción de conocimiento se representa en un canasto que se va tejiendo con la palabra de las plantas sagradas. En la cultura *Minika* existe la palabra *kirigai* que puede ser definida como «el hilo sembrado y visionado». Según Selnich Vivas Hurtado (2012) este término expresa, al mismo tiempo, los diferentes modos expresivos en los que se muestran sus prácticas rituales y sus saberes ancestrales, sus formas de sentir y de crear el mundo. Así el término constituye una red de complejas significaciones que abren su lingüisticidad a modos expresivos poéticos y narrativos diferentes. En el acontecer de las comunidades *Minika* el *kirigai* tejido pone de relieve la capacidad racional y creativa que tiene el ser humano para visualizar y representar los saberes de la tradición como procesos de formación en los que los partícipes se dan forma en y con lo otro como propósito de vida para alcanzar un perfeccionamiento que conlleva a la determinación fundamental del espíritu histórico: el reconocimiento del otro en sí mismo.

¹⁰⁴ En su texto «Poéticamente habita el hombre» Heidegger analiza el poema de Hölderlin. En su análisis el filósofo ve el rasgo fundamental de la existencia (Dasein) y divisa lo poético a partir de la relación con ese habitar. Heidegger entiende el habitar el mundo como poetización de la relación con ese habitar: «el poetizar deja, ante todo, al habitar ser un habitar, poetizar es el propio habitar» (1951, p. 78).

¹⁰⁵ La categoría de “alternativas escripturales” del crítico suizo Martin Lienhard aparece en su texto «La voz y la huella» (1992) y es un aporte importante desde los estudios literarios y críticos que valida la contribución imaginativa de los diversos pueblos originarios en América Latina. Esta categoría refiere a modos de escritura alternativos que se organizan como literatura alternativa y es producto de una hibridación de culturas que supera el canon literario.

Así, el *kirigai*-tejido, ya en uso, revela la capacidad imaginativa o el *kiode* (visionar), la búsqueda del conocimiento o *kirinete* (atrapar, recoger, seleccionar) y el procesamiento de los saberes o *rite* (engullir). Este último paso no sólo se relaciona con la ingesta de alimentos, sino principalmente con la recepción y administración de energías individuales y sociales. De hecho, en uno de los *buñue* que hemos aprendido con los abuelos *minika* se insiste en que el cantor, cuando participa de las celebraciones, viene principalmente a prepararse intelectualmente, y no tanto a comer: «finorizaibitikue, guizaibiñedikue». Así, se canta indicando la función nutricional del conocimiento. El conocimiento es el perfeccionamiento de la persona y no solamente del instrumento elaborado (Vivas, 2012, p. 227).

La conexión entre lo familiar y lo ajeno es lo que representa el *kirigai* como proceso de construcción de la vida como arte en plena conexión con la alteridad. La experiencia de comprensión que genera el *kirigai* facilita el hacerse cargo de lo otro admitiendo que lo ganado por éste contiene un algo revelador digno de reconocimiento. Por eso, tejer el *kirigai* es un modo particular de significar y representar el mundo, es decir, supone un vínculo ancestral de vida entre los partícipes y la tradición expresada en el lenguaje, las plantas de poder y los animales. Así cada tejido de *kirigai* reproduce un nexo entre lo uno y lo múltiple representado en la alteridad animal, vegetal y humana. Esta práctica poética se actualiza de manera permanente en las ceremonias y rituales, las cuales transforman las plantas en mensajes de sanación para la comunidad. En consecuencia, un hombre que no sabe tejer el *kirigai* dentro de la comunidad no está listo para conformar familia, ni para portar y transmitir la tradición ancestral. Lo que significa que no ha comprendido y aplicado el saber moral particular que supone las historias sagradas como proceso de memoria y sanación.

Otros términos que también expresan el perfeccionamiento de la poesía en los clanes amazónicos es el *rafue* y el *bakaki*, el primero entendido como la palabra creadora-de acción y sabiduría, y el segundo como una compleja combinación de canto, conjuro, narración y danza ritual. Estas dos expresiones poéticas estructuran la vida y emergen como sentidos en la experiencia de construcción de mundo de los Uitoto. El etnotexto *El hrafue de Uik* contado por *Kuégagima* y traducido por José y Octavio García en (1975) en el río Igara-Paraná nos dice lo siguiente:

Voy a contar la historia del Uik. En el principio nada había aquí. Nuestro Padre, el que nos creó no tenía extremidades, carecía de miembros. Era corazón únicamente: el corazón que habla. Era un corazón bueno. Buscaba la manera de dar vida. Meditaba la forma de hacer la creación. Entonces indagó cómo había aparecido él mismo. El solitario corazón comenzó a hablar, a decir palabras dulces, llenas de buena fe, llenas de buena intención. Con las palabras de ese buen corazón fuimos creados. Dijo: Ya di vida a mi prole. Ahora pondré a uno de ellos, al mayor en

remplazo mío. Se llamará Hombre-de-Yuca. El creador no aconsejaba, sólo contaba historias (p.99).

A través de este acápite advertimos la puesta en marcha de una hibridación entre la cultura amazónica y la cultura occidental europea. La marcada influencia de la religión católico-cristiana con los referentes de «Nuestro Padre» y «buena fe» se conjugan con la tradición propia de la «historia del Uik», «Hombre-de-Yuca» y «palabras dulces». Este nuevo horizonte de comprensión ensanchado en el que convergen ambas lingüisticidades se complejiza al generar una nueva red de significaciones para los partícipes de ambas culturas. Una vez más se construye un esquema axiológico que transita de los valores a los símbolos como palabra viva. En la palabra se materializa una disposición de apertura hacia lo otro que supone la apropiación e interpretación cultural occidental en diálogo con lo originario. Observamos que ningún elemento del etnotexto es excluido, ya que en el proceso aplicativo que conllevó a la producción de nuevo sentido se configura una unidad de significado histórico, efecto de la fusión entre lo familiar y lo ajeno como proceso interpretativo.

Otro de los rasgos distintivos de la literatura amazónica es que sus protagonistas tienen el don de la transformación, en ella describen, evocan realidades paralelas, se transforman en otros seres que les permiten examinar los modos en los que representan, sienten y se comportan tanto en su mundo interior como exterior. Esta realidad paralela es inducida a través de las plantas sagradas como la ayahuasca y el borrachero en las comunidades del pie de monte amazónico: Inga, Camëntsá y Cofán. La toma del yagé tiene propósitos curativos y recrea «las pautas culturales- espirituales por medio de las llamadas *pintas* o *visiones*» (Rocha, 2010, p. 51). El taita o *tatsëmberg*, en el caso Camëntsá, orienta la práctica ritual mediante narrativas que tienen diferentes objetivos teniendo en cuenta las personas que participan de la toma. La Ayahuasca es llamada el bejuco del alma por la comunidad Cofán y su toma limpia el espíritu al igual que el cuerpo. La planta puede ser letal en circunstancias ajenas a su práctica ritual, pues lo más importante en la toma es el canto que realiza el *tatsëmberg*. En *el canto del yagé* del taita Martín Agreda (2010) podemos apreciar las invocaciones que realiza para que se presenten visiones que permitan curar a los pacientes, el canto va a acompañado de un collar de cascabeles:

Andecito curiguasca
Andecito indiguasca
Chuma y pinta

Cura gente, mucha gente
buena gente, mucha suerte
buena suerte, cura gente

Pinta y pinta.
Andecito curiguasca
Andecito indiguasca

Blanca gente
cura y pinta
pinta y pinta
(Solarte y Buchely, 1997, p.140)

La interpretación y aplicación de este canto vienen determinadas por las peculiaridades del yagé: la curiguasca significa «guasca de oro» y la indiguasca «guasca del sol». El taita invoca al espíritu del yagé llamándolo por su nombre. La *chuma* es el trance ritual que conlleva la toma del bejuco del alma y la *pinta* es la visión interior de carácter cosmogónico que tienen como objeto sanar o armonizar y guiar al sujeto en los planos físico y espiritual. Las visiones según los expertos no son alucinaciones, pues la alucinación tiene una relación directa con el consumo desmesurado de una droga, con la locura y la enfermedad. La frase «buena suerte» debe ser entendida en relación con los vínculos históricos de vida que el paciente quiera reestablecer. En este caso, el paciente es «gente blanca» apelativo que indica que el canto está dirigido a un público no indígena que busca en el ritual algún tipo de curación o de experiencia mística con las comunidades amazónicas, las cuales intentan reequilibrar una relación con lo divino, con el pasado o simplemente una búsqueda de sí mismo¹⁰⁶.

Observamos la presencia en el canto de un simbolismo solar con las expresiones curiguasca «guasca de oro» e indiguasca «guasca del sol» que podría remitirnos a un motivo literario universal como lo es la búsqueda de la eterna juventud, temática presente en escritos tan antiguos como la *Epopéya sumeria de Gilgamesh* en la que el héroe busca incansablemente la planta milagrosa que le devolvería esa cualidad de inmortalidad consagrada tan sólo a los dioses. En conexión con esta idea del simbolismo solar, apreciamos que en las creaciones indígenas amazónicas hay una fuerte presencia de elementos comunes con culturas antiguas de orden mundial que también tenían prácticas en torno a una deidad solar, rendían culto a la fecundidad y ritualizaban la cosecha y la abundancia como lo hemos expuesto con las prácticas rituales

¹⁰⁶ En este aspecto, es importante mencionar que las dinámicas propias de espiritualidad de las comunidades del piedemonte amazónico ha conllevado que cada vez más participantes externos al contexto indígena se interesen por este tipo de prácticas y ello supone que en ocasiones los taitas enseñen sus prácticas sagradas a occidentales, ya que en muchos casos no hay jóvenes indígenas que deseen tomar el relevo de los taitas, quienes tienen un papel fundamental como guías espirituales de las comunidades debido a que son potentes conocedores de las plantas sagradas y sus conocimientos curativos para mezclar todo tipo de plantas de poder incluidos curares, borracheros, bejuco entre otros. La actualización de las tradiciones ancestrales tiene en cuenta el paso de los saberes curativos entre generaciones y cuando la generación de nuevos indígenas no quiere tomar el relevo las opciones para no dejar perder el conocimiento pueda llegar a presentarse en el contexto occidental.

indígenas del *Güío* y el *Yoaki*. Parece ser que la demostración de James George Frazer (1854-1941) sobre las características comunes que guardan todas las sociedades humanas es válida, pero su interpretación antropológica sobre la evolución del pensamiento creador mágico en un pensamiento religioso y científico ha sido el efecto histórico de una experiencia comprensiva teleológica finita conformada desde la cultura occidental moderna. En el primer capítulo de este trabajo investigativo describimos los presupuestos que subyacen a esta experiencia de comprensión y sus limitaciones.

En efecto, muchas de las historias sagradas de las comunidades del Valle del Sibundoy están inspiradas en las *pintas o visiones* que han tenido los participantes en sus experiencias espirituales con las tomas de yagé, y uno de los propósitos es que el taita pueda contar buenas historias siempre con una actitud de apertura hacia aquellos que también pueden compartir su experiencia. En el etnotexto *La gente del sol* podemos observar cómo las visiones narradas organizan un relato en el que los personajes principales representan a los antepasados que le dieron la existencia y el color al mundo:

Lo que yo vi fue la gente del Sol. Eran hombres pequeñitos dorados como el oro, con coronas de plumas de aves, con hermosos collares de miles de brillantes colores. Pero no como los colores del día o de las películas; [sino] los verdaderos colores naturales que están por dentro de todas las cosas. Los hombrecitos traían flautas y tambores como en un carnaval que celebramos nosotros. Cada hombrecito tocaba una melodía distinta, pero todas las melodías estaban acompañadas, no era un ruido; y cuando llegaban a la tierra cada hombrecito se metía en cada objeto, en las piedras, en los animales, en todas las plantitas que tengo sembradas en el jardín. Algunos hombres tocaban más fuerte y más hermoso que otros. Ellos entraron en los bejucos del yagé y otros volaron hacia las estrellas, hacia el Sol, la Luna, y el cielo se pintaba de colores, y sonaba una bella música que cambiaba y cambiaba, iba de pinta en pinta (Pinzón y Garay citado en Rocha, 2010, p. 69).

Este fragmento de origen Inga-Camëntsá narra las visiones que vio un joven en compañía de su abuelo. Por medio de la narración se pone de relieve la presencia de sonidos y colores que confluyen en las visiones del narrador, quien es un mediador de la realidad paralela mientras canta y cuenta. En su narración evoca el carnaval de perdón o *bëtscanaté*, *clestrinye*: una festividad que representa la fusión de horizontes entre las culturas del pie de monte amazónico y la religión católica. Como lo observamos anteriormente con el *Rafue del Uik* de los Uitoto, la comprensión y aplicación que emergió entre culturas es representada en una fiesta que fusiona las tradiciones Camëntsá e Inga con la católica-cristiana generando una interpretación renovada

en la que se restablecen y renuevan vínculos históricos de vida que se conforman y actualizan continuamente.

En síntesis, a través del ejercicio interpretativo que hemos presentado hasta aquí, destacamos el hecho de que la narrativa amazónica se configura en un tejido de expresiones culturales que no se limita a la escritura. Por el contrario, la producción poética amazónica alcanza su significado más profundo en la fusión de experiencias artísticas y espirituales como el canto, la danza, la ceremonia, el ritual, el conjuro, la música, el dibujo y la toma de las plantas de poder; las experiencias que conforman lo etnoliterario en el mundo amazónico estructuran el sentido comunitario que determina la orientación de la vida para quienes están imbuidos en la tradición de las comunidades de la *jibina*, *diona*, *farekatofe na'ira'i*: hijos de las plantas sagradas de coca, tabaco y yuca dulce. El contenido literario específico, que hemos descrito hasta aquí, configura la identidad existencial de lo amazónico y de su esquema axiológico.

Lo etnoliterario no se encuentra únicamente como producción escrita etnotextual, sino como expresión multimodal de vínculos ancestrales. Así, en estas expresiones podemos encontrar que su sentido evoca la convergencia de la pluralidad narrativa que presupone el conocimiento de los fundamentos que dan cohesión a las comunidades del *Güío* y el *Yoaki*: el *kirigai*, el *rafue* y el *bakaki*. Los supuestos que subyacen a las expresiones poéticas originarias amazónicas configuran un nexo moral e histórico entre pasado y presente que se actualiza constantemente en el diálogo intercultural que abre la experiencia comprensiva, el nexo entre lo uno y lo múltiple, la palabra creadora y el ritual narrativo se fusionan extendiéndose a la realidad natural para asumir funciones que armonizan la vida en comunidad al posibilitar una alternativa entre lo humano y el territorio.

Hemos constatado a lo largo de este apartado que la posibilidad de construcción de un nuevo sentido entre los partícipes de las tradiciones de la anaconda y los hijos de la fruta y el sol sólo fue viable, en cuanto pudieron conformar un modo de relacionamiento con su mundo en el que se comprende lo heredado por otros y se interpreta en su presente de forma diferente. La comprensión cultural e histórica de lo amazónico nos remite necesariamente a una idea de Clifford Geertz, la mediación simbólica¹⁰⁷. El carácter público de lo etnoliterario expresa la acción individual contenida en la codificación de la acción social: las prácticas narrativas de los

¹⁰⁷ Esta idea, la retomo de Paul Ricoeur, quien también se interesó en el antropólogo para la definición del carácter público de la articulación significativa en su libro *Tiempo y narración tomo I*.

pueblos de la *jibina*, *diona*, *farekatofe nairai* son entidades culturales que conforman «sistemas simbólicos en interacción» o «modelos de significaciones sinérgicas» (Ricoeur, 2004, p. 121) en las que la acción humana está relacionada con ese modelo de representación que refuerza y fortalece el esquema simbólico a través de la narrativa incorporada en sus historias de origen. Por esto, la narrativa etnotextual podría entenderse como una sabiduría práctica, dado que es un modelo de significaciones mediado por un componente axiológico que define lo que la comunidad estima como bueno y justo a través del razonamiento práctico: una sinergia del componente lógico, axiológico y ético mediado por un lenguaje identitario contextualizado.

Dado que la sabiduría práctica pervive en el tiempo como significación que conforma unidad de sentido en el etnotexto, es posible decir entonces que en la tradición amazónica el actuar humano está dirigido hacia un objetivo: el buen vivir. Este objetivo es, según Taylor (1964), una causalidad teleológica¹⁰⁸ en la que el mismo acontecimiento genera las condiciones de posibilidad de su explicación. Lo que Gadamer entendería como proceso formativo, es decir, un sujeto moral que opera auto-comprendiéndose y proyectando en esa autocomprensión su propia interpretación subjetiva. El objetivo de una comunidad configura sus intenciones, y su carácter de deseabilidad hacia acciones concretas dentro de la sociedad particular, pues la narrativa etnoliteraria sobre la identidad del sujeto moral amazónico está relacionada con el esquema axiológico, el cual le permite entender una acción humana singular a la luz de los acuerdos y disposiciones que su cultura ha construido como razones sociales que legitiman y justifican el sentido de cada acción individual.

Lo que nos queda claro en este ejercicio interpretativo es que en lo amazónico se destruye la idea de homogeneidad, más bien se destaca la concurrencia de la pluralidad narrativa como posibilidad poética de creación de nuevos modos de comprender el mundo. La multiplicidad narrativa, a la que accede el intérprete mediante su experiencia comprensiva, le posibilita la emergencia de la palabra propia, de la palabra auténtica en la experiencia de comprensión e interpretación de lo que ha sido legado por otros, al narrar y actualizar el legado cultural representado en el etnotexto. El lector comprende los fines que se ha propuesto cada comunidad

¹⁰⁸ La causalidad teleológica en Taylor no es lineal. Ricoeur nos ilumina, al respecto nos dice: «pero la causalidad invocada aquí no es causalidad lineal, dirigida del antecedente hacia el consecuente, sino una causalidad teleológica, que, según Charles Taylor, es una explicación en la cual la configuración global de los acontecimientos es ella misma un factor de su propia producción [...] la explicación teleológica es la lógica implícita en todo empleo de la noción de motivo, en el sentido de disposición a» (2000, p. 222)

en función de lo que estima como bueno y aplica para sí ese modo de historicidad, la visión literaria del mundo occidental moderno no puede entenderse como el modelo universalizable aplicable a las culturas del mundo. Al contrario, cada cultura realiza un esfuerzo histórico de emancipación y creación valioso que merece ser escuchado y ponderado en términos de los valores que inspiran la existencia interhumana.

Lo dicho hasta aquí nos permite afirmar que el etnotexto amazónico responde a un modo particular de fusión entre horizontes comprensivos o hibridación cultural¹⁰⁹. Esta fusión pone en evidencia la experiencia de comprensión y diálogo intercultural constante de las tradiciones originarias y la manera cómo refieren un primer sentido y alteran ese sentido al aplicarlo a sus necesidades y expectativas particulares. La ritualidad presente en la multimodalidad del etnotexto hace que cada miembro de la comunidad se identifique con esa narración, la cual no es un relato ajeno a él, sino que cada partícipe es y existe en el relato mismo como posibilidad creadora de sentido compartido. Esa posibilidad renueva desde la experiencia narrativa el ser de la tradición, ya que la pluraliza sin deformarla. Al pluralizar la tradición se resiste y se confirma una voluntad de pervivencia indígena que se transmite al lector. Cuando el lector entiende que la historicidad del etnotexto amazónico ha moldeado en las comunidades una racionalidad práctica o un *ethos* social, comprende la relación de reciprocidad entre el individuo y su sociedad. La tradición amazónica accede a la experiencia del lector en este ejercicio de aplicación, ella configura de manera permanente la vida moral y social en la medida en que se asume ese horizonte de sentido como la posibilidad de adjudicarse un comportamiento libre. El análisis presentado en este apartado tiene la voluntad de mostrar un presupuesto gadameriano importante: ganar conciencia sobre la historicidad de los etnotextos amazónicos implica hacer conscientes las relaciones de dominio que han prevalecido históricamente por parte de la cultura occidental. La conciencia que gana el lector le permite transformar modos de comportamiento que también son expresiones de libertad. Nuestra libertad viene determinada por la tradición en la que participamos, pero también puede ser renovada al elevar nuestra conciencia histórica.

¹⁰⁹ El término hibridación cultural se acerca a lo que el autor argentino Néstor García Canclini denomina hibridismo cultural. García desarrolló la tesis sobre los procesos de modernización en América Latina en su libro *Culturas híbridas* (1989). García entiende dichos procesos no como una relación de oposición entre lo tradicional y lo moderno, sino como un movimiento de entrecruzamiento entre elementos de las culturas popular y erudita con la cultura de masas, produciéndose un algo nuevo, definido por él a partir de la idea de «hibridismo cultural».

Los etnotextos analizados son textos orales que han sido puestos en escritura a través de la mediación lingüística. El paso de un modo multimodal a un modo escrito da cuenta de la supremacía de la lingüisticidad y de la preeminencia del oír, cada etnotexto debe ser escuchado, en la recepción que hacemos de él recibimos el todo y ésto es posible porque lo que prevalece en esa recepción es una sensibilidad receptiva que nos conecta con lo dicho en el etnotexto. El etnotexto y la obra poética sólo son escuchadas cuando lo que dicen es puesto en juego en el mundo del intérprete. Cada etnotexto amazónico nos permite comprobar una verdad, un ordenamiento de la memoria al que accedemos en nuestra lectura y con el que fusionamos una orientación propia de la vida. Si entendemos que el *kirigai*, el *rafue* y el *bakaki* pueden ser comparados con el poema, la plegaria, la novela en nuestro horizonte cultural, entonces es posible abrir nuestro horizonte de expectativas¹¹⁰ para actualizar el etnotexto en la lectura que hacemos y en la que ganamos conciencia de los juicios históricos que nos determinan respecto a estas producciones literarias: nos volvemos *kirigai*, *rafue* y *bakaki* porque en nosotros se configura una vía de creación libre que nos permite acoger esa alteridad textual indígena amazónica con la que podemos dialogar gracias a la comprensión que hemos ganado de lo que han comprendido otros, la voz textual no es individual, sino comunitaria; no es la expresión de lo que ha ocurrido, antes bien, es la producción de lo que puede ocurrir: una sinergia de narrativas de mundos.

Dicho esto, podemos concluir que el etnotexto amazónico oscila en la medida que la interpretación se conforma de lo tradicional y lo nuevo. El etnotexto, al igual que el texto literario en occidente tiene una responsabilidad formativa y moral. Su interpretación exige un esquema de referencias narrativas que permitan llevar al lector a nuevas experiencias. La función formativa y moral del etnotexto influye en el horizonte de expectativa del lector al moldear su comportamiento, le da forma a su perspectiva de mundo brindándole posibilidades infinitas de lo que puede llegar a ser en su vida pública y privada. Si el prejuicio histórico que

¹¹⁰ Hans Robert Jauß (1967) habla en su *Teoría de la recepción literaria* de horizonte de expectativas y cambio de horizonte. Para este autor, el lector participa activamente en la lectura de un texto literario, esta disposición garantiza interpretaciones actualizadas. El lector hace dos movimientos en su lectura: 1) un movimiento estético, pues al leer compara sus lecturas con sus referencias personales y 2) un movimiento histórico, ya que la recepción del texto ha sufrido interpretaciones que marcan, conservan y cambian el canon. El horizonte de expectativas sería, entonces, la formación que han recibido los lectores mediante sus lecturas y el cambio de horizonte significa un desplazamiento de «normas estéticas reconocidas» a «nueva producción que la supera» (158-159).

determinó nuestra recepción de la literatura no es más que un rumbo transitado, es hora de buscar nuevas rutas comprensivas que hagan estallar el canon literario. Para ello, el etnotexto amazónico contribuye en la producción de una nueva forma estética que supera la propuesta literaria dominante, y en su perfeccionamiento, la literatura es la única ganadora, lo que se genera de la sinergia entre lo nuevo y lo tradicional es la interpretación, la cual es prenda de garantía para que la tradición se perpetúe dinámicamente. En el siguiente apartado, seguiremos explorando esta sinergia con la literatura andina.

3.2.2 Etnotextos andinos

Las comunidades originarias andinas ponen en juego una red de significados múltiples que expresa diálogo entre pasado y presente concretado en medio de sus horizontes culturales. Algunos de estos significados, como el surgimiento del agua y la inversión cósmica, configuran un sentido histórico que proyecta un saber familiar actualizado en la experiencia de relación de las comunidades originarias con la tradición andina. Miremos sólo el primer significado, su posible interpretación posee una estructura especulativa que se relaciona con una complementariedad vida-muerte. La consecuencia de una forma específica de materialización supone una bendición si el agua se manifiesta en ríos, lagunas o lluvia, y una maldición cuando el líquido se concentra en aguas subterráneas que se interpreta como caos y dificultad. El agua se convierte en un símbolo (reflejo) que se asocia con la madre, la purificación, la transformación de la vida que implica en sí misma lo positivo, si el agua fluye, y lo negativo, si ella se estanca. Así, cada comunidad tiene una relación de pertenencia con un sentido general compartido que es interpretado y aplicado de manera nueva a una situación particular de vida, sentido que da cuenta de lo acontecido en la tradición.

Podemos decir, entonces, que el surgimiento del agua y la inversión cósmica son significados recurrentes¹¹¹ que contribuyen a la formación permanente de un sentido comunitario del que participan formas de expresión poéticas definidas, dejando ver modos diferentes de representar respecto a una narrativa de vida. El sentido general, que se proyecta en la tradición andina, se actualiza en el tiempo como acontecer de la transformación de los múltiples significados. Dado que éstos responden a un contexto histórico particular que no sólo los crea, sino que también

¹¹¹ La recurrencia la entendemos como significados que se repiten y se manifiestan de manera transversal o común en diferentes culturas andinas.

los renueva en la relación de las comunidades indígenas con su tradición. El caso de la inversión cósmica puede ilustrar esta premisa, pues el significado llega a través de la tradición incaica con la dinastía del Perú y Cuzco en la América precolombina donde se forma el concepto complementario de arriba y abajo conocido como *hanan y huri*. La tradición andina apropia el sentido de este concepto al que le atribuye un cambio general en el orden de todo lo que existe, haciendo que el arriba y el abajo se inviertan.

La tradición andina como unidad de sentido se actualiza en el tiempo con la contribución de la pluralidad de modos de entender el *hanan y huri*, ya que esta narrativa de vida contiene diversas formas de contar y apropiar el sentido general expresado en significados compartidos y actualizados. La diversidad narrativa representa la manifestación de la potencia creadora de lenguaje a partir de la pluralidad de modos de relación de una comunidad consigo misma y con el mundo en el que está inmersa, permitiendo una construcción literaria y comunitaria que se vincula con la formación de una sensibilidad de lo bello, lo correcto y de lo acontecido en el tiempo. De este modo, lo que se revela es una conciencia que conoce los límites de lo conformado históricamente y se abre a nuevas posibilidades de interpretación de la vida misma en medio del lenguaje como experiencia comunicativa entre lo universal y lo particular.

La unidad de sentido que se expresa en la tradición andina es construcción comunitaria que representa el entendimiento interhumano entre las diversas interpretaciones de los colectivos indígenas andinos. El entendimiento interhumano construido desde la experiencia de los pueblos originarios también deviene de su relación con el colonizador. Y es esta idea de relación con el otro diferente la que permite hablar del disenso como punto de partida del entendimiento; disenso que exige a los interlocutores llegar a un acuerdo para la comprensión en medio del lenguaje. El sentido comunitario está asociado con el contexto histórico que remite a la tradición en la que converge la pluralidad. Por eso, puede hablarse de comprensión cuando hay disenso, el ser humano se ve obligado a llegar al acuerdo que posibilita el entendimiento contribuyendo así en la renovación de la tradición. El lenguaje se renueva en la realización especulativa, esto es, en la creación de sentido como acontecer en el habla viva y en el comprender siempre de manera diferente a la tradición, generada por las comunidades indígenas en su relación con el sentido del canon literario occidental.

La realización de sentido se vincula con la posibilidad inagotable del habla. Ella se da como estructura especulativa estableciendo conexiones entre la existencia, la obra y los hechos de una

comunidad de vida. Lo anterior permite decir que los significados inherentes del pensar especulativo indígena andino se apoyan en la pertenencia a sus horizontes de comprensión de mundo mediante los cuales los partícipes son: la experiencia de pertenencia que incluye al ser humano en su lingüisticidad y a la lingüisticidad en su ser. Es por esta razón que la recurrencia de ciertos significados ordena el espacio propio de sentido que estriba en las estructuras especulativas mediadas por el lenguaje y la experiencia de pertenencia desdoblada de la formación poética de las comunidades originarias. Para comprender como se organiza esta recurrencia de significados analizaremos dos de ellos en este apartado: 1) el surgimiento del agua, y 2) la inversión cósmica en las diferentes lingüisticidades andinas colombianas.

Respecto al surgimiento del agua en el etnotexto *Los hijos del agua* reelaborado por Bárbara Muelas y recogido por Hugo Portela (2005) se asevera que los *pishau*, *piunø*, *kasik piurek* o «hijos del agua» emergen del río como gente de páramo e hijos de las lagunas:

En el principio fue solamente el Pishimisak, un ser muy bueno, muy sabio, conocedor de todo. En ese entonces la tierra era muy grande, amplia y buena en todo su entorno [...] Como era el pensamiento de Pishimisak, desde siempre y por siempre los ríos han sabido parir y procrearon muchos hijos del agua quienes denominaron *pishau*. Pero hacían falta personas sabias que dirigieran y pudieran ordenar con autoridad, organizar y enseñar la ciencia y pensamiento propios. Así fue como pensó también crear los *kasik*. Después de mucho tiempo, como Mama Chuminka era poderosa y era el Pishimisak, pensaba cosas muy grandes; desde entonces cuidaba la mata de coca y, como era tan sabia, con ella empezó a hacer sus ceremonias, para que sus hijos *kasik* llegaran y vivieran en paz y armonía en esta tierra [...] Las dos grandes lagunas que se encontraban una frente a otra formaban una pareja, como marido y mujer. Por eso el río podía parir, y sus hijos ser criados por sus progenitores Pishimisak y Kallim (Portela citado en Rocha, 2010, p. 211-213).

Por medio de este fragmento de formación poética, la comunidad *misak* arriesga una estructura especulativa que tiene una relación directa con el agua como vínculo de parentesco con sus diversas manifestaciones: las montañas, los páramos y las lagunas de sus territorios sagrados. En este sentido, los *Misak* proyectan en las lagunas de lo alto una pareja capaz de procrear «las dos grandes lagunas que se encontraban una frente a la otra formaban una pareja, como marido y mujer. Por eso, el río podía parir y sus hijos ser criados por sus progenitores *Pishimisak* y *Kallim*» (Portela, citado en Rocha, 2010, p. 213). Así se despliega un modo de entendimiento en el que las lagunas, los páramos, las montañas y el agua establecen un motivo

arquetípico¹¹² portador de sentido en el pensar *misak*; motivo representado en el surgimiento de los caciques y líderes espirituales comunitarios que vinieron al mundo a través del líquido de vida y fueron criados por sus progenitores *Pishimisak* y *Kallim*. La realización especulativa del arquetipo es similar en varios pueblos originarios andinos como los *Nasa*, los Pastos, los *Yanaconas*, los *Muisca*s y los *Uwa*.

En las historias de origen de la comunidad *Nasa*, el agua representa la madre de la que este pueblo emergió. Los *Nasa* proyectan su sentido comunitario como los hijos de un matrimonio cósmico entre «Padre Estrella» y «Madre Laguna»: la boda entre el cielo y la tierra. Tenemos entonces una relación de filiación directa con la Madre tierra y con el Padre Estrella que se manifiesta en la lingüísticidad *Nasa* en la que lenguaje y contenido no pueden separarse. La unidad de lenguaje y tradición representa el vínculo histórico de vida de esta comunidad en virtud de lo que se dice y se hace con lo que se hereda (sentido) en sus historias de origen. En el etnotexto *Amores de nuestro padre estrella y la señora agua* documentado por Portela (2000) se afirma que la «señora agua» quedó en embarazo y de ella brotó el primer niño *Nasa*:

Uno de los seres vivientes que se demoró un poco en conseguir su pareja fue «Nuestro Padre Estrella»; nadie quería ser su pareja. El señor Estrella de tanto recorrer y no encontrar mujer para su esposa se estaba aburriendo mucho, hasta que vio una mujer muy bonita y empezó a conquistarla pero [ella] empezó a huir de él. Ella se llamaba Agua; ella vivía en lo alto de las montañas y vivía quieta en forma de laguna. Cuando el señor estrella empezó a conquistarla, ella empezó a esquivarse del hombre; desde ese momento el Agua empezó a correr pero su cuerpo quedaba en la laguna. Al pasar el tiempo se entendieron a maravillas, hubo mucho amor entre las parejas. El señor estrella desprendió una de sus puntas y la penetró en el ojo del agua y desde ese instante la señora Agua quedó en embarazo, a los nueve meses nació el primer niño, este era nasa (Portela citado en Rocha, 2010, p. 229).

En concomitancia con este fragmento, es factible decir que el pueblo *Nasa* pone de relieve la capacidad lingüística que poseen para generar estructuras especulativas como posibilidades de imaginar su palabra de origen y es allí donde radica el encuentro con su verdad: las formas de expresar su ser y de custodiar lo construido. Estas formas de expresión de lo *Nasa* en la metáfora del agua reproducen una imagen de mundo que les permite crear una relación entre lingüísticidad y comprensión, la cual se manifiesta en su expresión poética como una alternativa que da continuidad al proceso de conformación de sentido. De ahí que las historias de origen

¹¹² Según Rocha, los motivos arquetípicos son tendencias y potencias simbólicas que se entrecruzan constantemente a través de manifestaciones concretas según la lengua, el contexto de narración, el narrador y su público o audiencia narrativa. El arquetipo es una tendencia en la representación mediante imágenes o figuras recurrentes que trascienden el tiempo, el género y la cultura (2012, p. 705).

representen el suelo común desde el cual se justifica y legitima unas conexiones existenciales que se van formando históricamente en el retorno a sí mismo en lo otro, como auténtica palabra de origen a través de ese suelo común que el lenguaje ha configurado, posibilitando que los *Nasa* lleguen a un entendimiento recíproco en la cosa misma: el sentido de la tradición.

En línea con esta manera de significar el agua encontramos en la comunidad de los Pastos un horizonte de comprensión similar en el mundo representacional andino. Una de sus historias de origen enuncia que los hombres surgieron del agua del inframundo y el lodo de los volcanes «los primeros hombres surgieron de la confluencia, o son la confluencia, del matrimonio del cerro de Cumbal y la laguna de la Bolsa, laguna ubicada al pie, abajo o debajo, del cerro» (Mamiám, citado en Rocha, 2010, p. 165). Según el relato, las primeras personas llegaron en una vasija de barro que se encontraba cerca de la piedra de los Guacamullos. Dicha enunciación proyecta un sentido de la comunidad de los Pastos que presupone una metaforización fundamental del lenguaje: transposición de conceptos formados, a partir de las cosas que se enuncian y salen al encuentro realizadas como estructuras lingüísticas, al campo de la expresión poética. Por lo tanto, el agua es la metáfora del surgimiento de la vida y ésta se encarna en las comunidades originarias que la protegen y la veneran como sagrada.

De este modo, la existencia de la comunidad de los Pastos experimenta su proceso existencial y cultural en una permanente formación de conceptos que privilegia el significado sobre el signo. Al privilegiar el significado la metáfora se despliega como mediadora de una condición de posibilidad de la relación de lenguaje y mundo en la que se es lo que se enuncia: «somos como el agua, la piedra y la espuma, porque mientras el agua dice vámonos, la piedra dice quedémonos y la espuma dice bailemos [...] somos el río» (Chiles citado en Rocha, 2010, p. 262). En este orden de ideas, ser como el agua es ser el agua, ya que el sentido figurado de esta expresión convoca el pensar lo otro como algo semejante; lo figurado constituye la estructura especulativa creadora de sentido que designa esa semejanza como expresión de la vivencia de la comunidad de los Pastos en la que lo simbolizado es vinculado a la experiencia propia de mundo a través de la pertenencia. Por consiguiente, la unidad de sentido expresada en «somos como el agua, la piedra y la espuma» no representa porque no son las imágenes como residuos de la percepción las que están siendo convocadas, sino que en la metáfora ser el agua, ser la piedra y ser la espuma se está presentando en el lenguaje mismo el proceso del significar, proceso que supone una relación recíproca con eso figurado.

Asimismo, podemos afirmar que la comunidad indígena *Yanaconas* posee en sus palabras de origen un acontecer especulativo en el que los cerros son seres vivientes con los que guardan una filiación existencial. En el etnotexto *Los Cerros de Lerma y Bolívar*, documentando por Franz Faust (2004), se declara que el cerro negro es el hijo de la pareja sobrenatural Lerma-Bolívar:

El cerro de Bolívar es la mujer embarazada del cerro de Lerma. En una cueva de su vientre nace agua roja fétida; es la vagina de esta mujer. En otra cueva apareció la virgen que hoy es objeto de romerías. La pareja se comunica por bombas de fuego, rayos, el arco nocturno blanco y temblores. El cerro negro cerca de Almaguer es hijo de los dos picos. El cerro de Lerma es temido por la cantidad de culebras, tiene, además muchos nacimientos de agua. El cerro da prosperidad y suerte con las mujeres a los hombres que saben escuchar sus aguas internas (Faust citado en Rocha, 2010, p. 290).

Al «saber escuchar sus aguas internas» la comunidad *Yanakona* construye su interpretación de mundo en una relación de reciprocidad entre los seres humanos y el agua como fuente de vida que posibilita la armonía, el equilibrio y el buen vivir colectivo. Desde su visión cosmológica, el vínculo de reciprocidad se da en la pertenencia a su lingüísticidad, pues en ella se construye una conexión estrecha entre el ser *Yanakona* y el contexto que define su sentido comunitario en función del conocimiento mediado por la experiencia de comprensión. Lo que es verosímil en su circunstancia concreta determina el conocimiento particular finito que posibilita las diferentes interpretaciones conformadas alrededor de su lingüísticidad. Un ejemplo que permite ilustrar estas interpretaciones lo encontramos en el concepto de las Vírgenes Remanecidas¹¹³, concepto que fue resignificado en una fusión de horizontes entre lo cristiano y lo indígena. El pueblo *Yanacona* interpretó y aplicó el sentido del concepto de la virgen de la visión católica a su mundo propio y generó un nuevo modo de significar en el que ellas son consideradas las patronas del territorio donde aparecieron y son veneradas por los habitantes del lugar, dado que la aparición determina la conducta social de la comunidad. Además, las apariciones o remanecimientos se dan sobre el agua como elemento sagrado de las comunidades originarias y sus manifestaciones: lagunas, ríos, quebradas, riachuelos, etc.

¹¹³ El término remanecida hace referencia al hallazgo inesperado de una imagen católica, ya sea la Virgen o un santo, y cuya leyenda de hallazgo es relatada haciéndola de público conocimiento. Cabe aclarar, que el fenómeno de dichas vírgenes se sucede en el Macizo, tanto para los indígenas como para los campesinos (Zambrano, 2000, p. 20, 23).

Los remanecimientos fortalecen los vínculos de vida creados a lo largo del tiempo por los colectivos *Yanakonas* al consolidar los lazos que unen a la comunidad con el agua. Este acontecer especulativo comunitario produce unos significados con respecto a las manifestaciones de la Madre Tierra: ciertos comportamientos humanizados como el que las vírgenes se «ponen bravas». La metáfora de la bravura se corresponde con un horizonte de comprensión en el que se entiende el mundo a partir de dualidades complementarias como caliente-frío, arriba-abajo, silvestre-cultivado y bravo-manso entre otros. La dualidad de lo bravo y lo manso, recurrente también entre los *Nasa*, determina estas dos lingüisticidades que representan un dinamismo semántico que supone una historicidad en las maneras de significar. Así, tenemos por ejemplo que en la estructura lingüística *Yanakona* «el Sol es un hombre bravo y la Luna es una mujer mansa» (Rocha, 2010, p. 173). Esta dualidad equilibra las conductas, las relaciones con la alteridad y abre nuevas posibilidades de significación que emergen siempre a partir de los esquemas de referencia comunes heredados.

Igualmente, en las comunidades lingüísticas de origen *Chibcha* como los *Uwa* o *Tunebos* y en los *Muisca*s los significados asociados al surgimiento en el agua están presentes en sus sentidos comunitarios como metáforas fundamentales de sus relaciones entre lenguaje y mundo. En el etnotexto *Historia de la gente* contado y cantado por un *kareka* (médico tradicional *Uwa*) y documentado por Francisco Salazar y María Ofelia Sarmiento (1985) se afirma que *Rúruna* hizo como una siembra de gente. La primera en salir del agua fue *Ruíá*. Ella salió de un pozo cerca del mar. Luego se encontró con *Rémina*, un hombre que había emergido de un pozo en Teucasa. La pareja surge del agua como sigue:

Cuando Sira terminó de hacer todos los alimentos, pensó como soplar para hacer los uua, y enseñarles a curar después. Le dio orden a *Rúruna* de que haga a la gente y piense para aliviar a los enfermos. Todo eso es cuenta de él. Entonces, *Rúruna* va haciendo como una siembra de gente, pero en todos los puntos: primerito que hace es una mujer, *Ruíá*, que sale nadando de un pozo que se llama *Ruíá* y queda en *Rairia*, cerca del mar por el lado del llano. Allá donde ella salió vive una gente [...] En otro punto, en Teucasa, en un pozo que se llama *Siunachá* salió *Rémina*, que es un hombre [...] Entonces *Rúruna* da orden a los uua y *Ruíá* recibe el pensamiento de *Rúruna* que salga a buscar candela, agua y comida y entonces sale y encuentra *Yabijá*, *Téena*, *Síscura*, que son ñames (Salazar y Sarmiento citado en Rocha, 2010, p. 481-483).

La historia de la gente que narra el matrimonio entre *Ruíá* y *Rémina* y otras cinco parejas de la tradición cosmológica *uwa* constituye la identidad existencial de los *Tunebos*. La historicidad de su palabra como expresión creadora se manifiesta en las prácticas rituales que van relacionadas con sus producciones, ya que estas son contadas y cantadas siempre dentro de

la ritualidad que genera una relación de pertenencia con *Ruiria*, la Madre Tierra. Su organización social está influenciada por estas parejas de deidades que estructuran y dan cohesión a sus prácticas culturales. En ese sentido, su identidad comunitaria está expresada en sus usos, costumbres y en los modos como representan a sus deidades en cumbres, lagunas, ríos, montañas y plantas de poder. Las palabras sagradas se cantan, ya que en la tradición *uwa* «Sira enseñó el canto para que el mundo no se acabe y para que siempre se acuerden de Él» (Rocha, 2010, p. 376).

De este modo, la interpretación común de mundo de los *Uwa* está determinada por sus historias de origen, relatos que se cantan dentro de complejos rituales que son orientados por los *karekas* y *bita wedhaiya* (chamanes mayores); relatos mediados por el texto escrito. Los rituales están enmarcados dentro de ceremonias estacionales que se hacen con el propósito de mantener la armonía con *Ruiria*, velar por la continuidad de la vida de los seres del mundo, fortalecer con sus acciones la organización y purificación de las dimensiones del arriba y del abajo. El sentido proyectado por la narrativa escrita *uwa* reproduce un modo de significación en el que la comunidad *uwa* habita el mundo mediante una poética propia, en la que poetizar es el mismo habitar. Y es este sentido proyectado por los *Uwa* sobre el habitar el que, a nuestro juicio, encuentra su correlato en el análisis que hace Heidegger del texto “Poéticamente habita el hombre” de Friedrich Hölderlin sobre el habitar humano. La reflexión en torno al habitar el mundo es expresada de la siguiente manera por el filósofo alemán: «lo mismo únicamente puede decirse cuando se piensa la diferencia. En el ajuste de lo diferente se ilumina la reuniente esencia de lo mismo» (Heidegger, 1954, p. 58). En línea con este modo de pensar la diferencia es posible decir que si consideramos lo que la comunidad *uwa* poetiza en la metáfora del surgimiento del agua, se nos insinúa un horizonte de comprensión que nos acerca a un sentido conformado en la tradición andina en la que también se deja ver la convergencia de una pluralidad lingüística que piensa lo mismo de manera diferente.

En esa dirección, la lingüisticidad *uwa* se organiza en tres niveles espirituales: el arriba, el intermedio y el abajo. El primero se configura desde el color blanco; el arriba es seco, cálido, luminoso y se conecta con el agua pura atesorada, el *akwa* (yopo) y lo asexual «arriba se guardan los principios inmortales comparables al alma y el aliento» (Rocha, 2010, p. 381). El segundo se forma desde los colores amarillo y azul; en este nivel se encuentran los mortales, quienes constituyen un medio de reproducción de los inmortales. El tercero se constituye a partir del

color rojo; el abajo es húmedo, frío, oscuro y se relaciona con la sangre en la que se guarda *bita*: la materia original de la que surge el cuerpo con características heredadas.

Estos tres niveles espirituales dan forma a la identidad existencial *aka* (el alma-voz) y *kambra* (el alma-aliento), la cual debe ejercitarse a través de prácticas rituales orientadas por los *karekas* y *bita wedhaiyas* (chamanes mayores); prácticas que tienen como propósito beneficiar el mundo intermedio aportando materiales de otras dimensiones. Sin embargo, existen las almas sombras que deben esperar en cuevas y lagos mientras les es concedida *bakira* para renacer en el mundo intermedio. Podemos destacar que en la representación común de mundo *uwa* se simboliza una verdad como identidad comunitaria entre pasado y presente. Esta identidad determina el acontecer de lo humano, puesto que es transmisión de lo configurado en el tiempo: *Ruíá* y *Rémina* son las metáforas de una narrativa común legítima de la vida que deja ver un sentido de mundo: una manera armónica de relación con su entorno habitado en el que no sólo viven, antes bien conforman una continuidad del proceso de imaginarse parte de un territorio.

En este mismo orden de ideas sobre el pensar lo mismo de forma diferente, para los antiguos *Muisca*, el agua simbolizaba el origen de la vida y la vida misma. La diosa *Bachué* personificaba el principio creador del agua y el nacimiento de ésta los designaba como «hijos del agua». Leemos en la historia de origen que *Bachué*, la Gran Madre *Muisca*, surgió de la laguna de Iguaque con su hijo de tres años. Ambos descendieron del páramo y cuando el hijo tuvo edad para casarse con ella, los dos procrearon toda la tierra. En el etnotexto *Bachué*, documentado por Fray Pedro Simón en *Las Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales* (1981) [1627], se afirma que:

En el distrito de la ciudad de Tunja, a cuatro leguas de la parte del norte-este y una de un pueblo de indios que llamaban Iguaque, se hace una coronación de empinadas sierras, tierra muy fría y tan cubierta de páramos y ordinaria neblinas, que casi todo el año no se descubren sus cumbres, sino es al mediodía por el mes de enero. Entre estas sierras y cumbres se hace una muy honda, de donde dicen los indios que a poco de como amaneció o apareció la luz y criadas las demás cosas, salió una mujer que llaman Bachué[...] Sacó consigo de la mano un niño de entre las mismas aguas, de edad de hasta tres años, y bajando ambos juntos de la sierra a lo llano donde ahora está el pueblo de Iguaque, hicieron una casa donde vivieron hasta que el muchacho tuvo edad para casarse con ella, porque luego que tuvo se casó, y el casamiento fue tan importante y la mujer tan prolífica y fecunda que cada parto paría cuatro o seis hijos, con que se vino a llegar toda la tierra de gente[...] Y los dos ya muy viejos, se volvieron al mismo pueblo y del uno, llamando a mucha gente que los acompañará a la laguna de donde salieron[...] se despidió de ellos con singulares clamores y llantos de ambas partes, convirtiéndose ella y su marido en dos

grandes culebras que se metieron por las aguas de laguna y nunca más parecieron por entonces (Simón citado en Rocha, 2010, p. 403).

Por medio de este fragmento podemos ver dos estructuras especulativas sobre el pensar lo mismo de manera diferente en los antiguos *Muisca*, estructuras que prevalecen en las culturas andinas colombianas: una tiene que ver con un entramado de significaciones en el que lagos, lagunas, ríos, montañas y páramos simbolizan el vientre materno y las puertas de acceso al intramundo¹¹⁴; y la otra le apunta a un principio creador de sentido en el que una pareja surgida del agua origina la vida de los pueblos ancestrales al brotar de la complementariedad que suponen las dualidades de opuestos que retornan siempre al origen¹¹⁵. Ambas constituyen la representación de la tradición *Muisca* como patrimonio vivo en el presente y como aquello que heredamos del pasado. Finalmente, *Bachué* y su hijo se convierten en serpientes y vuelven al agua de la que surgieron. Notamos entonces que la serpiente o culebra como vehículo creador de vida también es un contenido recurrente en varias tradiciones indígenas que no sólo se circunscriben en lo andino, sino también en lo amazónico como analizamos en el apartado 3.2.1. Así, las dos estructuras especulativas tejen una red de significaciones relacionada con el surgimiento del agua que pone en el centro al habla sagrada como existencia en la palabra creadora de sentido para las comunidades andinas de Colombia. Ahora bien, en términos del planteamiento de Gadamer sobre el carácter especulativo de la palabra, podemos decir que en la palabra creadora de sentido de las comunidades andinas converge el pensamiento y el lenguaje. Lo cual hace posible la generación de sentido diferente.

¹¹⁴Según Rocha (2010) para el estudio de las historias sagradas indígenas es necesario ampliar los conceptos occidentales de cielo e infierno. En los relatos sagrados se estructuran concepciones de inframundo, supramundo e intramundo que están asociadas a cosmovisiones particulares y prácticas rituales de orden cósmico. En estas prácticas se asumen dinámicas que están más allá de una visión vertical del mundo y lo que se constata más bien son relaciones que pueden ser horizontales, diagonales, adireccionales. Así, la concepción de intramundo está relacionada con el adentro, luego el anverso y finalmente, la dirección y las cualidades de un mundo «otro» al que se ingresa o al que se pasa y puede ser estudiado desde el simbolismo de la muerte (p. 716).

¹¹⁵ Según Mircea Eliade (2001) el mito y el ritual son vehículos de un «eterno retorno» al tiempo de los orígenes. La vida del hombre tradicional está cargada de mitos y rituales que constantemente lo unen con el tiempo sagrado, lo que le da valor a su existencia. Eliade explica cómo el hombre tradicional podría encontrar un valor en su propia vida, desde un horizonte de comprensión que consideraba que todos aquellos eventos ocurridos después del tiempo mítico de los comienzos no podían tener valor o realidad. En este sentido, si la esencia de lo sagrado sólo se basa en su primera aparición, toda aparición posterior debe ser en realidad la primera aparición. De este modo, la imitación de un evento mítico es en efecto el propio evento mítico que está ocurriendo nuevamente a través de la ritualidad.

Estos significados entretejen un juego lingüístico que permite que los participantes se abandonen en él. De manera análoga, se puede señalar que en el juego radica el esfuerzo verdadero de la vida para las comunidades indígenas en las que el jugar sagrado se manifiesta en la ritualidad: el surgir del agua es lo que se repite y al repetirse se reinterpreta constantemente. Esta experiencia permite una realización existencial que pone en movimiento el ser de la tradición. Este movimiento es la ritualidad misma de la lingüisticidad andina encarnada en un modo de conocer vinculado a la sensibilidad que se aprende con la experiencia. Es decir, con una unidad de sentido en particular que no está exenta de rupturas con ese todo de sentido, sino que conlleva siempre una tensión entre lo construido como esquema de referencia y la extrañeza que ocasiona una situación nueva.

Analizada así la primera estructura del surgimiento del agua, pasemos ahora al estudio de la inversión cósmica o el *pachakuti*; segunda estructura especulativa recurrente en las literaturas andinas colombianas. Comencemos por señalar que la autenticidad de la expresión poética andina hunde sus raíces en una «ética de la reciprocidad», la cual es un proceso permanente de formación de valores « generados a su vez por la tradición oral andina y por el contexto andino colonial» (Beauclair, 2013, p. 44). Según Olivia Harris y Thérèse Bouysse (1988) la ética de la reciprocidad responde a una visión de mundo que concibe el universo como « una composición, un encuentro de elementos igualados y opuestos» (p.225). Es decir que, en lugar de concebir el universo como totalidad, él representa más bien un compuesto de diversos elementos que se relacionan entre sí para lograr un equilibrio y hacer que el mundo funcione bien. Al respecto, la expresión poética andina se conecta con esta ética de la reciprocidad que subraya justamente el carácter complementario de los componentes del universo. En coherencia con esta complementariedad, existen en el mundo andino términos en lengua quechua que connotan esta cosmovisión: *yanantin*, *awqa*, *tinku*, *kuti* y *pachakuti*.

La palabra quechua *yanantin*, o su equivalente aimara *yanani*, indica un par de elementos simétricos, que van juntos como los dos ojos o las dos manos [...]. El término *awqa*, [...] se refiere más bien a elementos opuestos que se rechazan, anulan o contraponen, como el día y la noche o el agua y el fuego [...]. La palabra *tinku* [...] significa el encuentro de contrarios que, tras un intercambio de fuerzas, buscan restablecer el *yanantin* (*yanani*); tal encuentro suele manifestarse en las peleas rituales. El término *kuti* [...] alude a una inversión o vuelco en el tiempo y el espacio (Godenzzi, 2005, p. 18).

Estos términos son reveladores de una cosmovisión formada por «procesos dinámicos de interactividad: coexistencia complementaria, división, encuentro e inversión» (Godenzzi, 2007, p. 153). En esta perspectiva, la relacionalidad se expresa como reciprocidad, entre los diferentes elementos estableciendo un espiral de transmisión de la vida y, por ende, hacia un equilibrio general. Para ilustrar la coexistencia complementaria tenemos el *pachakuti*, término quechua que se relaciona con una red de significantes en los que se conjugan el retorno, la transformación, la dualidad y la inversión. En su acepción primera el *pachakuti* es un movimiento terrestre que supone transformación y no destrucción. El movimiento remite a un revolcón espacio-temporal en el que lo de arriba queda abajo y viceversa. En las lingüisticidades andinas, el *pachakuti* tiene su origen en la tradición incaica peruana. En esta existió el gobernante del Estado Inca Pachacútec (Pacha Kutig Inka Yupanki) «Inca del cambio del rumbo de la tierra, digno de estima» (Rostworowski, 2006, p. 95). Pachacútec convirtió el Estado de Cuzco en el imperio de *Tahuantinsuyo*. Su padre *Huiracocha* lo nombró sucesor alrededor del siglo XV al dirigir la defensa militar del Cuzco ante la invasión del ejército *Chanka*. Es por esto que del término *pachakuti* se derivan el verbo *pachakutiy* que significa renovar, transformar el mundo y el sustantivo *pachakutiq* que quiere decir renovador del tiempo y del espacio, transformador del mundo.

En las tradiciones andinas como los Pastos, los *Yanakonas*, los *Nasa*, los *Pijaos*, los *Misak*, los *Coconucos*, los *Uwa* y los *Muiscas* la inversión cósmica toma diferentes contenidos dependiendo de las experiencias lingüísticas de las comunidades. Tenemos entonces que para los *Yanakonas* y los Pastos el *pachakuti* se expresa en sus historias de origen relacionadas con la reconfiguración cósmica que resulta de la lucha sobrenatural entre las dimensiones del arriba y del abajo. Según los *Nasa*, los *Misak*, los *Pijaos* y los *Coconucos* la inversión cósmica está conectada con una interpretación de mundo en la que se presentan tensiones entre las fuerzas mansas y bravas conllevando a rebeliones domésticas en las que se reiteran la desarmonía y el caos. Esta tensión debe ser resuelta a través de la ritualidad y las ofrendas propias que cada comunidad configura como sagradas. En los *Muiscas* esta tensión también existe representada en la rebelión cósmica que se manifiesta a través del abandono de la esposa. De acuerdo con los *Uwa*, la inversión cósmica o *pachakuti* se comprende dentro de una significación que remite a un principio regenerador del mundo cuya simbología produce una reelaboración constante de las fuerzas cósmicas que dan sentido a la existencia indígena andina. En conexión con lo

mencionado hasta aquí podemos decir, de la mano de Gadamer, que el sentido de la tradición andina reside en esa « ética de la reciprocidad» que mencionamos en páginas anteriores y que posibilita la convergencia de una pluralidad de experiencias dentro de esa gran unidad de sentido que conforma la tradición lingüística andina.

Concerniente a las expresiones literarias de la cultura de los Pastos, encontramos el etnotexto *la danza de las perdices*. El texto cuenta que dos sabias ancianas se transforman en perdices para hacer la danza del tiempo, el espacio y el poder. Una era blanca y otra era negra. Las dos buscaban con la danza rehacer el mundo, «crear o recrear el territorio para decidir sobre el espacio y el tiempo» (Mamiám, 1996, p. 21). Las dos perdices pegaron los rostros y comenzaron a hacer la danza después de arrojar una escupa o flor al aire. La flor significaba una apuesta, una lucha, ya que cuando esta cayera el mundo quedaría organizado de acuerdo con la disposición de los rostros y las cabezas. Cuando la flor cayó el mundo se detuvo y quedó en orden. La perdiz negra quedo adentro y abajo, y la perdiz blanca quedo arriba y afuera. En esta danza se juega el sentido del mundo, en ella leemos lo siguiente:

Que en cierto tiempo vivían dos viejas indias de esas poderosas. Esas dos mujeres se hicieron pájaros y apostaron bailando; bailando fueron apostando. Apostaron dónde quedará Tumaco, para dónde voltea la temperatura, para dónde corría el oro, para dónde vuela la riqueza [...] Que tire el jazmín, que escupa. Que si el uno volteaba la cara para acá o la negra voltiaba la cara para acá, quedaba Tumaco para acá y que si el blanco volteaba la cara para abajo que quedaba esto, como decir esto de aquí de Muellamués para abajo [...] Cuando desque pues cerraron los ojos y se pegaron entre sí. Bueno, ¡ya! Cuando la vieja, pues, se confundió y se dio cuenta que, pues, ella voltió la cara para abajo, cuando dijeron ¡ya!, dijeron entreambos. Entonces, cuando el uno la cara para acá y el otro quedó la cara para abajo entonces que dijo que el que voltiara la cara para acá se volvería negro y se llenaría esto mar de agua, si voltea la mujer la cara para acá. Y que no voltio la cara para acá; la mujer voltio la cara para abajo, se hizo para abajo el mar y se hizo Tumaco, se voltió ella la cara negra, ella. Por eso es que quedo la cara para abajo mirando para abajo, y el otro como quedo la cara para acá, él si salió para acá, porque para acá no había agua (Mamiám citado en Rocha, 2010, p. 267).

Las dos mujeres que devinieron pájaros y apostaron bailando representan la interacción entre las partes opuestas y complementarias para encontrar el centro del mundo. Localizar el centro del mundo es el cometido más difícil no sólo de los dioses, sino de los seres humanos. Según Dumer Mamián (2004) las dos ancianas intentaron varias veces hallar el centro del mundo con su danza sin conseguir dicho propósito. Las perdices lo intentaron en Pipalta, en Pueblo Viejo y en Muellamués «En Pipalta falló el tiempo, pues las cogió el cantar de los gallos. En Pueblo Viejo falló el espacio, ya que se habían ubicado muy abajo, muy adentro. En Muellamués sí resultó fueron el momento y el lugar más propicios» (p. 28). Hallar el centro del mundo puede

ser interpretado como la búsqueda de sí mismo, del adentro. En esta búsqueda se parte siempre de sí mismo como centro para volver a uno mismo con la presencia de fuerzas cósmicas que trascienden la experiencia humana.

Estas fuerzas cósmicas se definen como dimensiones que se encuentran y luchan para determinar el orden del mundo: el arriba y el abajo, el afuera y el adentro, lo manso y lo bravo, el pasado y el presente. Esta búsqueda del equilibrio cósmico en el orden del mundo se manifiesta con diversos combates cíclicos entre dualidades opuestas y complementarias que no son producto de castigos de deidades, sino del *pachakuti* proyección de sentido entendida como renovación y transformación del mundo. Es decir que el equilibrio cósmico se entiende como reciprocidad, pero no en el sentido de que sea algo fijo cuyas reglas son definitivas. Al contrario, la armonía de la reciprocidad reside en un principio que posibilita abrir relaciones entre los diversos elementos que componen el cosmos y la vida. Como lo afirma Beauclair (2013) la reciprocidad tiene un «lado imperativo porque el [indígena] andino tiene que seguir algunas reglas para asegurarse del equilibrio, pero tiene un lado potencial porque también tiene que reflexionar sobre las consecuencias de sus actos que tienen el potencial de mantener o no el equilibrio general» (p.29).

Siguiendo con el análisis, tenemos el etnotexto *El mohán* de la comunidad indígena *Pijao* documentado por Hortensia Estrada Ramírez (1989) en el que se afirma que el mohán raptó a la hija de una señora a través de una trampa. En el texto leemos lo que sigue:

Una vez se fue una señora con la hija a recoger leña a las palizadas que pasaban por el río Magdalena; vio un palo bonito y esa era una trampa del mohán y se llevó a la hija. Al tiempo salía el mohán con ella a una piedra, peladitos, y el mohán le decía que lo rascara. Los padres habían hecho rezos y novenarios y un día que salieron a que'l mohán la rascara, él se quedó dormido y ella se escapó para la casa y llegó allá peladita. Hicieron una fiesta en la casa de la muchacha de alegría por su regreso, cuando llegó un hombre mono, joven y bien acuerpado a buscarla a ella. Así fue que ella se dio cuenta [de] que era el mohán: porque también iba en busca de sal [...] La muchacha contaba que el mohán tenía una casa en el fondo del Magdalena en forma de iglesia y tenía de todo la casa menos sal, y este mohán la trataba bien (Estrada Ramírez citado en Rocha, 2010, p. 349).

En la lingüística *Pijao*, el mohán pertenece al mundo de lo subterráneo y lo húmedo. Mohanes y mohanas eran los antiguos chamanes pijaos quienes se fueron a vivir al inframundo. Este inframundo tiene una puerta de conexión con el mundo de lo seco y la superficie que está representada por el agua dulce. El mohán es un hombre-animal que vive en el agua. El agua como referente simbólico en la interpretación pijao tiene una relación directa con el cambio, la

identidad en movimiento y la transformación. En este sentido, los seres del agua como el mohán se rebelan contra el mundo de lo seco atentando contra los seres humanos que en él habitan. Se trata de una inversión del orden instituido en el que los seres del agua se sublevaron contra el mundo que los desplazó y excluyó. Esta sublevación sugiere una rebelión doméstica en la que se da una transformación parcial o definitiva de ese orden impuesto por los humanos. El mohán es un personaje que representa esa rebelión contra aquello que ha sido domesticado por el humano y sus sistemas de relación. Estos sistemas han privilegiado formas de entendimiento interhumano que favorece una visión de mundo formal en la que el ser humano coloniza e impone un orden universal que debe imperar como ley general.

No obstante, la estructura especulativa de la inversión cósmica y la rebelión doméstica sugiere que este orden instituido por los humanos es susceptible de ser invertido. Significa, entonces, que el mohán es un agente decolonizador que salvaguarda la memoria colectiva pijao al proteger y recuperar territorios asociados con las lingüisticidades ancestrales. La protección de los territorios opera bajo la intimidación, ya que los seres humanos temen al mohán por su capacidad para atraer, persuadir y raptar a las mujeres. Los significados asociados al rapto de mujeres tienen que ver con formas de atentar contra la permanencia de lo humano. Esta continuidad está asegurada por las mujeres y al raptarlas se dificulta la posibilidad de perpetuar la población, la familia y las estructuras sociales humanas. Por consiguiente, la rebelión doméstica como inversión cósmica consolida la lucha por el control del territorio cuya autoridad está determinada por las fuerzas mansas y bravas que organizan el sentido del mundo indígena andino. Lo manso y lo bravo se configura dentro de una dualidad complementaria. Lo manso refiere a lo que los humanos pueden manejar y lo bravo alude a lo que está fuera de su control. Al equilibrar y armonizar estas dos fuerzas vitales con la ritualidad, la inversión cósmica constituye el principio regenerador que revitaliza y recrea las fuerzas universales para que el mundo intermedio no desaparezca.

En la comunidad *uwa* este principio regenerador de las fuerzas cósmicas es posible gracias a que las deidades ancestrales ascienden y descienden durante las prácticas ceremoniales del *Aya*, rituales que tienen como propósito evitar o ralentizar que la oscuridad recaiga sobre el mundo intermedio. Para que esto sea viable, *Yagshowa* y *Canwara* disponen del yopo (*akwa*), el cual representa la esencia del alma. *Rurcocá*, la Madre y Padre originarios, se reproduce y desciende a través de sus hijos al mundo intermedio. En este sentido, *Rurcocá* desciende y

asciende renovando y transformando las fuerzas cósmicas que contribuyen al ordenamiento del mundo. En *el Canto de la oscuridad* documentando y analizado por Ann Osborn (1995) notamos que este canto ceremonial del *Aya* se enmarca en procesos estacionales en los que se pasa de lo húmedo a lo seco y de lo oscuro a lo luminoso «todo el mito cantado puede ser considerado como una gestación y un nacimiento similar al humano» (Osborn citado en Rocha, 2010, p. 439). El mito cantado es denominado *Aka-kambra*, la ritualidad conlleva a una transformación en la que se dan las condiciones *aka*, lo cual significa oscuridad, humedad e inercia para propiciar las condiciones *kambra*, esto quiere decir luminosidad, sequedad y movimiento. Este primer acercamiento al etnotexto nos deja advertir que:

Hay oscuridad en el mundo de abajo, en la parte más baja del mundo de abajo, sobre el mar donde están las tormentas. Los elementos no regresan, no vuelven a salir, un frío que quema está en la cueva de la enfermedad; la sal y el veneno están en sus lugares; el veneno de las tierras altas no sale. El embrión está allí, protegido por la sombra de la palmera rukwa (Osborn citado en Rocha, 2010, p. 438).

Este canto ritual es sólo el primero de cuatro cantos preparatorios que inician las fases del proceso de *Aka-kambra* y que en su desenvolvimiento permitirán la realización de *kanoba* o *raíya*, el logro de la fertilidad. En esta práctica ceremonial cantada los dioses *Raiyura* y *Tawatrura* descienden al mundo intermedio para encaminar y ordenar esta dimensión. Estos dioses ordenadores propician las condiciones de siembra y cosecha, de enfermedad y salud, las rutas del sol y crean los clanes *uwa*. La organización social de los *Uwa* es totémica y sus clanes están determinados por menhires o megalíticos. Advertimos que el principio regenerador de las fuerzas cósmicas de las tradiciones indígenas andinas sólo es comprendido desde su situación histórica a través de la que se origina su existencia en medio de una comunidad lingüística, la cual establece el juego lingüístico que remite a la tradición y su comprensión. Esta remisión constante entre tradición lingüística y comprensión es entonces un jugar que se manifiesta con el canto, la danza, la historia, las plantas de poder que envían al partícipe a una seriedad del juego que cumple un papel y tiene un carácter sagrado que pone en suspenso toda la existencia y preocupación ajena a la ritualidad. El jugar remite entonces a la renovación de sentido que construyen los partícipes de una tradición, quienes al cantar actualizan el juego lingüístico de su horizonte cultural en la repetición constante.

En consecuencia, este cantar se reinterpreta permanentemente en el juego, éste representa la realización del movimiento de la vida, es la ritualidad misma que se ha construido en la

tradición. Por lo tanto, las dos estructuras especulativas que hemos puesto de relieve en las comunidades andinas colombianas no encarnan lo real en cuanto sus palabras sagradas no copian lo que es, sino que en la palabra sagrada se van dando forma a sí mismos en su relación con los otros y con la unidad de sentido que conforma su identidad; la cual se va configurando en medio del juego lingüístico que se renueva constantemente en la palabra viva que da sentido a la existencia humana de las comunidades andinas. Jugar es arriesgar lo construido históricamente para confirmarlo.

En concreto, con los dos significados que destacamos en este apartado hemos querido poner de relieve que tanto el surgimiento del agua como la inversión cósmica conforman un sentido histórico que se proyecta en el lenguaje como experiencia de mundo. Ambos significados refieren al saber familiar construido lingüísticamente por los pueblos y son resultado de la relación entre las experiencias situadas de las comunidades originarias de tradición andina y la cultura occidental española. El surgimiento del agua evoca la metáfora de lo hídrico como reflejo vinculado con la madre y con la transformación de la vida. Si el agua está en movimiento, se interpreta como algo beneficioso; y si el agua se detiene, se representa como estancamiento existencial de la vida en general. La inversión cósmica o *pachakuti* remite a una coexistencia complementaria en la que se conjuga el retorno, el cambio, la reciprocidad y la inversión. Al entender la estrecha conexión entre los dos significados de la tradición andina, se hacen visibles dos aspectos que nos permiten hablar de una contribución de la perspectiva hermenéutica respecto a la comprensión de la realidad histórica que determina las lingüisticidades originarias andinas.

El primer aspecto reside en afirmar que examinar ambos significados deja ver que la noción de diálogo auténtico es la condición determinante entre lector y etnotexto, ya que presupone un intérprete capaz de escuchar atentamente lo dicho por la tradición andina y compartir significados que constituyen la experiencia interpretativa de la realidad; lo cual hace posible la renovación de los significados que subyacen a la tradición. Es lo que se confirmó con el surgimiento del agua y el *pachakuti* en las diversas culturas que componen la tradición andina colombiana. Así, la relación dialógica que establezco, como lectora, con el etnotexto es el fundamento de mi reconocimiento y apertura a la alteridad textual: la *Misak*, la *Nasa*, la *Yanacona*, la *Pasto*, la *Coconuco*, la *Uwa*, la *Muisca* y la *Pijao*. Ella establece una conducta

diferente de mi parte hacia la realidad histórica de los pueblos originarios andinos al generar la posibilidad de entendimiento recíproco.

Y el segundo aspecto radica en decir que la conversación establecida con el etnotexto viabiliza el reconocimiento de mi situación histórica, ese lugar correcto a partir del cual logro ensanchar el habitual horizonte de comprensión en el que me muevo como intérprete y así abarcar la perspectiva andina; permitiendo con ello ganar autocomprensión y entender la tradición propia con sus aciertos y fracasos. Ensanchar el horizonte propio exige hacer valer el derecho de la narrativa andina en su propia pretensión, cuando ella se expresa puedo reconocer su historicidad al advertir un conocimiento valioso que no estaba en mi referente literario. La narrativa andina es diferente a la construida en mi horizonte lingüístico occidental. Logra que en lugar de afirmar acciones para argumentar y dominar al otro, más bien se favorezca una condición de apertura y fusión de mi horizonte literario con el horizonte narrativo andino. Abrir y fusionar el horizonte propio denotan posibilidad de libertad para proyectar una visión de mundo siempre mediado por un lenguaje plural y diferente.

Por lo tanto, ampliar el horizonte conlleva un comportamiento en el que el intérprete gana conciencia de su lugar en la experiencia comprensiva del etnotexto que contiene y en la que convergen los horizontes de cada cultura originaria implícita en la tradición andina. De ese modo, el ejercicio interpretativo que se hizo en este apartado abre un camino de renovación lingüística. Hacer familiar lo comprendido significa confirmar lo que la alteridad andina ha dicho a través del etnotexto, lo cual es diferente en mi mundo. Y este comprender lo otro extraño presupone apertura entendida como retorno a sí mismo siempre transformado y devenido de la otredad. El comprender es posible siempre y cuando los significados compartidos devengan del acuerdo alcanzado en el diálogo. Las constelaciones de significados abren un espacio de sentido en el que se despliega una alternativa de comprensión sobre la tradición andina y sus posibilidades de vida.

En efecto, ahora se puede decir que en las culturas originarias que confluyen en la tradición andina observamos tres elementos importantes: 1) existen significados transversales en la tradición andina que se manifiestan de manera diferente en cada cultura, existencia constatada en nuestro análisis de la metáfora del surgimiento del agua y de la metáfora de la inversión cósmica; metáforas que podemos observar en el gráfico 1 y el gráfico 2 :

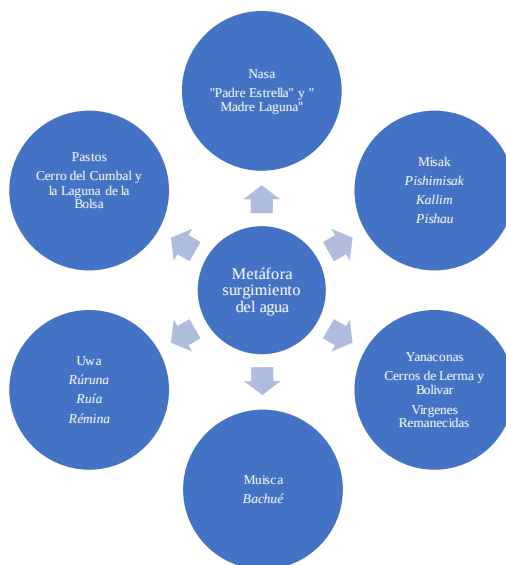


Gráfico 1: Metáforas del surgimiento del agua

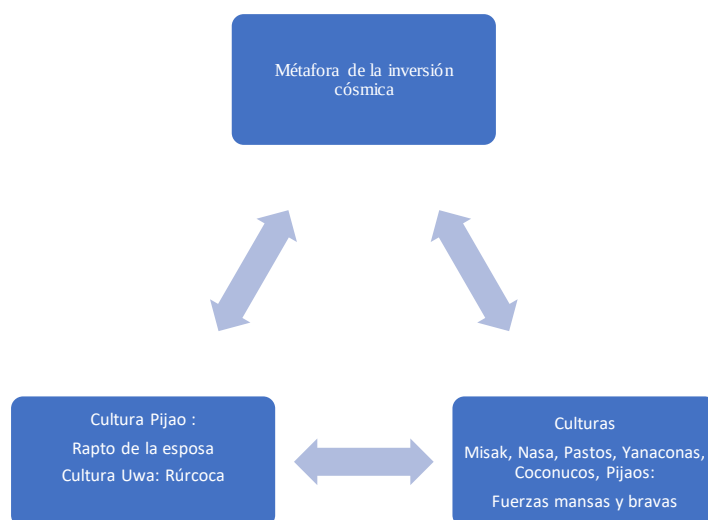


Gráfico 2: Metáforas de la inversión cósmica

2) La realización especulativa propia de los pueblos andinos no sólo alude a lo que se crea como acontecer del comprender, sino también a lo que se genera de la relación del ser andino con su territorio, cada comunidad de vida estructura una narratividad¹¹⁶ territorial que conjuga

¹¹⁶ El término lo tomamos en el sentido que lo propone Algirdas Julien Greimas, quien afirma que el significado es sólo aprehensible si es narrativizado. En su libro *En torno al sentido. Ensayos semióticos* (1973) el autor francés propone una estructura del relato que articula estructuras de superficie y estructuras profundas, las cuales organizan el texto como resultado de una disposición organizada de reglas y relaciones. Así, por una parte, la estructura

nexos de significación como consecuencia de sus propios consensos interpretativos; narratividad territorial que entra en juego al concebirse como el conjunto de elementos compartidos de manera armónica con el entorno habitado denominado andino en el que ellos se encuentran. La narratividad representa experiencia de vida configurada como realidad histórica en la que los partícipes de las comunidades andinas se imaginan, se interpretan y se forman construyendo un mundo que proyecta un sentido común. Por esto, la narratividad territorial supone una estrecha pertenencia entre tradición e intérprete y representa de manera análoga una situación histórica que no es apariencia de nada sustancial, ni posee verdades generales que la constituyan como esencialidad. Antes bien, ella se constituye en ese proceso de devenir constante que se establece cuando entramos en una relación de diálogo con la tradición andina.

3) Existe en las comunidades andinas un sentido de reciprocidad en su narratividad que nos deja ver que sus estructuras lingüísticas no son sólo una creación como acontecer del comprender, sino también un modo existencial que encarna en el habla sagrada una conexión del ser ancestral andino con todo el cosmos. Es decir, un vínculo en el que se pone de relieve una visión de mundo y unos principios éticos (armonía, complementariedad, relacionalidad) que se ilustran mediante las narrativas sagradas andinas. Así, la interpretación que cada cultura andina le da a los significados del surgimiento del agua y la inversión cósmica *pachakuti* revelan el principio de relacionalidad entre los diferentes elementos complementarios que conforman la unidad de sentido andina de forma armónica. La reciprocidad es comprensión del sentido andino, el cual halla su realización no en el mantenerse fijo e inalterable; al contrario, la tradición sólo encuentra su posibilidad de conservación al transmutar y conformar un sentido a partir del diálogo permanente con la pluralidad que lo compone.

Estos tres elementos constituyen un aporte a favor de la resolución de nuestra pregunta en la presente tesis doctoral, la cual pretende mostrar una posible contribución de los conceptos gadamerianos de diálogo y entendimiento interhumano en la comprensión del sentido de lo etnoliterario construido por los pueblos originarios en Colombia. Cada uno de los elementos puesto de relieve contribuye en la comprensión de dos de los significados históricamente contruidos que subyacen a las visiones de mundo andino: el surgimiento del agua y la inversión

superficial organiza la manera en que un texto expone un contenido: componente narrativo y discursivo. Por otra parte, la estructura profunda comprende la ordenación de los elementos de sentido del texto: red de relaciones que clasifican los valores y sistema de operaciones que organizan el paso de un valor de sentido a otro.

cósmica. La transversalidad de significados, la relación narratividad y territorio, y el sentido de reciprocidad propios de una sensibilidad andina nos muestra que no hay superioridad de una lengua con respecto a otras, sino un carácter dialógico en el encuentro interhumano, en un mundo de comprensión compartido.

Así, el entendimiento mutuo se produce a través del lenguaje como posibilidad de estar aprendiendo por medio de él y constituyendo habla viva para quien participa de ella. Participar de una constelación de significado implica el uso interhumano de una narrativa de vida propuesta en un horizonte interpretativo que no tiene que ser el único. No obstante, la pertenencia a cierto modo de expresión histórica no impide la renovación de sentido, el ser humano libremente puede ensanchar e introducir opiniones probables que se exponen a ser modificadas por la alteridad en otros contextos. En la capacidad de libertad humana reside el poder actualizar los vínculos de significación expresados con nuevas metáforas. Por consiguiente, una narrativa de vida como la constelación de significados andinos tiene su existencia en el diálogo permanente con la alteridad, la cual propone miradas novedosas a la experiencia de mundo andina reflejada en los etnotextos. Seguiremos con este diálogo en el siguiente apartado, en el que nuestro cometido serán los etnotextos de las lingüisticidades del litoral caribeño colombiano.

3.2.3 Etnotextos caribeños

La comprensión del sentido proyectado en los etnotextos por los pueblos originarios del litoral caribeño exige el entendimiento de un complejo entramado de significaciones que configura una interpretación de la Madre Tierra, cuya aplicación se manifiesta en el ejercicio poético de los pueblos Kogui, Iku, Wiwa, Kankuamos y Wayuu. Esta interpretación se conecta con modos de relacionamiento comunitario y producción lingüística que rememora, ejemplariza, orienta, cura y equilibra la existencia de los seres del planeta. La expresión de la palabra de origen se corresponde con la Ley tradicional o Seyn Zare (iku), Ley Se (kogui) y Shenbuta (wiwa), la cual es resguardada y protegida en las culturas Kogui, Iku, Wiwa y

Kankuamos¹¹⁷ por los Mamos¹¹⁸ y en la cultura Wayuu por Ouutsü -Piache y Alüjülii¹¹⁹. Precepto que debe ser cumplido para mantener el equilibrio cósmico, el conocimiento y la praxis que determinan la representación de mundo de los pueblos de *Gonawindúa*¹²⁰ (Sierra Nevada de Santa Marta) y, a su vez, el autoreconocimiento como *hermanos mayores*.

La apropiación comprensiva de la Madre Tierra se despliega desde un punto cero del que proviene todo cuanto existe. En el etnotexto *La Madre Universal*, narrado por el mamo Miguel Nolavita y documentado por Konrad Theodor Preuss en 1993, se afirma que los seres humanos somos puntos de referencia de apertura cósmica en la que la Gran Espiral es el origen de la hermandad humana, entendida como mayor si se está más cerca de la Madre y como menor si se está más lejos de ésta. La Palabra de origen *Kogui* nos dice:

La madre Síbalanêumáñ (madre del canto), la madre de todas nuestras semillas nos parió en el principio. Ella es la madre de todos los linajes. Ella es la madre del trueno, la madre de los ríos, la madre de los árboles y de toda clase de cosas. Ella es la madre de los cantos y las danzas. Ella es la madre del mundo y de las piedras, de los hermanos mayores. Ella es la madre de las frutas del campo y la madre de todas las cosas. Ella es la madre de los hermanos menores franceses y de los extranjeros. Ella es la madre de los utensilios de danza, de las casas ceremoniales y es la única que tenemos [...] La madre Síbalanêumáñ sola es la madre de las cosas, ella sola. Y así, esta madre dejó un recuerdo en todas las casas ceremoniales. En compañía de sus hijos Sintana, Seižankua, Aluañuiko y Kiltšavitabauya, dejó como memoria cantos y danzas. Así contaron los mamas, los padres y los hermanos mayores (Preuss citado en Rocha, 2010, p. 537).

¹¹⁷ En este análisis no abordaremos la literatura de los *Kankuamos* ya que esta cultura se encuentra desde hace algunos años en procesos de revitalización y retorno a los valores tradicionales que habían perdido debido a los procesos de agresiva colonización que vivieron durante siglos «los kankuamos, a quienes se había dado por extintos o completamente asimilados, no son una excepción, y actualmente luchan por la recuperación y afianzamiento de su identidad, cual otro de los pilares de la Sierra Nevada de Santa Marta» (Rocha, 2010, p. 500).

¹¹⁸ Según Rocha (2010) los mamos son sacerdotes, médicos y líderes comunitarios que poseen diferentes especializaciones y rangos. Estos rangos y grados de especialización dependen de su lugar de origen, su linaje, prestigio religioso, preparación. En este sentido, los mamos son los portadores de la palabra de origen. En la cultura Wiwa existe el mamo y la saga. La saga es la mujer poseedora de conocimiento que orientan la vida comunitaria y narradora de las historias sagradas.

¹¹⁹ Los conocimientos de la medicina ancestral *Wayuu* y del uso de las plantas está en manos de *Ouutsü* (Piache-Médica) y *Alüjülii* (Yerbateras), considerados los especialistas más respetados entre las comunidades. Los Piache son, en su mayoría, mujeres, entre ancianas y jóvenes, dotadas de un poder sobrenatural que proviene de espíritus llamados *Asheyüü* o «buenos Wanülüü». Según la tradición, son evocados absorbiendo jugo de tabaco masticado, cantando y agitando una maraca; son ellos los que revelan el nombre de la enfermedad, identifican a los «dañadores» del alma del enfermo y sugieren el tratamiento. Las *Alüjülii* o yerbateras son mujeres que han recibido sus conocimientos en forma oral de generación en generación, son dotadas de la facultad de conocer las plantas medicinales y gozan de un profundo respeto y prestigio en la comunidad (Restrepo, 2015).

¹²⁰ *Gonawindúa* es la montaña sagrada que honran las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, esta equivale a la montaña denominada en occidente como el Pico Cristóbal Colón. la Sierra Nevada de Santa Marta se dice en lengua kogui *Nunjwakala*, en lengua ikú *U'munukunu* y en lengua wiwa *Ungumakuna*. Lo que conocemos como Ciudad Perdida en occidente se corresponde con *Teyuna* para los pueblos nativos.

La fraternidad entre los seres humanos viene dada por el hecho de que todo proviene de la Gran Madre, ella es el principio originario universal. Por ello, determina y organiza el comportamiento de los *Kogui* en un horizonte de comprensión en el que el reconocimiento de la madre establece la experiencia de sentido y verdad, dado que el conocimiento y la práctica de la Ley de Origen o Ley Madre estructura unos nexos de significación que dan forma a un sentido comunitario moldeando la experiencia existencial del grupo y su acceso al mundo de la vida. La identidad comunitaria configura la experiencia de sentido de los pueblos de *Gonawindúa* al posibilitar el proceso de apropiación comprensiva, el cual representa experiencia de verdad mediada por el acontecer lingüístico. Esto significa que todo cuanto ocurre dentro de la experiencia de sentido *Gonawindúa* está relacionado con el principio originario, la existencia humana carece de sentido cuando la madre es destruida y devastada.

La Madre Universal simboliza alteridad, se expresa como interlocutora de una conciencia que tiene algo que decir a quien está en condiciones de escucharla. Para los pueblos indígenas la Madre no es un objeto al que se le ha dotado de conciencia o alma, un animismo como se le ha entendido en el mundo occidental para cosificarla e instrumentalizarla desde un esquema de prejuicios moderno. La Madre es, más bien, una experiencia de sentido que posibilita saberes y transformaciones. Desde esta experiencia, la Madre es «la realidad primera, presente y última del pensamiento tradicional de quienes se llaman a sí mismos *hermanos mayores*» (Rocha, 2010, p. 513). La experiencia de sentido facilitada por la apropiación comprensiva de la Madre Universal abre una posibilidad de entender y significar la existencia humana desde un acontecer en el que la Madre es también Padre. Madre y Padre son el principio único original o Ley *Se* en el que amanece la palabra y la vida. Antes del amanecer no hay una identidad definida en los seres y las cosas porque todavía no hay ley. La ley se consolida con los hijos, quienes roban la tierra sagrada para fertilizar el mundo y preparar los territorios para las semillas de vida.

La Madre y el Padre como principio fundador de todo cuanto existe prevalece en los pueblos de *Gonawindúa* con los personajes de *Niankua* y *Serankwa*. De acuerdo con la Organización Gonawindúa Tairona (2009), la Sierra Nevada de Santa Marta es un eje cósmico a partir del cual se genera la vida en el planeta. El eje representa el lugar de origen del que todo nace y al que todo retorna. La experiencia de sentido *Gonawindúa* viene determinada por la apropiación comprensiva en la que la formación del mundo se gesta por medio del ser humano. Así, humano

y mundo se entrelazan a partir de un principio vital universal que viene dado por la Primera Madre. En el etnotexto *Gonawindúa* se describe este esquema estructurador del mundo en el que el pensamiento espiritual antecede toda manifestación material reafirmando los vínculos ancestrales con las deidades que lo hicieron posible. A través del texto se expresa la intención de creación en espíritu y pensamiento que precede la creación entendida como manifestación material:

A Serankwa se le encomendó organizar el mundo material según la Ley de Seyn Zare. Lo primero que hizo fue organizar Gwí, la roca, la estructura, el soporte que le da consistencia y fortaleza. Luego Serankwa cruzó el hilo de pensamiento que le había entregado Jaba Se y lo levantó por el centro, apareciendo el cerro Gonawindúa, que era cerro arriba y abajo, y así se constituyó en el eje de la creación. En sus extremos ubicó a Kadukwa, Shkwakala y Shendudka para sostener el mundo material, y en cada una de las cuatro esquinas puso un guardián para que el mundo material gire en un ciclo de renovación permanente de la vida (Organización Gonawindúa citado en Rocha, 2010, p. 623).

La aparición de *Gonawindúa* proyecta un sentido que la concibe como el corazón del mundo y el eje de la creación para los pueblos que en ella habitan desde el comienzo de los tiempos. Para proteger el corazón del mundo *Serankwa* puso un guardián en cada una de las cuatro esquinas que salvaguardara la vida y protegiera su ciclo vital, estos guardianes son: los *Kogui*, los *Iku*, los *Wiwa* y los *Kankuamos*. Los cuatro pueblos como descendientes del pueblo ancestral Tairona comparten el mismo horizonte de comprensión en el que *Gonawindúa* representa el eje cósmico de la vida y desde ahí se configura toda la existencia humana. De él provienen los padres y madres originales, de él parten y regresan al lugar de origen los hilos de pensamiento, de él brota todo lo que existe. Este horizonte de mundo aporta una explicación del origen y de la fundación del cosmos, y expresa un código ético mediante el cual se modela el comportamiento para mantener el equilibrio entre todos los seres del mundo. Equilibrio que permanece siempre y cuando se cuide del «hilo» o cordón umbilical que une a los seres humanos con la Madre Universal, quien nutre y protege a quienes cuidan de ella.

Para que la Madre sea protegida por sus hijos, los pueblos de *Gonawindúa* han producido múltiples formas de relacionarse con su entorno, pues él les proporciona los saberes y el consejo que requieren para entrar en diálogo con la Madre. El lenguaje como su experiencia de mundo toma la forma de una mediación identificatoria en y desde la alteridad. La Madre Universal es posibilidad de apropiación comprensiva que facilita la apertura sobre la base de una anticipación que constituye un arriesgar algo por el sentido de la vida. Hecho que se refleja en el pueblo

Wiwa a través de sus reuniones sociales en las que «cantan y bailan los cantos de los animales que le cantan a la cosecha» (Echavarría, 1993, p.268). El canto y el baile ritualizado *wiwa* representa un juego en el que la abundancia significa el principio universal de diálogo con la Madre, principio de entendimiento interhumano y entre lo humano y el entorno natural.

En efecto, los *mamos* interpretan en las aves múltiples historias que permiten el entendimiento con su mundo de sentido. Al respecto, Cristina Echavarría Usher muestra en sus investigaciones los nexos de significación que se despliegan con las aves:

Cada ave tiene «su historia», narración mítica que se utiliza para aconsejar a la comunidad y sus individuos, en circunstancias específicas, sobre aspectos del código ético *wiwa*. Estas historias tienen su lugar y su momento para ser narradas, y cumplen una función social como herramienta fundamental para «coger consejo». Incluyen, además de la moraleja, descripciones detalladas y explicaciones sobre el porqué de características etológicas y fisiológicas de distintas aves, así como su parentesco con otras aves y animales. Se podría decir que los mitos de las aves son una especie de «unidad integrada» de conocimientos ornitológicos y ecológicos, sobre los cuales se entreteje el sistema de valores *wiwa* (1994, p. 11).

El código ético *wiwa* posibilita que los *mamos* interpreten que mientras las aves se siguen comportando como les enseñó la Madre, los humanos han perdido y olvidado aquellas enseñanzas. Para no olvidar, los *Wiwa* estudian las aves para recordar y comportarse como ellas. Esto supone que las aves son como libros abiertos que tienen algo que decirle a la humanidad. Cada *wiwa* se reconoce a sí mismo en el ave, en el cosmos, en el árbol, en la montaña porque el ave encarna alteridad que supone una experiencia moral particular denominada tú y transforma la experiencia de sentido del propio yo individual. Según la Organización *Wiwa Yugumaiun Tairona Bunkuanarua* (2001), la Madre es también transmisora de conocimientos pues de ella deviene la Ley de Origen: «Como Madre entregó el conocimiento a su hijo *Siokokui* mediante un “libro” de donde aprendió y de donde se desarrolló el pensamiento y la vida *wiwa*» (p. 154). Todos los saberes que la Madre entregó al pueblo *Wiwa* contienen las múltiples líneas interpretativas que permiten comprender lo que históricamente ha sido su tradición y sus esquemas de referencia. Así, la tradición *Wiwa* se configura a partir de un código ético que construye su memoria histórica a partir del diálogo con su mundo inmediato, con lo no humano. De este modo, la cohesión social se ve reforzada por la transmisión de la memoria colectiva siguiendo la tradición de La Ley de Origen y sus consecuencias para el entendimiento interhumano entre los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

La historia de esta memoria da forma a expresiones lingüísticas que fueron creadas desde tiempos inmemoriales permitiendo el reconocimiento de los antepasados, con quienes se dialoga, se interpreta y se escucha su palabra para ganar conciencia histórica. Lo que significa que la experiencia comprensiva propia contiene al diálogo permanente con lo que fue y supone reconocer el pasado como interlocutor con pretensión de validez. De acuerdo con los *mamos wiwa*, el hecho de no transmitir la Ley de Origen ocasionaba que la gente muriera lentamente convirtiéndose en piedra. La transmisión, la narración y el canto aseguran, protegen, equilibran y sanan la existencia humana. En este marco interpretativo, las narraciones *wiwa* poseen dos géneros literarios que facilitan esta transmisión: *guama* (consejos) y *kunshama* (historias):

Guama se aprende en los confesos, en las reuniones, en las charlas con los mayores durante la noche, en la casa con los padres de familia, en la loma, en la cocina; se recibe de los animales, de la naturaleza y de los ancestros de nuestro pueblo. Son la ordenación de la vida cotidiana [...] *kunshama* devienen de las acciones y sucesos vivenciados por todos y cada uno de los padres ancestrales, hijos de *abu punkuhsa*, de la divinidad: *Serankua* creador de todas las clases de tierra, *Siokokui*, *Matuna*, *Nuanase* y madres ancestrales como *Naboba* (Organización *wiwa*, 2001, p. 122).

Estos dos géneros literarios constituyen el legado cosmogónico e histórico del pueblo *Wiwa*. La transmisión de la tradición se realiza en la *kankurua* (casa ceremonial) y recibe el nombre de *Guama unkunukun*. Enseñanza que tiene lugar en las noches, la narradora es la *saga* y la narración va acompañada de una ritualidad que convoca el fuego, el intercambio de hojas de coca tostada y el tejido. Para ello, las narradoras de la Ley de Origen requieren permisos o *sé-wá* ya que *Se* proviene de la noche y la oscuridad. La narración de las historias sagradas implica fuerzas cósmicas que pueden hacer daño a quien no las maneja de manera correcta. De acuerdo con los pueblos de *Gonawindúa*, la narración reside en la memoria y todo el espacio vital es considerado como portador de sentido en la medida en que ese todo es escuchado como alteridad potencial capaz de contar las historias que la Madre ha dejado a la humanidad. Para los *Kogui*, pensar es escuchar el mensaje de la Madre, de ella nace y a ella retorna la vida de los seres del cosmos. Por eso, en sus rituales funerarios se hace la verbalización del cementerio como el «pueblo de la muerte» y como la «casa ceremonial de la muerte», el «útero» (Reichel Dolmatoff, 2013, p. 290) al que debe volver toda persona.

En la comunidad, la ritualidad está marcada por la apertura y el cierre de la «casa de la muerte», esto significa que para abrirla el Mamo debe lograr el acuerdo o *yuluka en* conversación con los espíritus para que el difunto pueda regresar al seno de la Madre:

“Estar de acuerdo” es un concepto llamado *yuluka* que le permite al *mama* interactuar de igual a igual con lo mítico para entender las características de aquello con lo cual pretende comunicarse y dialogar. Pero para estar en *yuluka* es necesario estar en un proceso de meditación denominado *alúna*. Así, en el proceso ritual del enterramiento el *mama* debe estar en *yuluka* y en *alúna* para poder obtener el permiso que se requiere, el que se conoce como *sewá*, y que garantiza que la acción que se llevará a cabo ha sido aceptada (Duque & Jaramillo, 2016, p. 20).

Luego de lograr el acuerdo, el cadáver del difunto tendrá que seguir un ritual de ocho pasos o movimientos que reflejan las posturas cósmicas que hay que seguir para su retorno a la Madre, se le hacen las ofrendas respectivas como «alimento de los muertos» que debe ser comido con el fin de perpetuar el ciclo de la fecundidad y la fertilidad. Al finalizar «la casa de la muerte se cierra» y se le hace la novena al muerto para que su alma experimente una errancia en un viaje cósmico que termina en el renacimiento de su alma. Según los *Kogui*, la muerte no es vista como un momento trágico, sino como el «cumplimiento de la vida» que durante las dos horas que dura el ritual se realiza sin oraciones ni cantos. Sin embargo, el silencio representa la solemnidad del momento y la sacralidad de la narración del útero materno al que regresan todos los seres del universo.

Encontramos un correlato con el horizonte cultural de los pueblos de *Gonawindúa*, en el pueblo *Wayúu* cuyo esquema de transmisión es parecido con respecto a la tradición de su palabra sagrada, al vínculo con la Madre y al ritual funerario. En la comunidad guajira las narradoras de las historias sagradas son las *Ouutsü -Piache* y *Alüjülii*, grandes conocedoras de la tradición y de las plantas de poder. El esquema de referencia *Wayúu* privilegia en su configuración social el sistema de parentesco matrilineal. Esto significa que los procesos de filiación están determinados por la descendencia uterina, los *Apüshi* son la familia verdadera unida por *eirukuu* o carne de la madre. La apropiación comprensiva *wayúu* constituye una experiencia de sentido que se construye desde un esquema de prejuicios en el que *Maréiwa* «con su poder sobrenatural convierte en cerros a las personas, aparta el mar de la tierra y la puebla de árboles y animales en beneficio de los hombres» (Chaves, citado en Niño, 1978, p. 288).

Según la Ley de origen *Huya* (hijo de *Maréiwa* y *Palachi*) conoció a *Mma* (la tierra) y de su unión brotaron las plantas. Sin embargo, *Mma* estaba triste porque sus hijos no se movían y no podían desplazarse. *Maréiwa* al ver la tristeza de la Madre creó los animales y por último al ser humano. Este estaba dotado de conciencia y palabra; tenía leyes que regían su comportamiento y pertenecía a un clan. El ser creador se percató de que no había un lugar para que su hija *Pulowi* reinara e hizo surgir del mar la Península de la Guajira y en ésta se asentaron los *Wayuu*, hijos

de *Pulowi*, *Mayui* y *Ulapule*. La complementariedad *Pulowi-Huya* determina el sentido de la vida y la muerte en la cultura guajira. Por una parte, *Pulowi* es una deidad asociada a la sequía, a la oscuridad, a lo salvaje, al inframundo y a la muerte. Por otra parte, *Huya* es una deidad que remite a la lluvia, a la claridad, a la fecundidad y a la vida. Como pareja complementaria representan el poder de la transformación y el cambio permanente.

En concomitancia con lo anterior, tenemos en el etnotexto *Serranías de la Guajira*, narrado por Jacinto Iguarán y traducido por Roberto Iguarán, una experiencia de sentido en la que *Maréiwa* organiza el mundo en beneficio de los seres humanos creando los clanes, las aves y los árboles. Leemos en la palabra de origen *Wayuu* que:

Después de la separación del mar y la aparición de toda la Guajira, *Maréiwa* se dijo: «pobres mis hijos, pobres mis nietos, ¿qué les daré para que puedan vivir sobre la tierra?». Mandó la bandada de wampiray (pavas) y otra de urui (turpiales) y una de morva (arbusto cuyas frutas negras las apetecen las aves) para que coman los pájaros y también los indios. Todo esto regó por la Guajira y los pájaros, al botar el estiércol, sembraron de cardón, maschura, iguaraya, sangre de toro y sojoo (frutica de la que se saca la miel). Así fue como todos los indios de la Guajira tuvieron alimento. Cuando ya *Mareiwa* retiró el mar y puso aves y árboles a la Guajira, en una gran cueva, como en un gran pozo, dijo: «hágase el indio»; después que hizo a varios, les dijo a cada uno: «Su casta es Ipuana, Uriana, Epiayú, Apchana, Sipuana, Guararuyú, Sijuana, Cayariyú, Epinayú, Pucharayú, Mapichana, Jirnú, Urariyú, Ureguana, Choroyú, Guarogoroyú, Guariyú y Guriyú» (Chaves citado en Niño, 1978, p. 295).

Este etnotexto nos habla de la narración del origen de los seres que cobran vida para advertir la presencia de *Maréiwa* en todo lo que existe. Igualmente, *Maréiwa* se relaciona, a su vez, con la presencia de la Madre tierra *Mma*, quien se percibe como una deidad que tiene funciones particulares en su papel de madre «la tierra es madre de todas las cosas existentes: pare, nutre y devora simultáneamente a sus propios hijos» (Ipuana citado en Cronida, 1976). En este sentido, la Madre es sagrada como lo es el ser creador que instauró los clanes. Estos operan como comunidades de personas que comparten un ancestro mítico en común y pueden encarnarse en un animal o varios animales que representan el origen del grupo. Así los clanes toman nombre de animales como mamíferos, aves, reptiles e insectos: *Ipuana* refiere al gavián *karikari*, *Uriana* alude al tigre y el conejo, y *Epiayú* corresponde al ave cataneja. Cada clan participa de un entramado simbólico que tiene relación con su ancestro mítico común y que fue entregado por el pájaro *Utta*, ave que acompañó como primer palabrero al ser creador en la invención de los clanes.

La figura del palabrero en la cultura *Wayúu* es de vital importancia como mediador en los conflictos que se pueden presentar en la comunidad. En el entramado simbólico guajiro su presencia ayuda a configurar las relaciones que se construyen entre los partícipes de los clanes con otras comunidades ajenas a ellos o *arijunas*. El palabrero se constituye en mediador, quien teniendo como punto de partida su horizonte cultural es capaz de dialogar con otras perspectivas de mundo. De esta manera, la cultura *wayúu* se permite escuchar lo que el otro tiene que decir logrando una apertura recíproca que viabiliza el «verdadero vínculo humano». De lo dicho anteriormente, podemos derivar que el referente simbólico guajiro se asocia con una lingüisticidad en la que los vínculos de parentesco entre el ancestro común y su descendencia generan comportamientos lingüísticos y metáforas que cohesionan las relaciones de entendimiento interhumano entre los diferentes clanes de la comunidad *wayúu*. Por lo tanto, el lenguaje determina la apropiación comprensiva de la Madre Tierra como una gran familia a la que todos pertenecen y dentro de la que todos tienen algo que aportar para su permanencia y bienestar.

Según Camilo Andrés Delgado (2012) cada eslabón de la cadena *wayúu* tiene una prolongación de vida con respecto a su antecesor con el que guarda una relación de parentesco, lo cual conlleva a que los distintos clanes *wayúu* tengan un origen totémico con sus respectivos abuelos animales (p. 169). La relación de parentesco presupone identificarse y respetar ese origen dentro del clan. Tener como ancestro a *Ipuana*, *Uriana* y *Epiayú* significa ser gavilán, tigre, conejo y ave cataneja. Estos rasgos de identificación se perciben en la lengua *wayuunaiki*, verbigracia, cuando se pregunta por el origen de alguien se dice: *¿Kasairukupia?* Literalmente significa: *¿qué carne tú?* Lo cual remite a la relación de parentesco matrilineal que rige la relación entre los *Wayúu* y sus madres, de quienes heredan el clan. Para responder a esta pregunta, se contesta: *karikare taya*. Esto quiere decir *karikare* animal yo: Yo soy *karikare*, del clan gavilán.

Vemos que la lingüisticidad *wayúu* privilegia una concepción del mundo en la que la Madre Tierra es la creadora directa de los humanos. Por esto, la experiencia de sentido se conforma dentro de un vínculo de parentesco con los animales. Lo que representa que la Madre Tierra no es una creación divina que se encuentra a disposición del ser humano. Antes bien, lo humano deviene de los astros, de las plantas y de los animales en una relación de filiación entre los unos y los otros. Este parentesco se constituye en una verdad mediada por la metáfora que manifiesta

el carácter de acontecer del lenguaje en un referente de mundo que supone la formación de conceptos. En este sentido, la experiencia lingüística del *wayuunaiki* destaca elementos culturales que se tejen detrás de construcciones metafóricas colectivas conformadas históricamente y se reflejan en su vida cotidiana. Un primer concepto en particular que nos ayuda a comprender la manera como la comunidad *wayúu* concreta sus procesos de pensamiento en cosas-conceptos es el «chinchorro» que representa la placenta de la madre:¹²¹

existe una identidad entre placenta-matriz de la mujer chinchorro, que se expresa en la forma de nombrarlos. La palabra *wayuunaiki*, que denomina la matriz y la placenta, es *acho'unlaa* “el chinchorro del niño” y *o'ulaa* “chinchorro”, cuando denota acción y uso, mientras que si se habla de este como objeto pasivo, sin uso, se utiliza la denominación *süi* [...] los *wayúu* creen que en el proceso de procreación, el hombre aporta la sangre y la madre la carne del ego por nacer, tal como sucede cuando *Juyaa* “el lluvia” fecunda a *Mma* “la tierra”; cuando llueve, las gotas de lluvia son como el semen y la sangre que se aporta al vientre de *Mma* y esta, en últimas, aporta la carne de todo el pueblo *wayúu* (Iguarán, 2010, p. 35).

Advertimos que la relación entre cosa y concepto para la comunidad lingüística *wayuunaiki* «chinchorro» supone una articulación que representa el proceso de conceptualización. Ésta viene determinada por una historicidad particular que establece los significados de lo que ha sido construido, vivido en el tiempo al responder a una experiencia natural y sobrenatural de la vida como proyección de sentido comunitario que se vincula con una tradición. La referencia es, en este caso, *Juyaa* y *Mma*: lluvia y tierra, sangre y carne. La sangre que aporta el padre y la carne que hereda la madre al hijo beneficiándolo con su clan. El clan se corresponde con una conceptualización de la Madre Tierra que se materializa en una ética determinada por una ontología reveladora de las fuerzas cósmicas del mundo, en la que el ser humano hace parte fundamental del equilibrio constante del universo. En efecto, nada en la naturaleza tiene para la comunidad *wayúu* un significado de objeto. Al contrario, todo en la tradición guajira es portador de sentido en la medida en que lleva un mensaje de la tradición no como algo lejano, sino como algo indispensable para la vida en comunidad.

Un segundo concepto clave para la comprensión de la tradición *wayúu* es la *kaasha* «el tambor». La *kaasha* sintetiza las diferentes generaciones por las que ha pasado históricamente

¹²¹ Según Paola Nuñez (2021) el chinchorro o hamaca tradicional es la matriz de la mujer Wayúu y el segundo mecedor después de los brazos de la madre; el primer chinchorro Wayúu es fabricado por la madre donde puede estar desde que es una niña hasta la pubertad, luego la joven debe aprender el arte del tejido para realizar su segundo chinchorro y contar una nueva historia; El tercero se fabrica para compartirlo con su pareja de toda la vida contando en este sus sueños con su pareja y por último elaboran el chinchorro Wayúu con que serán sepultados.

la tradición *Wayúu*. Es una cosa-concepto que simboliza las relaciones de semejanza entre generaciones, la continuidad entre éstas:

Entre los wayúu se identifican claramente la existencia de cuatro generaciones milenarias, la primera constituida por los astros: el sol *ka'i*, la luna *kashi*, las estrellas, entre otros; la segunda generación que hace referencia al tiempo en que las plantas eran gente; la tercera generación que identifica al momento cuando los animales eran gente y, por último al momento actual de los wayúu, donde las plantas y animales, por culpa de sus trasgresiones, perdieron su forma humana. La *kaasha*, al momento de ser ejecutada, muestra la unión que existe entre todas las cuatro generaciones: Los círculos en su representación de los astros, se identifican con la primera generación; la madera del olivo, la segunda generación; el cuero de cabra la de los animales y finalmente el intérprete, la cuarta generación. Esta unión se representa físicamente por las cuerdas de cuero que atraviesan en forma diagonal el tambor, las cuales son reconocidas como las venas que permiten tal continuidad, es decir, que se reconoce una sustancia común entre todas las generaciones (Iguarán, 2010, p. 37).

La continuidad es representada en las cuerdas del tambor, las cuales encarnan los lazos de parentesco histórico a lo largo de cuatro generaciones. Esta comunión entre generaciones se corresponde con un entramado de vínculos históricos de vida que se conectan en un proceso de asociación de signos que producen una interpretación particular en la que la Madre Tierra y los miembros de la cultura *wayúu* son un núcleo familiar. Interpretación que da cuenta de una representación de mundo holística que da prelación a un sistema de relacionalidad en la que los astros, las plantas y los animales también son correlato de lo humano. Lo humano en la tradición *wayúu* se comprende como un momento cósmico en el que se transita por la vida hacia la muerte. Ambas hacen parte de un ciclo infinito que no se termina con la muerte física, sino que con ella se ingresa en un momento de continuidad entre generaciones en el que se pasa de lo individual a lo comunitario. Morir es, para los *wayúu*, continuar el camino hacia *Jepira*, lugar sagrado en el que descansan los muertos. Por ello, la muerte forma parte del armazón simbólico que constituye la experiencia de sentido de los guajiros desde la que se conforma su acontecer y existencia. En la cosmovisión *wayúu* las personas mueren dos veces:

la primera cuando se transforma en *yoluja* o wayuu fallecido/a y se muda a *Jepira*. La segunda muerte coincide con el segundo entierro. Entonces, el primer velorio se hace donde uno muere, puede ser en la zona urbana o en la Guajira. El segundo se realiza en las tierras ancestrales, porque se trasladan las osamentas donde se encuentre el cementerio u osario familiar. Cuando el *yoluja* muere en *Jepira* se transforma en *juya* (lluvia) o en *wanülüü* (enfermedad) y regresa a la tierra, estos después de este rito pierden su individualidad, pasan a ser los ancestros y viajan a la vía láctea (Paz, 2018, p. 78).

La conceptualización de la muerte presupone la relación con lo sagrado en la lingüística *wayúu*: Transitar de *yoluja* a *juya*. El tránsito de lo individual a lo comunitario se asegura desde

los ritos fúnebres, éstos conectan espiritualmente a los fallecidos con los ancestros en el lugar sagrado consolidando la continuidad de la vida. Igualmente, se refuerza la cohesión de los sujetos con su comunidad y se genera un nexo solidario entre los clanes y los *arijunas*. La relación con lo sagrado se expresa en las prácticas culturales mediadas por el lenguaje que conectan a vivos y a muertos en un espiral infinito. Esta concepción de la muerte está determinada por la Ley de Origen en la que se explica el origen de las cosas y su continuidad entre generaciones como lo vimos anteriormente. En efecto, la muerte es un concepto que es vivido como proceso en el que se da un cambio: «transformación de vivos en *yoluja* [fallecido], y que éstos se van a vivir con sus predecesores a *Jepira*» (García y López, 1996, p. 49).

La vida y la muerte están imbricadas de manera indisoluble. Su conexión es posible a través del mundo de los sueños, pues éste mantiene a los vivos en comunicación con sus muertos:

Mediante el sueño o “*lapü*”, el vivo tiene acceso al mundo de los muertos y/o viceversa; es decir, en vida, *aa'in* puede abandonar el cuerpo y vagar por ese mundo. Hay un contacto estrecho en el que los vivos mantienen conversaciones con los muertos y éstos le presagian, advierten, aconsejan acerca de ciertos eventos presentes o futuros. Al mismo tiempo, se impiden desgracias o malos sucesos si los vivos siguen las prescripciones que les han dado los parientes fallecidos (Paz, 2018, p. 79).

La comunicación con los muertos empieza en la ritualidad dispuesta para acompañar al fallecido y cohesionarlo con su linaje: tanto los parientes como los *arijunas* cercanos al difunto se reúnen en torno a él para compartir alimentos, tiempo, valores y sentimientos en común con su clan y otros clanes solidarios. Esta comunión entre unos y otros se puede entender como una metáfora en la que la comensalidad *erikawaa* expresa un espacio de convivencia entre parientes y amigos. Participación que se materializa a través del rito fúnebre llamado *alapajaa jou jipuu* (velorio de los huesos) o segundo velorio. El linaje del difunto dispone el cementerio matrilineal o *amuyupaa* que se ubica en los alrededores de los clanes *wayúu* y hacia donde los huesos pasan al osario familiar y vuelven a la tierra. Así, el fallecido pierde su carácter de individualidad y trasciende en la memoria del clan como ancestro de la comunidad. Con el retorno a la tierra comienza el viaje al infinito *atamuinree*, representación de un retorno a la vida en el que el fallecido convertido en *Juya* (lluvia) vuelve a la Madre Tierra ya sea como fertilidad o como enfermedad *wanülüü*.

En síntesis, las lingüistidades del litoral Caribe comparten elementos transversales dentro de una compleja red de significaciones que configuran una apropiación comprensiva de la Madre Tierra. Tanto para las comunidades de *Gonawindúa* como para los *Wayúu*, la Madre

es la fuente primaria de vida, de ella brota toda conexión con la vida interhumana y no humana. Por eso la expresión poética de los pueblos del litoral está vinculada con modos de relacionamiento comunitario que privilegian en sus narrativas el ejemplo, la orientación, la cura, la continuidad de la vida y la armonía entre seres del cosmos. Para los «hermanos mayores» la producción lingüística se corresponde con la Ley tradicional o *Seyn Zare (ikʰ)*, *Ley Se* (kogui) y *Shenbuta* (wiwa) que determina la experiencia de sentido existencial que despliega saberes y transformaciones al servicio del cuidado de la Madre, quien también es Padre al consolidar la Ley sagrada que protege toda manifestación vital en el universo. Proteger la vida supone pertenecer y participar de una ritualidad equilibradora del mal que se le pueda hacer a la Madre con pagos y aseguranzas¹²² que armonizan el cosmos. La concepción de la muerte presupone comprenderla como el cumplimiento de la vida que debe retornar a la Madre y al mundo cósmico en equilibrio con los otros seres del universo.

Asimismo, en la lingüística *wayúu* constatamos que la Madre Tierra es el fundamento esencial de la vida comunitaria. Para la comunidad guajira existen tres presupuestos que configuran su tradición. El primero alude a su organización social como sociedad de parentesco matrilineal, la madre es quien transmite el linaje del clan. El segundo remite a la relación estrecha con la Madre Tierra a través del parentesco con los seres no humanos y las cuatro generaciones que los conforman. Y el tercero se relaciona con la complementariedad *Pulowi-Huya*: vida y muerte. Equilibrio en el que se asegura la continuidad de la vida en el tránsito de *Joluya* a *Juya*. Estos tres rasgos determinan el horizonte cultural guajiro y su relación con otras

¹²² De acuerdo con Epiara Riguey Murillo (2016) el ritual del pago es un acto simbólico que se basa en una acción de gracias, de dar y recibir entre el ser humano y la naturaleza, «práctica en donde hay un discurso cosmogónico debajo de toda acción, ya que es la única manera de sostenerse y perdurar en el tiempo. Este concepto los indígenas lo explican en relación con la Ley de origen, el concepto de ley está en relación con el orden natural y por consiguiente con lo sagrado. La relación entre espiritualidad y pago está mediada por este concepto de ley». La palabra pagar sugiere una idea de deuda, que no estaba en los imaginarios culturales antiguos del mundo indígena, pero actualmente es utilizada. Desde su lenguaje y significado su sentido se direcciona hacia un acto de ofrenda. El pago está relacionado con la concepción de que se nace de la madre tierra y por lo tanto hay un compromiso con el cuidado del mundo natural. Cuidar la tierra y lo que la “madre” dejó; de esta manera también me cuido a mí mismo. Desde esta perspectiva, el ser humano busca lograr una plenitud existencial con la vida, para fortalecer el vínculo con lo sagrado y cooperar con el equilibrio de la vida. Para tal fin la “madre” entregó espacio y materia para vivir, de ahí se desprenden dos conceptos fundamentales en el pensamiento Wiwa y demás tradiciones ancestrales: “utilizar con permiso y utilizar sin permiso». En la naturaleza están presentes elementos como el agua, las montañas, el aire, estos están dentro del cuerpo de la madre tierra, cuando se toman sin permiso se genera deuda con ella, ahí se hace conciencia de que si se toma algo se debe devolver, no con un sentido de deuda si no de agradecimiento. Cuando no existe esa reciprocidad viene el desequilibrio en el mundo natural (p. 37).

formas de vida. Su estructuración desde la Palabra viva del pueblo *Wayúu* se transmite en las guardianas de la Ley de Origen: las *Ouutsü -Piache* y *Alüjülii*, narradoras de la tradición cultural basada en un sentido comunitario que retorna a sí mismo como otro desde la prolongación de la vida terrenal en *Jepira*.

Con relación a lo que precede, podemos afirmar que las expresiones poéticas del litoral Caribe colombiano responden a juegos del lenguaje en los que sus partícipes están constantemente interpretando su tradición. Esto remite a decir que en ese ejercicio de interpretarse se están autorepresentando y con ello entran en un proceso formativo que conlleva a que ensanchen su horizonte cultural y lo enriquezcan con nuevas jugadas que nacen a partir de la participación en el juego mismo. Como lo vimos en este apartado, las tradiciones del litoral Caribe colombiano conciben a la Madre Tierra como punto cero del que surge la vida. Lo que significa que ella es el punto de partida y el punto de llegada que potencia el sentido de toda la acción humana y no humana interpretada desde la Ley de Origen. Así, comprender su sentido proyectado implica diálogo con ese juego lingüístico del que participan las comunidades de *Gonawindúa* y el pueblo *Wayúu*, el cual incluye a la colectividad en el acto mismo que refleja su verdadera representación. Por lo tanto, cada miembro de la comunidad se compromete, ayuda, sufre, paga, llora y vive en función de la Madre porque sólo ella abarca el sentido inmanente de su mundo.

A través del tercer capítulo se trazó el objetivo de poner de relieve el sentido de lo etnoliterario proyectado en los textos escritos por pueblos indígenas partícipes de lingüistidades singulares a través de su experiencia de conformación de mundo. Destacar los modos de entender y significar propios de las comunidades indígenas amazónicas, andinas y del litoral Caribe requirió llevar a cabo tres acciones. La primera nos permitió poner de manifiesto que en las producciones poéticas amazónicas confluyen una compleja red de expresiones humanas que se articulan con un entramado de significados materializándose en el canto, la danza, la ceremonia, el ritual, los conjuros y la música como ejes fundamentales de la representación común de mundo de las comunidades indígenas que se denominan como *jibina*, *diona*, *farekatofe nairai*: hijos de las plantas sagradas de coca, tabaco y yuca dulce. En estas expresiones encontramos una experiencia de sentido en la que convergen producciones poéticas diversas como el *kirigai*, el *rafue* y el *bakaki*, las cuales ponen de relieve la capacidad cognitiva y creativa que tiene el ser indígena para visualizar y representar los saberes de la tradición como

procesos de formación en los que los partícipes se dan forma en y con lo otro como propósito de vida para alcanzar un perfeccionamiento que conlleva la determinación fundamental del espíritu histórico: el reconocimiento de la alteridad en sí mismo.

Referente a la segunda acción, mostramos que las expresiones literarias andinas presentan la transversalidad de dos significados: el surgimiento del agua y la inversión cósmica o *pachakuti*. Ambos significados toman formas particulares de interpretación de acuerdo con los vínculos históricos de vida generados en las comunidades y reflejan una producción literaria y comunitaria indígena andina que establece una unidad de sentido en la que converge la pluralidad narrativa. En ella, los pueblos fortalecen una relación dialéctica con su tradición al entenderse mutuamente en sus experiencias comprensivas diversas. En estas podemos destacar tres asuntos importantes: 1) significados transversales que muestran los modos en los que puede ser comprendida una misma metáfora, 2) conexión entre ser y territorio y, 3) sentido de reciprocidad. Así, las dos metáforas andinas nos revelan una forma de pensar la relación con la realidad y un vínculo analógico de un orden superior que interpela las valoraciones culturales arraigadas en el legado histórico del mundo Occidental.

Y en lo que concierne a la tercera acción, revelamos que las expresiones literarias propias de las comunidades indígenas del litoral Caribe privilegian un acontecer del lenguaje en el que la Madre Tierra es la experiencia de sentido que configura y determina la vida en todas sus expresiones. La conformación de la experiencia de sentido de la Madre Tierra está vinculada a complementariedades Madre-Padre en las comunidades de *Gonawindúa* y *Wayúu* que determinan el horizonte de comprensión, al estructurar las relaciones de existencia y protección de la vida que se afianzan con la tradición lingüística. La estructuración de estas relaciones supone la participación en prácticas culturales y ritualidades que armonizan el cosmos, pues se considera la vida como una continuidad permanente en la que el ser humano es sólo una pequeña parte de algo más grande. Por eso, la sacralidad Madre- Padre, vida- muerte se entienden como los pilares de la convivencia y el equilibrio comunitario, ella contiene todo lo que fue, es y será. Así, las expresiones caribeñas conforman un sentido de lo etnoliterario, en el juego de relaciones que establecen con su legado a través del diálogo. En el encuentro con su pasado se abre la posibilidad de interpretar y renovar su tradición.

CONCLUSIÓN

Para este trabajo de investigación doctoral organicé una trama narrativa desde la que se respondió al modo cómo las consideraciones de Gadamer sobre diálogo y entendimiento interhumano pueden contribuir a la comprensión del sentido de lo etnoliterario formado en la experiencia de los pueblos indígenas partícipes de lingüisticidades distintas a la instaurada a partir de las pretensiones metodológicas de la racionalidad procedimental. La respuesta a esta cuestión me exigió realizar tres movimientos. Inicialmente mostré los rasgos esenciales de los planteamientos que subyacen a los sentidos dados en el período Colonial, Moderno y Contemporáneo acerca de las expresiones literarias originarias en algunos países de América Latina. Luego describí la forma como Gadamer entiende diálogo y entendimiento interhumano para fijar el horizonte teórico en virtud del cual se analizó la comprensión del sentido de lo etnoliterario en circunstancias particulares de los pueblos indígenas con interpretaciones diferentes a las proyectadas por ciertos autores de la Tradición Literaria Occidental. Por último destaqué los significados puestos en juego en los etnotextos escritos, configurados mediante la experiencia de las comunidades partícipes de lingüisticidades singulares en su relación con la vida.

La realización del primer movimiento proporcionó como resultado que las interpretaciones preeminentes en algunos de los escritos de la época Colonial en México, Perú y Colombia arriesgaron dos sentidos complementarios: uno teleológico compatible con los elementos de la Tradición Literaria Europea del mundo medieval y otro mestizo concordante con la articulación de los valores culturales de los pueblos indígenas y del canon literario español de los siglos XV, XVI y XVII. No obstante, ese modo de entender y significar de talante teleológico prevaleció como referencia común en la forma de escritura de los criollos durante los siglos XVII, XVIII y XIX al punto de determinar tanto procedimientos como valores sociales desde los cuales se favoreció una interpretación taxonómica negativa del mestizo respecto a la producción literaria de otras culturas. Este sentido contribuyó a posicionar en el imaginario colectivo la idea de que lo generado en términos de escritura por los mestizos blanqueados era superior a lo creado por los indígenas y negros, legitimando así un enfoque de superioridad del mestizo blanqueado en la sociedad moderna. Y es esa noción la que será interpelada a raíz de las luchas sociales de los pueblos indígenas y de los aportes provenientes de las Ciencias Humanas, acción que posibilitó

en la época contemporánea la renovación de la forma de entender y significar los conceptos de diversidad-alteridad de las prácticas educativas y culturales asociadas con las expresiones literarias indígenas.

La ejecución del segundo movimiento dio como resultado que las representaciones literarias de la novela histórica de los siglos XIX y XX reproducen el prejuicio de una creación temporal fija y finalista de vida humana conciliable con algunos de los presupuestos de la racionalidad moderna: tiempo unitario y principios de universalidad humana. Uno y otro presupuesto contribuyeron a dejar el texto prisionero de su momento histórico. Contrario al predominio de ese prejuicio, se develó, de la mano de Gadamer, que el etnotexto tiene un carácter formativo-comunitario que instituye una memoria y una ordenación ética, simbólica e histórica de las comunidades lingüísticas examinadas en la presente tesis doctoral. El ejercicio interpretativo acorde con ese talante formativo-comunitario permitió mostrar que el sentido de la tradición originaria accede a la experiencia del intérprete en el diálogo y el entendimiento interhumano, hecho que fue posibilitado gracias al proceso de recepción de la etnoliteratura en la experiencia de comprensión del texto escrito. La recepción nos facilitó hablar de «fusión de horizontes», pues ella implica reconocer el aporte cultural del intérprete a la generación de nuevo sentido. En ese orden de ideas, cabe destacar que la fusión es construcción de alteridad del etnotexto al propiciar el tránsito y la apertura hacia la experiencia lingüística entre dos mundos posibles: el Occidental y el Originario.

La elaboración del tercer movimiento suministró como resultado que las significaciones subyacentes a las expresiones poéticas amazónicas, andinas y caribeñas colombianas se enlazan en una comunicación multimodal altamente ritualizada; esto es, destacan la manifestación de significados materializados en prácticas culturales que se complementan. La narración amazónica pone en juego la experiencia de tres producciones heterogéneas: el *kirigai*, el *rafue* y el *bakaki*; experiencia en la que se distingue la sensibilidad y creatividad que tienen las comunidades originarias para aplicar los saberes de las tradiciones de la Fruta y la Anaconda. Diferente a lo anterior, el relato poético andino proyecta contenidos transversales afines con el origen del agua y la inversión cósmica, significados que permiten ordenar el sentido de la vida en comunidad de acuerdo con referencias morales que configuran una narrativa de vida en la que la emoción, la percepción y la pasión son actores de la significación. Y en las historias de origen de las comunidades indígenas caribeñas se resalta el cuerpo sensible de la Madre Tierra,

punto de arranque de la vida. En él es posible realizar la experiencia de conformación de sentido en correspondencia con relaciones de existencia y protección de la vida en todas sus manifestaciones: prácticas culturales y ritualidades que armonizan el cosmos.

Acorde con esa cuestión y los anteriores resultados podemos ahora concluir que si se acoge las reflexiones de Gadamer acerca de diálogo y entendimiento interhumano respecto al análisis de la comprensión del sentido de lo etnoliterario, se tendrá que admitir la existencia de un sentido multimodal de la Etnoliteratura. Sentido que se moviliza por los pueblos originarios a través de prácticas ancestrales desde las cuales conectan de forma complementaria y transversal la Madre Tierra y la vida espiritual: simultáneamente entrecruzan la palabra, el tejer, el oír, el cantar, el bailar, el actuar, el observar y la espiritualidad. Se trata de un ritual de conexión con la vida en el que se hace confluír esa multiplicidad de expresiones. Este sentido se caracteriza por manifestarse a través de relatos performativos que operan como procesos de sabiduría que son dialógicos y su autoridad deviene de la participación comunitaria. Lo etnoliterario se aleja así de la idea de lo imaginado como artificio y privilegia lo familiar, otorgándole a su estética una visión integral en la que habita cada integrante, dado que en ella se vincula el ser, el sentir, el saber y el hacer de la comunidad. Por consiguiente, estos rasgos difieren de lo proyectado por la racionalidad moderna, pues no operan dentro de las categorías asignadas por el canon Literario de ficción-realidad, la autoría narrativa se legitima en el colectivo humano que la aprueba. Lo etnoliterario se configura como expresión transversal altamente formativa que contiene diálogos, fusiones culturales e intercambios que relacionan lo histórico, lo cognitivo y lo espiritual.

En lo relativo a la dimensión histórica es factible afirmar que el sentido de lo etnoliterario no se constituye en una referencia, sino en una interpelación narrativa diferente a la impuesta desde la racionalidad procedimental; sentido que en términos históricos generó cambios en el canon literario: la transformación de lo literario a lo etnoliterario facilitó la ampliación de la narratología, el reconocimiento del etnotexto como relato modificador de orden social, cultural y educativo, y la apertura en las metodologías antropológicas, literarias y lingüísticas de investigación social-humanística. En lo concerniente a la dimensión cognitiva, es posible decir que lo etnoliterario se distancia del esquema cognitivo-intelectual propio del canon Occidental pues mientras que desde lo etnoliterario se concibe que todo tiene vida y espíritu para lograr el equilibrio entre el ser humano y su entorno, a partir del canon Occidental se tiene como premisa

el acoger procedimientos universales para narrar las circunstancias acontecidas dentro de la realidad en la que está inmersa lo humano; alejamiento que potencia la apertura a una concepción del saber en virtud de la cual se armoniza la vida de lo humano y del cosmos, favoreciendo el cuidado y la preservación de las diferentes especies. En lo referente a la dimensión espiritual es viable asegurar que en lo etnoliterario se armoniza lo femenino, lo masculino y el Gran espíritu como energías sagradas; conjugar que pone de manifiesto una forma de ritualidad en la que se reúne, se celebra y se da sentido a los acontecimientos de la comunidad al punto de que ella potencia los lazos afectivos comunitarios y los momentos introspectivos de reflexión y transformación propia.

La relación de lo histórico, cognitivo y espiritual nos permite destacar un modo de comprensión del sentido de lo etnoliterario, sentido formado en la experiencia de los pueblos indígenas que afirma la fusión entre habla y vida. Ese modo de comprensión facilita la integración de lo etnoliterario con el canon Literario Occidental y representa apertura de las prácticas de creación cultural, determinadas por una visión en la que se admite la conexión divina del ser humano con todo lo existente. Y esta forma deja ver los límites de la Tradición Literaria Europea. Lo creativo siempre ha estado en sintonía con la reproducción de un canon que moldea toda alternativa de narración al establecer el catálogo de autores, los procedimientos de escritura y las obras ideales a imitar. Contrario a ello, la manera de comprensión del sentido de lo etnoliterario de los pueblos indígenas contiene una narrativa de espiritualidad sacralizada y protegida que viabiliza relaciones humanas sabias, justas y solidarias. Esto vislumbra la aparición de un carácter en el que se articulan las dimensiones histórica, cognitiva y espiritual, talante que contiene una multidimensionalidad.

Efectivamente la palabra, el tejer, el oír, el cantar, el bailar, el actuar y el observar nos remite a una multimodalidad que vinculada con la multidimensionalidad de la Tradición Etnoliteraria representan la base de la forma de comunidad de vida cultural y de entendimiento lingüístico de los pueblos originarios tanto en su habla cotidiana como en su expresión poética. La multimodalidad y la multidimensionalidad proporcionan una experiencia de comprensión en la que se despliega un nuevo sentido de mundo que integra un contenido de lo divino y lo humano a lo que el lector accede en el encuentro dialógico con el etnotexto. Entender el sentido de lo etnoliterario supone poner en juego la fuerza integradora de las modalidades de significación y las dimensiones humanas para conectar la vida con nuevas formas de representación.

En concomitancia con lo anterior, podemos decir que en la medida en que se comprenda en el planteamiento de Gadamer respecto al diálogo y entendimiento interhumano una alternativa comprensiva-interpretativa del sentido de lo etnoliterario, se podrá reconocer el valor de la multimodalidad y multidimensionalidad propia de la etnoliteratura. Esto hace posible entender el aporte de las interpretaciones generadas por los pueblos originarios en las que habitan nuevas formas de expresión lingüística, configurando nuevos sentidos de mundo. Así, esta forma de comprender la experiencia propia de la tradición etnoliteraria se distancia de la experiencia literaria europea sedimentada en el procedimentalismo. Configura una gama fuerte de sentido compartido en la que los vínculos con la vida humana y no humana se crean por medio de la ceremonialidad fusionando tiempo, territorio, pensamiento, sentir y espíritu.

En conexión con esto, podemos afirmar que la experiencia de comprensión de la Tradición Etnoliteraria no proyecta una lectura reivindicadora del horizonte comprensivo antropocéntrico, desde el cual se concibe al ser humano como fin absoluto de la creación y se privilegia un proceder que tiene como rasgo el desvirtuar la conexión del mundo natural con las expresiones de unión comunitaria. Antes bien, el sentido de lo etnoliterario pone en juego la posibilidad de ampliar las oportunidades de entendimiento mutuo y creación de nuevos modos de representación de mundo en el diálogo y en éste se favorece el reconocimiento de la alteridad en su contexto cultural. Comprender así el sentido de las narraciones poéticas indígenas en términos de expresiones multimodales y multidimensionales permite hacer justicia a la contribución creativa de la experiencia etnoliteraria en el proceso de construcción de mundo de los pueblos de América Latina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, R. (2000). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista Crítica Literaria Latinoamericana* No 28, 55-68.
- Adorno, R. (2007). Overview. En R. Adorno, *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative* (pág. 448). New haven: Yale University Press.
- Alvarez, J. (2014). *John L Austin. Cómo hacer cosas con las palabras*. Recuperado el 22 de marzo de 2021, de https://www.academia.edu/23489402/John_L_Austin_C%C3%B3mo_hacer_cosas_con_las_palabras
- Alzate, A. (2005). Los manuales de salud en la Nueva Granada (1760-1810). ¿El remedio al pie de la letra? *Fronteras de la Historia* No 10, 209-252.
- Alzate, A. (2006). La chicha: entre bálsamo y veneno. Contribución al estudio del vino amarillo en la región central del Nuevo Reino de Granada. *Revista Historia y sociedad*. No 12, 161-190.
- Aquinas, T. (1968). *Summa Theologiæ. Superstition and Irreverence*. London: Blackfriars.
- Arango, J. (1965). *Raíz y desarrollo de la literatura colombiana: Poesía desde las culturas precolombinas hasta la "Gruta Simbólica"*. Santa Fe de Bogotá: Ediciones Lerner.
- Arbeláez, J., & Vélez, P. (2008). *La etnoeducación en Colombia. Una mirada indígena. Tesis de pregrado*. Medellín: Universidad EAFIT.
- Aristóteles. (1990). *Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Arnau, R. (2016). *Ideología y narrativa La función significativa, el pensamiento estetizante y las relaciones humanas. Tesis doctoral*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Arrom, J. (1974). *Fray Ramón Pané, Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Austin, J. (1955). *Cómo hacer cosas con las palabras. Edición electrónica de Filosofía.cl. Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS*. Santiago de Chile: Universidad de ARCIS. Recuperado el 16 de marzo de 2021, de http://revistaliterariakatharsis.org/Como_hacer_cosas_con_palabras.pdf
- Bajtín, M. (2005). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Barthes , R. (2000). *El grado cero de la escritura seguido de nueve ensayos críticos*. Madrid: Siglo XXI .
- Bartra , A., & Otero, G. (2008). Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia. En S. Moyo , & P. Yeros, *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. (págs. 432-453). Buenos Aires: CLACSO.
- Beauclair, N. (2013). La reciprocidad andina como aporte a la ética occidental: Un ejercicio de filosofía intercultural. (U. d. Ancha, Ed.) *Interculturales*, 11(21), 39-57.
Recuperado el 10 de marzo de 2022, de Gestor normativo:
<https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=7153>
- Beltrán, C. (2018). Escenarios de la patologización racial: la anomalía amerindia en una nación enferma. *Revista Metatheoria*, 181-193.
- Bonilla, H. (2011). *La cuestión colonial*. Santa Fe de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Borges, J. (1970). Prólogo. En J. Borges , *El Informe de Brodie* (págs. 7-12). Buenos Aires: Ediciones Emecé.
- Brito, C. (6 de mayo de 2005). *Análisis de la Ciudad letrada de Ángel Rama*. Obtenido de Crítica. Revista latinoamericana de ensayo: <https://critica.cl/literatura/analisis-la-ciudad-letrada>
- Bubner, , R. (1992). Acerca del fundamento del comprender. *Isegoría No 5*, 5-16.
- Bubnova, T. (1997). "El principio ético como fundamento del dialogismo en Mijaíl Bajtin". *Escritos*, 15-16, 259-273.
- Bubnova, T. (2006). Voz, sentido y diálogo en Bajtín. *Acta Poética No 27*, 97-114.
- Carlosama , M. (17 de agosto de 2000). *Boletín ICCI "RIMAY" Movimiento indigena ecuatoriano: historia y consciencia politica*. Obtenido de Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas:
<http://icci.nativeweb.org/boletin/17/carlosama.html>
- Castillo, G. (1971). Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX. En M. Q. Lame, *En Defensa de mi raza* (págs. 11-45). Santa Fe de Bogotá: Rosca de investigación y acción social.
- Castrillón Arboleda, D. (1973). *El indio Quintín Lame*. Santa Fe de Bogotá: Tercer Mundo.

- Catoggio, L. (2007). El origen retórico del concepto de Formación en la hermenéutica gadameriana. *Revista de Humanidades No 15-16*, 51-66.
- Cattan, M. (2013). Ramón Pané y su mundo monológico. *Dialogía No 7*, 196-226.
- Cattan, M. (2014). Fray Ramón Pané, el primer extirpador de idolatrías. *Alpha No 39*, 37-56.
- Cayón, L., & Chacón, T. (2014). Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar. *Anuário Antropológico No 2*, 201-236.
- Chaves, M. (2013). Mitos, leyendas y cuentos de la Guajira. *ICANH*, 2(4), 305-336.
Recuperado el 11 de septiembre de 2022, de
https://www.icanh.gov.co/nuestra_entidad/grupos_investigacion/divulgacion_publicaciones/revistas_cientificas/8076
- Chávez, E. (3 de Febrero de 2014). *El Nican Mopohua sobre el Acontecimiento guadalupano es el documento más exacto, pleno, bello, evangelizador e histórico*. Obtenido de Boletín Formación y espiritualidad:
<http://basilica.mxv.mx/web1/media/Espiritualidad/pdf/2014febrero3.pdf>
- Chicangana, B, Y. (2010). La India de la libertad: de las alegorías de América a las alegorías de la patria. *Revista Argos No 27*, 145-163.
- Coltters, C. (2016). Hacia una caracterización del discurso crítico-bibliográfico. *Revista Literatura Mexicana No 27*, 9-36.
- Concha, J. (1976). La literatura colonial hispanoamericana: problemas e hipótesis. *Neohelición Vol IV, No 1-2*, 31-50.
- Constitución Política de Colombia. (9 de enero de 2020). *Constitución Política de la República de Colombia(1821)*. Obtenido de Instituto Cervantes:
http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/colombia-16/html/0260ce5e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_1.html
- Correa, F., & Acero, S. (2013). Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la División de Asuntos Indígenas. *Baukara 3. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, 83-98.
- Covarrubias, A. (2000). La persuasión de las mayorías según Aristóteles. *Onomázein*, 271-286.

- Cronida, A. (2015). Maléiwa, Dios Creador. En *Mitología Wayúu (4)*. Alba Zero. . Obtenido de <https://albazero.wordpress.com/2015/04/02/mitologia-wayuu-4-maleiwa-dios-creador/>
- Cuchumbé, N. (2012). *El multiculturalismo de Charles Taylor y el universalismo de los derechos de Jürgen Habermas*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- Cuchumbé, N., & Calderón, N. (2017). El aporte de Gadamer al problema del entendimiento interhumano. *Discusiones Filosóficas No 31*, 107-132.
- De Caldas, F. (1808). Estado de la Geografía del Vireynato de Santafé de Bogotá con relación à la economía y el comercio, por Don Francisco Joseph de Caldas, individuo meritorio de la Expedición Botánica del Reyno, y encargado del Observatorio Astronómico de esta Capital. *Semanario del Nuevo Reyno de Granada No 2*.
- De Espinosa Medrano, J. (1694). *Apologético en favor de don Luis de Góngora*. . Lima: Imprenta de Juan de Quevedo y Zárate.
- De la Vega, I. (1943). *Comentarios Reales de los Incas*. . Buenos Aires: Ediciones Rosemblat .
- De las Casas, B. (1942). *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la religión verdadera*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- De las Casas, B. (2011). *Brevísima historia de la destrucción de las Indias*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- De las Casas, B., & Casas, D. I. (1951). *Historia de las Indias*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Delgado, C. (2012). ¿Los animales son mis abuelos o son parte de una organización política? A propósito de las metáforas en la educación intercultural bilingüe wayúu. *Forma y Función No 2*, 161-184.
- Didou, S. (2018). La educación superior indígena e intercultural en México en 2018: incógnitas, interrogantes y resultados. *Revista de la Educación Superior No 187*, 94-109.
- Duch, L. (1996). *Mito, interpretación y cultura*. . Barcelona: Herder.
- Duque, J. (2019). *La maloca amazónica*. Recuperado el 10 de mayo de 2020, de Revista Credencial. Banco de la República: www.revistacredencial.com/credencial/historia/temas/la-maloca-amazonica.

- Dussel, E. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonia y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro.
- Echavarría, C. (1994). Cuentos y cantos de las aves wiwas. Notas preliminares sobre la tradición oral wiwa en la interpretación de las representaciones ornitomorfas de la cultura tairona. *Boletín Museo del Oro No 37 Banco de la República*, 50-72.
- Fernandois, E. (2019). Wittgenstein, Geertz y la comprensión de metáforas. *Crítica. Revista Hispanoamericana De Filosofía No 40*, 29-56.
doi:doi.org/10.22201/iifs.18704905e.2008.101
- Figueroa , J. (2017). Las primeras relaciones del Nuevo Reino de Granada revisitadas: autores y temas centrales. *Historia y Sociedad No. 34*, 125-145.
- Franco, J. (1994). *An Introduction to Spanish-American Literature*. London: Cambridge University Press.
- Friedemann, N. (1997). De la tradición oral a la etnoliteratura. *Revista América Negra No 13.*, 141-158.
- Furet, , F. (1975). De l'histoire-récit à l'histoire-problème . *Diogenes No 89*, 113-131.
- Gadamer , H. (2012). *Verdad y método. Tomo 1*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Ediciones Trotta.
- Gadamer, H. (2007). *El Giro Hermenéutico*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Gadamer, H. (2010). *Verdad y método. Tomo 2*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1990). Die Kunst, unrecht haben zu können. 21-28. (Z. Süddeutsche No 10, Entrevistador) München.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Gesammelte Werke Band 8. Ästhetik Und Poetik I: Kunst als Aussage* . Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (2001). la herencia de Hegel. En H. Gadamer, *Antología*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Galafassi, G. (15 de diciembre de 2019). *Cuestionamientos a la racionalidad moderna*. Obtenido de Revista Theorethikos. La revista web de la UFG:
<http://www.ufg.edu.sv/ufg/theorethikos/Abril99/guido.html>
- Galván, L. (2004). El concepto de aplicación en la hermenéutica literaria. *Signa No 13*, Pp. 67-101. Recuperado el 15 de marzo de 2021

- Garcés, M. (1991). Lecciones de Nuevo Mundo: la estética de la palabra en el Inca Garcilaso de la Vega. *Texto y contexto*, 125-150.
- García , E., & López , B. (1996). *La cosmovisión Wayúú a través de los textiles*. Caracas: Colección Canícula.
- García , O. (2016). Danzando fakariya: los bailes uitotos como modelo de organización social en la Amazonía. *Bulletin de l'Institut français d'études andines No 45*, 39-62.
- García, C. N. (1989). *Culturas híbridas*. São Paulo. : Grijalbo.
- García, D. E. (2007). El *sensus communis* gadameriano. Concepto base para el humanismo. Acercamiento y coincidencias con G.B Vico. *Gadamer y las Humanidades* (págs. 107-122). México: UNAM.
- García, D. E. (2014). *Sentido común. Reflexiones Ético-políticas*. México: Plaza y Valdes/UNESCO.
- García, E., & López, B. (1996). *La cosmovisión Wayúú a través de los textiles*. Caracas: Colección Canícula.
- García, M. (2013). El campo cultural del siglo XVII en España y la Nueva Granada. *Desafíos No 25*, 205-243.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of culture*. New York: Basic Books .
- Godenzzi, J. (2005). *En las redes del lenguaje: cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima, Perú: Colegio de las Américas. Recuperado el 2022
- Godenzzi, J. C.–1. (2007). Lenguas andinas y representación del mundo. *Lingüística*(19), 152-172. Recuperado el 10 de abril de 2022
- Gómez Müller, A. (1997). *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Madrid: Ediciones Akal.
- Gómez Restrepo, A. (1945). *Historia de la literatura colombiana. Época colonial*. Santafe de Bogotá: Imprenta Nacional.
- González Echevarría , R. (1990). *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greimas, A. (1983). *Del sentido II, ensayos semióticos*. Madrid: CREDOS S.A.
- Grondin, J. (1994). *L'Universalité de l'herméneutique.Paris*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. España: Herder.

- Guerrero, J., & Jaramillo, P. (2017). Polifonía, en el Carnero: la identidad del Nuevo Reino de Granada. *Folios No 10*, 1-16.
- Gutiérrez, C. (2002). *Temas de filosofía hermenéutica*. Santa Fe de Bogotá: Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia.
- Habermas, J. (1988). *La Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Ediciones Taurus.
- Harlan, C. (12 de diciembre de 2019). *El culteranismo*. Obtenido de About español: <https://www.aboutespanol.com/culteranismo-2206523>.
- Harris, O., Bouysse-Cassagne, T., & Platt, T. y. (1988). *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Bolivia: Raíces de América. Recuperado el 10 de marzo de 2022
- Heidegger, M. (1994). Dichterisch wohnet der Mensch. *Conferencias y artículos* (págs. 77-91). Barcelona: ODOS.
- Hering, M. (2011). Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales. En H. Bonilla, *La cuestión colonial* (págs. 451-469). Santa Fe de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hetler, B., & Plotkin, M. (2019). *Putumayo: Sacred Plants*. Obtenido de The Amazonian Travels of Richard Evans Schultes: www.amazonteam.org/maps/schultes/en/
- Humboldt, W. (1990). *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Madrid: Anthropos.
- Iguarán, G. (2010). Reflexiones en torno a las cosas concepto y la etnoeducación. *Revista Entretexos No 6-7*, 3-33.
- Itier, C. (2005). Apologético en favor de Don Luis de Góngora. *Revista Histórica No 2*, 188-192.
- Jaramillo, D. S. (2014). *La casa y el enterramiento indígena Procesos de territorialización del rito de la muerte*. Manizales: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado el 10 de septiembre de 2022, de https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/59022/Territorializacion_del_rito_funerario_indigena_Revista_Olam.pdf.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Jauß, H. R. (1987). Cambios de paradigma en la ciencia literaria. En H. R. Jauß, & e. D. Rail (Ed.), *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*. Ciudad de México, México: UNAM.

- Jimenez , M. (2005). Gadamer sobre el concepto aristotélico de phrónesis . *Endoxa No 20*, 295-323.
- Lame, , M. (1971). *En defensa de mi raza*. Santa Fe de Bogotá: Rosca de investigación y acción social.
- Lame, M. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Santiago de Cali: Biblioteca del Gran Cauca Universidad del Cauca y Universidad del Valle.
- Lara Cisneros , G. (2016). *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles: Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autonoma de México.
- Lavallé, B. (1993). *Las promesas ambiguas, ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lavallé, B. (2011). Sobre “indios” y “criollos”: creación e imposición de identidades subalternas en un contexto colonial. En H. Bonilla, *La cuestión colonial*. (págs. 437-449). Santa Fe de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Lemaitre , J. (2013). *Proyecto Quintín Lame*. Recuperado el 14 de enero de 2020, de Universidad de los Andes: <http://archive.is/2sk9o>.
- Liendhard, M. (1989). *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*. Cuba: Casa de las Américas.
- López, M. C. (2011). *la aplicación gadameriana de la phrónesis a la praxis*. Recuperado el 10 de septiembre de 2021, de Hans Georg Gadamer en español: www.uma.es/gadamer/styled-10/page14/index.html
- Mamián, D. (1996). Los Pastos. En D. Mamián , C. Zambrano, & C. Cerón, *Geografía Humana de Colombia. Tomo IV* (págs. 4-85). Santa Fe de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Mamián, D. (2004). *Los Pastos, en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. San Juan de Pasto: Universidad de Nariño.
- Mantilla, L. (1996). Los presupuestos teóricos del criollismo americano en la obra del colombiano Luís de Betancur y Figueroa (1634) . *Revista Complutense de Historia de América. No 22* , 121-138.

- Mataix, R. (2013). Mitos si, indios no. La figura del indígena en la literatura de la independencia y la construcción nacional. En J. Róvira , & E. Valero, *Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana* (págs. 469-494). España: Iberoamericana Vervuert.
- Mircea , E. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Buenos Aires: Guadarrama-Punto Omega.
- Mircea, E. (2001). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Ediciones Emecé.
- Moraña, M. (1994). *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*. Recuperado el 12 de enero de 2019, de Cervantes Virtual: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/viaje-al-silencio-exploraciones-del-discurso-barroco--0/>
- Moreno, J. (2016). Representación ficcional del otro en el espacio/tiempo del pasado nacional. Novela Histórica Tradicional versus Nueva Novela histórica. *Eidos No 24*, 124-135.
- Muelas H, M. I. (2019). Entendimiento interhumano y habla viva en Hans Georg Gadamer . *Ejercicios filosóficos* , 165-184.
- Murillo, E. R. (2016). *El cuidado de la vida a través del ritual del pago con canto y danza, de los indígenas Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Francisco José de Caldas. Recuperado el 15 de septiembre de 2022, de <https://repository.udistrital.edu.co/bitstream/handle/11349/15688/MurilloMedinaEpiaraRiguey2018.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Nieto, M., Castaño , P., & Ojeda, D. (2005). El influjo del clima sobre los seres organizados y la retórica ilustrada en el Semanario del Nuevo Reyno de Granada. *Historia Crítica No 30.* , 91-114.
- Niño, H. (1978). *Literatura de Colombia Aborigen: En pos de la palabra*. Santa Fe de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Niño, H. (1998). El etnotexto como concepto. *Revista Oralidad No. 9*, 22-29.
- Niño, H. (1998). Poética indígena: diáspora y retorno. *Cuadernos de Literatura No. 7-8*, 213-228.
- Niño, H. (2008). *El etnotexto: las voces del asombro. Cinco siglos de búsqueda y evitación*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Ocampo, j. (1989). *Historia. Nueva enciclopedia de Colombia*. Santa fe de Bogotá: Edición especial para Dismundial. Planeta de Agostini.

- Organización Wiwa Yugumaiun Tairona Bunkuanarua. (2001). *Plan Educativo wiwa*. Valledupar: Talleres de Upar Multiartes y Cooperación Española.
- Padilla, I. (2016). *Jorge Isaacs y María ante el proceso de secularización en Colombia (1850-1886)*. Santa Fe de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Palencia Roth, M. (2016). Colonial realities and colonial literature in “Colombia”. En R. Williams, *A History of Colombian Literature* (págs. 13-53). Riverside: Cambridge University Press.
- Palencia-Roth, M. (2003). Enemigos de Dios: los monstruos y la teología de la conquista. *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericanas*, 39-62.
- Paz, C. (2018). Los ritos de muerte y dobles enterramientos en el pueblo wayúu. *Revista Interacción y perspectiva No 1*, 67-92.
- Pineda , R. (2002). *La política indigenista entre 1886 y 1991* . Recuperado el 12 de enero de 2020, de Credencial Historia. Red cultural del Banco de la Republica: <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia>
- Pineda , R. (2013). Konrad.Th. Preuss. “etnógrafo del alma” y de la vida social. *Boletín de Historia y Antigüedades* 857, 377-414.
- Pineda, , R. (2000). *El derecho a la lengua. Una historia de política lingüística en Colombia*. Santa Fe de Bogotá: Universidad de los Andes.
- Ponce, M. (1979). Aristóteles y la teleología actual. *Diánoia*, 100-125.
- Portilla, M. (1959). *Visión de los vencidos*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autonoma de México.
- Puga, E. (28 de mayo de 2015). *Individualismo en la Edad Media*. Obtenido de El blog del museu: https://monestirpedralbes.barcelona/es/content/individualismo_edad_media
- Ramírez , F., & Costilla , H. (2017). Introducción. De la América colonial: El discurso mestizo en contexto. *Revista de crítica literaria latinoamericana No 86*, 9-16.
- Ramos, A. (2009). Criollos, configuración de una mentalidad. En N. Laguna , *El Nuevo Reino de Granada y sus provincias. Crisis de la Independencia y experiencias republicanas* (págs. 16-30). Santa Fe de Bogotá: Universidad del Rosario y Universidad Javeriana.
- Rappaport , J. (2007). Utopías interculturales (Epílogo). *Cuadernos de Literatura No 11*, 123-135.

- Rappaport, J. (2008). *Utopías interculturales Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Santa Fe de Bogotá: Universidad del Rosario y Universidad del Cauca.
- Regan, P. (2012). Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics: Concepts of reading, understanding and interpretation. *Meta: Research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy* No 2, 286-303.
- Reichel Dolmatoff, G. (1997a). Categorías de animales, restricciones alimenticias. En Foxhole, Dartington, Totnes, & Devon, *Chamanes de la selva pluvial* (págs. 23-75). Londres: Themis Books.
- Reichel Dolmatoff, G. (1997b). Evitación del tapir en el Noroeste Amazónico colombiano. En Foxhole, Dartington, Totnes, & Devon, *Chamanes de la selva pluvial* (págs. 77-110). Londres: Themis Books.
- Reichel-Dolmatoff, G. ((1950) 1985). *Los kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*, (Vol. 2). Bogotá: Editorial Iqueima. Recuperado el 10 de septiembre de 2022, de <https://web.archive.org/web/20131212105751/http://www.newstudiesonshamanism.com/wp-content/uploads/2012/04/funerary-customs-Reichel-Dolmatoff.pdf>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1997c). Aspectos biológicos y sociales del complejo del yuruparí en el territorio del Vaupés colombiano. En D. T. Foxhole, *Chamanes de la selva pluvial* (págs. 275-312). Londres: Themis Books.
- Restrepo , E. (2016). *Escuelas clásicas del pensamiento antropológico*. Cuzco: Impresiones gráficas.
- Restrepo, J. (16 de Octubre de 2015). La medicina ancestral de los Wayuu . *El Tiempo*. Recuperado el 15 de octubre de 2020, de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16405104>
- Rey, P. (2000). *Discurso histórico y discurso literario. El caso de " El Carnero"*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Ricoeur , P. (2004).) *La memoria, la historia, el olvido*,. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1975). *La Métaphore vive* . Paris: Le Seuil.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración Tomo I*. (A. Neira, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Rocha, M. (2018). *Mingas de la palabra: Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. Santa Fe de Bogotá: Ediciones Uniandes y Universidad Javeriana.
- Rocha, M. (2010). *La Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Santa Fe de Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Rocha, M. (2012). *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores en Colombia*. Santa Fe de Bogotá: Taurus.
- Rodríguez, F. J. (1979). *El Carnero*. Ecuador: Biblioteca de Ayacucho.
- Rodríguez, H. (2000). *Ciencias Humanas y etnoliteratura*. San Juan de Pasto: Universidad de Nariño.
- Rojas, U. (1965). *El Cacique de Turmequé y su época*. Tunja: Imprenta Departamental.
- Romero, M. (1952). *Peonía*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y Biblioteca Popular Venezolana.
- Rostworowski, M. (2006). Reinado del Inca Viracocha y juventud de Pachacútec. En M. Rostworowski, , *Pachacútec*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rozotto, D. (2019). El criollismo en la América de habla hispana: revisita y reflexiones sobre el patrimonio de una literatura centenaria. *Literatura: teoría, historia, crítica No 1*, 117-141.
- Ruíz, C. (2000). el concepto hegeliano de eticidad y el comunitarismo. *Seminarios de filosofía 12, 13*, 197-212.
- Schnädelbach, H. (1986). Was ist Neoaristotelismus? En W. Kuhlmann, *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegel und die Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schultes, R. E. (1942). «*Field Notebook: Colombia Ebrary-April 1942*». Recuperado el 16 de mayo de 2020, de Amazon Team: <https://www.amazonteam.org/maps/schultes/es/>
- Sepúlveda, J. (1986). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Ciudad de México : Fondo de Cultura Económica.
- Serrano y Sanz, M. (1936). *Colección de Libros Raros o Curiosos que tratan de América*. Ciudad de México: Ediciones Letras de México.

- Solodkow, , D. (2013). Expansión colonial y etnografía: Breve revisión de una confluencia histórica. En M. Ferreira , & D. Arévalo, *Escribir al otro: alteridad, literatura y antropología* (págs. 39-49).
- Tamayo Valencia, L. R. (2005). Los puntos fundamentales del Tractatus Logicus-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein. *Cuestiones De Filosofía No 7*, 101-116. Recuperado el 22 de marzo de 2021, de https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cuestiones_filosofia/article/view/2144
- Taylor, C. (1964). *The explanation of behavior*. London: Routledge and Keagan Paul.
- Taylor, C. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Tedlock , D. (2012). *Definición de etnopoética*. Recuperado el 17 de enero de 2020, de U-ABC teoría. Facultad de Artes de la Universidad Autónoma de Baja California. : <http://tijuana-artes.blogspot.com/2012/0>
- Tirado, A. (1982). *Manual de Historia de Colombia*. Santa Fe de Bogotá: Círculo de lectores.
- Urbina, F. (2004). *Dijjoma, el hombre-serpiente-águila*. Santa Fe de Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Van der Hammen, , M. (1992). *El manejo del mundo*. Colombia: Tropenbos y Tercer Mundo Editores.
- Vansina , J. (1985). *Oral Tradition as History*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Vásquez , M. (2013). *Peonía y la tesis positivista*. Recuperado el 10 de enero de 2020, de Letra sobre letras. Universidad Católica Andrés Bello: <http://liduvinacarrera.blogspot.com/2010/05/peonia-y-la-tesis-positivista.html>.
- Vergara, F. (2008). La apropiación de(l) sentido: las experiencias hermenéuticas de diálogo y comprensión a partir de Gadamer. *Alpha No 26*, 153-166.
- Vico, G. (1995). *Ciencia nueva*. Madrid: Tecnos.
- Vivas , S. (2012). Los Géneros Poéticos de la Cultura Minika. *Antípoda Revista Antropología y Arqueología No15* , 223-244.
- Vivas, S. (2015). *Komuya uai: Poética ancestral contemporánea*. Medellín: Sílabas Editores.
- Vivas, S. (2017). Prólogo: Fakádote jazikina: leer la selva. En A. Uscátegui, *Narrar la selva: confluencias heterogéneas en la novela amazónica* (págs. 13-15). Pasto: Universidad Mariana.

- Von Hanffstengel, R., & Tercero Vasconcelos, C. (2003). *Eduard y Caecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Walsh, C. (2000). Significados y políticas conflictivas. *Revista Nueva Sociedad* No 165, 121-133.
- Wenger, R. (19 de Febrero de 2011). *H. G. Gadamer y la experiencia hermenéutica como experiencia lingüística*. Obtenido de Perspectivas Estéticas:
<https://perspectivasesteticas.blogspot.com/2011/02/h-g-gadamer-y-la-experiencia.html>
- Wilhite, J. (1995). Los discípulos de Mutis y la Ilustración en la Nueva Granada: la educación, la historia y la literatura. *Revista Colombiana de Educación*. No 31.
 doi:org/10.17227/01203916.5383
- Wischin, K. (2012). Sentido, significado y el principio de contexto en Frege. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* No. 2, 94-104.
- Zambrano, C. V. (1997). Remanecidos. Vírgenes y santos en el Macizo Colombiano. *Revista Colombiana De Antropología*(33), 272–299.
 doi:<https://doi.org/10.22380/2539472X.1357>