

**DOSSIER**

*Textualidades indígenas en el espacio latinoamericano: lenguas, prácticas, documentalidad*

**GRAMÁTICAS DE UNA PALABRA  
CONVOCANTE, EN LAS ORILLAS DE LA  
ACTUAL POESÍA AMERINDIA**

**Grammars of an appealing word,  
on the edges of the present Amerind poetry**

**Violeta Percia**

**Universidad de Buenos Aires**

*Violeta Percia es Doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña como profesora en la Maestría en Literaturas Comparadas y Lenguas Extranjeras. Actualmente trabaja sobre las problemáticas de la interculturalidad, la traducción y el diálogo entre la modernidad y los saberes ancestrales en la poesía contemporánea en lenguas indígenas. Coeditó Traducir poesía: mapa rítmico, partitura y plataforma flotante (2014). Tradujo, seleccionó y prologó Ideorrealidades. Poemas y papeles dispersos de la obra futura de Saint-Pol-Roux (2013). Sus trabajos sobre traducción, poesía y crítica han aparecido en revistas y volúmenes colectivos como Le Comparatisme comme approche critique. Traduction et transferts (Tomiche dir.; Tomo 4). Contacto: violeta.percia@gmail.com*

## RESUMEN

## PALABRAS CLAVE

*Poesía contemporánea en  
lenguas indígenas*

*Literatura latinoameri-  
cana*

*Literaturas comparadas*

*-Multiculturalismo*

*Estudios descoloniales*

*En el marco de la creciente visibilidad que la poesía en lenguas indígenas ha ganado en los últimos años a lo largo del continente americano, este artículo propone observar la diferencia sustancial en la concepción de la palabra que esta poesía conlleva, en tanto ella misma nace de un compromiso comunitario que incluye las resistencias y la memoria, así como la conciencia de un diálogo no sólo intercultural sino también en consonancia con una naturaleza que se considera parte vital de un aspecto sagrado de la existencia.*

## ABSTRACT

## ABSTRACT

*Indigenous contemporary  
poetry*

*Latin American Literature*

*Comparative literature*

*Multiculturalism*

*Postcolonial studies*

*Within the context of the growing visibility of poetry in Indigenous languages in the past few years along the American continent, this article aims to analyze the substantial difference in the notion of word that this poetry implies, since it emerges from the community commitment involved in the resistances and memory, as well as the awareness of a dialogue which is not only intercultural, but also gathers with a nature that is considered a vital part of a sacred aspect of existence.*

**Fecha de envío: 14/08/2018**

**Fecha de aceptación: 25/02/2019**

El escritor Jorge Miguel Cocom Pech escribe: "Tu idioma es la casa de tu alma,/ ahí viven tus padres y tus abuelos./ En esa casa milenaria,/ hogar de tus recuerdos,/ permanece tu palabra" (2001). Esboza así una advertencia, pero también un llamado a quienes quieran buscar esta palabra que, desde la visión del poeta maya yucateco, se resguarda al interior de un tejido de afectos, pensamientos, generaciones; lengua que es casa comunitaria, hogar actual pues milenario, de algo que permanece desde el origen como latido.

Es sabido que la palabra de las naciones indígenas ha padecido la violencia etnocéntrica de un silenciamiento, manipulación y subordinación sistemáticos. Sin embargo, tal vez no sea tan fácil dimensionar aún la actualidad que esta realidad sigue teniendo, y las consecuencias que conlleva el modo en que esa voz ha sido rechazada o apartada, a veces confinada a ámbitos académicos de estudio cerrados, a veces minimizada junto con los géneros folklóricos.

Particularmente en la Argentina, la casi completa exclusión de la palabra amerindia del canon literario por un lado evidencia, es cierto, un equívoco surgido de las tensiones entre oralidad y escritura; pero por otro, muestra el sojuzgamiento de un modelo cultural que sigue ubicando el pensamiento indígena como cosa del pasado, en los límites entre la etnología y la lingüística. A pesar de esto, como observa Juan Sánchez Martínez, no se trata de "culturas extintas ni mudas, sino, por el contrario, [de] pueblos que mantienen una posición clara ante la velocidad y el pragmatismo que impera en nuestro tiempo" (2007: 79). Más aún, la certeza sobre la que muchas veces se construye su poesía es una "confianza en que el mundo está vivo, y no sólo respira y gira, sino que habla, escucha, se deja leer y lee" (Sánchez Martínez, 2007: 82).

En los últimos años, ha tenido lugar un fecundo resurgimiento del arte literario, y en general de la reflexión sobre el pensamiento indígena, en voces de autores pertenecientes a esas mismas culturas. Ese reposicionamiento de intelectuales, escritores y poetas, y con ellos, de la escritura en sus lenguas, signi-

fica probablemente –como notó Carlos Montemayor para el caso de México– uno de los hechos culturales de mayor relevancia en nuestro continente (2001: 24-25). Desde finales de los años ochenta del siglo XX hasta hoy, este notable impulso fue creciendo cada vez más y motivó una serie de discusiones sobre categorías literarias propias, a partir de las cuales poder pensar y nombrar la singularidad de esa poesía que escribe –según una expresión del poeta mapuche Elicura Chihuailaf– “a orillas de la oralidad, a orillas del pensamiento de nuestros mayores y, a través de ellos, de nuestros antepasados” (2003). El reconocido investigador Miguel León-Portilla emplea entonces la expresión en lengua náhuatl *Yancuic Tlahuolli*, que significa “Nueva palabra”, para abordar “las producciones contemporáneas de la creatividad personal de autores conocidos” (2006a: 148) en lenguas indígenas. Pero ésta se comprende sólo en tanto guarda un vínculo indisoluble con la antigua palabra. Se trata, por eso, de una poesía en las orillas, que cruza de una a la otra, donde se pone en juego un pensamiento que se piensa desde y hacia esa fuente primigenia que es la oralidad de sus pueblos –obligándonos a revisar el estatuto mismo de la palabra, tal como la heredamos de la modernidad europea–.

De este modo, hay que notar la posición singular a partir de la cual la poesía contemporánea escrita en lenguas originarias se enuncia, por cuanto no se compone con una palabra cualquiera: el vínculo con el pensamiento de los antiguos la resguarda en sus raíces –cuidando que pueda volarse o vaciarse con el primer viento–; pero a la vez, le exige mantener un compromiso y una responsabilidad con todo aquello que en la antigua palabra tuvo y dio vida, y que permanece conectado a una legitimidad y continuidad de la misma.

Hubert Matiùwàa, poeta en lengua mè’phàà, aporta una visión interesante sobre estas dimensiones, haciendo una diferencia entre la llamada literatura indígena y una expresión que va más allá de esa categoría, dado que se trata ante todo de una poesía que existe porque su palabra está viva:

A quienes escribimos en nuestro idioma, nos llaman poetas en lenguas indígenas. Para mí la poesía indígena no existe, porque lo indígena es una categoría racial que sirve para diferenciar las clases sociales; donde viva una lengua siempre va a existir la poesía. Escribir en idioma mè’phàà es un acto de reivindicación

política para decir que, a pesar de todas las políticas hegemónicas de exclusión y de exterminio, nuestra cultura sigue viva (Matiùwàa, 2017: 13).

A lo que apunta Matiùwàa es que cuando lo indígena se convierte en un criterio de clasificación o de jerarquía es, al mismo tiempo, neutralizado; en otros términos, bajo esa forma de generalidad es despojada su diferencia, su sabiduría, su belleza, su grandeza, y su fuerza. En efecto, tales adjetivaciones con frecuencia acarrearán el riesgo de convertirse en nuevos modos de dominación y colonización. Por eso, lo importante es observar que hay poesía allí donde es posible *dar* la palabra. Más aún, se escribe para que ésta no se pierda. Hay poesía en tanto hay una lengua que vive y da testimonio de una comunidad o un pueblo, elevándose con ellos en voz y memoria, indicando la fuerza de lo que sobrevive, vuelve a nacer y crece en esa lengua. En tal sentido, dice el poeta: "La poesía me ha dado palabra en mi comunidad, me gusta escribir poesía porque para mí es la voz de la memoria, la voz de un pueblo que da el último aleteo para sobrevivir" (Matiùwàa, 2017: 13).

De este modo, Hubert Matiùwàa descrea de las categorías, pues se resiste a la idea de un discurso que pueda tender una trampa para esas voces, encubriendo nuevas formas de racismo, discriminación o colonialismo. Escribe: "Para los pueblos indígenas la esencia del poder no ha cambiado, sólo ha cambiado su estructura colonizante" (2017: 12). Lo que resulta más importante es que ese falseamiento que la clasificación esconde podría borrar una diferencia sustancial que anida en la palabra. Es decir, amenaza con reducir a la sola diversidad idiomática una diferencia más profunda que descansa en la concepción misma de esta palabra que es *dada*.

### **Palabra comunitaria que teje**

La pérdida de cada lengua representa, en muchos sentidos, la privación de una verdad y una manera de concebir el mundo, originales. Parte de esa diversidad de lenguas, culturas y modos de conocimiento –que contra la uniformidad que es signo de declive y estancamiento, marcan el camino de una civilización más sana– tiene que ver con el lugar distinto que se le concede a la palabra.

En el “Taller de oralitura indígena Camëntsá”, realizado por Hugo Jamióy Juagibioy en el marco del área de literatura del Ministerio de Cultura de Colombia, el poeta enseña su posición:

La antigua palabra es la raíz de las culturas, se extiende hasta y desde las profundidades de los tiempos antiguos, nutre el tronco y el florecer de las actuales generaciones, es semilla por siempre. La nueva palabra, fruto de la antigua, semilla de la futura palabra, encuentra su tiempo y su espacio para hacer real el sueño antiguo en nuestra existencia actual, para soñar el presente de nuestros hijos y los hijos de los otros (Citado en Salazar Molano, 2013: 22).

El respeto y el valor de la palabra –vigente en muchos de los y las poetas indígenas– tiene que ver con ese sueño antiguo que permite soñar en el presente una tierra posible para los que vienen detrás de nosotros. Se muestra así una función comunitaria definida por el modo en que se gesta, concibe, garantiza y cuida la vida.

De manera coincidente, Elicura Chihuailaf piensa que “Cuando uno habla desde la visión de mundo que lo habita, desde las lenguas que lo habitan, uno está dando cuenta de un pueblo, de una cultura” (Chihuailaf, 2013); en la misma entrevista, sostiene que escribe para dar lugar a una conversación entre el espíritu azul de su pueblo y su corazón, para recuperar la importancia de una espiritualidad que es fundamental en todos los seres humanos, aun cuando estemos en un mundo que la ha ido dejando cada vez más de lado. En igual dirección su hermano, Arauco, considera la expresión poética como “nueva señal del quehacer cultural” (Chihuailaf, 1998). Es decir que, desde la visión mapuche, la poesía adquiere la fuerza del testimonio de su resistencia, pero antes de esa asunción identitaria en la que el propio corazón se hermana con lo que está en su origen –allí se canta un modo de guardar y recuperar el alma de un pueblo, y sólo así “la textualidad poética se revela como un acto de vida y esperanza. Incluso, un acto de resistencia” (Chihuailaf, 1998).

La poesía en mapudungun se concibe, además, como texto de “doble textura” o “doble registro” (Carrasco, 2000: 30-31) pues asume ese diálogo intercultural gracias al cual entran en contacto tradiciones diferentes. El poema, pensado en general como texto bilingüe, prueba que “para que la poesía y la cultura

sigan floreciendo, el reconocimiento de la pluralidad se insinúa como requisito indispensable" (Chihuailaf, 1998). La conciencia y el desafío de este diálogo es una marca que atraviesa actualmente toda la escritura amerindia, que se extiende como una textualidad plurilingüe.

En Occidente, las filosofías de la otredad en sus momentos de mayor lucidez han imaginado que en la escucha del otro insiste la posibilidad de indagar hasta el origen ese lugar actual en el que nos encontramos. La palabra indígena que recorre los ríos y cordones montañosos del continente, fluyendo por las copas de árboles cuyos perfumes viajan también en el viento, es el encuentro con lo otro que somos, lugar privilegiado como redoblamiento de aquello que ha sido negado, oprimido, colonizado; pero también, condición de posibilidad para revisar profundamente el valor que tiene en la cultura globalizada la palabra; y con ello, se vuelve una vía posible para hallar un nosotros. En ese vínculo y en esa escucha reside entonces una posición primordial para hacer surgir un pensamiento que hable en el latido más actual de lo que nos hermana.

Este artículo se orienta hacia el anhelo de volver a oír aquellas voces que, aunque acalladas, brotan en su permanente resistencia, pues desde antiguo entretajan en este suelo otros modos de conocimiento y de conciencia. Posibilidad de andar a través de los caminos que recorren la América, donde esos sentidos florecen, insisten, renacen, se cantan, se piensan y crecen. Finalmente, se trata de escuchar lo que aquellos pueblos que han conservado una concepción profunda de la palabra tienen para enseñar a quienes estén dispuestos a oír. De ese modo, en este oído descansará la intención de producir una distancia respecto del modelo histórico de cultura que define el modo con el que concebimos la palabra (su lugar, su posición, su sentido) – en función de lo cual se determina la concepción occidental moderna de la poesía, considerada desde una lógica eurocéntrica o bien como forma semiótica; o bien como una forma estética, que aparece escindida de su valor de verdad. Por esta vía, en última instancia, se abren fructuosas condiciones para interpelar nuestra modernidad con categorías y metodologías propias. Para esto, las lenguas indígenas pueden proveer riquísimas y viables alternativas respecto de ese modelo eurocéntrico, que nos está llevando a una catástrofe ecológica, económica y política global.

Occidente ha creado un mundo atiborrado de palabras devaluadas –de sentidos rebajados a una mera función significativa–, palabras reducidas a su sólo valor de cambio, el cual se dirime como lucha de fuerzas. En ese marco, muchas corrientes artísticas y poéticas del siglo XX, conscientemente o no, tendieron a la búsqueda de estados anteriores a la lengua, a-significantes, afásicos, a-gramaticales y pre-lingüísticos, como modos de un proceso de deconstrucción del lenguaje y de sus huellas –reduciéndolo, sin embargo, a su estructura y sus soportes, o abordándolo únicamente en su materialidad visual y sonora–, marcando estadios correlativos de atomización y desmembramientos comunitarios. Tendencias que en ocasiones se han vuelto no sólo paradigmáticas, sino incluso dogmáticas.

De manera que, es necesario insistir en esto, la palabra en cuestión, a la que se quiere llegar y que aquí está en juego, no se inscribe en esa historia, sino que se origina en un mundo totalmente diferente; en efecto, se trata de aquella voz que recobra su fuerza convocatoria y traza una conexión vital con un aspecto sagrado de nuestro ser, pues –como recuerda el poeta y médico tradicional de medicina shipibo-konibo Pedro Favaron– nace de la convicción en que “una suerte de hilos invisibles vinculan las existencias, nada puede existir si está separado o suelto, desvinculado. Esos hilos forman un diseño irrepresentable” (2017: 258). Los cantos medicinales y las buenas palabras, a través de esos hilos y diseños, han fermentado un habla enlazante que reposa en aquella orilla con la que hoy la nueva palabra de los poetas busca trazar puentes, para que los antiguos sentidos sigan hablando, sean guía en el camino y nos protejan.

La poesía se cultiva así en la simplicidad del campesino que asume con humildad y seriedad la tarea de regar la vida con las palabras, imaginando la agudeza de una ética, allí donde, según una expresión del poeta mexicano Yaxkin Melchy:

[...] es poema toda aquella palabra que no sólo busca sentido, sino que forma parte del sentido del mundo; toda palabra cuya función ética ayuda a recuperar la conciencia de pertenecer a un mundo que nos rebasa y convoca a la construcción de una asamblea que reúne todas las voces, humanas o no, que participen del secreto de la vida. Y es que las palabras cantadas en el poema tampoco le pertenecen al poeta (Citado por Mondragón, 2017: 163).

Se trata de una ética que nace en los pies descalzos; o aun: con los pies enlodados que conservan memoria de la dificultad de desplazarse tras una abundante lluvia, recuerdo permanente del contacto con lo andado y con el suelo. Palabra que gana, al caminar, aquel que atraviesa la aridez frondosa de la senda que sea, con la consciencia constante de saberse pobre en aquella intemperie. Y allí -con la responsabilidad que lo obliga a no tomar decisiones sin escuchar, en asamblea, esas voces múltiples con quienes se comparte el paso-, precisamente, hay que buscar la diferencia sustancial que convoca la poesía amerindia en este aspecto comunitario, que incluye las resistencias y la memoria, a la vez que la conciencia de un diálogo no sólo intercultural, sino también en cónclave con una naturaleza que se considera tan viva como pensante.

### **Palabra, carne que habla y cuerpo que canta**

Los poetas que escriben en los idiomas de una América que no es latina, en el tratamiento laborioso y respetuoso que hacen del verbo y de las imágenes, observan que el lenguaje poético es algo vivo que va cambiando según la función que tenga la palabra, dependiendo de sus contextos.

Así sucede para la lengua mè'phàa:

En el idioma Mè'phàa, la poesía se nombra de muchas maneras. Las definiciones dependen del contexto de la palabra y de quien la hace suya; por ejemplo, *ajngáa xka'tsá* / palabra que alegra, *ajngáa dxáwua* / palabra que aconseja, *anjgáa xawíí* / palabra que despierta, *anjgáa tsi'yaa* / palabra bella, *ajngáa yáá* / palabra miel, *ajngáa tsíama* / palabra que vino del tiempo; no existe un concepto que englobe todo, cada palabra en su diferencia hace el todo y cada una tiene su propia estructura poética de acuerdo a su uso (Matiúwáa, 2017: 12).

Igualmente en maya-k'iché la palabra poética se dice de muchas maneras, y es en esa diferencia donde va ganando su sutileza y su fuerza. El poeta Humberto Ak'abal aborda esta espesura en sus versos: "En mi lengua / poesía se dice: / Aqaktzij / (palabramiel) / Je'ltzij / (bellapalabra) / Pach'umtzij / (trenzapalabra) / En fin, / no sé para qué sirve, / aun así / insisto"

(Ak’abal, 2002: 165). La necesidad de esta palabra está entonces en su dulzura, en su belleza y en su capacidad de trenzar espacios y tiempos —algo que no sólo existe, sino que insiste más allá de una utilidad o un fin concreto, e incluso de la voluntad del poeta.

Junto a esto, Ak’abal resalta el vínculo indisociable de la nueva palabra con la de los antiguos y, a la vez, su conexión con la palabra de los montes, los ríos y todo lo que habita en ellos, evidenciando el sentido de una conversación que reúne y congrega la existencia de todos los seres que pueblan la tierra, en este tiempo y en otros. Cuestión fundamental para entender la singularidad del pensamiento del que brota la poesía indígena. Sánchez Martínez observa con acierto que, de hecho, “sólo en este giro de la ‘comunicación’ es posible una producción poética como la de Ak’abal, en la que el sujeto poético se configura como ‘uno más’ del gran entramado de la naturaleza” (2007: 83).

La potencia apelativa y creadora se extiende, además, en un lazo entre la poesía y el canto que está presente en la mirada de la mayoría de las poéticas indígenas. En este mismo sentido, Ak’abal hace visible la correlación que existe, al interior de su propia lengua, entre ambas ideas: “En maya-k’iché no tenemos la palabra poeta, decimos *Ajbix* —el cantor—, y no tenemos la palabra poesía, decimos *aqajtzij* —palabramiel” (Ak’abal, 2005). Similar transposición se usa en idioma kari’ña (en el Caribe venezolano) para denotar la poesía: *vaare, vaarerü* —que quiere decir, canto.

Si “nombrar a un pájaro es cantar con él” (Ak’abal, 2005), nombrar el mundo es confluír en un afecto compartido. Postulado que implica, ante todo, ser consciente de esa dimensión *en común*, en la que voz y canto participan de un enlazamiento de sentidos. Al mismo tiempo, semejante concepción da cuenta de una responsabilidad ligada a una manera legítima de comportarse, que exige sostener cierta correspondencia y colaboración con el entorno.

Desde siempre los pueblos indígenas hemos mantenido una comunión, comunicación y armonía con la naturaleza en general. Nuestros antepasados descubrieron el lenguaje de los fenómenos físicos y del comportamiento de los animales, esos conocimientos se han transmitido de generación en generación.

Personalmente heredé esos conocimientos de mis abuelos, ellos me enseñaron a 'leer' los relámpagos, las tempestades, el sonido del viento, etc. Todo esto de una u otra manera se refleja en mis versos (Ak'abal, 2005).

De este modo, Ak'abal pone de manifiesto un valor de la poesía esencialmente ligado a ese poder convocante de la palabra, que es reparador y a su vez permite religar nuestra existencia a una visión trascendental de lo comunitario; la cual desborda lo individual, la voluntad y el deseo: "lo que la poesía tiene de espiritual es justamente porque es oración" (Ak'abal, 2005). Con ello, la expresión dulce, bella y activa encarna también un poder curativo, el cual reside en una fuerza de sanación que está enlazada, en la rogativa, a la comunicación, comunión y armonía de los seres.

Así, como sugiere Naranjo Zavala, los mayas comprenden en la palabra un compromiso profundo con sus acciones y existencias, a tal punto que "en algunas sociedades, como la k'iché y la tzeltal, la palabra extraviada en el camino o torcida en su uso era una de las causas más importante y peligrosa de enfermedad", y este valor se observa también en el hecho de que "quienes sanaban el cuerpo y el alma lo hacían con palabras", Ejemplo es la sanadora ha shuta enima María Sabina "quien por medio de sus cantos-oraciones y en pleno trance con el teonanácatl extirpaba los malos espíritus que provocaban enfermedades al paciente" (Naranjo Zavala, 2011: 7)

También entre los sabios médicos tradicionales de la Amazonía peruana, el canto es herramienta de curación y sanación esencial. Como explica Pedro Favaron:

Los cantos medicinales de los pueblos amazónicos dan testimonio de una concepción poética muy desarrollada y penetrante; y, a la vez, primordial, primigenia, plena de potencia y fecundidad. [...] Las palabras del canto recobran la fuerza convocatoria que tuvieron 'cuando el mundo era nuevo'. [...] Sus palabras conmocionan la existencia, conmueven los elementos y convocan potencias espirituales desde los mundos supra-sensibles (2017: 252).

Se trata de una palabra medicinal, preciosa y elevada, que depende de un aprendizaje riguroso y profundo en las sendas me-

dicinales; que ella exista nos habla de la alta consideración que estas naciones tienen de la palabra, y la fuerza latente y primigenia que permanece en ella. La palabra y el canto, bien usados, guardan entonces un vínculo fundamental con la medicina y con sus fuentes: "Los cantos son la principal herramienta de curación. No hay médico visionario que no cante; no hay medicina, en términos de las sendas visionarias sin canciones" (Favaron, 2017: 248).

Según sabemos, también los Selk'nam usaban los cantos para curar; y algo semejante sucede en el pueblo Mapuche:

La poesía es la Palabra original, la palabra sanadora (los cantos de la Machi, las invocaciones de los lonkos). La Palabra de los niños o de los ancianos. La Palabra que –sobre todo en otoño o en primavera– abre la ilusionada ensoñación de los adolescentes. La Palabra con frecuencia olvidada o difícil de abordar por los adultos en su lucha por la vida. [...] La Palabra que resplandece en los sueños, en los ideales y en los momentos de tristeza o de felicidad. Íntima y cósmica a la vez, pidiéndose hablar generalmente en primera persona (Chihailaf, 2003).

De modo que el canto inspirado, el *ül* mapuche, es forma fundamental de la cultura y, al igual que la oración y la palabra sanadora, está despierto en las imágenes de los y las poetas que escriben en esa lengua. El vocablo *ülkantum*, *cantar*, da movimiento así al poema de Leonel Lienlaf, "Pukem Ülkantun - Palabras en invierno":

Deuma fochoy mapu peñi  
pikun kürüf trepewÜlmaenew  
ñi piuke  
ka witrulmaenew ñi mollfüñ.

Wenumapu nagpay  
alün külleñu  
ngümay mawida

Trükürütupiukey kulliñ  
fücha ngmakey mapu,  
fücha lladkün ta niey ñi piuke

ñi penonmu wükan

Ya se ha mojado la tierra,  
hermano,  
el viento del norte  
asustó a mi corazón  
y esparció su sangre.

Ahora ríos de lágrimas  
caen desde el cielo  
y los bosques lloran.

Es grande el suspiro  
de los animales,  
es fuerte el llanto de la tierra  
y todo mi cuerpo gime  
porque no encuentra su primavera

Lienlaf da cuenta de cómo el soplo del cielo se entreteje, en la herida de la tierra, con el hálito de los animales que junto al bosque lloran, en un llanto que es también el del poeta. Tejido, el texto se vuelve textura, y muestra la consonancia en la que se hallan las cosas, y desde esa interconexión profunda nace la palabra del poeta como susurro que se conoce en el espacio compartido.

Por su parte, para los Nahuas, una de las pocas tradiciones que cuenta con registros escritos del arte oral verbal antiguo, la poesía se pensaba desde antaño ligada a un verbo que es creación, en los comienzos de la vida. En náhuatl, la “poesía” se definía con el difrasismo *in xóchitl in cuícatl*, que literalmente puede traducirse como “flores y cantos” o “Flor-Canto”. En un puente con los poetas contemporáneos, Leon-Portilla recupera ambas imágenes para definir la “nueva palabra” que “aprendió a modularse con el canto de las aves y a matizarse con los brillantes colores de las flores” (2006b: 15). En esa metáfora antigua, Ernesto Cardenal leía una profunda concepción de la lengua poética desde sus raíces, apoyada en el pensamiento de que “El mundo es creado con ‘flores’ y ‘cantos’, es decir con la poesía (*in xóchitl in cuícatl*), y la creación es así como el poema de Dios”

(Cardenal, 1967: 670). De modo que, al decir del poeta nicara-güense, la poesía era para esta nación una forma de proyección metafórica del Ometéotl, y un camino para llegar a él —una vía para ascender espiritualmente y conocerlo. Por lo tanto, la palabra se halla unida al origen y al devenir de la vida en su impermanencia, pero al mismo tiempo a la búsqueda y aprendizaje de una sensible comunión con lo permanente: "Fugaz como las flores es la poesía (que es 'flores' y 'cantos') y la vida del hombre es también fugaz como las flores" (684). De ahí que la palabra poética tuviera en los Nahuas "incluso un sentido de resurrección" (694); allí también se trataba, en otros términos, de un valor convocante, de llamamiento y elevación, en la medida en que "el vínculo de unión de la ciudad celeste es el canto" (694).

Junto con el canto, este aspecto florido es otro de los rasgos recurrentes en la actual concepción indígena de la palabra poética. Por allí, se remite tanto a la palabra que se siembra para que dé sus frutos, como a cierto cariz que ésta persigue del sentido balsámico de la flor, cuyo perfume es capaz de despertar el soplo y la carne dormida, o de hermostrarlos. Cardenal señala que en un antiguo poema nahua, la poesía misma es llamada Tierra Florida o "fragante fuente de agua de flores del cielo" (Cardenal, 1967: 693). En esta Tierra perfumada y bella, se dice, "está la vida de nuestros cantos/ donde nacieron nuestros ancianos" (694).

Así pues, es en este mundo creado de afectos y lazos, al que se ingresa mediante las buenas palabras, donde reside la diferencia sustancial de esta poesía, la cual radica en el hecho de que se concibe, ella también, como sustentadora de una fuerza comunitaria que se afina y despliega en armonía con su entorno. Convocante, en la medida en que, como dice Matiúwàa, se trata allí de volver a un entramado que pueda dar testimonio del tiempo que nos toca vivir juntos; o también, convocante pues es capaz de construir y reflejar el sentimiento de un tejido vital que se hace *entre* la tierra y la lengua, para ser así diálogo con otros: "base de una ética en donde confluyen varios mundos" (Matiúwàa, 2017: 12). Precisamente, desde la visión mè'phàà, ese diálogo parte de una palabra mayor que es trama en común, que está literalmente viva, y por eso es sensible al dolor y a la sed, al cansancio y a las estaciones: "Lo que importa es que sea carne que habla (xàbò). La palabra de la carne está encargada de

cuidar a las demás palabras, por tanto, es la responsable de la tierra, los cerros, los ríos y de sí misma" (Matiúwàa, 2017: 12).

Así pues, la idea de una interrelación primera entre la palabra y lo vivo es una constante en distintas culturas indígenas. El decir se origina en este vínculo con la naturaleza, con el monte, con la selva, y desde allí, urde una memoria y resistencia comunitarias. Esa que Matiúwàa describe como *carne que habla*, sin ser la misma, se relaciona después con la *palabra que cuenta*, que es capaz de desocultar injusticias, opresiones, y que se convierte en fuerza, memoria y resistencia.

En nuestro tiempo, la importancia de la palabra que cuenta se torna fundamental; es necesario contar a las generaciones venideras la historia que nos dio identidad; sobre todo, contar de las palabras del río contaminado por los agroquímicos, de la tierra arrasada por las mineras a cielo abierto, del tigrillo curtido para adornar las mesas, de la memoria oral desplazada por el canon literario (Matiúwàa, 2017: 12).

En efecto, la palabra de la memoria oral ha sido siempre desmembrada por las migraciones, despedazada por los desarraigados, acallada por invasiones, guerras, despojamientos, depredaciones y violencias; busca ser, finalmente, desplazada por la gran voz omnipresente de la Historia -norma absoluta de una cultura globalizada, hegemónica, imperialista-, según la cual, permanentemente se está diciendo cómo pensar, cómo hablar, cómo vestir, según crea su lógica propia de lo que llama evolución o progreso.

Frente a esto, las lenguas indígenas encuentran sentidos más acá de la representación o la transmisión de una información; abriéndose hacia una comunión, una respiración en común, en el curso de toda la existencia. De hecho, se trata de una comunicación de otra espesura, que atraviesa mundos, y cuya metáfora crece en la medida en que puede dialogar con las plantas, con los ríos, las montañas, las almas, los espíritus, o con Dios, cargándose de cualidades espirituales. Así, crea un oído capaz de aprehender una voz *conotros*, que al hablar entona, crea, llama, abre, puebla, sana; la poesía se nutre de todos estos caudales. De ahí también la fuerza, no sólo de las palabras que curan enfermedades, entre ellas la tristeza, sino, a su vez, de las que han permitido una resistencia.

Con sensibilidad semejante, enseña la lengua guaraní que la palabra está etimológicamente ligada al alma: "La palabra –Ñe'ẽ en guaraní–, cuyo significado puede desentrañarse como la entrega del alma, es, desde luego, uno de los valores más altos de la cultura guaraní y tiene un carácter sagrado" (Delgado, 2004: 191-192). Eduardo Galeano se hizo eco de esta concepción: "En lengua guaraní –escribió en su libro *Las palabras andantes*–, ñe'ẽ significa 'palabra' y también significa 'alma'. Creen los indios guaraníes que quienes mienten la palabra, o la dilapidan, son traidores del alma" (2001: 21). También para los guaraníes, una palabra buena *da* lo bueno al alma; una bella, la embellece; o la engrandece ser portadora de una palabra sabia; se trata de una ética en el sentido más profundo que pueda haber del término, en la medida en que la buena acción está ligada a la buena palabra que del buen tesoro del alma saca lo bueno, y de su mirada mala extrae lo malo.

En estas visiones que se han ido enlazando, insiste entonces un profundo respeto por la palabra, que canta y florece en las orillas de la actual poesía amerindia; una consideración por lo que en ella confluye y conspira, condición de una ética que implica ante todo no dilapidar sus sentidos, pues esto no sólo puede desestabilizar las almas, sino que acarrea el riesgo de extraviarse, el peligro de no volver a encontrarse. Aquí, precisamente, se teje la fuerza comunitaria de una gramática convocante.

## BIBLIOGRAFÍA

- ZYLBERG, LIOR, "Memoria, imaginación, archivo. Una aproximación a las metáforas de la memoria", *Pléyade*, núm. 11, 2013. Disponible en línea: <[https://issuu.com/revista\\_pleyade/docs/pl\\_yade\\_11](https://issuu.com/revista_pleyade/docs/pl_yade_11)>. Fecha de consulta: 9/11/2018.
- AK'ABAL, HUMBERTO. "Al publicar textos rompemos con el silencio. Entrevista con Arturo Jiménez", *La jornada*, 1998. Disponible en línea: <<http://www.jornada.com.mx/1998/11/27/cul-pater.html>>. Fecha de consulta: 03/08/2018.
- . *Kamoyoyik*. Guatemala: Cholsamaj Fundacion, 2002.
- . "Nombrar a un pájaro es cantar con él. Entrevista con Franklin Fernández", *Jornal de poesía*. septiembre, 2005. Disponible en línea:

- <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/bh25akabal.htm>>. Fecha de consulta: 03/08/2018.
- CARDENAL, ERNESTO. "In xóchtli in cuícatl". *La palabra y el hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, núm. 44, 1967, pp. 665-695.
- CHIHUAILAF, ARAUCO N. "Poesía Mapuche", 1998. Disponible en línea: <[https://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Diario/03\\_17\\_09\\_08.html](https://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Diario/03_17_09_08.html)>. Fecha de consulta: 03/08/2018.
- CHIHUAILAF, ELICURA. "Entrevista a Elicura Chihuailaf, poesía mapuche", *Youtube*. 2013. Disponible en línea: <[https://www.youtube.com/watch?v=\\_DxswtFdMGo](https://www.youtube.com/watch?v=_DxswtFdMGo)>. Fecha de consulta: 03/08/2018.
- . "Los mapuches continuamos con nuestros sueños. Entrevista con José Osorio", *Semanario El Siglo*, 2003. Disponible en línea: <<http://www.mapuche.info/news/siglo030812.html>>. Fecha de consulta: 03/08/2018.
- COCOM PECH, JORGE MIGUEL. "El lenguaje es la casa de tu alma". En *Memoria del Festival Internacional de Poesía de Medellín*, junio, 2001. Disponible en línea: <<https://www.festivaldepoesiademedellin.org/en/Multimedia/cocom.htm>>. Fecha de consulta: 03/08/2018.
- DELGADO, SUSY. "La poesía guaraní frente al tercer milenio", *Caravelle*, núm. 83, 2004, pp. 191-200.
- FAVARON, PEDRO. *Las visiones y los mundos. Sendas visionarias de la Amazonía Occidental*. Lima: CAAAP, 2017.
- GALEANO, EDUARDO. *Las palabras andantes*. Buenos Aires: Catálogos, 2001.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL. *Herencia cultural en México*. Vol. III. México: UNAM, 2006a.
- . "Prólogo". En Jorge Miguel Cocom Pech, *Secretos del abuelo*. México: UNAM, 2006b.
- METTÚWAA, HUBERT. "Los hombres que hacen reír. Por qué escribir poesía en idioma mè'phàè". *La Jornada. Revista Ojarasca*, núm. 243, septiembre 2017, pp. 12-13.
- MONDRAGÓN, RAFAEL. "Poemas de *Manantial transparente* de Pedro Favaron". *Interpretatio. Revista de Hermenéutica*, vol. 2, núm. 2, 2017, 159-172. Disponible en línea: <<https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/article/view/93/137>>. Fecha de consulta: 03/08/2018.
- MONTEMAYOR, CARLOS. *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*. México: Universidad Iberoamericana, 2001.
- NARANJO ZAVALA, KRISHNA. "Literatura indígena contemporánea: panorama, perspectivas, retos". *Razón y palabra*, núm. 76, mayo-julio 2011. Disponible en línea: <[http://www.razonypalabra.org.mx/N/N76/varia/12\\_Naranjo\\_V76.pdf](http://www.razonypalabra.org.mx/N/N76/varia/12_Naranjo_V76.pdf)>. Fecha de consulta: 03/08/2018.
- SAKAKI, NANA O. *Cactus del viento* (Yaxkin Melchi, trad. y selección). México: Asociación de Escritores de México, 2017.

- SALAZAR MOLANO, JERÓNIMO. “Antigua y nueva palabra en la obra de Hugo Jamióy Juagibioy”. Tesis de Grado. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015. Disponible en línea: <<https://docplayer.es/26913490-Antigua-y-nueva-palabra-en-la-obra-de-hugo-jamióy-juagibioy-jeronimo-salazar-molano.html>>. Fecha de consulta: 03/08/2018.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, JUAN GUILLERMO. “Poesía indígena contemporánea: la palabra (tzij) de Humberto Ak'abal”, *Cuadernos de Literatura*, vol. 11, núm. 22, enero-junio 2007, pp. 78-93.