

EL ETNOTEXTO COMO CONCEPTO*

Hugo Niño

El etnotexto, ese texto de vínculos ancestrales, ha irrumpido como una producción literaria heterogénea, al tiempo que las condiciones llamadas posmodernas reclaman una definición de identidades. Sus efectos estéticos tocan espacios que se relacionan con una terapéutica social, a más de contener una fuerte implicación en las tendencias actuales de deconstrucción de saberes, mapas culturales y espacios de comprensión de realidades. Su presencia creciente en los campos de recepción es un síntoma de transformaciones culturales de América, latina particularmente, constituyendo una fuente de capital pragmático, estético y ético de alcance polivalente.

Para expresarlos en términos de recepción, la idea de texto procedentes de la oralidad mitológica circulando al lado de las literaturas abiertas en condiciones de correspondencia, es un hecho reciente. En realidad, hace solo treinta y cinco años Miguel León Portilla se preguntadaba acerca de su existencia como entidades vivas. Fue en un célebre ensayo de 1959: *La visión de los vencidos*, al que siguió en 1965 *la otra cara de la conquista*, que contenía el principios de certidumbre sobre su continuidad.

Algunos hechos han contribuido a acentuar estas transformaciones de percepción y recepción recientemente: cambios en la realidad de lo que hasta incluso la década pasa da era para el vecino un mundo establecido, con sujeción a pequeños cambios de realización paulatina. Como consecuencia de lo anterior, vino la desaparición del modelo de los tres mundos, sustituido por otro compuesto

* Tomado de *Oralidad*, No. 9 (La Habana-Cuba: Oralc-UNESCO, 1998) p. 22-29

de Norte y Sur. En el seno de cada uno de ellos también se han operado cambios dramáticos en el orden político y económico, así como en el de sus composiciones étnicas y culturales. La crisis generada por estas transformaciones ha producido su impacto en las nociones epistemológicas, una de cuyas expresiones ha sido la consideración apocalíptica de haber llegado al fin de la historia. Otra, un cambio notorio de actitud hacia las formas y fuentes de conocimiento y producción cultural, lo que se deja ver en las transformaciones curriculares del medio académico. Se trata de la inclusión al nuevo currículo de texto marginales que comprenden relatos testimoniales como los de Rigoberta Menchú -maya- o Elena Valero -yanomami-, más otros textos que se vienen incorporando al lado de los clásicos canonizados.

El cambio más importante, sin embargo, no es el interés por esos textos, que siempre ha existido en círculos académicos de ejercicio compartimentado, como son la etnología y la etnolingüística. Tal vez lo más importante ha sido el descentramiento en la recepción: su inclusión en los planes de literatura sin adjectivos, tanto en Estados Unidos como en Europa, inclusión registrada ya no como literatura exóticas ni como conjunto de evidencias arquetípicas de la cultura universal, como textos literarios en pie de diálogo. También en América Latina aparecen los estudios etnoliterarios, en algunas universidades con mayor indecisión que otras. Claro, supone uno, esperando a ver qué pautas se marcan en los medios académicos del norte.

La implicación de estas transformaciones tiene un alcance mayor que los hechos mismo: significa el derrumbamiento de las 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, hablando particularmente del etnotexto. Para decirlo en términos cotidianos, la caída de las fronteras geopolíticas ha ocasionado la propia caída de los retenes en los contextos de la cultura y sus instituciones. Formando parte de la programación de artes plásticas universales contemporáneas, la Casa de las Culturas del Mundo de Berlín incluye una gran muestra de tallas en madera de Tanzania; o la Galería Nacional de allí mismo, dentro del ciclo de escultura contemporánea, después de Rebeca Horne presenta los nuevos modelos de automóviles Ferrar. Todo, en 1994. Todo, también, si la presentación de discursos que "justifiquen" lo que para receptores de tradición "cultura" pudiera significar una extralimitación, porque los límites resultan ahora rebasados. Son inidentificables.

En Latinoamérica e Indoamérica -para usar dos términos convencionales-, los cambios más sensibles se han operado en los últimos veinte años, en lo que respecta a la recepción del etnotexto amazónico, que es el escenario de referencia para estas reflexiones. Desde luego, tales cambios de recepción se han dado a lo

largo del continente, con inclusión de Norteamérica, donde la tendencia al diálogo con la literatura indoamericana regional es significativa. De hecho, para volver sobre el estado de la situación antes de los cambios que menciono aquí, algunas antologías como las de Alcina Franch, W. Krickeberg y E. Cardenal intentaban dar cuenta de los registros bibliográficos y documentales de un arte verbal amerindio. Pero se trataba de realizaciones donde los textos en muchos casos estaban neutralizados estéticamente por proceder de documentos de relación sometidos a censura por sus inscriptores de momento. De otro lado, se trataba de compilaciones donde más que de un estado, se daba cuenta de un pasado de la literatura, en el que resultaba a menudo difícil reconocerse.

A partir de mediados de los setenta se dieron en Colombia algunos acontecimientos que marcaron un nuevo punto de partida, por cuanto daban cuenta del estado de una literatura indoamericana viva, con evidencia de reconocimiento en un espacio determinable y dentro de una sincronía. Se trata de *Primitivos relatos contados otra vez*, 1976, un conjunto intertextual donde es posible el diálogo entre un yo de signo occidental y un otro amerindio amazónico. Vino luego *Literatura de Colombia aborigen*, en 1978. No se trata de un trabajo de compilación antológica de carácter bibliográfico, como lo entendieron algunos lectores ligeros, sino de investigación fundada en el encuetro sincrónico y directo. Es, por lo demás, un texto que da cuenta por primera vez de la expresión viva amerindia de Colombia en la sincronía, salvo el capítulo correspondiente a Cundiboyacá. También se trata del primer libro orgánico "nacional" de la bibliografía latinoamericana en ser negociado como literatura en relación de igualdad y correspondencia. Es, asimismo, la primera investigación de su tipo donde lingüistas, antropólogos y literarios reúnen esfuerzos investigativos en torno a una expresión heterogénea, pero ya no reducida a la condición excluyente del folclor literario o mitología simplemente, que son denominaciones excluyentes. Este libro cambiará las políticas de recolección y recepción en el país.

Comenzando la década siguiente, tres nuevos libros procedentes del contexto amazónico amplio hicieron impacto: *Moronguetá*, Brasil, 1980; *Yurupari* Colombia, 1982, y *Tradiciones de la gente del bacha*, Colombia, 1986. Se trata de textos que evidencian estados de complejidad de la construcción estética. Igualmente, proponen caminos de autointerpretación y redefinición de identidades mediante el reconocimiento de una estética que desbordan los cánones y que a la vez es portadora de una ética en condición de diálogo axiológico.

En el terreno teórico, ante la incapacidad de la literaturística de cánones para formular respuestas ante este tipo de arte verbal, han aparecido en los últimos diez años conceptualizaciones que intentan dar cuenta de él, tratando de ajustar

las ideas a la realidad y no la inversa, tendencia perniciosa que hasta ahora había caracterizado a la crítica y a la teoría tradicional. Así, en el contexto indoamericano se han venido empleando las categorías "tenopoesía" por parte de Hubert Fichte: *Etnopoesía*, 1987; "etnoficción" por parte de Martín Lienhard: *La voz y su huella*, 1992, y "etnoliteratura" por parte nuestra: *Etnoliteratura, conocimiento y valores*, 1989. Aún antes, ya en 1975 empleamos la noción de etnoliteratura: *Palabras e imágenes*, Revista de la Universidad Nacional de Colombia, n. 14. Etnoliteratura es hoy un término extendido. En Estados Unidos, Enrique y Jose Ballón Aguirre lo registraron como una denominación referida a un momento específico de la historia o la prehistoria (!), a expresiones circunscritas territorial o étnicamente, así como a un objeto de interés académico, límites que ellos ven necesario rebasar: *Comparative American Ethnoliterature: The "Challenge" Motif*, 1995. También allí recientemente ha comenzado a elaborarse una tendencia crítica: La "etnocrítica", que asume de paso un reconocimiento de parentesco con la sociocrítica. Su representante es Arnold Krupat: *Etnocritism*, 1992. Desde Africa, a su vez, Yoro Fall propone la denominación "oralitura" como oposición a literatura e historia. Oralitura se asocia a un concepto fundado en una forma específica de comunicación. Para Fall, la oralitura constituye una estética igual a la literatura, pero con mayor riqueza: *Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África*, 1992.

Aquí nos referimos al etnotexto como expresión y no como disciplina. No obstante el desacuerdo en torno del nombre con qué abordarlos, las distintas aproximaciones contienen un acuerdo en cuanto al objeto de estudio, que es irreductible a los cánones y que es, además, portador de una gran cauda de propiedades temáticas, materiales, técnicas narrativas, estéticas y éticas que constituyen una alternativa en el orden de la pragmática social y cultural, a más del componente relacional en lo que tiene que ver con el medio ambiente. Por nuestra parte, creemos que hay algunos rasgos que caracterizan el contexto:

1. Se trata, ante todo, de un relato y como relato es una performance en cuya realización se opera una restitución de procesos de conocimiento. También, como performance, el etnotexto implica un alto grado de ritualización, tanto en el plano de su adquisición transmisión, como en el de la interpretación. También, a diferencia del texto letrado, este se enriquece, muta y negocia constantemente en un diálogo dinámico.
2. Su autoridad depende de la comunidad. Ni siquiera del relator chamán, que funge como portavoz e intérprete pero no como fuente de autoridad. Aquí también hay una diferencia con el texto letrado occidental cuya autoridad, las más de las veces, depende del crítico y de estrategias de mercado.

3. Se aparta de la idea occidental de literatura. No se muestra como un texto de lo imaginado como artificio, sino de lo conocido. Su estética no es exclusivamente verbal, sino total: He ahí el fracaso de los enfoques verbalistas con respecto a él. Se trata de un texto útil y de función pragmática, con lo que se aparta también de la tradición occidental: El relato "sirve" y guía las conductas, al poseer altos contenidos taxonómicos, pragmáticos y axiológicos. En esta clase de texto no opera la oposición ficción/realidad tan claramente como parece darse en la cultura occidental. Igualmente, sus "performancias" son heterogéneas. En ellas radica su eficacia, siendo la base de estilos narrativizantes. De otro lado, la acción de autoconocimientos y de desconocimientos por parte del auditorio, que se encuentra a sí mismo en lo relatado en el texto, es fuente de placer.

4. Dispone de una estilística que pasa por lo verbal pero que se configura realmente en su performance y en su capacidad de procesar conceptos. No solo hay un estilo en el texto: el resultado estilístico final de cada uno de los textos depende de la adecuación del relator, guiada por la recepción del auditorio. En ese instante se constituye el estilo del texto relatado y se reconoce su eficacia y la autoridad del relator. No del texto, ya que la de este depende de la comunidad misma.

5. Desborda la idea de las literaturas nacionales. Por esto, por su múltiple estatuto sociocultural, no cabe en los límites de las literaturas nacionales homogéneas, que tampoco existen más que como una ilusión hegemónica. Y para tranquilidad de los preceptos literarios.

6. Se trata de un producto altamente intertextualizado y negociado. De hecho, el que más dinámicamente muestra estas propiedades dentro del arte textual.

De esta suerte, por sus procesos formativos, el etnotexto se expresa como:

1. Visión del indígena desde su orilla y desde su lengua, de origen o lingua geral, con inclusión o no de componentes formales e ideológicos de intercambio, cuando en el proceso hay mediación de diálogo con un agente de trasmisión. Es el caso de *Tabaco coca dulce o Yurupari*.
2. Visión del indígenas desde la orilla letrada, visión que a su vez se presenta acompañada de los siguientes rasgos:

-Como proceso de recolección con mediación del investigador en posición dialógica y de revaloración de modelos excluyentes. Tal el caso de

Literatura colombiana aborigen. Moronguetá, Tradiciones de la gente del bacha. o Entre la tierra y el cielo, trabajo de ruptura de límites en lo que se refiere al contexto afroamericano en Colombia.

-Como preceso de intertextualización y diálogo, con formas de narrativización que incluyen intercambios, fusiones cosmovisivas, asimilación de modos narrativos y negociación axiológica. Aquí caben: *Los mitos del sol, Memoria del fuego*. Es también forma de autovisión a través del otro.

3. Visión intercultural, desde las dos orillas: Acción de competencia y "performance" plenas. Su paradigma es J.M. Arguedas.
4. Visión de un nosotros con asimilación de las propiedades narrativas de la oralidad, con sus carnavalizaciones y con apropiación del mito como modo cognositivo en relación de equivalencia con el modo histórico. Aquí está *Cien años de soledad, Gran sertón: Veredas, A resistível ascensão de Boto Tucixi*, textos que podrían afiliarse también a lo que Martín Lienhard ha denominado etnoficción.

De este modo, el etnotexto estaría afiliado en un sentido general por su objeto, en tanto texto de performance oral y de origen comunitario; por su tema, en tanto texto de orígenes, fundaciones, ordenación simbólica de conductas y, más ampliamente, texto de la cosmovisión indo o afroamericana, para el caso del etnotexto en América; por su referente, en tanto texto de escenarios caracterizados por acentuados componentes naturales, no obstante su estado de reconocimiento por vía de la cultura. Aquí la expresión es decir la lengua en que se dé, es significativo pero no excluyente. De hecho, el etnotexto se expresa en lenguas indígenas originales: es la narrativa ticuna en torno de Yoi, o la uitoto de Júttiñamui y Gitoma. También se expresa en lenguas generales indígenas: Yuruparí; o en lenguas occidentales, como es el caso de gran parte de la literatura producida bajo situaciones de mediación o exterminio lingüístico, donde el texto ha buscado permanecer culturalmente, aun que expresándose mediante préstamo apropiación o intercambio lingüístico. En todos estos casos, la expresión considerada original es la de la lengua de circulación de circulación comunitaria oral, antes de su transferencia a una lengua letrada común.

De hecho, las manifestaciones del etnotexto tejen una red compleja que rebasa no solo la idea de nacionalidad, sino la idea de lengua propia. Ver las filiaciones literarias ligadas a nociones de lengua y nación ha sido origen de muchos equívocos e inconsistencias teóricas. Los relatos del Gran Cumbal, en Nariño, son narrados, "performados", en español, sin que por ello pierdan autenticidad.

Gran parte de la literatura afroamericana está expresadas en inglés, español o criollo sin perder sus razones de identidad. Más bien, se corre el riesgo de perderla cuando estos textos quieren definirse como literaturas de nación o de lengua.

El Enotexto como Problemática y como Corriente Literaria

El etnotexto se manifiesta como producto cultural en la actualidad, dentro de una encrucijada de desarrollo científico, culturales, sociales, económicos y literarios de América Latina, configurando una problemática según la cual el mito fluye como propiedad cognoscitiva y memoria cosmogónica de la sociedad oral, en contraste con la visión histórica, lineal y retrospectiva de la autollamada sociedad moderna occidental. Las relaciones entre uno y otra, cuando han sido admitidas, se han caracterizado como de conflicto y tensión antes que de coexistencia. No obstante, en la actualidad se abre paso una transformación de valoración y actitud, que lleva inevitablemente al diálogo y, en algunos casos, a la fusión de recursos, visiones y formas de conocer y contar.

La Irrupción de la Conciencia

José María Arguedas (Andahuaylas, Perú, 1911/Lima, Perú, 1969), Miguel Angel Asturias (Ciudad de Guatemala, 1899/Madrid, 1974), João Guimarães (Minas Gerais, Brasil, 1908-1967) ponen de presente la existencia del mito y la oralidad en la literatura de ficción. Sin embargo, la recepción inicial del mito en la ficción dentro de sus textos es registrada por la crítica con una visión arquetípica. Hay un detalle relevante: los tres pasaron su infancia con sociedades tradicionales, por lo que sus textos encierran una articulación múltiple: ficción, documentalidad y testimonio. Son ellos quienes crearán esa conciencia, por la vía de la ficción, y nos los indigenistas, por la vía del alegato.

De hecho, antes de ellos el mito era objeto de dominio de la antropología, que los instrumentaba como pieza de interés científico. Y cuando escapaba a este dominio, la recepción brindada a él era la de considerarlo expresión folclórica y fuente "preliteraria". Es un hecho cierto que en el campo de la historiografía literaria el mito era colocado como una etapa anterior a la literatura "mayor", de expresión letradas. Esta era la consecuencia de pensar las historias nacionales de la literatura en términos totalizadores, aparentemente unitarios y convencionales. La búsqueda era de unidad, homogeneidad y totalidad, dentro de estrictos límites de fronteras políticas, con exclusión de la culturalidad. Arguedas, Asturias y Guimarães nos llamaron la atención sobre esto: al contrario de los historiadores, demuestran que el mito está vivo; que es dinámico y operacional culturalmente. Dos hechos bibliográficos van a irrumpir en este escenario con una fuerza inesperadas, en cada una de las lenguas generales de América Latina: por un

lado, el redescubrimiento por parte de la neovanguardia brasileña de los concretistas, que reclaman como pieza clave a *Macunaíma*, rapsodia hecha sobre los materiales del etnólogo alemán Theodor Koch Grünberg a comienzos del siglo en Roraima, Amazonas Brasileño. El segundo hecho en la aparición de *Cien años de soledad*, donde el mito es movilizado con un estus integrado narrativamente, con la misma "validez" de las explicaciones históricas, donde una versión es tan buena como la otras. Una diferencia sustancial aquí es que el mito no es una estado de referencia como en Joye, por ejemplo, sino un estado de interpelación sincrónicamente significativo y narrativamente alternativo. De manera muy cercana se producen algunos cambios a nivel de los estudios literarios, que son:

- Impacto de la narratología, bien de sello estructural o con elaboraciones semiológicas. En el contexto específico, eso se ve en los intentos de aplicar Propp a *Macunaíma*, por parte de Haroldo de Campos (São Paulo, 1929): *Morfología de Macunaíma*, 1973.

- Descubrimiento de que el mito, antes que nada, es un relato: un relato oral. Realmente, en este momento aún no se reconoce al mito categorialmente. Solo se le describe. Se le narra. No obstante, el etnotexto comienza a ocupar lugares de importancia creciente como objeto de estudio, causando impacto sobre el folclor, la antropología y la ficción. Dentro de este contexto se pueden identificar tras etapas de crisis, rupturas y transformaciones de índole social y cultural: *Fines de los sesentas, a mediados de los setentas: crisis de los modelos y del discurso*. El período que va entre fines de los sesenta y mediados de los setenta se ve marcado en América Latina por proceso crítico de migración y urbanización rápida seguida de estancamiento económico. La producción artesanal ingresa a los circuitos capitalistas. Los mitotextos se cuean en las narraciones de los inmigrantes indígeno-campesinos. Forman parte de un discurso literario unformal. La folclorología entra en crisis, al entrar en crisis su ilusión de pureza cultural, merced a la presencia de una dinámica desacostumbrada de migraciones, intercambios, permeabilizaciones y préstamos culturales.

Por su parte, la antropología, pontificada en esos años por C. Lévi-Strauss, se radica en los estudios de parentesco. La posición estructuralizante la lleva a reducir el mito a sus estructuras argumentales. No puede dar cuenta de sus formas de composición, ni de su estética, ni de su axiología. La proximidad de su crisis se advierte en cruces de objetos entre antropólogos y escritores literarios. Es cuando escritores como Antonio Calado (Niterói, Brasil, 1917) comienzan a escribir novelas antropológicas: *Quarup*, 1967; y antropólogos como Darcy Ribeiro (Montes Claros, Brasil, 1926) comienza a escribir ficción: *Maira*, 1976.

Mediados de los setenta, a mediados de los ochenta: cambios y rupturas. Este período se caracteriza por la aparición del etnotexto como discurso circulante en términos de igualdad y diálogo. Suceden algunos hechos relevantes. En Colombia aparecen dos textos de Hugo Niño (Bogotá, 1947): *Primitivos relatos contados otra vez*, 1976, que es intertextualizado amazónica; y *Literatura de Colombia aborigen*, 1978, que plantea un cambio en las políticas de recolección y reconocimiento textual, donde el mito es recibido como relato de "performancia" oral y no como una simple morfología argumental. En 1982 se publica, también en Colombia, la versión española de *Yurupari*, de Héctor Orjuela, con traducción de Susana Salessi. En Brasil aparece la primera recolección mitotextual de aspiraciones orgánicas: *Moronguetá*, 1980, de Manuel Nuñez Pereira.

La crisis de una disciplina que no se relaciona con el etnotexto mediante reglas claras y de reconocimiento de la plenitud del otro, llega a la etnología con el caso de la occidental yanomami Elena Valero-Napeyoma. Sobre este caso de la región amazónica venezolano-brasileña y sobre el plagio hecho en *Shabono*, se desencadena en gran parte de la crisis de autoridad de la etnología, que pone de manifiesto la carencia de salidas desde el etnocentrismo: Florinda Donner: *Shabono: A true Adventure in the Remoto and Magical Heat of the South American Jungle*, 1985. Con esto se hace necesario abordar el etnotexto como problema de deconstrucción. Desde Alemania se plantean formas de etnología alternativas que se llaman etnopoésía: Hubert Fichte: *Etnopoésía*, 1987. La crisis se manifiesta en el plano de los estudios literarios de diversas maneras:

Llega a sus límites la noción tradicional de literatura suprahistórica y supracultura. La literatura urge la necesidad de trascender los límites lingüísticos y políticos territoriales. Se plantean, entonces, distintas concepciones sobre el estatus heterogéneo de los textos latinoamericanos, con inclusión de la noción de oralidad. Es la dirección en que trabajan en este período en Colombia Friedemann, Arocha, Landaburu, Pineda, Niño. Desde 1978, surge la necesidad de revisar la noción de historia de la literatura con base en la noción de heterogeneidad, sistemas no coincidentes con las fronteras formales y coexistentes de subsistema: Antonio Cornejo Polar: *El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio/cultural*. En la región al norte de México, el etnotexto es objeto de un nuevo interés a partir de los ochenta, bajo formatos y a la luz de búsquedas renovadas. Bernad Dubant publica la biografía de uno de los más caracterizados luchadores contra el expansionismo imperial del siglo XIX: *Sitting Bull*, 1982.

Se republican textos del investigador y narrador del siglo XIX George Bird Grinnell, que ya habían sido editados en Nueva York y Londres a fines del siglo anterior: *Cuentos de los indios pawnee*, 1986, e *Historia y leyenda de los indios*

pies negros, 1990. Adolf y Beverly Hungry Wolf reescriben testimonios, crónicas, artículos, biografías y estudios dispersos publicados durante el presente siglo: *Los hijos del sol*, 1991. El 1992 también se reedita *El canto de Hiawatha*, sobre la publicación de 1891. Esta narración épica del poeta norteamericano Henry Wadsworth Longfellow es, a su vez, reescritura de diversos trabajos publicados a mediados del siglo XIX. El texto narra: re-relata la historia de Hiawatha, indio onondaga del clan tortuga de los mohawks, que vivió a finales del siglo XVI y creó la Liga de las Cinco Naciones, o Confederación Iroquesa. También alrededor de la gesta iroquesa, se publica a finales de los ochenta un formidable pictorexto, basado en una edición de época del Museo de las Seis Naciones-Liga de los Iroqueses. Es el relato del iroqués Tehanetorens, Pictografiado por Kahionhes: *Cuentos de los indios iroqueses*, 1988. una joya comparable a los códices mexicanos y mayas, que narra historias de los mohawks, oneidas, onondagas, senecas y tuscaroras, estos últimos incorporados a la liga en 1722.

Bajo esas nuevas realidades de expresión textual, la autoridad tradicional de las disciplinas que se ocupan del mito llega a su agotamiento: crisis en la etnología y crisis en la literatura. Es el síntoma de que estas formas de conocimiento no puede funcionar más. Las preguntas son: ¿Cómo el etnólogo ha venido produciendo al otro? ¿Cómo ver ahora el mito? ¿Con qué categoría está preparada la disciplina literaria para encontrarse con el mito y su expresión? ¿Qué característica definen las fronteras entre los textos? ¿Sobre qué base adelantar una negociación de intertextualidad intercultural y plurisistémica?

Mediados de los ochenta para acá: revaloraciones y permeabilización de los límites. A la par con los fenómenos anteriores hay un conjunto de circunstancias de índole social, económicoecológica y cultural que le dan una nueva dimensión al asunto, descentrado los escenarios, los temas, a la vez que convocan a otros protagonistas. Estos cambios tienen que ver con una revaloración no solo del Otro sino, ahora en gran medida, hecha por el Otro, expresados como:

1. Revalorización del pasado americano y amerindio, acompañada de la aparición de numerosos movimientos e instituciones de identidad amerindia.
2. Revaloración de la Amazonia y la Orinoquia como escenarios de riqueza natural y cultural: la "utilidad" del mito, al identificarse sus conexiones con el equilibrio ecológico, lo saca de las esferas especulativas. El reconocimiento del logos del Otro aborigen lleva a la admisión de la existencia de conflictos de racionalidad hasta entonces evitados o aplazados: el conocimiento contenido en el mito es portador de soluciones pragmáticas para la sociedad moderna "histórica". Resulta, entonces,

indispensable profundizar en su axiología y en las claves de su construcción estética.

3. Revaloración sincrónica de las entidades indias, acompañadas de la noción de pluralidad lingüística cultural y nacional.
4. Permeabilización de los límites culturales. La avalancha de los procesos mediales, así como nuevos crecimientos de urbanización, llevan a revaloraciones de las entidades culturales.
5. Permeabilización de los circuitos literarios. Los etnotextos pasan a ser lecturas abiertas, ingresando en la dinámica del intercambio.

En Colombia, algunos hechos de origen institucional señalan cambios profundos a partir de esta etapa de mediados de los ochenta para acá: En el campo universitario, la apertura de una maestría en etnoliteratura por parte de la Universidad de Nariño, en 1988; la fundación de un taller de escritura antropológica por parte de la Universidad de los Andes, en el mismo año y la fundación de la cátedra de etnoliteratura en la Universidad Nacional en 1995.

En el campo de la dirección cultural estatal, un paso notoriamente significativo ha sido la convocación de los primeros nacionales de literatura oral indígena y negra, a partir de 1993. Se trata del único premio permanente de su tipo en el continente, y significa una ruptura importante frente a los cánones culturales y a las preceptivas.

Bibliografía

- Ballón-Agruirre, Enrique José: *"Comparative American Ethnoliterature: The 'Challenge Motif', en Poetics Today*, vol. 6, n. 1., Duke University Press, Durham, 1995.
- Brotherson, Gordon: *Book of the Fourth World. Reading the native Americas through Literature*, Cambridge University Press, New York, 1992.
- Clifford, James and George Marcus: *Writing Cultures: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Santa Cruz, 1986.
- Cornejo Polar, Antonio: *"El indigenismo y las literaturas heterogéneas: Su doble estatuto socioculturales"*, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, a. IV, nn. 7-8, Latinoamericana Editores, Lima, 1978.

Donner, Florinda: *Shabono: Una verdadera aventura en el remoto y mágico corazón de la selva sudamericana*, Editorial Planeta, Barcelona, 1985.

Fall, Yoro: *"Historiografía, sociedades y conciencia histórica en Africa", en Africa inventando el futuro*, El Colegio de México, México, 1992.

Fichte, Huberto: *Etnopesía*, Editora Brasiliense, Sao Paulo, 1987.

Friedemann, Nina y Alfredo Vanin: *"Hombres y héroes en territorios de magia y leyenda"*, en *Entre la tierra y el cielo*, Editorial Planeta, Bogotá, 1995.

García Canclini, Néstor: *Culturas híbridas*, Editorial Grijalbo, México, 1990.

Krupat, Arnold: *Ethnocriticism*, Berkeley-Oxford Press, Los Angeles, 1992.

Lienhard, Martin: *La voz y su huella*, Editorial Horizonte, Lima, 1992.

Niño, Hugo: *"Etnoliteratura, conocimiento y valores"*, en *Mopa*, Revista del Instituto Andino de Artes Populares, n. 4. Pasto, marzo de 1989.

Rincón Carlos: *La no simultaneidad de los simultáneos*. Editorial Universidad Nacional, Bogotá, 1995.