

Pero, al llegar aquí, se detiene y vacila en calificar de derecho a las prescripciones, prohibiciones y coerciones de los indígenas, agregando que usa tal categoría por analogía y en "forma un poco antitécnica", cosa que sería válida si se tomaran las sociedades indígenas en sí, pero no si se las ve en su relación con la nación colombiana, de lo cual precisamente trata esta parte del texto. En el Cauca, por lo menos en algunos sectores del movimiento indígena, cuando se habla de "tener derechos", del "derecho mayor a la tierra", del "derecho a vivir con su costumbre", etc., lo que se hace es reivindicar autonomía frente a la sociedad colombiana y al derecho central, indicando que las comunidades comienzan a moverse en el campo del derecho, a reinterpretar esta categoría de la sociedad occidental y a expresar sus reivindicaciones en términos de ella.

Así mismo, el autor califica a las sociedades indígenas como "no jerarquizadas", cosa a todas luces falsa, aun si se tratara de su condición precolombina, como lo ha mostrado ya la antropología. Su visión jurídico-politica de la realidad se manifiesta en algunas apreciaciones a todo lo largo de estos capítulos. Ejemplo claro de ello es la afirmación de que, en el Cauca, la ruptura del terraje se da "como consecuencia de la política del Cric", pasando por alto que en realidad se debió a la lucha de las comunidades y que aun el propio Cric nace como un resultado y como una herramienta en la lucha contra el terraje, la cual se ha adelantado, en algunos sectores, por fuera del Cric y, en ocasiones, hasta contra sus políticas del momento, como es el caso de Jambaló.

También pueden ser cuestionados algunos aspectos teóricos del libro, como la consideración del capital monopolista en crecimiento, como la base del Frente Nacional, idea acríticamente tomada de Moncayo, o como el estudio de los Estados nacionales americanos, cuya especificidad frente a los europeos no aparece muy clara, dejando la duda de si su origen se encuentra efectivamente en el desa-

rollo de las naciones americanas y no, al menos en gran medida, en las circunstancias y necesidades derivadas de las guerras anticoloniales libradas contra España y en los intereses de otros estados colonialistas, como Inglaterra.

No deja de ser preocupante la indefinición teórica de la obra frente a los indígenas, pues, si bien el concepto de minorías étnicas es el más utilizado para referirse a ellas, igualmente se emplean otros no siempre concordantes con el primero: grupos indígenas, etnias, sociedades indígenas, comunidades indias, etnias indígenas y otros. Quizás por ello se insinúa, a veces muy claramente, el carácter marginal de los indígenas desde el punto de vista nacional, sin tener en cuenta su peso e importancia regionales, o se dan vacíos en el análisis, como ocurre con los cabildos indígenas, pues si se detalla y se subraya su caída bajo el control de las autoridades "blancas" y de los misioneros, casi se silencia el proceso reciente y amplio de su recuperación para los intereses y luchas de las comunidades, o se hacen afirmaciones no muy justificadas, como la que se refiere al "espíritu guerrero de los paeces".

De todas maneras, el texto que comentamos se constituye en el primer estudio sistemático sobre el tema en nuestro medio y, por lo tanto, en obligada referencia para todos los interesados en la suerte de los indígenas que habitan en territorios reclamados como suyos por la sociedad colombiana.

LUIS GUILLERMO VASCO U.



La voz del sabio

Zroara Nebura: historias de los antiguos.

Literatura oral emberá

Floresmiro Dogiramá (relator)

Mauricio Pardo (compilador)

Centro Jorge Eliécer Gaitán, Bogotá, 1984, 277 págs.

"Que los jóvenes no olviden,
porque si olvidan
es como si murieran".

FLORESMIRO DOGIRAMA

Floresmiro Dogiramá, indígena emberá, dueño de tres bastones, jaibaná (chamán) importante, fue el relator de la mayoría de los textos orales recopilados en forma de libro por el antropólogo colombiano Mauricio Pardo en *Zroara Nebura: historias de los antiguos*. El excepcional jaibaná vivió ochenta años; durante su larga vida, y hasta su muerte en 1982, fue guardián de las tradiciones antiguas. "Difícilmente pudiera encontrarse a alguien que poseyera conocimientos más completos sobre su propia cultura", afirma Pardo. Floresmiro, además de conocer los cantos y rituales de curación, siempre se había interesado por los relatos antiguos y también por la historia chocona en general.

"Dueño" y protector de los mitos y relatos tradicionales de su grupo cultural, así era conocido Floresmiro; de ahí que la mayoría de los veintiséis relatos incluidos en el texto *Zroara Nebura* son del repertorio del relator Dogiramá. Muchos de ellos los aprendió de su abuelo, Lucasuniga Dogiramá; de su papá, Villamoro, o de uno de sus tíos, Antoñito o Ricaurte Dogiramá.

Los relatos se presentan en el tomo bajo las siguientes clasificaciones: 1. Historias del principio; 2. Historias de Trueno; 3. Historias de cuñados; 4. Historias de jaibanás; 5. Historias de guerra; 6. Historias de cimarrones; y 7. Historias de animales. Son categorías que, en sí, despiertan mucho interés y curiosidad en cuanto a sus orígenes. El volumen, desafortunadamente, carece de una nota crí-

tica explícita sobre los criterios que se siguieron para llegar a dicha clasificación. Esto habría sido muy útil, no sólo para el estudioso de las culturas indígenas y de sus literaturas, sino también para el lector neófito.

No obstante, algunas categorías parecen transgredir las convenciones literarias (si las miráramos desde el pensamiento occidental) y nos hacen pensar que la clasificación obedece a una conceptualización emberá para la división de las temáticas narrativas. Las más notables son "Historias de Trueno" e "Historias de cuñados". En las primeras actúa *Ba*, el Trueno, transformándose, engañando a otros, iniciando largos diálogos lúdicos, revelando sus poderes sobrenaturales a quienes se muestren dignos de tal experiencia. En las otras vemos que en cada relato el "cuñado" es un animal (nutria, garza, cuervo) que se transforma en hombre temporalmente para casarse con una mujer; o es un hombre que entra en contacto especial con el mundo animal (*El rey gallinazo*, *Los puercos de monte*) y aprende secretos importantes. Estos contactos inesperados con el mundo de lo sobrenatural caracterizan la particularidad de "cuñado" en los relatos emberás. El análisis de estos conceptos emberás nos pueden proporcionar un material muy rico en cuanto a la lógica cultural inherente a los temas, y la importancia del conocimiento cultural compartido que cada texto presupone.

También hay una ordenación en el libro de acuerdo con los temas señalados que parece jerarquizar los textos, desde los más antiguos y sagrados que tratan los asuntos que tuvieron lugar en el tiempo primordial y mítico (las secciones 1 a 4). Las secciones siguientes (5 y 6) abarcan los tiempos más recientes e involucran ya el tiempo histórico, y al final, los relatos menos sagrados y más cotidianos o "profanos" (que parece ser el caso de las "Historias de animales", sección 7). ¿Vemos, entonces, un proceso gradual que lleva desde el mito a la leyenda, y finalmente al cuento oral? ¿Tenemos un material narrativo que nos puede ayudar a entender los procesos de la sacralización y desacralización de los textos?

Uno de los valores más positivos del libro elaborado por el antropólogo Pardo es su fidelidad al lenguaje original del relato, y al modo en que el relator efectuaba, en cada caso, su repetición oral. El compilador explica que la mayoría de los relatos fueron transcritos directamente de la grabación efectuada en castellano; con respecto a los demás, cinco relatos fueron dictados por el indígena y copiados textualmente, y uno de los relatos, *El tigre*, fue grabado en idioma emberá y luego traducido por el compilador. Aunque las posibles diferencias "de estilo" de un relato a otro tal vez no sean evidentes para el lector no especialista, sí se destaca para todos el indudable carácter oral de los relatos, aun a veces con riesgo de pertenecer a un sistema "hermético".

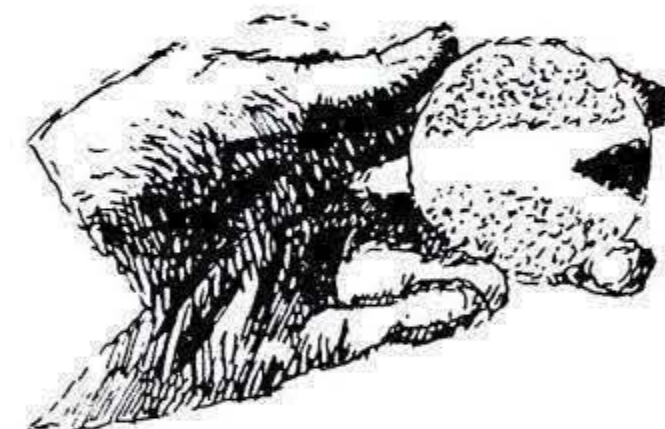
Pardo no ha pretendido "reescribir" los textos, ni hacerlos más "accesibles" para el lector no especialista. No ha buscado la manera de darles un "toque artístico", ni de imponerles cierta homogeneidad de "estilo" para que fueran "más literarios".

Los objetivos expresos del compilador no parecen ser pretensiosos. Presenta el texto como homenaje a la memoria de Floresmiro. Es también "un documento sobre el castellano local" (pág. 9) y una labor de "recuperación y de reivindicación de la expresión literaria y lingüística de la etnia emberá" (pág. 17).

Pero creo que sus alcances irán más allá de esos propósitos modestos. A partir de las colecciones de este tipo, dedicadas a las tradiciones orales, se pueden realizar también estudios a fondo de la especificidad de las literaturas orales de los diversos grupos culturales en Colombia, tomando en cuenta los sistemas de pensamiento de cada grupo. Así nos podemos acercar a sus textos y descubrir los elementos de su coherencia interna, sin imponer, desde afuera, estructuras foráneas a ellas.

Precisamente *Zoara Nebura* me parece un valioso documento que puede servir como base para futuras investigaciones y estudios: sobre texto y *delivery*; sobre *performance*, contexto y significado; sobre marcadores verbales de códigos de *performance* (indicadores gestuales; fórmu-

las tradicionales de inicio y de terminación; reiteraciones, efectos, sonidos). Además, los relatos contenidos en este volumen ofrecen variados ejemplos para estudios temáticos, sobre las imágenes predominantes, y para estudios de las estructuras narrativas y discursivas del texto oral.



Las limitaciones obvias de espacio no permiten entrar en este momento a analizar los relatos. Sólo tal vez pueden mencionarse algunos de los relatos de especial interés, como los de Carabí (*El agua* y *La hermana de Carabí*), los del Trueno, los de jaibanás, *El tigre*, *El trueno jaibaná*, *Auka* y el *Tigre mojano*, y de las "Historias de cuñados", *La nutria*. Ojalá en otro momento se pueda hacer un análisis detallado de los relatos, porque en los textos se despliega gran riqueza imaginística, se presentan complejidades en la estructura narrativa, y a través de ese proceso de contar la historia se revelan elementos esenciales a la comprensión del pensamiento emberá, a la tradición oral y a los modos en que se transmite.

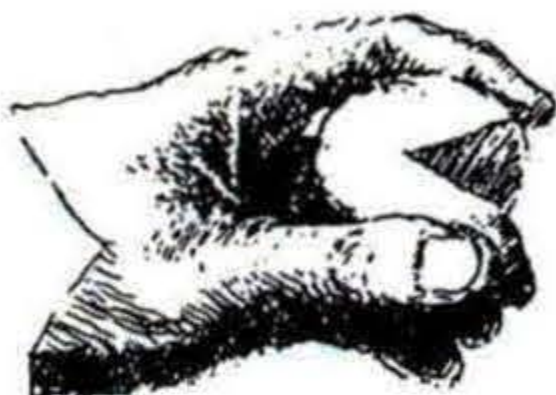
Unas palabras con respecto a la organización formal del libro. El Preámbulo de Mauricio Pardo se inicia con un recuento muy personal de su experiencia y luego da material biográfico sobre Floresmiro Dogiramá. La Introducción, breve (seis páginas), cubre algunos aspectos etnográficos e históricos, pero hay poca referencia a los relatos en sí y a su valor para la vida de la comunidad. Las ilustraciones de César Landazábal son lindas y útiles para poder relacionar la fauna real con los personajes míticos y fantásticos; en el mismo sentido las notas de pie de página y el glosario al final del libro, son elementos valiosos para la comprensión del contexto cultural. Sin

embargo, aparecen como accesorios y un poco lejanos a la lectura de los textos; no se recogen como un conjunto global, por ejemplo en la Introducción. Haría falta tal vez esa presentación sintetizada para darle más cohesión al trabajo realizado.

Se nota cierto descuido en la edición. Varía el título. Varía la colocación del nombre del compilador (o se omite éste), al igual que el del narrador o relator. La lista de ilustraciones aparece antes de la Tabla de Contenido. Faltan entradas en el Contenido y a veces falta la paginación. El mapa y la bibliografía están repetidos. Pero lo más desesperante es la pobreza de la encuadernación. Se desbarata el libro la primera vez que se abre. Es una lástima que la gran riqueza del contenido narrativo no haya tenido eco en el formato editorial. Ojalá en futuras ediciones se puedan mejorar esos detalles de presentación.

Mauricio Pardo rindió homenaje al extraordinario jaibáná y narrador Floresmiro Dogiramá. Ahora queda abierto un nuevo camino: el análisis y estudio de estas *Historias de los antiguos* para que se conozcan más ampliamente, y "para que los jóvenes no olviden", porque el olvido es la muerte.

LAURA LEE CRUMLEY



El diablo de Riosucio no es el demonio católico

Cantares al Diablo. Aproximación histórica al carnaval de Riosucio

Héctor Jaime Montoya Hoyos y otros
(compiladores)

Consejo de Gobierno Departamental y otros,
Manizales, 1985, 131 págs.

Este libro se presenta como un empeño gubernamental con un objetivo defi-

nido: el intento de registrar la memoria colectiva de un pueblo para rescatar sus raíces culturales. Así textualmente lo declaran sus seis compiladores. La publicación refleja cierta angustia en torno a la carencia de explicaciones satisfactorias sobre el ciclo de leyendas del diablo como figura que con el tiempo se ha tornado estelar en las fiestas de Riosucio. La angustia es apenas natural en una sociedad como la caldense, donde la práctica católica ha denunciado al demonio como ente maligno.

En 1974 Otto Morales Benítez se encargó de reclamar para su pueblo el derecho de conocer, como diría él, de dónde diablos es que viene su Diablo, a quien él intuye "metido en la raíz de nuestras vidas". Con acierto aunque dando tumbos, Morales Benítez, en su llamado, que constituye una de las numerosas contribuciones en el libro, bien dice que ese diablo "no es el diablo católico, destructor y poco inteligente, que se disfraza de perra para entrar en los conventos". Y tiene razón, porque ese diablo, al cual él mismo señala como el centro del mundo emocional de la gente de Riosucio, emergió del grupo de diablitos danzantes, divertidos y simpáticos que repartían vejigazos a diestra y siniestra en las fiestas antiguas del carnaval riosuceño, muy semejantes a los diablitos que se han encontrado en diversos lugares de América a donde llegaron los africanos como esclavos. No obstante, al escritor Javier Ocampo López, en su libro de 1983 *El folclor y los bailes típicos colombianos*, le pareció que los de Riosucio tenían antecedentes indígenas. En el libro *Cantares al diablo*, fugazmente se menciona el origen mestizo de la fiesta, mientras que en el canto del poeta José Trejos, entonado en 1925, se define al diablo de Riosucio como el demonio católico. Para el autor de ese canto, es Satán, memoria cultural de deidades tempranas de la mítica occidental como Neptuno, Vulcano, Eros, Cupido y Apolo.

Aquí, hay que reconocer que tanto al mencionado poeta como muchos de quienes se han interesado en las fiestas de Riosucio seguramente no conocieron o han desconocido la

dinámica de la historia social y económica del negro en el ámbito de la minería en esa región. Quiebralomo, que era un real de minas de oro con dueños blancos y trabajadores negros y mulatos, y La Montaña, que constituía una parcialidad con indios y mestizos, son el origen de Riosucio. Si bien en La Montaña los indios ejecutaban el Baile de la Chicha y se enmascaraban para sus juegos, no sabemos con precisión cuáles eran las expresiones de los negros y de los mulatos en Quiebralomo.

De cualquier modo, el diablo de Riosucio no es el Satán católico. Es cierto que los navíos europeos llegaron con conquistadores, esclavos africanos, inquisidores y también con demonios de perfiles medievales y rancios acentos del viejo mundo. Pero también de las naves españolas se apearon deidades provenientes de culturas africanas que, habiéndose incrustado inicialmente en las cofradías sevillanas a raíz de su esclavitud temprana en España, habían logrado entrar desde el siglo XVI en las fiestas del Corpus Christi. Y con éstas viajaron a América, no sólo como expresión teatral y festiva, sino como parte del equipaje religioso oculto que trajeron los africanos.

En las cofradías de negros en Sevilla, los esclavos y sus dioses en exilio celebraban los ritos de hablar los unos con los otros, como en África. Además, lo hacían por intermedio del tambor. Allá también se rendía culto a los antepasados muertos. Y con esas representaciones fantasmales que lucían como negros o con carátulas litúrgicas de su propia religión, salieron a bailar en la fiesta eucarística católica. A esas representaciones empezó a conocerse como las de los *diablitos negros*.

Pues bien: en el ámbito de los estudios afroamericanos, serias pesquisas sobre diablos en América los han descubierto metidos en el disfraz de los demonios católicos, pero con su propia pantomima y mimo ritual. Aparecen en muchos de los lugares, a donde fueron llevados los esclavos africanos y sus descendientes, primero en fiestas de Corpus Christi, en las del 6 de enero y en muchas otras.