

La literatura de los pueblos originarios contemporáneos a la luz de la crítica poscolonial: luchando por un espacio propio.

“-- [...] Y entonces, coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria. Desde aquellos días arden y se consumen con el leño en la hoguera. Sube el humo en el viento y se deshace. Queda la ceniza sin rostro”

(Balún Canán 9).

Mucho se ha discutido sobre la importancia que las corrientes indigenistas han tenido en el marco de la formación de estado-nación. Se pensaba que el escritor criollo y el mestizo estaban autorizados para hablar por el indígena. Es decir, aquellos siguen un modelo fincado por el conquistador, pues piensan que el indígena es incapaz de defenderse y de saber usar su propia forma literaria para representarse. Es de esa manera que los autores indigenistas comienzan con una serie de representaciones en donde siempre se trata la injusticia social en la que vive el “indio”, su pobreza, su silencio, su infelicidad y su manera de “aguantarlo todo”. Aunque no todos los escritores de esa corriente optaron por esta opción, pues José María Arguedas prefiere narrar en muchas de sus obras, pero principalmente en los Ríos Profundos, una perspectiva sobre el indígena que sí le pertenece. No es un escritor mestizo contando desde fuera cómo ve al indígena, sino uno que ha sido *transculturado* por la comunidad de aquel. Edgardo Pantigoso menciona al respecto:

“Por medio del contraste entre las dos comunidades. Arguedas refleja cierta influencia indigenista en lo que se refiere al tema: la felicidad de una comunidad y la tragedia de la otra causada por la rapacidad de la “principal”. [...] Es decir que se muestra el problema tal como el indio lo siente, sentimental y emocionalmente. A diferencia del indigenismo clásico, la visión de Arguedas [...] describe el dolor del indio desde su propia perspectiva; por esta razón, necesariamente tienen que quedar excluidos todos los razonamientos del indigenismo”. (62)

Aunque las aseveraciones de Pantigoso son acertadas, me gustaría mencionar que la visión del mencionado escritor no se queda en una caricaturización de mal gusto, en donde se le da voz al personaje indígena mediante un español mal hablado, volviendo a mostrar de esta forma su “poca inteligencia” para lograr adaptarse a la vida “nacional”. Arguedas prefiere narrar desde un español mestizo o bien desde la misma lengua de su sujeto enunciadador. Pues, como el mismo lo declara, su primera lengua de contacto no había sido el castellano sino el Quechua: “De acuerdo con el testimonio del escritor, la verbalización que expresase la coexistencia dentro de sí mismo de los mundos indígena y blanco, podría satisfacerlo, fue el motor que puso en marcha su tarea literaria” (Rodríguez 125). Cuando Arguedas recibe el premio Inca Garcilazo de la Vega argumenta que él no es un *aculturado*. Fernando Ortiz se ha encargado de discutir

lo que la aculturación significa, y Arguedas de forma inteligente comenta en su discurso:

“Y el camino no tenía porque ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir que se aculture. Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua. Deseaba convertir esa realidad en lenguaje artístico y tal parece, según cierto consenso más o menos general, que lo he conseguido. Por eso recibo el premio Inca Garcilaso de la Vega con regocijo” (1968).

Arguedas había intentado escribir en castellano sus obras pero se dio cuenta que su formación desde niño le impedía escribir de una forma verdadera lo que él quería defender:

“Lo leía a estas gentes tan inteligentes [...] Yo lo había escrito en castellano con cierta eficiencia después de los ocho años, hasta entonces sólo hablaba quechua [...] cuando [...] lo leí me pareció horrible [...] me pareció que había disfrazado el mundo casi tanto como las personas contra quienes intentaba escribir y a quienes pretendía rectificar [...] rompí todas esas páginas [...] las escribí en una forma completamente distinta mezclando un

poco la sintaxis quechua dentro del castellano en una pelea verdaderamente infernal con la lengua (Rodríguez 125)".

Si bien Arguedas no es un aculturado, sí podríamos decir que es un transculturado; y como veremos, un artista que adelantándose a su época supo, a través de la literatura, plasmar lo que los gobiernos y la políticas globalizadoras desean hoy en día: una interculturalidad.

Arguedas pone a funcionar dos culturas sin que una sea más que la otra, en donde a pesar de plasmar micro y macrocosmos en pugna, logra mostrar la convivencia de ambos en un personaje como lo es el niño narrador de los Ríos Profundos. Esta concepción literaria no se había logrado anteriormente en las corrientes indianistas e indigenistas, pues como menciona Javier Castellanos (escritor indígena):

"Si subjetivamente la intención de estos escritores era beneficiar a los grupos étnicos de quienes hablaban, por su misma situación: gente extraña a ellos (a los indígenas), desconocimiento de la lengua autóctona, etcétera, hacían que al acercarse objetivamente, el principal interés se volviera literario, y con esto, su primera intención quedara desvirtuada y en muchos casos caían al otro extremo" (La voz Profunda 300).

Puede entonces afirmarse que, para poder escribir una literatura sobre las costumbres de los pueblos originarios, no sólo deben tenerse buenas intenciones de

mostrar la opresión o la pobreza en la que puedan vivir, sino conocer su realidad desde adentro. Montemayor menciona que han existido otros dos escritores que han tenido una influencia en sus trabajos de las lenguas indígenas, uno con el guaraní y el otro con el zapoteco del Istmo: Augusto Roa Bastos y Andrés Henestrosa. (14). Yo agregaría a otra escritora que sin ser indigenista también supo encontrar la riqueza de esas lenguas: Sor Juana Inés de la Cruz (véanse los “Tocotines”). Por ello, que mejor que sea el mismo indígena el que escriba sobre sus propias costumbres, su cultura, su vida diaria.

Por propósitos de no darle un nombre que ha sido peyorativo en nuestra sociedad no llamaremos indio ni tampoco indígena (por ser ambos vocablos erróneos) al escritor de esta corriente, lo denominaremos gente, y en este caso, escritor de los pueblos originarios. Término que ha sido acogido de buena forma por la mayor parte de los pueblos “indígenas” desde el cono sur de nuestro continente hasta la parte norte de México. Castellanos analiza cómo, uno de los más reconocidos escritores de la corriente indigenista en México, Francisco Rojas González logra denigrar a tal grado al indígena que lo convierte en un personaje ridículo. Él hace una disección del cuento “La Tona” y cita el siguiente extracto para demostrar lo erróneo de esa narración:

“Sus pies – garras a ratos, pezuñas por momentos – resbalaban sobre las lajas, se hundían en los líquenes o se asentaban como extremidades de plantigrado en las planadas del senderillo. Cuando tuvo en las márgenes

(de un río) desató el mecapal anudado a su frente y con apremio depositó en el suelo el fardo de leña” (301).

En ambas citas se nota que la intención del autor es una supuesta descripción de lo que él ve que es el indígena, nuevamente es la anteposición de esa visión occidental impuesta a lo que no le parece familiar, esa misma descripción errónea, occidentalizada que hacían los escritores colonialistas. Castellanos comenta a estas citas que si él tuviera que describir lo que ve en la cultura occidental y tomando el ejemplo de Rojas González lo haría así: “Desatornilló el portafolio de su mano y lo depositó sobre el escritorio” (301). Esto lo hace refiriéndose a la limitada noción que se tiene de los términos que se están usando. Por ello continúa argumentando: solamente alguien que no tenga la más remota idea del funcionamiento de una agarradera puede decirlo, porque precisamente eso es el mecapal, una agarradera, algunas veces con la mano, otras con el hombro y a veces con la frente, pero no se unce uno con él” (301). Es por ello interesante analizar desde una perspectiva de la teoría latinoamericana la literatura de los escritores de los pueblos originarios, en donde ellos pueden auto-etnografiarse sin caer en descripciones absurdas como las narradas anteriormente.

Se hace presente en nuestros días la aseveración de José Carlos Mariátegui al ver la cantidad de escritores que han surgido a partir de mediados del S. XX y que continúan surgiendo en nuestros días: “Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla” (Polémica 37). Esto

es posible, gracias a los talleres de escritura y a la labor de recuperación de la literatura oral surgidos en su mayoría en 1980. Víctor de la Cruz, escritor zapoteco, menciona que la tradición literaria de los pueblos originarios data no de nuestros tiempos contemporáneos, sino de mucho antes: “[...] un esbozo del panorama cultural de los *binnizá* en la época prehispánica, porque la barbarie de los invasores destruyó casi la totalidad de los documentos escritos, en tela o piel de venado y parte de las piedras labradas que pudieran servirnos” (*La voz* 312). Más adelante, continúa contando cómo los escritores se han valido de esas narraciones que a pesar de no estar documentadas, sí han pasado de generación en generación y han llegado hasta ellos para poder ser narradas en una literatura autóctona contemporánea: “[...] Y siendo la literatura, la filosofía o parte de las ciencias transmitidas oralmente de maestros a discípulos, el intento se dificulta aún más. Difícil pero no imposible”. (312) y más adelante dice:

“La tenaz memoria zapoteca logró conservar dos ejemplos: uno, casi completo; otro, un fragmento, de indiscutible origen prehispánico ambos...Se trata de dos variantes de una libana o sermón matrimonial. Ni Orozco dio una traducción de la que publicó, ni yo he terminado una de la que recogí. La razón es complicada: ambas versiones requieren de una labor de análisis y restauración, antes de ser comprendidas y traducidas, porque están en zapoteco antiguo, a pesar de ciertas interpolaciones

hechas por la piadosa mentalidad cristiana que sustituyó nombres de dioses zapotecos por santos católicos” (314).

Podemos, entonces, comenzar a ver que existe una literatura actual de los pueblos originarios que en general es variada. Se escribe de textos o fuentes, como los mencionados anteriormente por De la Cruz, que ya existían pero que han requerido de un estudio y reinterpretación de los escritores actuales, otra que parte de las narraciones contadas por la gente del pueblo, la sabiduría de los ancianos; y por otro lado, una que habla sobre su propia experiencia y utiliza diferentes lugares de enunciación. Autores que hablan sobre la migración “indígena” a la capital, el choque cultural que tienen los que regresan a su pueblo, o bien narran cuentos en forma de fábulas o cuentos con temas europeos, cuentos fantásticos que bien podrían pertenecer a la corriente llamada “realismo mágico”. Esta amplia gama de temas en donde además se pueden realizar análisis literarios como en cualquier obra de carácter “occidental” muestra que es una necesidad de nuestros días no sólo la promoción de esos escritores, sino el análisis y la recepción de sus obras. No pueden seguir los escritores originarios desconectados del la narrativa nacional en un México que ahora se denomina intercultural.

“Uno de los escritores de los pueblos originarios más destacado, Natalio Hernández, pugnó porque la literatura deje de ser considerada indigenista: “Es urgente considerar a la literatura indígena como parte sustancial de la literatura nacional, y ya

no indigenista” (1). Para él, la literatura “ayuda a trabajar el tejido multicultural y multilingüe que da sustento a la nación mexicana (1)”.

Lo interesante es ver desde que perspectiva puede esta literatura ser analizada sin caer en la tentación de desvirtuar como lo hacían los escritores indigenistas la figura de la gente de los pueblos originarios. El mismo Castellanos lanza en su ensayo “La narrativa de los que hablamos el Dilla Xhon” una pregunta tomada de Mario Benedetti (El escritor latinoamericano y la revolución posible) que ilumina la discusión: “¿Debe la literatura latinoamericana en un momento de mayor eclosión, someterse mansamente a los cánones de una literatura de formidable tradición (la de Europa), pero que hoy pasa por un período de fatiga y crisis? [...] No estoy proponiendo que, [...] prescindamos del juicio o aportes europeos [...] Pero tal aprendizaje por importante que sea, no debe sustituir nuestra ruta de convicciones, nuestra propia escala de valor” (52-54). Así que, podríamos intercambiar lo que Benedetti proponía por la “eclosión” de la literatura de los pueblos originarios, pero ahora la pregunta es ¿desde qué perspectiva puede analizarse esta literatura, desde la teoría literaria europea, desde una latinoamericana o debemos esperar a que sean los propios pueblos originarios quienes aporten una teoría para analizar su propia literatura?

Existen varios ensayos recopilados en algunas antologías de poesía y narrativa de escritores indígenas que, a mi parecer, muy bien nos pueden servir de guía para el análisis de sus obras. Pero al igual que proponía Benedetti podemos retomar de los

teóricos latinoamericanos aquellos términos que puedan acercarnos a una mejor comprensión del universo narrativo escrito por los pueblos originarios.

Como mencioné anteriormente, Ortiz propuso cambiar el término aculturación que nos venía de la lengua anglosajona por el de transculturación, pues como se elucida, aculturar al ser traducido al español no demuestra el verdadero proceso sucedido en América Latina: «La voz aculturación implica por la preposición *ad* que la inicia, el concepto de un *terminus ad quem*. El inculto ha de recibir los beneficios de nuestra cultura; es él quien debe cambiar para convertirse en “uno de nosotros”»(55); y además las explicaciones de Herskovits no ahondan en ciertos procesos sucedidos entre las culturas: “se limitaba a enunciar un hecho, un complejísimo fenómeno cultural, como si se tratase de un simple cambio mecánico que pudiera transcribirse en una fórmula: $a+b=ab$ ¿Qué pasaba con a y con b ?, y ¿qué era ab ? De eso nada se decía” (Iznaga 47).

Ortiz, en cambio, se encarga de realizar toda una investigación sobre el proceso de transculturación sucedido en Cuba entre las diferentes culturas africanas, los nativos y los europeos. Menciona procesos sucedidos en la música, la religión, y en la vida cotidiana de aquellos habitantes. Para Ortiz, Cuba es un ajiaco pues en ella se han puesto elementos nuevos y crudos, un conglomerado heterogéneo de diversas carnes y que como afirma él ha “ido sedimentando sus más tenaces esencias en una mixtura”

(51). Es observando los procesos de contactos culturales como logra formular su nuevo término:

“Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una nueva y distinta cultura [...] Al fin como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cúpula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta a cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una transculturación, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola. (134)”

Con la explicación dada por Ortiz, podemos entonces hablar precisamente de la transculturación sucedida en muchas otras partes de América Latina y en este caso particular de México, no sólo durante la colonia, sino que prevalece todavía en nuestros días. Es cierto que el análisis cultural que realiza Ortiz lo hace sobre Cuba, y que debemos ser cuidadosos al aplicarlo al análisis de otras culturas, pues como explica Silvia Spitta:

“Although Ortiz proposed that his theory could explain any encounter between two cultures, therefore making claims for its universal validity, we need to understand it as specifically cuban theory[...] Antilles more generally, are a special phenomenon within Latin America, not only

because of their insularity but also because of their indigenous populations were wiped out in the early years of Conquest[...] (6)".

Sin embargo, la misma Spitta utiliza el término de Ortiz en su libro Between two waters para explicar las narraciones transculturales como Cabeza de Vaca o la transculturación en la pintura de la escuela de Cuzco o en la obra de Arguedas. Ella misma menciona que si se quiere aplicar dicho término a otras naciones, a otras narraciones se debe: "redefined for specific contexts" (6)

Entonces, aunque el termino transculturación sea utilizado para analizar algunos textos de los escritores de los pueblos originarios, no será aplicado de igual manera para todos ellos, pues debemos también respetar la idea de algunos ensayistas de los pueblos originarios a quienes dicha transculturación no les parece apropiada, pues piensan que lo que ha sucedido con el escritor de los pueblos originarios es lo que sucede con las películas taquilleras, se produce lo que se vende:

"Esta actividad ha tenido tal éxito [la corriente indigenista], que incluso ha hecho escuela entre los propios indígenas; que en un segundo momento de la literatura, empiezan a surgir escritores aborígenes que escriben lo que saben les gusta a los no indígenas, llegando al extremo de hacer adaptaciones de cuentos sacados de las mil y una noche o de los cuentos de Grim, sólo que los personajes tienen nombres aborígenes, o el elefante se vuelve tapir, el león, puma. Esta situación puede entenderse si se tiene

en cuenta que la educación oficial tiene de presencia en las zonas indígenas más de 50 años y ha contribuido mucho a la difusión de los cuentos arriba mencionados y que muchos, actualmente, aparecen como indígenas (Castellanos 304)".

A pesar de la afirmación de Castellanos, esa manera de escribir también es parte de la literatura de los pueblos originarios, y como él aclara, no es la más característica, pero sí existe en los "grupos étnicos del país" (304). Para este tipo de narrativa se pretende usar el término usado en la teoría occidental: el palimpsesto. Pues así es como funcionan esos textos dentro de ese universo narrativo.

Para la otra narrativa que surge de la entrada y salida de los escritores de los pueblos originarios de su zona rural a la urbana, utilizaremos el término de hibridez de Néstor García Canclini, pues al analizar los cuentos de Javier Castellanos y Enrique Pérez López veremos que la afirmación de Canclini sobre cómo se puede entrar y salir de la hibridación puede ser aplicada no sólo a un persona en una cultura, sino intercalada al personaje de un cuento: "De este modo también se pueden trabajar los procesos de hibridación en relación con la desigualdad entre culturas y con las posibilidades de apropiarse de varias a la vez en clases y grupos diferentes, y por tanto respecto del poder y el prestigio" (55). Canclini sigue demostrando como el moverse y cambiar de lugar de enunciación le ha sido posible a varios escritores y entre ellos menciona a J.M. Arguedas:

«con ejemplos de José María Arguedas, Juan Biondi y Eduardo Zapata, mostró que en muchos casos la oscilación entre la identidad de origen y la de destino lleva al migrante a hablar “con espontaneidad desde varios lugares”, sin mezclarlos[...]En ocasiones, reconocía, se pasa metonímicamente o metafóricamente elementos de un discurso al otro[...] el allá y el aquí, que son también el ayer y el hoy, refuerzan su aptitud enunciativa y pueden tramar narrativas bifrontes y--- hasta si se quiere exagerando las cosas — esquizofrénicas.» (55, Original 841).

A partir de esta concepción se verá hasta que punto resulta fértil esta hibridación en los textos a estudiar y sobre todo ver que tanto los autores quedan auto-representados en ellas y si logran explicar lo fértil o poco fértil de esa mezcla. De hecho, al igual que Arguedas, Natalio Hernández se alegra de ser un transculturado y dice:

“Yo digo que Papalocuicatl es un libro mestizo, contiene poemas bilingües y poemas sólo en español; refleja, en todo caso, mi condición de hombre náhuatl que convive en la interculturalidad. El conflicto que sentía cuando escribí Xiochicoscatl, de que el castellano desplazaba mi lengua materna, está superado en mi yo interior. [...] amo las dos lenguas, disfruto las dos culturas” (Caudillo 27.)

En el caso de los palimpsestos a estudiar poco puede hablarse de una auto-representación de los pueblos originarios, pero sí se puede hablar de cómo han elegido

ciertos elementos típicos de la región para marcarlos con un sello originario". En el caso de los escritores Castellanos y Pérez, surge un fenómeno diferente al que le ocurrió a Arguedas, pues éste fue un "blanco" absorbido por la cultura indígena, mientras en aquellos sus personajes en los cuentos son indígenas que van a la ciudad, se adaptan a la vida de ella, pero al regresar a su pueblo sienten que olvidar la raíz de su origen les resulta imposible. En este caso, hablaremos de lo que Ángel Rama plantea en Arguedas como "la inteligencia mítica" pero aplicada de forma inversa. Es decir, no es nacer en lo urbano y ser adoptado por lo autóctono para después regresar a lo urbano y dar a conocer las costumbres mediante una narración transculturada, sino es nacer en los pueblos originarios, donde se percibe al mundo desde otras concepciones diferentes a las "occidentales" y, por necesidades diversas, emigrar a la zona urbana, donde se comenzará la adopción de nuevas costumbres y visiones; para posteriormente regresar al origen y desde ambas perspectivas escribir no para un público mestizo como lo hacía Arguedas, sino para uno totalmente heterogéneo que va desde la propia gente de los pueblos originarios, pasando por el mestizo y el "blanco" intelectual de las zonas urbanas mexicanas hasta lectores extranjeros interesados en conocer una forma narrativa diferente a la conocida hasta mediados del siglo XX como narrativa "nacional" mexicana, comprendiendo ésta también dentro de aquellas denominadas como regionales.

Es por ello que Montemayor afirma que “La relevancia actual de la literatura indígena, reside en que desde esos modelos de composición, los escritores indígenas actuales están construyendo una nueva etapa de la literatura mexicana” (44). Esa nueva etapa puede ser comparable, guardando sus diferencias, a la que existía durante las épocas precolombinas, en donde los escritores no temían ser criticados por plasmar en un “papel” sus creencias, sus costumbres. Es ahora que desde los procesos gubernamentales, donde se quieren inculcar el respeto hacia el “otro” y donde se pretenden rescatar las lenguas, las culturas y las formas literarias de los pueblos originarios, que se puede difundir los textos en su lengua de origen: náhuatl, otomí, ñahñú, tzotzil, maya, etc., o bien en su traducción al español o en algunos casos al inglés.

El acercarse a esta literatura plantea un reto para quien lo hace desde la traducción de esos relatos, pues se pierden algunas esencias que las lenguas de origen dan a las narraciones. Podríamos decir que sucede lo que mencionaba Arguedas, al leer los textos en español no suenan tan verdaderos como sonarían en su idioma original. Sin embargo, como afirma Canclini en la interculturalidad se deben trabajar las diferencias, las desigualdades y las desconexiones (1). Por ello no podemos seguir sin leer y analizar las obras de los mencionados escritores sólo por no poseer un conocimiento de dichas lenguas. ¿Qué hubiera sucedido entonces con la literatura Rusa, la alemana o cualquier otra que no pertenezca a nuestra lengua y a nuestro imaginario

cultural? O bien, como también expresa Canclini, no se puede dejar de opinar sobre la literatura o cultura chicana, sobre la literatura escrita por mujeres, sólo porque éstas no pertenezcan a ese grupo social. Lo que se debe hacer es respetar las creencias que se auto-entnografian en esa literatura.

Para lograr ese respeto, es necesario que el crítico recurra a las mismas opiniones de los escritores sobre su propia cultura, así mismo recurriremos a críticos que se han relacionado con las costumbres y lenguas de quienes han escrito los textos propuestos para su análisis. Claro está, que si se desea hacer otro tipo de acercamiento a esta literatura será tan válido como los que se realizan a cualquier otra obra literaria.

En general, la diferencia entre un texto indigenista y uno escrito por autores de los pueblos originarios consiste en la representación del mundo indígena. El primero lo hacía desde su visión eurocéntrica, además se desconocía por completo la lengua de quienes se estaba representando, una visión casi tan similar a la de los colonizadores (aunque éstos sí aprendieron las lenguas), cayendo así en un supuesto realismo del lenguaje, plasmándolo mediante un español mal hablado, que en vez de enriquecer la narración indigenista, lo único que hacía era alejarla más de lo que supuestamente se encontraba defendiendo. La falta de conocimiento sobre la cultura de la que hablaban, algunos autores indigenistas, caricaturizaba a la gente de los pueblos originarios. Es así que la diferencia entre el escritor indigenista y el escritor de los pueblos originarios consiste en que estos últimos se auto-representan mediante su propia lengua y

conociendo la cultura de la que hablan, digamos que sus narradores o voces poéticas son “autodiegéticas”. No critican sus costumbres sino las plantean o las analizan para ver si muchas de ellas siguen estando presentes en las generaciones de los jóvenes de las zonas rurales. Para demostrar esta diferencia, remítase a la cita de la “Tona”, hecha por Castellanos y léase el poema con el que concluyo este ensayo.

Garras de águila
Juan Tiburcio

Mis pies son resistentes
como las garras del águila:
con ellos trepo montañas;
no le temen a esas rocas
ni pasar por las espinas;
sin temor a nada avanzan
como garras de águila:
Potentes
Ágiles
Varoniles
Morenas
Fibrosas
Ligeras
Veloces
Fuertes
Hacendosas

Contemplan el porte del águila,
pues me veo yo así
Mira fijamente
Mis ojos y mis pies,
Mi cara de águila,
Todo lo que he heredado del águila
Yo nací cuando ella volaba,
Cuando en el cielo se deslizaba

Xtantun xakgalh
Juan Tiburcio

Kin tantun lakgtliwakgan
luwatiya xtantun xakgalh
wa klitlawan k´kasipijni
nitu likxilha kachiwixni
ama latiya k´kalhtukunin
an nitu puwan ni xapekwa
e kin tantun xla xekgalh.
Lakpalha
Tsapakga
Xachixku
Smalalan
Xnujutwa
Kipitswa
Kgosonan
Tliwakga
Skulujwa.

Tama, la xakgallh klakawan
akan tanks ki lakukxilha
ki lakgastapu kin tantun
chu ki lakan xla xakgalh,
wa ki ihkgamanit xkgosma
k´kagapun talhman xlama.

*pichagua: águila, xakgalh: zopilote rey o
aura (la traducción cambio el tipo de
animal con el que se identifica el yo
poético)

Obras citadas

Arguedas, José Ma. "No soy un aculturado" Palabras en el acto de entrega del premio

"Inca Garcilaso de la Vega" Lima: Octubre, 1968.

http://cinosargo.bligoo.com/content/view/231404/NO_SOY_UN_ACULTURADO_por_JOSE_MARIA_ARGUEDAS.html

Castellanos, Javier. "La narrativa de los que hablamos el Dilla Xhon" ensayo en La voz profunda, Carlos Montemayor. México, D.F: Joaquín Mortiz, 2004.

Caudillo, Gloria. "Natalio Hernández y el rostro de Amerindia en el nuevo milenio" en Espiral 22, Vol.8 (2001): 25-59.

Cornejo-Polar, Antonio. Escribir en el aire. Perú: CELACP, 2003.

---. "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatus socio-cultural", Revista de crítica literaria latinoamericana, 7 (1978): 7-21

De la Cruz, Víctor. La flor de la palabra. Antología de literatura zapoteca, México: Premia editora, 1983.

García, Canclini. "Diferentes, desiguales o desconectados" en Revista CIDOB d'Afers Internacionals, núm. 6667, (Octubre 2004): 113-33

---. "Entrar y salir de la hibridación", Revista de crítica literaria latinoamericana. Núm. 50, (sept., 1999): 53-57.

Hernández Natalio. "Pugna porque la literatura indígena deje de ser indigenista" en
informador.com

<http://www.informador.com.mx>

Iznaga, Diana. Transculturación en Fernando Ortiz. La Habana: Ed. De las ciencias
sociales, 1989.

Mariátegui, José Carlos, Luis Alberto Sánchez, and Manuel Aquéolo Castro. La
Polémica del indigenismo. Lima: Mosca Azul Editores, 1976

Montemayor Carlos. La literatura Actual en las lenguas indígenas de México. México:
Universidad Iberoamericana, 2001.

---. La Voz Profunda. México, D.F: Joaquín Mortiz, 2004.

---. Situación Actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas. México:
Consejo nacional para la cultura y las artes, 1993.

Muñoz, Silverio. José María Arguedas y el mito de la salvación por la cultura. Lima,
Perú: Editorial Horizonte, 1987.

Rama, Ángel. Transculturación narrativa en América Latina, México: Siglo XXI, 1982.

Rodríguez-Luis, Julio. Hermenéutica y praxis del indigenismo: la novela indigenista, de Clorinda Matto a José María Arguedas. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

Santí, E. Mario. Fernando Ortiz: contrapunteo y transculturación. España: Colibrí, 2002.

Spitta, Silvia. Between two waters: Narratives of transculturation in Latin América. Texas: Texas A&M University Press, 2006.