DOSSIER

Ángel Rama (1926-2026): literatura, crítica y utopía latinoamericana

LA CRÍTICA ANTE EL ASIENTO DE LOS FOGONES: EL DESARRAIGO DE LA CIUDAD LETRADA EN EL *TATAYPY* DE ÁNGEL RAMA

CRITICISM BEFORE THE HEARTH: THE UPROOTING OF THE LETTERED CITY IN ÁNGEL RAMA'S *TATAYPY*

Laura Destéfanis

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Granada y licenciada en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Becaria posdoctoral (Universidad de Buenos Aires / CONICET). Profesora en la Universidad Nacional de General Sarmiento y en el Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González. Su área de especialización son las literaturas del Cono Sur con foco en Gran Chaco (Argentina, Paraguay, Bolivia, Brasil).

Contacto: marialauradestefanis@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2353-8634

DOI: 10.5281/zenodo.23602317

RESUMEN

En Transculturación narrativa en América Latina (1982) y La ciudad letrada (1984), Ángel Rama abordó zonas muy sensibles en relación con el reconocimiento de la colonialidad y sus efectos en América Latina. Este trabajo se centra en sus preocupaciones en torno al arte verbal indígena y su relación con la literatura latinoamericana. Mediante consideraciones etnográficas y antropológicas, se abordará el trabajo que Berta Ribeiro realizó junto a Torãmũ Kẽhíri (Luiz Gomes Lana) y Umusĩ Pãrõkumu (Firmiano Arantes Lana), oralitores desana de la Amazonía brasileña, para llegar a la publicación de Antes o mundo não existia (1980), libro que tensiona los límites demarcados por Rama para una literatura de América Latina. En este sentido, se realiza una aproximación a los debates sostenidos por críticos y escritores vinculados con la problemática que aborda la sutura entre culturas orales y letradas. La voluntad de integración cultural de Rama es recuperada sin perder de vista las especificidades de las sociedades de tradición oral, guardianas de tesoros culturales que los dispositivos coloniales y estatales se dedicaron a obliterar sistemáticamente, ocluyendo una herencia que urge recuperar si se procura defender la diversidad cultural que garantice una sociedad más justa.

PALABRAS CLAVE

Ángel Rama
Transculturación narrativa
Ciudad letrada
Literatura indígena
Oralitura

ABSTRACT

In Transculturación narrativa en América Latina (1982) and La ciudad letrada (1984), Ángel Rama addressed highly sensitive issues concerning the recognition of coloniality and its effects in Latin America. This article focuses on his concerns regarding Indigenous verbal art and its relationship to Latin American literature. Drawing on ethnographic and anthropological perspectives, it examines the work carried out by Berta Ribeiro in collaboration with Torãmũ Kẽhíri (Luiz Gomes Lana) and Umusĩ Pãrõkumu (Firmiano Arantes Lana), Desana oraliture authors from the Brazilian Amazon, culminating in the publication of Antes o mundo não existia (1980), a book that challenges the boundaries Rama delineated for a Latin American literature. In this regard, the article engages with debates among critics and writers concerned with the problem of the "suture" between oral and literate cultures. Rama's project of cultural integration is revisited without losing sight of the specificities of oral-tradition societies, custodians of cultural treasures that colonial and state apparatuses have systematically sought to obliterate, thereby occluding a heritage whose recovery is urgent if cultural diversity—and the more just society it underpins—is to be sustained.

KEYSWORD

Ángel Rama
Narrative Transculturation
The Lettered City
Indigenous literature
Oraliture

Fecha de envío: 14/05/26 **Fecha de aceptación: 29/06/26**

A Juan Chico, in memoriam

En los últimos textos de largo aliento que Ángel Rama llegó a concluir, *Transculturación narrativa en América Latina*, de 1982, y el póstumo *La ciudad letrada*, publicado en 1984,[1] el intelectual uruguayo abordó zonas muy sensibles en relación con el reconocimiento de la colonialidad y sus efectos en las culturas de los territorios que dieron en llamarse América Latina. Su obra crítica se caracterizó tanto por una voluntad de integración de las *regiones culturales* con diversas herencias y componentes como por una osadía indagatoria que sólo conoció un límite con su trágica y temprana muerte. Ante la vastedad y alcances de su legado, este trabajo se centra particularmente en sus preocupaciones en torno a la herencia del arte verbal indígena del continente y su relación con la literatura latinoamericana (inmenso corpus referido en singular, tal cual su voluntad de integración y caracterización promovió).

En este sentido, en primer lugar se abordará el diálogo entre el trabajo que la antropóloga Berta Ribeiro realizó junto a Torãmʉ̃ Kẽhíri (Luiz Gomes Lana) y Umusĩ Pãrõkumu (Firmiano Arantes Lana), oralitores desana de la Amazonía brasileña, y las inquietudes críticas que revirtieron en *Transculturación narrativa en América Latina*; en segundo lugar, se ofrecerá una aproximación a algunas líneas de diálogo en torno a la obra crítica de Rama en relación con la sutura entre culturas orales y letradas. El ánimo de este recorrido es abonar al espíritu de integración cultural de Rama sin perder de vista las especificidades de las sociedades de tradición oral, guardianas de tesoros culturales que los dispositivos coloniales y estatales se dedicaron a obliterar sistemáticamente, ocluyendo una herencia que urge recuperar si

[1] El riguroso trabajo de archivo realizado por Facundo Gómez demostró el carácter concluido de este trabajo (Gómez, 2020; Gorelik, 2024).

queremos defender la diversidad cultural que haga posible una sociedad más justa.

Antes la *literatura indígena* no existía: Berta Ribeiro

Bertha Gleizer nació en Rumania en 1924, de donde tuvo que emigrar junto a su hermana mayor como consecuencia de la persecución antisemita y anticomunista: su madre se había quitado la vida, su padre las aguardaba en Brasil. Pese a esta trágica infancia, consiguió sobrevivir. En un encuentro del Partido Comunista en São Paulo conocería a Darcy Ribeiro, con quien se casó en 1948, año en que el antropólogo ingresó a la Sección de Estudios del Serviço de Proteção aos Índios (França, 2024). Paralelamente, ella comenzó a trabajar con comunidades caduveo, kaiowá, xavanté y terena de Mato Grosso do Sul; por entonces tomó el nombre de Berta Ribeiro en el desarrollo de sus trabajos, que la ponía a resguardo de las persecuciones antisemitas sufridas por su familia tanto en Europa como en Brasil, durante la presidencia de Getúlio Vargas.[2] En 1964, tras el golpe de Estado que depuso a João Goulart, el matrimonió partió al exilio en Uruguay donde trabaron amistad con Ángel Rama, cuestión que dio lugar a numerosas colaboraciones. Luego continuarían su derrotero hacia Venezuela, Chile y Perú, en un tránsito y desarraigo análogo al padecido no sólo por su amigo uruguayo, sino por buena parte de la intelectualidad conosureña.

El aporte creativo e innovador de las investigaciones de Berta Ribeiro fue decisivo desde la década de 1950. En 1980 se publica a instancias suyas el libro *Antes o mundo não existia*, una colecta de relatos mitológicos del pueblo desana[3] narrados por Torãmʉ̃ Kʉ̃híri (Luiz Gomes Lana) y Umusĩ Pãrõkumu (Firmiano Arantes Lana). La importancia de este libro, además de su valor literario, testimonial y documental, radica en el obrar ético de Berta Ribeiro, quien cedió todo protagonismo en el trabajo de campo etnográfico y optó por darlo a publicación exclusivamente bajo la autoría de sus narradores. Así se constituyó en el primer libro de *oralituras* que comporta autoría indígena entre todos los que venían publicándose.[4] La plena consciencia de este

[2] Cuando Berta aún era una niña, su padre fue deportado a Francia y ya no lo vería. Su hermana también fue arrestada y enviada a Estados Unidos. Berta fue acogida por la comunidad judía de Río de Janeiro.

[3] Siempre sin tilde en español; sin o con tilde (*desâna*, como figura en la correspondencia de Rama) en portugués.

[4] El nombre dado a las diferentes formas del arte verbal indígena es inestable aún. En este sentido, considero fundamental discernir entre *oratura*, *oralitura* y *oraliteratura*: utilizaré *oratura* en referencia al acervo de arte verbal en lenguas indígenas de circulación oral comunitaria sin intervención letrada; *oralitura* para el establecimiento por escrito de dicho acervo en su lengua indígena original, que suele estar traducido a una lengua de amplia circulación

reconocimiento es explícita en la correspondencia que intercambia con Ángel Rama; en carta enviada desde Washington el 1 de mayo de 1982, Rama escribe:

> Querida Berta, no sabes la alegría que me produjo recibir *tu libro*, que me parece un acontecimiento, y el interés con que lo he leído. Por varias razones: 1, porque conozco bien la obra de Reichel-Dolmatoff y me había interesado mucho lo de los desâna; 2, porque *vengo trabajando sobre la evaluación literaria de los textos antropológicos*; 3, estaba escribiendo un capítulo sobre *las literaturas indias* y tu libro me vino a punto. (Ribeiro Coelho y Rocca, 2015: 179, mis subrayados)

Y el 11 de mayo de 1982, Ribeiro responde desde Río de Janeiro:

> Queridos Ángel y Marta: […] Me alegro de que a Ángel le agradó *el mío* [se refiere al libro en cuestión, *Antes o mundo não existia*]. Es fascinante, ¿verdad? *Yo lo llamo "el libro del indio"*. Lo envié a Reichel-Dolmatoff que nunca me contestó. *A lo mejor siente algún remordimiento por no haber hecho como yo: darle la autoría y los derechos autorales a su informante Antonio Guzmán*. […] Imagino que Ángel hará *un estudio estilístico-literario*, ¿verdad? Qué bueno. (Ribeiro Coelho y Rocca, 2015: 182, mi subrayado)[5]

Del intercambio se pueden inferir tres cuestiones fundamentales. En primer lugar, la tensión en relación con una autoría insólita en las letras del continente, que todavía hace vacilar la referencia: *tu libro*, *el mío*, *"el libro del indio"*, *algún remordimiento*. El singular de Ribeiro apunta a Kẽhíri, quien estableció por escrito los relatos de su padre Pãrõkumu, textos que ella prepararía cuidadosamente para su publicación sin registrar su nombre en los créditos, a diferencia de la posición autoral prototípica por entonces, como es el caso del mencionado Gerardo Reichel-Dolmatoff, antropólogo austríaco afincado en Colombia, que también había estado realizando trabajo de campo en territorio desana. Rama realiza en *Transculturación narrativa en América Latina* una crítica comparativa entre su libro y el de Kẽhíri: "Los textos que Reichel-Dolmatoff transcribe son pocos, grabados en sucesivas sesiones de trabajo y articulados en un discurso coherente" (Rama, 2007: 97).

editorial; y *oraliteratura* para las escrituras de matriz oral en lenguas indígenas producidas bajo los preceptos de la cultura letrada, acompañadas o no de una traducción, sistema de notas y/o glosario. Para una historización de los términos y sus usos, ver Destéfanis y Castells (2024).

[5] Fueron realizadas en la cita algunas adecuaciones ortográficas al español en los casos en los que el manuscrito de Berta Ribeiro presenta una morfología procedente del portugués.

La segunda cuestión fundamental es la alusión de Rama a su voluntad de revisar criterios para la conformación de un corpus literario que tomara en consideración las colectas etnográficas (*oralituras*). Se trata de un punto sensible, ya que sigue siendo puesta en duda su cualidad literaria: no hay consenso aún respecto de la consideración dada al arte verbal indígena ni de los criterios con que se sopesa su pertenencia al campo literario, cuestión que Rama expone en *Transculturación narrativa en América Latina*. Si bien *Antes o mundo não existia* parte de una colecta endógena, la intervención de Ribeiro lo ubica en la zona de la mediación antropológica; pese a que esta cuestión no haya quedado rubricada, es relatada en el prólogo que prepara para el libro.

La tercera cuestión, por último, es el uso del plural al referirse Rama a *las literaturas indias*: quien siempre bregó por la unidad, aquí no pudo evitar el peso de la singularidad de cada una de las culturas, posiblemente reforzada por el salto lingüístico, cuestión que no resulta gravitante cuando se refiere al conjunto de literaturas de América Latina, mayoritariamente escritas en lenguas de origen europeo. Su alusión horada la idea monolítica que insiste en ubicar a todas las culturas preexistentes a la invasión europea en un mismo compartimiento.

La decisión de Ribeiro tuvo, además de consecuencias económicas, otra simbólica, que marcó un hito: *Antes o mundo não existia* fue el primer libro *oraliterario* íntegramente autorizado por indígenas en Brasil (tanto en su arte verbal como visual).[6] Este reconocimiento es el que hizo confluir su inquietud con la de Rama: aunque recogió la herencia oral –tal y como ocurriera en otros señalados inicios de literaturas en el orbe occidental–, el hecho contribuyó a que Brasil asumiera de manera pionera la existencia de una *literatura indígena contemporânea*, concepto que seguiría siendo puesto a debate en otras latitudes del continente (Aguilar Gil, 2015). Escribe Ribeiro:

> Na história da antropologia brasileira, esta é a primeira vez que protagonistas indígenas escrevem e assinam sua mitologia. Tolamãn Kenhíri, índio Desana do clã de mesmo nome, e seu pai, Umúsin Panlõn Kumu, de 33 e 53 anos de idade, respectivamente, *decidiram fazê-lo para deixar a seus descendentes o legado mítico de sua tribo*, convictos de que, de outra forma, se perderia ou seria deturpado. [...] isto confere autenticidade incontestável ao conteúdo e forma

[6] Hasta donde fui capaz de rastrear, el segundo libro con autoría indígena publicado en América Latina fue *El canto resplandeciente. Ayvu rendy vera. Plegarias de los mbyá-guaraní de Misiones*, de Lorenzo Ramos, Benito Ramos (también padre e hijo) y Antonio Martínez, edición trilingüe mbyá-guaraní, guaraní paraguayo y español, compilada, prologada y anotada por el escritor paraguayo Carlos Martínez Gamba y publicada en Buenos Aires por Ediciones del Sol en 1984. Ya en la década de 1990 el prisma se abre y conforma un corpus nutrido. Para un recorrido brasileño al respecto, ver Cássia Santos Barra (2020); para un recorrido continental, ver Lienhard (2014).

> da narrativa, como expressão de fé e construção literária. Em segundo lugar, documenta *o resultado da simbiose entre o conservantismo cultural e o uso de instrumento adquirido de nossa civilização para exprimi-lo: a linguagem escrita*. (Ribeiro, 2019: 207; mis subrayados)

Durante el vuelo en 1978 hacia una aldea desana en São Gabriel da Cachoeira, el antropólogo brasileño Renato Athias le había comentado a Berta Ribeiro acerca del caso de dos indígenas, padre e hijo, que habían narrado por escrito la mitología de su pueblo a instancias de Casemiro Beksta (Casimiro Bėkšta), sacerdote de la Misión Salesiana. El móvil de la escritura da la pauta de un salto generacional cualitativo en la historia de transculturación de las tierras bajas del corazón de América del Sur: conscientes de un cambio que percibían irreversible en relación con la transmisión de saberes, padre e hijo deciden mancomunarse para asentar por escrito las historias que hasta entonces se habían transmitido naturalmente de manera oral. Esta abrupta transformación pedagógica fue transitada por las distintas sociedades indígenas de la Amazonía y el Gran Chaco a medida que la escolarización fue ingresando en los territorios: la ronda del relato, el *tataypy* ancestral,[7] se fue perdiendo en la práctica o fue modificando su función, que se trasladó a las escuelas misionales o estatales. Ante esta circunstancia, muchas personas ancianas decidieron legar por escrito las memorias de sus pueblos: *Antes o mundo não existia* fue concebido, entonces, para el propio pueblo desana, en uno de tantos casos de interrelación entre culturas orales y letradas, tal como se subraya en la cita precedente. Ribeiro buscó a ambos autores decidida a ofrecer su apoyo para reformular el texto con miras a su publicación. Durante un mes y medio trabajaron juntos:

> Lembro que a conversa com Firmiano e Luiz, já no segundo dia de minha estada em São João, foi a princípio meio áspera. Ambos alegaram que nós, antropólogos, vamos às suas aldeias, coletamos suas lendas, estudamos suas tradições e depois publicamos nossas obras "no Brasil e nos Estados Unidos", enquanto eles, seus depositários, ganham uns míseros presentes. Dei-lhes toda a razão, enfatizando que *o ideal seria que os próprios índios se tornassem antropólogos e escrevessem sobre si mesmos e até sobre nós, ditos civilizados*. Por fim, convenci-os de que eu me utilizaria desse material como de qualquer fonte bibliográfica, citando seus autores, e que *eles é que teriam os direitos autorais e os seus nomes na capa do livro*. Além disso, já tendo lido algumas páginas do manuscrito, convenci-me de que como estava seria impublicável. Realmente, passadas duas semanas, o original foi devolvido pela editora. Propus-

[7] Fogón que se encendía al atardecer y reunía a la familia extendida. En ese círculo de la palabra las personas mayores compartían la memoria oral y ciertos saberes con las nuevas generaciones. El *tataypy*, a su vez, metaforiza la idea de hogar, de familia y de patria.

> me a copidescá-lo, reescrevê-lo e redatilografá-lo. (Ribeiro, 2019: 212-213; mis subrayados)

La antropóloga no sólo corrigió errores ortotipográficos, fonológicos y sintácticos, sino que ayudó a recuperar la riqueza semántica del desana y el *nheengatu* (koiné del tupí de la región amazónica del Río Negro) y el valor de ciertos términos en relación con la propia epistemología, para lo cual propuso también la elaboración de "desenhos para exprimir graficamente o pensamento dito ortograficamente, um índice de plantas e animais citados e seus respectivos nomes científicos" (Kẽhíri y Pãrõkumu, 1995: 2). Su introducción aporta un contexto de mediación entre los autores y un posible público externo.[8]

El libro relata la creación del mundo y la génesis del pueblo desana, que habita el actual estado de Amazonas en Brasil. Su oralitor, Umusĩ Pãrõkumu, era *tuxáua* (autoridad máxima), *kumu* (sabio) y nunca había querido aprender el portugués. En la presentación a la segunda edición, Torãmũ Kẽhíri cuenta que a sus treinta años pudo, gracias a la confianza que le tuvo su padre, acceder a recoger las historias míticas primero en desana y luego traducirlas al portugués. Una vez escritas, sintió miedo de que sus cuadernos fuesen quemados (el texto no deja entrever si se refiere a un fuego intencional, estigma que acarrean los soportes textuales indígenas en el continente, o a un hecho involuntario): quiso evitar que la colecta se perdiera, "para ficar no meio pedi que fosse publicado dos meus filhos, que ficasse para sempre" (Kẽhíri y Pãrõkumu, 1995: 12). En 1993 fue Kẽhíri, por entonces presidente de União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (UNIRTE), quien manifestó el deseo de reeditar el libro para que siguieran estando en circulación en las aldeas indígenas las historias narradas por su padre, particularmente entre la juventud que asistía a las escuelas distribuidas por el noroeste del estado de Amazonas.

Si bien la primera edición fue prevista para un público externo, la presentación de la segunda edición retoma la voluntad de sus autores al señalar que el libro pertenece a la colección *Narradores Indígenas do Rio Negro*, "destinada prioritariamente ao público indígena da região" (1992: 7): la línea editorial identifica tanto la autoría como la existencia de un público lector indígena, hasta entonces subestimado, cuyo hábito requiere un recurso sostenido en el tiempo. Berta Ribeiro, por su parte, había notado que la aculturación tomaba la forma de lo que podemos denominar *violencia curricular*, esto es, la completa ausencia en los planes de estudio de lenguas y

[8] El análisis del desarrollo de la escritura y edición del libro excede a este artículo; para conocer detalles del trabajo de Ribeiro junto a Kẽhíri y Pãrõkumu, ver Almeida (2024).

culturas indígenas de los territorios próximos. Esta situación se sigue observando tanto en aldeas como en ciudades de toda América Latina:

> Consultando as bibliotecas das escolas missionárias, folheando os cadernos dos alunos e conversando com os adultos, verifiquei que os programas e textos de leitura tratam de Grécia, Roma, Idade Média, mas *nada se lhes ensina sobre o povoamento da América, as altas civilizações autóctones, os grupos silvícolas americanos e brasileiros, nem, muito menos, se lhes dá uma noção sobre eles próprios*. (Ribeiro, 2019: 214, mi subrayado)

Ribeiro asumió la tarea y se comportó como una verdadera agente literaria, poniendo a disposición toda su experiencia como escritora y editora (Monteiro Vogas, 2014: 133): procuró que el libro circulara, tanto al interior del pueblo desana, como afuera, para lo cual también gestó traducciones, sugirió su presentación al Premio Iberoamericano Bartolomé de Las Casas y lo dio a conocer entre académicos. El 22 de mayo de 1983 Rama le envió desde París el artículo crítico publicado en *Amerique Latine*, que formaría parte también de *Transculturación narrativa en América Latina* –es curioso el solapado reconocimiento al valor del trabajo de Berta: en su carta, de algún modo se excusa por haber dedicado su libro a Darcy Ribeiro,[9] con quien había perdido comunicación desde que el antropólogo se abocara intensamente a su actividad política– (Ribeiro Coelho y Rocca, 2015: 186).

El 19 de julio Berta Ribeiro le agradeció desde Río de Janeiro la mención "repetidas veces al livro de meus dos índios" (Ribeiro Coelho y Rocca, 2015: 188) en aquel significativo artículo crítico. El posesivo afectivo ya deja entrever la importancia que aquel trabajo tuvo en su vida, entre los muchísimos que llevó a cabo como etnógrafa, antropóloga y museógrafa. Aquella experiencia amazónica le otorgó una pertenencia que no había podido consolidar entre el desarraigo y la disolución familiar en su infancia. Su amiga Maria Stella Amorim recordaba las palabras de Berta: "Eu não posso ser judia, porque não tenho religião.... Não tenho família, nem marido, nem filhos. Sou sozinha. Só tenho mesmo meu trabalho com os índios. Devo a eles o que sou.... Eu me sinto Desâna" (Viana apud Monteiro Vogas, 2014: 134).

El germen de aquel trabajo también trazó un horizonte de posibilidades para la expresión literaria en lenguas indígenas en Brasil. Pese a que la llegada a una publicación fue difícil hasta casi entrado el presente siglo, *Antes o mundo não existia* había colocado la piedra basal. El escritor guaraní Olivio Jekupé

[9] *Transculturación narrativa en América Latina* está dedicado a Darcy Ribeiro y a John V. Murra, "antropólogos de Nuestra América" (Rama, 2007 [1982]: 7).

recuerda que la publicación de *Histórias de Índio* (1996), de Daniel Munduruku, inauguró una época de gran atención a la literatura indígena (a la que él prefiere llamar *literatura nativa*), absorbida por los grandes sellos editoriales bajo la etiqueta LIJ (literatura infantil y juvenil) –posiblemente por su proyección a un público escolar– y transformada en un suceso por el mercado editorial. A la vez, emergía con fuerza la edición de *oraliteraturas* (libros de autoría individual indígena escritos bajo patrones propios de las literaturas occidentales), diferentes de las colectas u *oralituras* como la de Kẽhíri y Pãrõkumu (transcripciones de las formas del arte verbal oral u *oraturas*).[10]

En cuanto a la crítica, cabe identificar en la operación que se articula entre la intervención etnográfica de Berta Ribeiro y la lectura de Ángel Rama una primera instancia de sutura y diálogo fructífero entre el arte verbal indígena y la literatura latinoamericana. El caso constituye un hito en el diálogo cultural continental entre actores indígenas y occidentales, entre *oratura* y literatura, entre prácticas comunitarias-orales e individuales-letradas.

La crítica ante el asiento de los fogones: Ángel Rama

En 1978 se publica en México *Las culturas condenadas*, libro en el que Augusto Roa Bastos compila ensayos de etnógrafos que realizaron un trabajo de campo de primera importancia en Paraguay, así como textos oraliterarios de distintas naciones: mbyá, aché, nivaklé, maká.[11] En la "Introducción", Roa Bastos refiere la circunstancia a la que el título del libro alude con contundencia: se trata de "grupos sobrevivientes pero irremediablemente condenados" que, en palabras de Bartomeu Melià, *agonizan cantando su muerte*, "cuyos cantos son la poesía de la clarividencia, densa y brillante como un diamante" (Roa Bastos, 2011: 21).

Luego de referirse a las características del "etnocidio" (exterminio físico y cultural de un grupo humano), tal como fue denunciado en la década de 1970 por Melià, Mark Münzel y Miguel Chase-Sardi, el autor realiza un contrapunto entre el legado de las culturas orales y el desarrollo de la literatura

[10] La escritora indígena brasileña Graça Graúna (2013) denomina "literatura indígena clásica" a la *oralitura* basada en los "mitos orales" (*oratura*) y "literatura indígena contemporânea" a la *oraliteratura*, como la producida por Kaka Werá, Saterê Yamã, Renê Kithãulu, Daniel Cabixi, Olivio Jekupé, Daniel Munduruku, Julie Dorrico, Eliane Potiguara, Aílton Krenak, Kunumi MC, Márcia Kambeba, Davi Kopenawa o la suya propia. Los términos son resbaladizos no ya por la mutable idea de contemporaneidad (Agamben, 2011) sino porque la *oralitura* puede ser una colecta realizada desde el siglo XVI hasta el presente y, a partir de este caso, tener autoría indígena (o, cuanto menos, un componente endógeno protagónico en la escritura) o bien exógena.

[11] Me baso en la grafía elegida por Roa Bastos; puede encontrarse otras formas para cada uno de los nombres.

paraguaya, que "no ha podido estructurarse aún como un sistema coherente" (Roa Bastos, 2011: 25), y la rebaja frente a la "plenitud y autenticidad" de las *oraturas*. Su descargo trae a colación una denuncia que Melià (1974) había realizado acerca del rol de la antropología, que no sólo coincide con el extractivismo intelectual señalado por Kẽhíri y Pãrõkumu a Ribeiro, sino que subraya el hecho de que el trabajo antropológico solía ser escrito a espaldas de los pueblos estudiados, sin darles la posibilidad de tomar para sí análisis que podían resultar en una toma de conciencia y una eventual acción política, pese a observar la condición de condena que estaban enfrentando: "el etnólogo, el etnógrafo que 'viene, ve y se va', se convierten en discípulos de los etnólogos y etnógrafos de la selva" (Roa Bastos, 2011: 30). [12] Los restos recogidos de sus palabras, afirma, iluminan a las masas sometidas por análogos propósitos en todo el continente.

El vínculo de amistad entre Ángel Rama y Augusto Roa Bastos está bien documentado (Gómez, 2017): el crítico uruguayo lo confirma en cartas destinadas a su amigo y artículos dedicados a su obra; Roa Bastos, por su parte, les dedicó a Rama y a Marta Traba una carta obituario apenas tuvo noticia del fatal accidente en el que perdieron la vida. Rama, mancomunado con Roa Bastos por la situación de exilio –tema presente en el intercambio epistolar–, había elaborado una reseña de este libro suyo en la que sopesa el contrapunto entre culturas orales y letradas, "Las culturas condenadas y triunfantes", publicada en el periódico *El Universal* de Caracas el 20 de mayo de 1979. Allí se refiere a "la actual pasión indigenista", entre cuyos frutos valiosos menciona los dos libros de Arguedas editados por el propio Rama, *Formación de una cultura nacional* y *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*, así como sus coincidencias con Antonio Cornejo Polar respecto del movimiento indigenista peruano de la década de 1920. En cuanto a la compilación oraliteraria de la segunda parte del libro, Rama lamenta la defectuosa transcripción, anotación y descripción; no obstante, destaca el hecho de que se trate del testimonio de culturas contemporáneas, de un valor subrayado por Roa Bastos que Rama compara al que emana del arte indígena conservado en museos, muestra cabal de la complejidad cultural de pueblos subestimados.

Luego de referirse a aspectos de la historia general de América, Rama se lamenta de no contar aún con un panorama tan amplio como el desarrollado por la antropología en otras partes del mundo, pese a contar con "un equipo que une a su preparación intelectual un sentimiento nacional latinoamericano" [sic], que signaría una diferencia ética respecto del

[12] Similar posición de denuncia habían tomado Darcy Ribeiro, Luis de Castro Faría y Roberto Cardoso de Oliveira, un "nuevo tipo de antropólogos" (Roa Bastos, 1991a: 54).

comportamiento extractivista denunciado en el libro por Roa Bastos, Christine Münzel y Melià, quien, junto a su maestro, León Cadogan, recibe una atención especial en la reseña.

A Cadogan dedica Roa Bastos *Las culturas condenadas:* este antropólogo paraguayo había publicado en 1959 un trabajo que venía realizando desde hacía años, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá* (1959), el libro más importante de oralituras de la cuenca guaranítica (Destéfanis y Castells, 2025).[13] Un año más tarde, en 1960, Roa Bastos publicaba la novela que marcó un quiebre en la maduración de su proyecto de escritura, *Hijo de hombre*, donde la presencia del *Ayvu Rapyta* es explícita desde su epígrafe: el camino de vuelta en la interrelación entre culturas orales y letradas quedaba así rubricado también en las tierras bajas. A partir de entonces, su obra también sería leída como transculturación narrativa, categoría a la que el escritor se resistiría:

> En el terreno específicamente literario, las tentativas de "transculturación" (nombre prestigioso dado a ciertas manipulaciones de sustitución) pretenden, supuestamente, subvertir y transgredir las leyes del sistema, o los valores y tabúes de la cultura tradicional. Estas leyes operan permanentemente de arriba hacia abajo, impidiendo la eclosión de esos acentos de rebelión y liberación que subyacen intrínsecamente también en la cultura iletrada, aunque no se perciban como tales. Los mimetismos de aprovechamiento o de transculturación, practicados con buena o mala fe, no hacen sino servir a las leyes del sistema y justificarlas. Una cultura popular existe siempre, cualquiera sea su nivel, como hecho objetivo que obedece a sus propias leyes y que evoluciona o se transforma en virtud de ellas en la intrincada red de relaciones sociales y culturales de una colectividad, y que son el terreno fértil de las auténticas revoluciones sociales, culturales y políticas. Raramente la producción literaria "culta" se apropia de la producción popular iletrada para atacar y transformar verdaderamente los "valores" literarios tradicionalmente reaccionarios. (Roa Bastos, 1991b: 101)

En línea con los planteos de la "Introducción" a *Las culturas condenadas*, pero corridos desde el arte verbal indígena hacia la cultura popular, Roa Bastos realiza una lectura en clave política que retoma análogos planteos a los realizados desde la antropología contra el poder letrado que se sirve del saber no letrado. De uno u otro modo, la intelectualidad de izquierdas en el continente acaba tropezando con la contradicción de utilizar medios y

[13] Los sabios mbyá nacionalizan a Cadogan y lo nombran Tupã Kuchuvi Veve. En diálogo con Pablo Vera, Mario Higinio enuncia: *Ñane retarã ae, ñande rataypygua ae i*, "nuestro verdadero compatriota, miembro genuino del asiento de nuestros fogones" (Cadogan, 1992: 16).

herramientas que suelen respaldar y fortalecer a las culturas opresoras, sencillamente porque emanan de ellas. A este punto llegaría Rama, precisamente, en *La ciudad letrada*.

El planteo está también presente por aquellos años en las reflexiones de otro escritor emblemático de la región, el boliviano Jesús Urzagasti. En su novela *En el país del silencio* (1987), se enfrenta a la problemática de construir algún modo de representación de las sociedades indígenas del Chaco y su vigorosa cultura oral. El resultado de esta transposición (lingüística, cultural, antropológica) fue también de raigambre genérico: la novela de Urzagasti no se adecua a los cánones y dispersa los sentidos por fuera de una trama sostenida, extendiendo esta experimentación formal característica de las vanguardias al plano del contenido, en la decisión poética de trabajar con una materia siempre soslayada: las *oraturas* del Chaco, en diálogo con otras modalidades discursivas de Bolivia y el continente. Esta reunión de la apuesta estética y la apuesta política es el modo de resolver en su escritura la representación de un mundo escindido por un largo proceso de colonización, cuya complejidad cultural está atada a jerarquías de todo orden: étnico, lingüístico, de clase. En la propia novela, Urzagasti desdeña las categorías críticas que buscaban dar cuenta de esta problemática, cuestión que confirma la dirección de sus preocupaciones:

> Apremiados por usos y hábitos que no podían extirpar, los gobernantes permitían de vez en cuando que las amarillentas costumbres ciudadanas fueran revitalizadas por antiquísimas ceremonias, tal el caso de la ch'alla, anual tributo indígena a la Madre Tierra, deidad que suele cobrar de manera sangrienta el derecho de habitar estos páramos de piedra y transparencia. *Los entendidos en asunto tan sencillo han complicado su proceso natural con engreídas palabras como etnofolclore y transculturización*. (Urzagasti, 2021: 344, mi subrayado)

La impugnación a la mirada foránea encarnada en el letrado es recurrente en la obra de Urzagasti (Destéfanis, 2024). Aquí, si bien monta la referencia sobre la danza y el ritual –lo hace en otras partes de la novela en torno al cine boliviano en clara alusión a Jorge Sanjinés, con quien Urzagasti ya había trabajado, y al grupo Ukamau–, alude con sorna a las categorías ofrecidas por Lienhard (1990) –*etnoficción*– y por Rama (2007) –*transculturación*. A su vez, evidencia la preocupación por la escisión entre culturas desde la posición del *mestizo*, que Urzagasti asumía en su propia persona:

> La tradición oral incumbe a quienes están unidos por una lengua común. Es la maravilla andante que pule verdades y axiomas empañados por contradictorias versiones y entrega, al cabo de los años, el cristal con que

> miraron el mundo nuestros antepasados. La tradición oral es la convincente mezcla de hechos sucedidos y deseos insatisfechos, cosa que por lo demás acontece en todas las disciplinas. *En la maravilla andante no hay chancho con dos colas, porque su luz emana de la colectividad*.
>
> El libro es también tradición, pero no oral, sino universal. Y en sus fundamentos es traducción. Para empezar, traduce una existencia en palabras. Y como libro de buen temple puede ser vertido a un idioma diferente, pasando de cedazo en cedazo hasta quedar en la objetividad pura de la metáfora. (Urzagasti, 2021: 32, mi subrayado)

La inestabilidad de la tradición oral entrevera el relato factual con la fantasía, que el narrador atribuye a toda tradición, pero sin complejos ni tapujos porque es una construcción colectiva, amparada en la legitimidad por su circulación comunitaria. De manera lúdica, la frase incorpora la metáfora ("maravilla andante") para referirse a la tradición oral, a la vez que evoca la fraseología con que suele caracterizarse el español hablado en el Chaco boliviano ("chancho con dos colas"). Como contraparte, la tradición escrita tiene una circulación universal, que excede por mucho, merced a la traducción entre lenguas, la circulación comunitaria. En ese tránsito, la metáfora rebaja ese brillo de "cristal", su función poética, hasta la "objetividad pura", su función referencial, forjando otro tipo de valoración para la palabra individualizada y de cuerpo ausente. En este sentido, William Hanks y Carlo Severi señalan que, si bien la traducción entre lenguas siempre está contemplada como posibilidad, la diferencia cultural emerge en sus efectos:

> Every language and every culture are not only different from each other; they are also translatable into each other. No untranslatable language, or culture, has ever existed. This quality of being translatable is inherent in all forms of human communication, as well as in the generation of cultural differences. (Hanks y Severi, 2015: 16)

La diferencia cultural tiene resonancias que atañen no sólo a la sensible función poética sino a su correlato, la afectividad, dimensión tácita pero siempre presente en el abordaje que la escritura de Urzagasti hace de la problemática de la escisión cultural. La novela presenta una escena de traducción y retraducción del español al francés y viceversa entre latinoamericanos exiliados en París: el texto en cuestión es –satirizando a la disciplina antropológica desarrollada en Francia– *Imaginaire primitif*, de un tal Martín Solano, "paraguayo por más señas" (todo pareciera indicar que el personaje se referencia en el escritor Rubén Bareiro Saguier). Quien lo traduce al francés es el pintor argentino Danilo Romero (podemos aducir que

este personaje se proyecta sobre la figura del pintor Antonio Seguí) y lo retraduce el poeta chaqueño Pila Ramos, personaje recurrente en las novelas de Urzagasti. El texto es "De cabo a rabo", y la retraducción que le presenta el boliviano al argentino concluye preguntándose: "Ante la palabra mesa, ¿sentirá lo mismo una persona que nunca vio árboles en su vida que otra que creció en el bosque?" (Urzagasti, 2021: 227). Pila Ramos, él mismo habitante del bosque chaqueño, hace una llamado de atención a la relación entre significantes y experiencia de mundo, que es una clave del problema de la traducción cultural incluso al interior de una misma lengua. De ahí el juego entre escritura, traducción y retraducción que el autor pone en manos de tres personajes que hablan un español no sólo distinto, sino que habitan mundos diversos, mediados por la experiencia del exilio, también lingüístico, y el reencuentro extrañado en una misma lengua, que porta en sí las marcas de su experiencia de mundo, del idioma o afectividad cultural, de ese lenguaje de la vivencia.

"De cabo a rabo", o más bien la retraducción que Pila Ramos le presenta a Danilo Romero, es un exquisito tratado acerca del lenguaje en situación pluricultural: allí se valora la corporalidad como instrumento fundamental en el trabajo sobre la lengua no sólo oral sino también escrita (la puntuación está ligada a la respiración, y por eso jamás será unívoca: "el ritmo auténtico obedece al ritmo corporal del autor, a su personal manera de asumir un paisaje, respirándolo sin dificultad", p. 221), se sopesa el vínculo entre individuo y comunidad en la (re)elaboración de una lengua ("el gran creador del lenguaje es el pueblo, su renovador por excelencia y su insobornable centinela", p. 223, con foco en los refranes y proverbios característicos del español del Chaco), se reflexiona en torno a las sociedades plurilingües, diglósicas, y los usos que de cada idioma hacen ("Quien haya tratado alguna vez un mataco, sabe que la elección del idioma es clave para un diálogo sincero", p. 224). Por otra parte, la escritura concebida como acto solitario, individual, es también puesta en perspectiva dialógica:

> Por lo menos tres veces pensó Jursafú que ningún texto literario, por hermético que sea, puede prescindir de las preguntas durante su elaboración. Es decir, tanto una ambiciosa obra como un modesto ejercicio son producto de una inacabable serie de interrogantes.
>
> –No importa quién formula las preguntas sino que haya un interlocutor capaz de definir la literatura como diálogo. (Urzagasti, 2021: 266)

Así, mientras que el lenguaje emerge como un imposible en la singularidad, la escritura también se manifiesta incapaz de registrar la *palabra*: "–Usted podrá llevarse mi voz, pero no mi palabra" (Urzagasti, 2021: 361),

le lanza El Otro al letrado que pretendía inscribir una experiencia. La situación comunicativa es la que habilita el conocimiento. La incapacidad señalada sobre la escritura tiene el arrojo de subvertir las jerarquías de la matriz colonial: no hay modo de reponer la oralidad porque sólo en el intercambio de cuerpos presentes se recrea la palabra, entendida en su profundo sentido epistemológico, inestable, puesto siempre a reconsideración en la esfera viva del intercambio.

Las consideraciones que la novela propone de múltiples modos en torno a la tensión entre *oratura* y escritura, entre el vehículo del saber comunitario y el individualizado, desestabiliza el poder otorgado a la letra escrita. Aquí caben las consideraciones tan trabajadas en torno a escritura y colonialidad en *La ciudad letrada*, "el anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes" (Rama, 2024: 69), cuyos muros fueron trazados en la diglosia basal de un inaccesible latín. También se pueden observar sus efectos sociales en la polisemia que entraña un mismo significante, *escritura*, que señala a la vez el acto y el objeto que reúnen poder, el papel garante de la posesión, la escritura como documento jurídico del orden burgués.

La *ciudad letrada* consigue sostener la imposición de leyes y normas gracias a que instrumenta el sistema educativo, feroz dispositivo de desarraigo cultural: "Quizás nada lo revele mejor que su capacidad para evitar la incorporación a la enseñanza pública de las lenguas indias, a pesar de repetidas propuestas" (Rama, 2007: 76-77). Esta cuestión había sido señalada por Romero junto con la imagen del *desarraigo*, que cifra la tensión de la pugna cultural en América. Su rastro se remonta a la cruzada entre cristianos e "infieles" y sigue replicándose en los exterminios étnicos, ideológicos, de clase y de especie del presente, que no conciben ya ningún tipo de convivencia o siquiera de coexistencia, a diferencia de los propósitos aculturadores de la conquista de América.

> Fue designio de ellos [los conquistadores] borrar los vestigios de las viejas culturas indígenas, y lo cumplieron implacablemente […]. Pero en todos los casos un inconmovible preconcepto los llevó a operar como si la tierra conquistada estuviera vacía –*culturalmente vacía*–[14], y sólo poblada por individuos que podían y debían ser *desarraigados de su trama cultural* para incorporarlos desgajados al sistema económico que los conquistadores instauraron, mientras procuraban reducirlos a su sistema cultural por la vía de

[14] Construcción de vacío que instituyó el ideologema del *desierto*, aplicado en particular en las tierras bajas sudamericanas.

> la catequesis religiosa. […] La ciudad fue el instrumento para lograrlo. (Romero, 1976: 11-13, subrayados míos)[15]

Urzagasti construye una escritura aglutinante que viene a impugnar en su propia materia el lugar que la historia le otorga, a señalar sus limitaciones y la extranjerización que acarrea en relación con las tierras en las que su deriva colonial la llevó a campear, así como en la afirmación identitaria de los Estados. Al señalamiento respecto del carácter de la literatura que recoge Lienhard en Arguedas, Rulfo y Roa Bastos corresponde también la posición del escritor boliviano:

> cuando en un texto se enfrentan real y prácticamente dos sistemas literarios (y para ello no basta la imitación actual de un texto precolombino…), el conflicto semiológico tiende a implicar los trasfondos culturales respectivos. Y cuando este enfrentamiento se produce en un texto literario contemporáneo, el cuestionamiento directo o implícito del carácter minoritario, discriminatorio, individual, mercantil y "sagrado" de la literatura parece inevitable. Lo confirman, cada uno a su manera, los tres escritores contemporáneos más destacados de la serie: José María Arguedas, con su rechazo de la función del "escritor profesional", Juan Rulfo, con su silencio de casi treinta años, Augusto Roa Bastos, con su concepción del novelista artesano y no Artista. (Lienhard, 1997: 549)

A este conjunto de escritores indicado por Lienhard cabría agregar a Jesús Urzagasti, con su alusión al idioma invisible; esto es, a la concepción indígena de comunicación, inaccesible para el mundo letrado. Rama se ocupó de esta contradicción desde la crítica. En la década de 1970 se enfocó en las escrituras que intentan suturar el mundo indígena y el criollo, razón por la cual estuvo volcado hacia los estudios antropológicos como marco conceptual. En "José María Arguedas, el otro" se refiere a la escritura del autor peruano como la voz de un traductor-antropólogo que media ante la *otredad* y reconoce su capacidad de devenir "otro" (1974a: 36). El 21 de octubre de 1973 le escribía a Marta Traba desde Caracas:

> Ahora me he metido de cabeza en la antropología. No te asustes. Estoy entusiasmado con Lévi-Strauss como no te haces una idea. Siempre, desde

[15] En *Transculturación narrativa en América Latina*, Rama retoma el concepto de *ciudad ideológica* planteado por Romero. Para una lectura del concepto-metáfora de ciudad letrada en Gabriel René Moreno y en Ángel Rama, ver Parra Triana (2020). Por otra parte, el uso del término *transculturación* por Mariano Picón Salas en un sentido análogo al de Rama fue señalado por Mabel Moraña (1997).

> que leí *El pensamiento salvaje*, me había admirado, pero ahora me he dispuesto a leerlo sistemáticamente, incluso en sus estudios especializados. […] Todo concurre a manejar antropológicamente los conceptos de mito e imaginación mítica, donde mi fuerte e indoblegable realismo encuentra ahora nuevas apoyaturas. (Rama, 2022: 418).

Una semana más tarde le escribió otra carta en la que vuelve sobre estas cuestiones a propósito del análisis de la obra de Arguedas y de "los transculturadores narrativos" (Rama, 2022: 420), sobre quienes ya había comenzado a publicar estudios (Rama, 1974b). Estas ideas serían recogidas en *Transculturación narrativa en América Latina,* cuya punta de lanza es el análisis del trabajo sobre la representación del así llamado "pensar mítico" en Arguedas, estudio que le habilitó al escritor la posibilidad de construir mundos ficcionales en base a esa configuración narrativa, así como trabajar "sobre lo tradicional indígena y lo modernizado occidental, indistintamente asociados.

Este ejercicio del "pensar mítico" (Rama, 2007: 64), arduo y complejo, es el resultado de una síntesis facilitada por el diálogo entre regionalismo y modernismo. Pero es en el apartado "Congeladas culturas indígenas" donde ilustra el conflicto cultural que considera "más grave": la compartimentación entre culturas indígenas autóctonas y culturas de conquista y colonización, primero ibérica y luego corrida hacia otras metrópolis. Allí Rama se detiene en las menos conocidas tierras bajas del interior de América del Sur, particularmente en la selva pluvial amazónica y en una de sus naciones: la desana.[16] Para destacar la autenticidad del libro de Kẽhíri y Pãrõkumu, Rama recuerda la afirmación de Mariátegui que deslinda la literatura indigenista de la indígena, pese a que la transculturación también sea palpable en el pueblo desana.

Esta observación apunta al interrogante, planteado en algunos textos críticos (cfr. Almeida, 2019), acerca de la ausencia de un análisis detallado de *Antes o mundo não existia* en *Transculturación narrativa en América Latina*. Pese a que Rama ubica al texto como una *transculturación narrativa*, posiblemente no haya podido desligar el establecimiento por escrito en portugués del texto oral desana, y se haya impuesto el límite de la lengua. Esto sigue siendo un problema agudo en los estudios comparativos, que suelen dejar fuera de objeto a las lenguas indígenas (Vázquez, 1999) pese a no exigirse el criterio del dominio de lenguas al realizar estudios comparatistas entre las literaturas de sociedades con una larga tradición letrada.

[16] Rama la anota como desâna pero mantengo la grafía presentada en *Antes o mundo não existia*, con que se citó a la etnia previamente; de igual modo, mantengo la grafía utilizada para los nombres de los autores desana.

Rama se detiene en esta problemática al analizar las decisiones de traducción que enfrenta Ribeiro. Allí, entiende como barrera la carencia de códigos culturales en común, "los cuales encarnan las operaciones lingüísticas estrictas que sirven a la formulación del pensamiento y el sentimiento, a la significación"(2007: 69) –cuestión ilustrada en la escena de traducción en la citada novela de Urzagasti, incluso al tratarse de una misma lengua, pero de diversa afectividad cultural o *código afectivo*–, que se opone al optimismo traductológico de Hanks y Severi (2015: 16). Ambas posiciones son magistralmente sintetizadas por el escritor boliviano en las palabras que pone en boca de El Otro, su alter ego indígena: se puede recoger la *voz*, pero no la *palabra* (Urzagasti, 2021: 361). Aquí cabe una lectura raigal de esa *palabra* o παραβολή: se puede trabajar sobre la literalidad, pero la afectación es una construcción dialógica, siempre presente en la oralidad, *in praesentia,* pero imposible de trasponer en la escritura; no porque sea inerte (que no lo es, y de esto se encarga también Urzagasti, vid. supra 2021: 266), sino porque consiste en un acto de recreación individual.

No obstante, Rama sí se detiene en realizar una valoración diferenciada, hasta entonces soslayada por la crítica, del arte verbal de transmisión oral, que trasluce sus lecturas de Lévi-Strauss: "El atroz empobrecimiento que implica la escritura, los principios de la gramatología con su sistema de signos gráficos despojados de la voz y de la piel, se testimonia en este salto que ha hecho ingresar a un indio a los sistemas culturales modernos" (Rama, 2007: 101). La comparación entre escritura y espectáculo en el caso del teatro occidental es un referente al que acude para demostrar cuánto queda sin trasponerse entre el texto oral-ritual y el texto escrito en el caso de Kẽhíri y en el trabajo de la intelectualidad indígena en general: "la mayor importancia del libro *Antes o mundo não existia* queda por decir, aunque ella implica proponer una modificación, realmente urgente, en el habitual manejo de las concepciones literarias" (Rama, 2007: 102). Esta consideración lo lleva a determinar el borde de su objeto: "Los productos literarios indios que pertenecen al cauce de la resistencia cultural son los que diseñan los límites de la literatura en América Latina" (Rama, 2007: 108).

Con todas las limitaciones antedichas, las posiciones críticas de Rama en relación con la necesaria consideración de las literaturas indígenas en una historización de la literatura latinoamericana se hacen evidentes en su intervención en el célebre encuentro de Campinas de 1983, recogido por Ana Pizarro (1985a) bajo el título "Algunas sugerencias de trabajo para una aventura intelectual de integración". Allí, Rama plantea la necesidad de desarrollar "una historia de literaturas comparadas" (1985a: 85), y considera que en cada volumen deben tratarse las literaturas indígenas porque "están permanentemente", como "momentos diferenciales" (93): en un primer

momento, antes de la conquista; en una segunda etapa, en la "reconstrucción de esas literaturas, el funcionamiento de esas literaturas, el problema del folklore y el problema de la convivencia" (94); y en una tercera instancia "se encuentra el renovarlas y darles vida, es decir el volver a utilizarlas […]. Recobrar una lengua que existe pero que empieza a producir literaturas no folklóricas, sino literaturas creativas, es un esfuerzo más" (94). Como observa Facundo Gómez (2024), la autoría indígena contemporánea no llega a ser postulada, lo cual trasluce una lectura *oraliteraria* del libro de Kẽhíri, como si hubiera sido escrito por Berta Ribeiro.

El planteo de Rama en esta ponencia (por lo pronto, tal como fue recogida por Ana Pizarro) presenta un trazo grueso, que debería avanzar definiéndose –y cabe arriesgar que arribaría a fructíferos puertos, dada su tenaz voluntad y cabal inteligencia crítica– aunque en su obra haya quedado sólo esbozado.[17] En la dialéctica entre localismo y unificación (culturas indígenas vs. dominio hispánico, luego revertido hacia ruralidad vs. urbes), Rama apuesta por la posibilidad de que la transculturación, producto de esas tensiones, robustezca "las culturas nacionales (y por ende el proyecto de una cultura latinoamericana)" (2007: 83): el crítico respalda su optimismo en una irrenunciable modernidad, argumento que sin embargo carece de perspectiva política.

En *Escribir en el aire* (2003), Antonio Cornejo Polar establece una relación de continuidad crítica y superación teórica respecto del concepto de *transculturación narrativa*: le cuestiona a Rama la capacidad del concepto para explicar la totalidad de la compleja realidad latinoamericana y propone en su lugar la noción de *literaturas heterogéneas*. Rebate el optimismo característico de Rama al considerar un error que el proceso de transculturación logre siempre una síntesis armónica; para el crítico peruano, en muchos casos el resultado no es una mezcla equilibrada sino una trama de zonas ambiguas, realidades contradictorias y conflictos irresueltos. Destaca que la transculturación se produce a menudo bajo los términos de la cultura dominante, dejando fuera los discursos propios de las culturas subalternas que no tienen impacto en el canon hegemónico. No obstante, Cornejo Polar valora la idea de transculturación como un intento de repensar la literatura latinoamericana desde sus propios procesos, alejándose del eurocentrismo.

Al debate se sumaría el crítico suizo Martin Lienhard. En *La voz y su huella* (1990) revisa el concepto de *transculturación narrativa* para pensar la

[17] Limitaciones que Facundo Gómez detecta y revisa, por un lado, en el desarrollo de la obra crítica de Rama (Gómez, 2022) y, por otro, en esta reunión de ponencias publicadas por Pizarro (Gómez, 2024); en ambos trabajos, Gómez recoge también otras voces críticas, como las incisivas observaciones de Cortazzo (2015) en relación con la desatención de Rama hacia las subjetividades indígenas y afroamericanas.

interacción cultural en América Latina y lo matiza mediante las nociones de *heterogeneidad* y *diglosia cultural*: en lugar de enfatizar la acción recíproca de una cultura sobre otra, Lienhard sostiene que los textos nacidos en conflictos culturales no son simples productos de fusión sino espacios donde se siguen enfrentando las culturas, centrándose en el conflicto étnico-social y en la tensión entre oralidad indígena y escritura occidental. Desde su punto de vista, el concepto de transculturación puede ocultar la violencia y la asimetría real del contacto cultural, presentándolo como una mezcla equilibrada. De algún modo, el modelo de Rama sigue centrado en la literatura escrita –el letrado que transcultura– y subestima las formas de resistencia oral o las producciones escritas que no logran una "síntesis" estética, sino que expresan un caos. De este modo, Lienhard desplaza la transculturación hacia una lectura política.

La crítica sigue desbrozando este camino que nadie mejor que la intelectualidad indígena –que no indigenista– podrá resolver, así como tender puentes de diálogo y sutura con la perspectiva hegemónica. Urge disponer la escucha y revisar todo preconcepto, muy particularmente en lo que atañe a la agencia de los dispositivos escolares y académicos: la "indesarraigable" (Rama, 2007: 103) ciudad letrada impuesta por la colonización se cimienta en la persistencia del fetiche cultista. De otro modo, la condena señalada por Roa Bastos se hará efectiva incluso en lo que respecta a los ecos de aquellos cantos de agonía, empobreciendo radicalmente la *nación latinoamericana* por la que Rama abogó con énfasis.

Territorios oraliterarios, utopías de la palabra emancipadora

Un resultado claro de la potencia reunificadora de Rama es la siembra de debates y proyectos de la crítica que, más allá de los puntos ciegos o pendientes, propulsó la tarea conjunta, el acortamiento de distancias en un continente por demás extenso en su dimensión concreta e imaginaria, así como haber obrado con sana intención y contra sus propias contradicciones, rémoras de crianza, lastres culturales, desastres políticos y personales y, muy dolorosamente, contra la injusticia de propios y ajenos sobre su persona.

Sólo nombrar a quienes acompañaron la puntual inquietud en torno a las literaturas indígenas por aquellos años es ya una hazaña: algunos aportes relevantes hasta ahora no mencionados los ofrecieron Rubén Bareiro Saguier (1972), Juan Rulfo (1981), Beatriz Sarlo (1980a, 1980b), Luis H. Antezana (1983), Domingo Miliani (1987) y, claro, Ana Pizarro, quizás la continuadora más tenaz de los proyectos de Rama, tanto en trabajos monográficos (2009) como en la obra colectiva de crítica (1985, 1987), historización (1993) o interrelación (Pizarro y Benavente, 2014). El afán totalizador de Rama lleva a pensar que no hubiera tenido reparos en integrar la producción literaria, por

lo pronto indígena, desde la Isla Grande de Tierra del Fuego hasta Alaska, trabajo que de a poco comienza a realizarse.

Es momento de reflexionar hacia un más allá que ponga a la crítica en situación de escucha, una crítica que habilite su audibilidad frente al *tataypy* comunitario, que deje de anticiparse en interpretar mundos que desconoce, reproduciendo y redoblando el gesto de Colón en los laberintos de la institucionalidad. Rama convocó a "volver por los fueros del diálogo carnavalesco" (1985b: 34), aunque haya que utilizar las herramientas simbólicas de la ciudad letrada. Si acaso hay voluntad de conocer y dialogar, toca atender largamente lo que las culturas orales están dispuestas a compartir antes de intervenir en la arena del signo lingüístico. La palabra escrita tiene que esgrimirse para disolver su impostora jerarquía, su posición opresora que manda callar.

Circunscribir el arte verbal de las sociedades orales al limbo del mito puede ser tranquilizador para el orden crítico. En el aire se escriben, sin embargo, otras modalidades poéticas de la palabra, para las cuales quienes dominan ese arte verbal pueden ofrecer herramientas interpretativas. El trabajo crítico que las aborde será dichoso en la tarea conjunta con sus protagonistas, para lo cual urge que las condiciones materiales y afectivas estén dadas. Esquivar esa lucha es demorarnos hacia un imposible.

Bibliografía

AGAMBEN, GIORGIO. "¿Qué es lo contemporáneo?", *Desnudez*. Traducción de Cristina Sardoy. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011 [2009].

AGUILAR GIL, YASNÁIA ELENA. "¿Literatura? ¿Indígena?", *Letras Libres*, 26/3/2015. Disponible en línea: <https://letraslibres.com/libros/literatura-indigena/> Fecha de consulta: 29/04/2026.

ALMEIDA, ANANDA NEHMY DE. "Literaturas brasileira e indígena nas correspondencias de Ángel Rama", *O Eixo a e Roda. Revista de Literatura Brasileira*, vol. 28, núm. 4, 2019. Disponible en línea: <10.17851/2358-9787.28.4.427-451> Fecha de consulta: 29/04/2026.

---------- . "A edição de *Antes o mundo não existia* nacorrespondência de Berta Gleizer Ribeiro", *Terceiro Milênio. Revista Crítica de Sociologia e Política*, vol. 25, núm. 3, 2024. Disponible en línea: <https://www.revistaterceiromilenio.uenf.br/index.php/rtm/article/view/325> Fecha de consulta: 29/04/2026.

ANTEZANA, LUIS H. "Canciones chimane", *Hipótesis*, vol. 20/21, 1983.

BAREIRO SAGUIER, RUBÉN. "Encuentro de culturas", en César Fernández Moreno (coord. e introd.). *América Latina en su literatura*. México: UNESCO & Siglo XXI Editores, 1972.

CADOGAN, LEÓN. *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.* Asunción: CEADUC / CEPAG, 1992 [1959].

CÁSSIA SANTOS BARRA, CYNTHIA DE. "*Antes o mundo não existia*: imaginário das línguas e livros de autoria indígena" *Raído*, vol. 14, núm. 34, 2020. Disponible en línea: <https://doi.org/10.30612/raido.v14i34.11084> Fecha de consulta: 29/04/2026.

CORNEJO POLAR, ANTONIO. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio - cultural en las literaturas andinas*. Prólogo de Mabel Moraña. Lima: CELACP, 2003.

CORTAZZO, URUGUAY. "Racismo y crítica literaria", *Caderno de Letras*, vol. 25, 2015. Disponible en ínea: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/cadernodeletras/article/download/7344/5131/> Fecha de consulta: 29/04/2026.

DESTÉFANIS, LAURA. El archivo invisible. Idioma y territorio en las escrituras del Gran Chaco, *Cuadernos LIRICO. Revista de la red interuniversitaria de estudios sobre las literaturas rioplatenses contemporáneas en Francia*, vol. 26, 2024. Disponible en línea: <https://doi.org/10.4000/lirico.15850> Fecha de consulta: 29/04/2026.

DESTÉFANIS, LAURA Y MARIO CASTELLS. "Oratura, etnotexto, oralitura: origen y destino de la palabra actante", *Caracol. Revista do programa de pós-graduação da Área de Língua Espanhola e Literaturas Espanhola e Hispano-Americana da Universidade de São Paulo,* vol. 27, 2024. Disponible en línea: <https://doi.org/10.11606/issn.2317-9651.i27p132-160> Fecha de consulta: 29/04/2026.

---------- . "Exceso poético y reducción literaria: *Ayvu Rapyta*, de León Cadogan", *Nueva Revista de Literaturas Populares*, vol. 3, núm. 3, 2025. Disponible en línea: <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/nrlp/article/view/2331>Fecha de consulta: 29/04/2026.

FRANÇA, BIANCA LUIZA FREIRE DE CASTRO. "As linguagens visuais da 'Amazônia urgente': artes indígenas e saberes ecológicos na vida-obra de Berta Gleizer Ribeiro", *Encyclopédie Bérose des histoires de l'anthropologie,* 2024. Disponible en línea: <https://www.berose.fr/article3655.html?lang=fr> Fecha de consulta: 29/04/2026.

GÓMEZ, FACUNDO. "Augusto Roa Bastos y Ángel Rama: aventuras intelectuales de un equipo rioplatense", *Revista Paraguay desde las Ciencias Sociales*, vol. 8, 2017. Disponible en línea: <https://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/gomez_facundo/augusto_roa_bastos_y_angel_rama.htm> Fecha de consulta: 29/04/2026.

---------- . *Por una crítica latinoamericanista. La praxis intelectual de Ángel Rama*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires [Tesis de doctorado], 2019.

---------- . "Entre el comparatismo y el latinoamericanismo: debates en torno a una posible historia de la literatura latinoamericana", *Anales de la*

Universidad Central de Ecuador, vol. 379, núm. 1, 2021. Disponible en línea: <https://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/anales/article/view/5937/7026> Fecha de consulta: 29/04/2026.

---------- . "Ángel Rama, un intelectual latinoamericanista", en Ángel Rama. *América Latina: un pueblo en marcha*. Organización y presentación de Facundo Gómez. Santiago de Chile: Tucán, 2022.

---------- . "*La literatura latinoamericana como proceso*: latinoamericanismo a la hora de las diferencias", Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, vol. 39, núm. 2, 2024. Disponible en línea: <https://doi.org/10.4067/S0718-23762024000200575> Fecha de consulta: 29/04/2026.

GORELIK, ADRIÁN. "Vicisitudes de un clásico", en Ángel Rama. *La ciudad letrada. Un ensayo*. Barcelona: Trampa, 2024.

GRAÚNA, GRAÇA. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2013.

KẼHÍRI, TORÃMU□ (LUIZ GOMES LANA) Y UMUSĨ PÃRÕKUMU (FIRMIANO ARANTES LANA). *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kẽhíripõrã*. Desenhos de Luiz e Feliciano Lana. São João Batista do Rio Tiquié e São Gabriel da Cachoeira: UNIRT y FOIRN, 1995 [1980].

LIENHARD, MARTIN. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas, 1990.

---------- . "Las huellas de las culturas indígenas o mestizo-arcaicas en la literatura escrita de Hispanoamérica", en Saúl Sosnowski (selección, prólogo y notas). *Lectura crítica de la literatura* americana, tomo IV, "Actualidades fundacionales". Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1997.

---------- . "¿Cuál es el lugar de las lenguas amerindias en la producción literaria escrita de América Latina?", *Revista de Literaturas Populares*, vol. XIV, núm. 1, 2014. Disponible en línea: <http://www.rlp.culturaspopulares.org/textos/26/04.lienhard.pdf> Fecha de consulta: 29/04/2026.

MELIÀ, BARTOMEU. "Paraguay, mañana", *Acción*, vol. 21, 1974.

MILIANI, DOMINGO. "Historiografía literaria latinoamericana. Más allá del inventario y de la anécdota. La historia posible", en Ana Pizarro (coord.). *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*. México: El Colegio de México y Universidad Simón Bolívar, 1987.

MONTEIRO VOGAS, ELLEN CRISTINE (2014). "Berta Gleizer Ribeiro: da militância ao afeto, o percurso de uma antropóloga", *Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política*, vol. 2, núm. 1, 2014. Disponible en línea: <https://revistaterceiromilenio.uenf.br/index.php/rtm/article/view/75/100 > Fecha de consulta: 29/04/2026.

MORAÑA, MABEL. "Introducción", en *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Nacional de Literatura, 2006 [1997].

PARRA TRIANA, CLARA MARÍA. "Los primeros trazos del mapa: la 'ciudad letrada' De Gabriel René Moreno", *Literatura y Lingüística*, vol. 42, 2020. Disponible en línea: <https://www.scielo.cl/pdf/lyl/n42/0716-5811-lyl-42-17.pdf> Fecha de consulta: 29/04/2026.

PIZARRO, ANA. *Amazonía. El río tiene voces*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2009.

---------- (coord.). *La literatura latinoamericana como proceso*. Buenos Aires: CEAL, 1985.

----------. (coord.). *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*. México: El Colegio de México y Universidad Simón Bolívar, 1987.

---------- . (ed.). *América Latina: palabra, literatura y cultura*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 1993.

PIZARRO, ANA Y CAROLINA BENAVENTE (orgs.). *África / América: Literatura y Colonialidad*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2014.

RAMA, ÁNGEL. "José María Arguedas, el otro", *Crisis*, vol. 10, 1974a. Disponible en línea: <https://letras-uruguay.espaciolatino.com/rama/jose_maria_arguedas.htm> Fecha de consulta: 29/04/2026.

---------- . "Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana", *Revista de Literatura Hispanoamericana*, vol. 5, 1974b. Disponible en línea: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/rlh/article/view/18302 > Fecha de consulta: 29/04/2026.

---------- . "Algunas sugerencias de trabajo para una aventura intelectual de integración", en Ana Pizarro (coord.). *La literatura latinoamericana como proceso*. Buenos Aires: CEAL, 1985a.

---------- . "La ciudad letrada", en Richard Morse y Jorge Enrique Hardoy (eds.). *Cultura urbana latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO, 1985b.

---------- . *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego, 2007 [1982].

---------- . *Una vida en cartas. Correspondencia 1944-1983*. Edición de Amparo Rama. Selección y notas de Rosario Peyrou y Amparo Rama. Montevideo: Estuario, 2022.

---------- . *La ciudad letrada*. Montevideo: Estuario, 2024 [1984].

ROA BASTOS, AUGUSTO. "La agonía de un pueblo que canta su muerte", *Suplementos Anthropos*, vol. 25, 1991a.

---------- . "Una cultura oral", *Suplementos Anthropos*, vol. 25, 1991b.

---------- . (comp.). *Las culturas condenadas*. Asunción: Servilibro, 2011 [1978].

ROMERO, JOSÉ LUIS. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1976.

RULFO, JUAN. "Notas sobre la literatura indígena en México". *Inti. Revista de Literatura Hispánica*, vol. 13/14, 1981.

SARLO, BEATRIZ. "Ángel Rama y Antonio Cornejo Polar: tradición y ruptura en América Latina", *Punto de Vista*, vol. 8, 1980a. Disponible en línea: <https://ahira.com.ar/ejemplares/8-9/> Fecha de consulta: 29/04/2026.

---------- . "La literatura de América Latina. Unidad y conflicto", *Punto de Vista*, Vol. 8, 1980b. Disponible en línea: <https://ahira.com.ar/ejemplares/8-9/> Fecha de consulta: 29/04/2026.

RIBEIRO, BERTA. "Os índios das águas pretas", en Pãrõkumu, Umusĩ (Firmiano Arantes Lana) e Torãmũ Kẽhíri (Luiz Gomes Lana). *Antes o mundo não existia. Mitologia Desana- Kehíripõrã*. Desenhos de Torãmũ Kẽhíri. Rio de Janeiro: Dantes Ed, 2019 [1995].

RIBEIRO COELHO, HAYDÉE Y PABLO ROCCA (eds.). *Diálogos latino-americanos. Correpondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro*. São Paulo: Global Editora, 2015.

VÁZQUEZ, JUAN ADOLFO. "El estudio de las literaturas indígenas. (Un diálogo de Mary H. Preuss con Juan Adolfo Vázquez)", en *Literaturas indígenas de América. Introducción a su estudio*. Buenos Aires: Almagesto, 1999.