

**LITERATURA ORAL Y TERRITORIALIDAD: APROXIMACIONES
IDENTITARIAS A LA OBRA DE DAVID SÁNCHEZ JULIAO**

FEDERICO AYAZO VÉLEZ

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE ESTUDIOS LITERARIOS**

MEDELLÍN

2018

**LITERATURA ORAL Y TERRITORIALIDAD: APROXIMACIONES
IDENTITARIAS A LA OBRA DE DAVID SÁNCHEZ JULIAO**

FEDERICO AYAZO VÉLEZ

Trabajo de grado para optar por el título de Profesional en Estudios literarios

Asesor

LUZ ADRIANA SÁNCHEZ SEGURA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

PROGRAMA DE ESTUDIOS LITERARIOS

MEDELLÍN

2018

*En memoria de la querida maestra Norma Henao Sierra, quien
me exhortó en los comienzos nebulosos a seguir este camino...*

Agradecimientos

Agradezco, en primera medida, al aire indómito y sabroso del Caribe colombiano y sus habitantes, que me atraparon desde pequeño entre pájaros, salitre y atardeceres. A mis buenos amigos de viaje y cerveza, Fabián Llano y Walter Fonseca, que permanecerán para siempre en el Palomino que palpita en mí. A mi amigo eterno José Alejandro Pérez, allá en el viejo continente. Por otra parte, a los inolvidables amigos de las mesas y la C.A.C, especialmente a Ezequiel Quintero, Camilo Goetz, Pablo Carreño, Mateo Sepúlveda, Julián David Vera y Marcelo Ocampo, sin quienes esto no hubiese sido posible. A Ana Elena Builes y a Melissa Pérez, por compartir su navegar conmigo en esta búsqueda marítima, aún estando en los andenes gastados de la ciudad. Un agradecimiento especial a los maestros Iván Darío Carmona, Juan Esteban Villegas y Samir Dasuky, que me guiaron en este viaje con su sabiduría. A quienes habitan Casa Clown. Y cómo no, al apoyo y el amor inmemorial de mis padres...

Contenido

| | |
|---|-----------|
| Introducción..... | 8 |
| Capítulo I: Identidad y cultura caribeña..... | 12 |
| 1.1 El concepto de identidad..... | 12 |
| 1.2 Cultura caribeña..... | 17 |
| Capítulo II: David Sánchez Juliao y la literatura oral..... | 31 |
| Capítulo III: Del territorio a la territorialidad: San José de Chuchuribí..... | 51 |
| Conclusiones..... | 65 |
| Referencias..... | 69 |

Resumen

El Caribe se ha carecterizado, a partir del descubrimiento del Nuevo Mundo, por un complejo proceso de mestizaje cultural y unas particulares dinámicas sociales producto de la plantación. Y a pesar de ser un lugar estratégico para el desarrollo de la humanidad, especialmente para nuestra época, es preciso aún investigar ciertos asuntos, como el predominio de la tradición oral y las luchas campesinas, para comprender la configuración identitaria de sus pueblos, que en muchos casos se contraponen a la opinión dominante. En este sentido, el objetivo del presente trabajo consiste en analizar la obra de David Sánchez Juliao, especialmente *Historias de Raca Mandaca* (1973) y *Abraham al Humor. El Flecha. El Pachanga* (1981), a partir de la lectura del Caribe realizada por Antonio Benítez Rojo, la cual nos permite concluir cómo, en la obra literaria del autor colombiano, la oralidad (cargada de refranes, chistes, historias, entre otros) y la configuración del espacio, en términos de lugar de enunciación o territorialidad, muchas veces contrapuesto a la noción de territorio, cobran especial importancia para reflexionar sobre los procesos identitarios del Caribe y América Latina.

Palabras claves: identidad, Caribe, oralidad, territorialidad, territorio, Sánchez Juliao.

Abstract

The Caribbean has been characterized, since the discovery of the New World, by a complex process of cultural miscegenation and particular social dynamics product of the plantation. And despite of being an strategic place for the development of humanity, especially for our time, it is still necessary to research about certain issues, such as the predominance of oral tradition and peasant struggles, to understand the identity configuration of their peoples, which in many cases it is opposed to the idea of the dominant opinion. In this sense, the aim of this paper is to analyze the work of David Sánchez Juliao. Especially *Historias de Raca Mandaca* (1973) and *Abraham al Humor. El Flecha. El Pachanga* (1981), an example of many, based on the reading of the Caribbean by Antonio Benítez Rojo. Which allows us to conclude how, in the literary work of the Colombian author, the oral tradition (full of sayings, jokes, stories, among others) and the configuration of the space, in terms of place of enunciation or territoriality, many times opposed to the notion of territory, they are particularly important to reflect on the identity processes of the Caribbean and Latin America.

Key words: Identity, Caribbean, Orality, Territoriality, Territory.

Literatura oral y territorialidad: aproximaciones identitarias a la obra de David

Sánchez Juliao

“uno a su rebujque: buscatucharcobabilla, conejoatuconejera”

El Pachanga

Introducción

En la novela *Dulce veneno moreno* (2005), David Sánchez Juliao señala los intentos vanos y atávicos de las culturas de Occidente y Oriente por enseñarnos algo, al menos de forma somera, sobre el etéreo e inatajable concepto de felicidad, ya haya sido mediante la acumulación y reproducción del capital, o por la vía del ascetismo y la meditación. No obstante, llama la atención sobre la posibilidad de alcanzarla a través de la condición anfibia, mestiza, hedonista, cómica, burlesca, alegre, rebelde y resistente del mundo latinoamericano, especialmente del caribeño, al que al parecer no hemos prestado aún suficiente atención, a pesar de ser un lugar estratégico para la modernidad y el mundo contemporáneo.

En algunos otros libros como *¿Por qué me llevas al hospital en canoa, papá?* (2004), *Historias de Raca Mandaca* (1973) y *El Flecha, el Pachanga y Abraham al Humor* (1981), el autor colombiano también explora la tradición y la cultura oral que han cobrado gran importancia para los pueblos del Caribe. Asimismo, expresa las apropiaciones y necesidades simbólicas de muchos pueblos alrededor de aquello que se ha denominado territorio. Al preocuparse por los sectores populares o periféricos de la sociedad cordobesa, Sánchez Juliao señala también los problemas del gamonal, las expropiaciones indiscriminadas de la tierra, el abandono estatal, la pobreza, entre otros, que llevan a configurar la obra como símbolo de resistencia frente a la hegemonía y la desigualdad social, en la medida en que funge como un lugar de enunciación o territorialidad.

En este orden de ideas, la obra de David Sánchez Juliao expresa una preocupación profunda por los procesos identitarios de los pueblos del Caribe colombiano. E inmediatamente, surge la necesidad de preguntarse acerca de las condiciones, la naturaleza y la movilidad de este mundo Caribe como pensamiento o reconocimiento propio, en la obra del escritor colombiano nacido en Lorica, “La República Independiente de la Bacanería”. En otras palabras, la presente investigación se propone analizar algunas características identitarias –la oralidad y la territorialidad– en algunos pasajes de la obra del autor de *Abraham al Humor. El Flecha. El Pachanga* (1981).

En primera instancia, se define el problemático concepto de identidad, que suele entenderse desde una perspectiva esencialista (algo inmutable y estático) o, por otro lado, más recientemente desde la filosofía contemporánea, desde un punto de vista dinámico que concibe la identidad como un proceso discursivo e histórico fluctuante, en el cual influyen diversas esferas de la realidad que contribuyen a su proceso de formación y cambio. En este sentido, se toma la propuesta del filósofo Stuart Hall, quien desde un enfoque deconstructivo, piensa en el límite, al igual que Derrida. Para el pensador de origen jamaicano la identidad debe ser pensada precisamente desde este enfoque, lo cual implica reconocerla no ya desde el esencialismo, sino en el intervalo de inversión y surgimiento, es decir, entender la identidad como una idea que no puede pensarse igual que tiempo atrás, pero considerando su concepción anterior en la medida en que hace parte de su proceso comprensivo. En efecto, la presente investigación recurre a “La cuestión de la identidad cultural” – texto reunido en la antología *Sin garantías* – de Stuart Hall, y también al pensamiento del cubano Antonio Benítez Rojo para pensar la identidad y las condiciones culturales de la cuenca caribeña, que hunden sus complejas raíces en los procesos de colonización.

Por otra parte, en el segundo capítulo se vuelca la mirada sobre el concepto de oralidad, concebido como eje fundamental en la obra de Juliao para construir la identidad de su pueblo. En este punto, menester considerar que, a causa de la hegemonía letrada sobre las tradiciones orales, se han invisibilizado expresiones culturales o perspectivas críticas para nutrir la memoria de los pueblos. Podríamos decir incluso que, por este mismo motivo, los estudios actuales sobre el tema se han centrado en las prácticas discursivas de poder que revisten la literacidad y ponen en entredicho la validez misma del canon literario occidental, debido a que la oralidad ha sido estudiada a partir de la literacidad misma, careciendo de parámetros propios para ser definida. Para ello, se revisa el libro *Oralidad y poder* (2004) de Víctor Vich y Victoria Zabala, donde se reflexiona ampliamente sobre esta cuestión. Y a pesar de que la cultura letrada se alimente de temas y formas que existen gracias a la tradición oral, como nos recuerda Adrián Farid Freja de la Hoz en su libro *La literatura oral en Colombia. Romances, coplas y décimas en el Pacífico y el Caribe colombianos* (2015), la constitución misma de la literatura ha segregado el valioso material artístico y cultural que poseen muchos pueblos de América Latina y el resto del orbe, lo cual podemos verlo con Selnich Vivas y Nina de Friedmann.

Asimismo, la obra de David Sánchez Juliao señala cómo el concepto de identidad está atravesado por la importancia de las condiciones territoriales y la apropiación simbólica y colectiva que se deriva de ellas. En consecuencia, es importante revisar el concepto de territorio, el cual, según Mario Sosa Velásquez en su libro *¿Cómo entender el territorio?* (2012), debe estudiarse desde una perspectiva interdisciplinar que implique diferentes ramas del saber y conciba la espacialidad como un territorio en el cual inciden las relaciones de poder, lo cual puede afectar considerablemente el control del espacio, las prácticas simbólicas e identitarias, entre otros, como ocurre en las vidas de los campesinos, los comerciantes, los rebuscadores y demás gentes del universo caribeño de

la obra David Sánchez Juliao, especialmente en *Historias de Raca Mandaca* (1973). Lo anterior implica que en reiteradas ocasiones las nociones identitarias que engloba un territorio no coincidan con la idea que los habitantes tienen sobre ese espacio y sobre sí mismos, en la medida en que los aparatos administrativos y estatales erigen un concepto de nación que en muchas ocasiones es opuesto a los intereses del pueblo mismo. En este sentido, se revisa también la noción de territorialidad o lugar de enunciación en el pensamiento de Octavio Spíndola y de Walter Mignolo, que puede ser comprendida, a grandes rasgos, como la palabra o la voz de la gente sin historia que narra sus peripecias macondianas en el Caribe colombiano.

Capítulo I: Identidad y cultura caribeña

1.1 El concepto de identidad

En las últimas décadas ha habido un renovado interés por volver al concepto de identidad, no tanto porque sea una cuestión que la crítica haya abandonado sino porque se han iluminado nuevas perspectivas sobre el problema. En este sentido, Stuart Hall asegura que la cuestión de la identidad, al encontrarse en un punto límite donde se gestan diversas transformaciones sociales y una serie de discursos, ha surgido como un espacio sin develar o una pregunta sin resolver, o por lo menos, algo que es necesario retomar.

Desde la lógica tradicional se ha asumido la identidad como un punto fijo en la constitución del sujeto. Es decir, se ha pensado que, a pesar de las vicisitudes o los abruptos cambios que puedan ocurrir en el mundo, la identidad tiene la característica de permanecer intacta, como una especie de garantía, “un punto fijo del pensamiento y del ser, un fundamento de la acción, un punto aún existente en el mundo cambiante [...] es la lógica de algo como un ‘verdadero sí mismo’ [...] Es un elemento de continuidad” (Hall 339).

A partir de allí, Hall distingue tres grandes conceptos de identidad que han tenido un fuerte influjo en el mundo occidental y han venido a parar finalmente en las perspectivas ulteriores o posmodernas sobre la cuestión (364). En primer lugar, distingue la concepción del sujeto de la Ilustración, la cual se ha sustentado en la idea de que el sujeto es algo totalmente centrado y unificado, con la capacidad de razonar, actuar y ser consciente del mundo circundante, desde el momento de su nacimiento. En otras palabras, desde este punto de vista se tenía la idea de que la identidad era el centro esencial de una

persona, es decir, un núcleo interior continuo que se mantenía a lo largo de la existencia de un individuo.

Con el advenimiento ineludible del mundo moderno, la perspectiva sociológica – especialmente para Hall la del interaccionismo simbólico – problematizó el hecho de que el sujeto tuviese algo así como un núcleo interior autónomo y autosuficiente, en la medida en que la identidad se funda en la relación con los otros, pues son verdaderamente aquellos quienes nos transmiten valores, símbolos y significados del mundo. Así, la identidad se establece en la continua interacción entre el yo y la sociedad. Hay una especie de brecha entre el mundo interior y el mundo público, y es allí donde la identidad genera estabilidad, tanto al sujeto como al mundo cultural.

Un poco más adelante, de la mano de los maestros de la sospecha y la filosofía posestructuralista, se comenzó a poner en crisis la concepción de ese sujeto, proveniente del Renacimiento, poseedor de una identidad estable y unificada. Se pusieron en evidencia varias de sus incongruencias: su fragmentariedad, tanto así como sus múltiples caras y contradicciones, en contraposición a la visión cultural objetiva que de él se había tenido hasta entonces. La identidad se convirtió en una “fiesta móvil” (Hall 365), abierta y problemática que se transforma continuamente. Y por ello mismo, Hall prefiere utilizar el término de identificación, es decir, el reconocimiento de que se comparte algún origen común o se poseen unas características compartidas con otra persona, grupo o ideal, pero no como algo fijo sino en constante movimiento, susceptible de cambiar con el tiempo.

El sujeto de la posmodernidad carece de una identidad estable, una esencia o un centro permanentes. Debe ser definido históricamente y no desde determinismos esencialistas. El sujeto puede asumir diferentes identidades, entre sí contradictorias y lejanas, en momentos diferentes de su vida, cosas estas que no necesariamente se edifican en torno a un yo coherente y están supeditadas al cambio. Si hay una sensación de unidad

desde la infancia es porque se construye un relato estable o reconfortante del yo, quizá como una defensa ante la “multiplicidad desconcertante y efímera de posibles identidades, con cualquiera de las cuales nos podríamos identificar, al menos temporalmente” (Hall 365-66).

La modernidad tardía y su avasallador proceso de globalización generaron una revolución, tanto en la producción como en las relaciones sociales. A diferencia de las sociedades tradicionales, que procuran mantener los símbolos y las costumbres del pasado, con el fin de transmitirlos generacionalmente, las sociedades modernas se han caracterizado no solo por el cambio rápido y constante sino especialmente por albergar en ellas una forma de vida reflexiva en la cual se han empezado a examinar y reformar las prácticas sociales del pasado, alterando de manera constitutiva su carácter. La modernidad no implica solo una ruptura con las sociedades precedentes sino también consigo misma, es decir, que al interior de sí no hay un todo unificado u homogéneo, sino que la modernidad sufre de constantes rupturas y transformaciones. En pocas palabras, no podemos hablar de un único centro sino por el contrario de una pluralidad de centros de poder, causas y leyes que regulan las relaciones sociales (367).

Las sociedades modernas se caracterizan principalmente por estar dislocadas por la fuerza de la *diferencia*. En cada una coexisten divisiones y antagonismos que producen, como asegura Stuart Hall, diferentes identidades para los individuos (367). Y si se mantienen juntas no es precisamente porque sus diferentes grupos e identidades estén unificados, sino porque de un modo u otro estos pueden articularse o coexistir entre ellos, aunque siempre de forma parcial, con una serie de reglamentaciones. En este sentido, la cuestión de la identidad cultural no puede reducirse a un todo homogéneo y es más que necesario, en el devenir histórico, atender a la posibilidad de que las sociedades puedan

forjar o producir nuevas identidades o sujetos al interior de sí mismas, en la medida en que estas van mutando en su ejercicio reflexivo.

Ahora bien, este proceso de cambio, claro está, no ocurre como una *creatio ex nihilo* sino que es producto de una serie de fracturas en el pensamiento que fueron trastornando las identidades del pasado y abriendo nuevas posibilidades para la forja o la construcción de identidades culturales diversas. Más precisamente, pusieron en tela de juicio el discurso del estereotipo en tanto se propone homogenizar la diferencia, cuestión ampliamente analizada por Homi Bhabha. En este orden de ideas, Stuart Hall señala unos estadios en los cuales las prácticas modernas y el sentido fijo, que se habían tenido sobre la identidad hasta entonces, atravesaron algunos procesos reflexivos que dieron paso a una definición más interactiva de la identidad.

El primer descentramiento que se aleja del sujeto racional de Occidente viene de la mano del pensamiento marxista. Desde esta perspectiva, se entiende que el individuo no es agente de la historia en la medida en que esta lo preexiste. Es decir, Marx advirtió que el sujeto no es el artífice de la historia, como quizá se había concebido desde el racionalismo. Antes bien, este solo puede actuar basado en las condiciones históricas que lo preceden y que otros han ido caldeando. Solo puede actuar utilizando los recursos materiales y culturales que las generaciones previas le dejaron. Al no elegir las condiciones históricas en las que nace, pero al hacerse agente de la realidad, el sujeto también es producido por la historia. Es imposible formarse una identidad individual, en tanto hay una relación dialéctica entre el pasado y el futuro y “estamos siempre inscritos e implicados en las prácticas y las estructuras de la vida de los demás” (Hall 340).

En segundo lugar, el pensamiento freudiano advirtió el señorío del inconsciente. Salieron a la luz las pulsiones escondidas, se descubrió que, en gran medida, la identidad está sujeta a las profundidades de la vida psíquica y por tanto, no se puede acceder a ella

de manera directa en la cultura, de la misma manera que la vida social y política tampoco puede ser comprendida sin atender a las formaciones del inconsciente individual, lo cual vino a fracturar definitivamente, por lo menos en términos epistémicos, la noción estable del sí mismo y de la identidad como un ente autorreflexivo, pues el sujeto, en primera medida, está supeditado al inconsciente.

En tercer lugar, la lingüística saussuriana fue central para repensar el concepto de identidad. Al advertir que el habla se encuentra dentro del gran sistema de la lengua, se hace evidente que el sujeto habita dentro de las relaciones de esta última y que por ello, “para decir algo nuevo hay que desplazar primero todas las viejas cosas que las palabras significan, hay que disputar un sistema entero de significados” (Hall 341). La cuestión de la identidad, entendida desde este punto de vista, puede ser redefinida atendiendo primero a todo aquello que ha significado en el pensamiento eurocéntrico. Al traer a colación la teoría de Saussure, Hall pone en evidencia que el pensamiento occidental no es sino otra forma de conocer el mundo, supeditada a unas formas de poder, por más se haya hecho sentir como una verdad universal y única.

En el plano social, gracias a la movilización de las grandes colectividades –que han controvertido los asuntos de clase, raza, género y nación– también se han empezado a minar las identidades unívocas. Al romperse las jerarquías de clase, desestabilizar el eufemismo de las ideas puras de la raza, advertir la historicidad del concepto de género más allá de un biologicismo esencialista y dogmático y al problematizar la idea de identidad nacional por los procesos de globalización y diferencia al interior de las sociedades, al menos en el plano teórico, se ha fraguado la posibilidad de abrir nuevos sentidos en la cuestión de la identidad sobre la base de la tradición.

Para Stuart Hall la historia está cambiando. La relativización de los grandes conceptos del pensamiento y de las grandes identidades occidentales –unitarias e

inmutables— han abierto discusiones sobre el problema de la alteridad. No es gratuito que por ello haya dicho Todorov que Colón descubrió América mas no a los americanos. La racionalidad se ha descentrado y ya no puede ser considerada como absoluta, neutral, objetiva y científica, en la medida en que es una verdad polarizada, “manchada”, sujeta a las relaciones dispares del poder. Se empieza a relativizar el mundo occidental y las identidades colectivas tenidas hasta entonces como una esencia inmutable y pura.

1.2 Cultura caribeña

La cultura caribeña, particularmente, se ha caracterizado por ser una zona problemática, etérea y de múltiples obstáculos: “su fragmentación; su inestabilidad; su recíproco aislamiento; su desarraigo; su heterogeneidad cultural; su falta de historiografía y de continuidad histórica; su contingencia y su provisionalidad; su sincretismo, etc.” (Benítez Rojo 115), han impedido que se haga un estudio continental que abarque las sociedades insulares y continentales que integran su universo identitario y cultural. Por esta misma razón, Antonio Benítez Rojo en *La isla que se repite* (1998), asegura que si quiere zanjarse el problema de la cultura caribeña es preciso, además de considerar el influjo del pensamiento posestructural y posmoderno, ir un poco más allá, es decir, tomar una postura problematizadora frente al mismo pensamiento crítico de la modernidad, en la medida en que si se quiere hablar de la cultura caribeña, con las dificultades que ello pueda entrañar, es preciso advertir que de estas naciones americanas, de experiencias coloniales distintas, con lenguas distintas, es común o se repite a lo largo de sus límites difusos.

No debemos olvidar que el Caribe se ha delimitado a partir de una serie de razones exógenas – esto es, la visión colonizadora de las grandes potencias y su deseo de codificar territorialmente el área para conocerla y dominarla con mayor propiedad –y de razones locales y autorreferenciales– que buscan dotar de algún sentido, fijeza o coherencia, su

furtivo ser colectivo—. Sin embargo, el que siga siendo uno de los lugares más enigmáticos y desconocidos de las ciencias humanas modernas, a pesar de ser las primeras tierras del continente americano en ser exploradas, conquistadas y colonizadas, se debe en gran medida a que la sociedad postindustrial sigue navegando esta cuenca con pretensiones similares a las de los colonizadores, es decir, los nuevos descubridores —que serían hoy los científicos, tecnólogos, inversionistas y demás interesados en la explotación capitalista de la tierra— siguen aplicando métodos y dogmas científicos etnocéntricos que no representan sino la aplicación forzada de métodos de allá que no resuelven la verdadera pregunta por el “acá” (Benítez Rojo 115).

En consecuencia, Antonio Benítez Rojo propone una relectura de la cultura caribeña basada inicialmente en un hecho geográfico, con el fin de encontrar algo particular en sus alrededores. El cubano advierte que las Antillas constituyen una serie de islas que conectan, de manera particular, Suramérica con Norteamérica y el resto de Europa, esto es, un accidente geográfico que confiere a todo el orbe caribeño, incluido el espacio continental que lo demarca,

un carácter de archipiélago, un conjunto discontinuo (¿de qué?): espacios vacíos, voces deshilachadas, conexiones, suturas, viajes de la significación. Este archipiélago, al igual que otros, puede verse como una isla que se ‘repite’ a sí misma. He destacado la palabra repite porque quiero darle el sentido inquietante con que suele aparecer en el discurso post-estructuralista, donde toda repetición entraña necesariamente una diferencia y un aplazamiento. ¿Cuál sería entonces la isla que se repite, Jamaica, Aruba, Puerto Rico, Miami, Haití, Recife? Ciertamente, ninguna de las que conocemos. Este origen, esta isla-centro, es tan imposible de alcanzar como aquella hipotética [...] Esto es así porque el Caribe es un meta-archipiélago [...] y en tanto meta-archipiélago tiene la virtud de

carecer de límites y de centro. Así el Caribe desborda con creces su propio mar y su *última Tule* puede hallarse en un suburbio de Bombay, en las bajas y rumorosas riberas del Gambia, en una gonda cantonesa hacia 1850, en un templo de Bali, en una vieja taberna de Bristol, en un almacén comercial de Burdeos en tiempos de Colbert, en un molino de viento junto al Zuyder Zee, en la discoteca de un barrio de Manhattan, en la *saudade* existencial de una canción portuguesa. Pero, entonces, ¿qué es lo que se repite? Tropismos, series de tropismos, de movimientos en una dirección, digamos un gesto danzario, un hondo sentimiento de la improvisación, el gusto por determinados alimentos [...], la expresión polirítmica, el mestizaje, las formas sincréticas, la alta jerarquía de la cultura popular, los modos de alejarse y acercarse al mundo de Occidente [...], la experiencia socioeconómica de la plantación, en fin, paralelismos aquí y allá, contradicciones aquí y allá. (116)

Esta relectura implica el hecho de reconocer al Caribe como el espacio que conecta la narrativa de la búsqueda de El Dorado con la narrativa de su hallazgo. En otras palabras, es un espacio que fusiona la utopía con la historia y el deseo con el poder, de manera que su presencia sobrepasa los mapas y atraviesa los cambios más influyentes del discurso económico y el estridente choque de razas y culturas. El Atlántico, como hoy lo conocemos, es producto de nada menos que de la cópula entre Europa y el archipiélago del Caribe, así como de engendrar sus hijos criollos, de cuya sangre bullen raíces nativas, de la América prehispánica, del África y hasta de Asia. En medio de este impetuoso encuentro, de los sistemas de encomienda para los indígenas, del sistema esclavista y negrero, de la discriminación del criollo y la servidumbre – controlados por el monopolio comercial y la piratería–, es que se gestó el Atlántico como aquello que hoy conocemos (Benítez Rojo 117).

Pero lejos de agotar la discusión sobre la cultura caribeña en un discurso militante, inculpador o exotizador, hay otras razones de mayor peso para prestar atención a sus predios invisibles. Uno de los motivos que más llama la atención, quizá, sea la hipótesis que sostiene Benítez Rojo de que las dinámicas que se gestaron allí en sus cuencas, es la razón de que en un par de siglos, con la acumulación de capital de Occidente, pasáramos de manera acelerada de la Revolución Mercantil a la Revolución Industrial, una vez se estableciera el sistema de la Plantación, “Plantación, con mayúscula para indicar no solo la existencia de plantaciones sino también el tipo de sociedad que resulta del uso y el abuso de ellas” (24).

En pocas palabras, el Caribe se constituyó como uno de ejes principales de la historia del capitalismo. A partir de la llegada de Cristóbal Colón empezó a gestarse esta gran máquina que hoy conocemos como el Caribe. Desde allí se inició el movimiento de la naturaleza caribeña –esto es, los indios, sus artesanías, el oro, los minerales, la flora y la fauna endémicos, nuevas palabras, entre otros– por medio del océano Atlántico, para ser depositada en el imperio español. En primera medida, en términos escasos y no muy prometedores, pero en corto tiempo en un gran sistema como ya lo veremos.

Un poco más adelante, en los tiempos de las grandes conquistas, la máquina de Colón fue creciendo rápidamente y se trasladó, en los hombros de los esclavos, a múltiples lugares del nuevo continente. Benítez Rojo incluso sitúa este hecho en el año 1523 cuando Hernán Cortés fundió gran parte del tesoro de Tenochitlán, creó objetos de lujo y los mandó por la tubería transatlántica al Imperio. Desde este momento, a pesar de o gracias al fracaso que este envío significó –por el robo de las carabelas que transportaban los artículos de oro por parte de unos corsarios franceses–, se creó la necesidad de ir perfeccionando la máquina inicial de Colón. En este horizonte, en pocos

años, los españoles introdujeron considerables cambios tecnológicos y ampliaciones inimaginables (120).

Empezó a hacerse visible el perfeccionamiento de la máquina caribeña: ya en el primer siglo de la colonización española, según nos recuerda Benítez Rojo, el Caribe produjo, a nivel global, más de la tercera parte del oro. Se especializó en la extracción de piedras preciosas (esmeraldas, topacios, perlas, entre otros), grandes cantidades de plata y demás metales preciosos, entre otros, lo cual significó no solo una mayor producción de riquezas, sino también la implantación de nuevas tecnologías: un sistema de tracción, el tren de mulas, la utilización de la energía del viento, las tecnologías marinas para aumentar el flujo y la rapidez de la producción, las medidas de control y especialmente el sistema de flotas, que permitieron aumentar los depósitos de oro, plata y demás riquezas a los muelles de Sevilla, lugar al que arribaban los cargamentos provenientes del Nuevo Mundo.

El español Pedro Menéndez de Avilés ideó un sistema de flotas que, de manera acelerada, confirió al Caribe su carácter de meta-archipiélago. Su idea consistió en convertir la máquina caribeña en “[...] una máquina integrada por una máquina naval, una máquina militar, una máquina territorial, una máquina geo-política, una máquina burocrática, una máquina comercial, en fin, [...] todo un descomunal parque de máquinas” (Benítez Rojo 119), con el fin de generar una mayor cantidad de riquezas en poco tiempo. Así se logró generar un nuevo sistema instalado en el mar Caribe, el océano Atlántico y sus alrededores.

A partir de este instante, que Benítez Rojo sitúa en el año 1565 –cuando Menéndez de Avilés zarpó a España a cargo de 49 velas y seis galeones de guerra–, se instauró el sistema de navegación entre las Indias y Sevilla con una serie de convoyes compuestos por transportes, barcos de guerra, embarcaciones de reconocimiento, cargamentos de oro

y plata, entre otros, que zarparían, de allí en adelante, en fechas fijas del año y a través de un número específico de puertos. A la par, se construyeron considerables fortalezas y guarniciones militares –que se defendieran de los ataques de piratas y contrabandistas–, también puertos, fondeaderos, muelles, atalayas, hospedajes, fondas, plazas, iglesias, palacios y caminos que contribuyeran al crecimiento de la producción y la máquina caribeña (119).

Fue un sistema que, en fin, se acopló de manera inteligente a la geografía de estas tierras y configuró de manera impetuosa la máquina más efectiva de todas, esto es, la Plantación, que produjo tras de sí millones de esclavos africanos y *coolies*, capitalismo mercantil e industrial, subdesarrollo en algunos sectores de la población, imperialismo, guerras, dictaduras, rebeliones, represiones, *sugar islands*, *banana republics* y demás. Por este motivo, al interior del Caribe, modelado por Europa para la Plantación, se presentan coincidencias históricas generales que ligan los distintos territorios y el heterogéneo panorama que lo compone en un punto en común, lo cual hace quizá posible pensar en una cultura caribeña, no sin antes revisar un poco el impacto sociocultural del discurso de la Plantación (Benítez Rojo 120).

A comienzos del siglo XVI, los escritores fray Bartolomé de Las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo empiezan a dar cuenta de las primeras plantaciones en la isla de La Española. En sus crónicas e informes funcionariales ofrecen algunos datos curiosos sobre los inicios de la manufactura y los ingenios azucareros, que fueron, claro está, patrocinados por la misma corona española –que buscaba fijar los colonos a la tierra– a través de préstamos, equipamiento, tecnologías, asesoramiento técnico, entre otros. Asimismo, las primeras plantaciones incrementaron la trata de esclavos africanos al nuevo territorio, para la mano de obra. En pocos años, lo que inició como un breve y modesto *boom*, pronto puso en evidencia cómo la presencia demográfica del negro en las

Antillas empezó a ser mucho mayor a la del colono europeo, en la medida en que se trajeron miles y miles de esclavos, que morían rápidamente y en condiciones espeluznantes por la dureza de sus labores (Benítez Rojo 58).

Ya para comienzos del XVII, cuando la economía azucarera empezó un declive momentáneo, especialmente por las dificultades que presentaba, como sus elevados costos y mano de obra, el mercado del cuero ganó terreno con facilidad. El que no necesitase de gran cantidad de esclavos para el pastoreo y posteriormente el proceso de curtimbres; el que el ganado estuviese a la mano, incluso antes de su apogeo mercantil, por las magníficas condiciones geográficas en que crecían los bovinos y se multiplicaban; el no necesitar subsidios, capacitaciones, recursos o tecnología provenientes de España, y por tanto, dar la posibilidad a cualquier colono o mercader de empezar sus negocios, así como el hecho de que el ganado estuviese lejos de las principales capitales y villas, implicó el apogeo de un comercio de contrabando (o de rescate, como era llamado) que en fin, se convirtió en una industria codiciada y popular, al tiempo que subversiva (Benítez Rojo 58).

La creciente mercantilización del ganado fue transformando la sociedad colonial hasta el punto de generar un grupo social, el de nuevos ricos, generalmente de carácter mestizo o mulato, que un poco al margen de la burocracia imperial, las guarniciones militares y la severidad de la Iglesia, generaron a su vez unas nuevas dinámicas sociales. Aunque no puede desconocerse el hecho de que la esclavitud y las vejaciones se mantuvieron en este período, lo cierto es que este nuevo grupo creciente, que se transportaba a caballo, no fue tan estricto con el confinamiento o el régimen desmedido de trabajo, además de que les daba lugar a los esclavos en el comercio de rescate. En este sentido, el esclavo africano tuvo un papel considerable en la formación de las culturas locales, en la medida en que su interrelación con el colono y en la coexistencia de sus

pluralismos etnológicos, permitió que este nuevo tipo “racial”, quizá más libre, en concordancia con Benítez Rojo, que hoy conocemos con la palabra de criollos, fueran tanto receptores como difusores de una nueva

[...] cultura supersincrética caracterizada por su complejidad, su individualismo y su inestabilidad... [...] pienso que su mayor contribución reside en que todas ellas aportaban el deseo de alcanzar el estado de no violencia racial, social y cultural [...] y debe de haber contribuido mucho a la formación del deseo de la nacionalidad, ya que hablaba de una patria justa para todos y portaba un proyecto utópico de coexistencia que compensaba la fragmentaria, inestable y conflictiva identidad antillana (65- 74).

En este punto, asegura Benítez Rojo, es más que preciso realizar una distinción entre el criollo continental y el insular, en tanto presentaron una serie de diferencias que marcaron el rumbo de su historia. En el territorio insular antillano, por un lado, no fue preciso deculturar al indio pues este rápidamente desapareció por las arduas condiciones de la encomienda, las matanzas, las hambrunas, los suicidios en masa y las enfermedades contagiosas. Así, la presencia de las culturas africanas fue determinante para la creación de las culturas caribeñas modernas. Por otro lado, en la parte continental del Caribe, el indio pudo sobrevivir, haciendo preciso que la corona española generara extensas campañas de evangelización ante la resistencia cultural de este (74).

En la parte continental se abrieron caminos paralelos al de la Plantación, tales como la minería, la extracción de piedras y metales preciosos, la ganadería, entre otros, lejos o por lo menos no tan cerca de algunas dinámicas de los grandes virreinos. Allí trabajaron mayoritariamente ladinos (es decir, mestizos entre el indio, el africano y el blanco) que a diferencia de los sujetos que habitaban la parte insular del Caribe, donde la

trata negrera y el sistema de la Plantación fueron más más severos, pudieron vivir de manera un tanto más holgada.

Los hacendados criollos del continente, ya completamente arraigados a la tierra, mantuvieron una relación con la tradición ibérica que generó una gran fuerza del catolicismo, los monopolios comerciales y el caudillismo. Por ello, aunque quizá este nuevo tipo social (los nuevos ricos) estuviese más cerca de los procesos independentistas, no fue raro el que se hayan mantenido del lado de las filas conservadoras, incluso hasta nuestros días, donde aún nos santiguamos con la caída de un rayo.

Además de señalar cómo el sistema de plantaciones transformó la sociedad colonial del Caribe, casi por completo, en una sociedad de plantación, también se observa que los ingenios azucareros pertenecieron casi exclusivamente a funcionarios de la Corona y demás miembros encumbrados de la sociedad colonial, esto es, que desde este momento, y por generaciones, se constituyó una oligarquía azucarera que reunió el poder económico, político y social en su totalidad. En otras palabras, desde los tiempos de la colonia, se empezó a constituir una sociedad oligárquica

[...] dependiente de los monopolios comerciales de la Corona, incluyendo la trata de esclavos. Esto, como pronto se verá, habría de tener un impacto tremendo en cuanto a condicionar qué zonas geográficas y localidades, y qué tipos de economía y estratos sociales, actuarían como principales superficies generativas de la cultura criolla (Benítez Rojo 62).

Las colonias inglesas, francesas y holandesas, por su parte, se arrojaron casi exclusivamente a la explotación desenfrenada de la tierra y por ende, al sistema esclavista de las plantaciones. Ya para el siglo XVIII, la máquina de la Plantación se había instaurado firmemente en ellas, generando ciertas condiciones particulares a nivel social,

demográfico, cultural y económico, en la medida en que allí hubo una mayor concentración de esclavos africanos, mientras que en la parte continental y española, ya con el comienzo del declive del imperio, se dio un mayor número de libertos y criollos que se expusieron más tardíamente a la dinámica de la plantación. En este orden de ideas, las colonias antillanas, incluso hasta nuestros días, presentaron menor diversidad económica por la primacía de los monocultivos, un menor número de campesinos y artesanos, una clase media tenue, un sistema de comunicaciones y de transporte deficientes, una educación casi que nula y un conflicto lingüístico entre las metrópolis y los esclavos, a la par que supuso un intento por invisibilizar sus expresiones artísticas propias. Durante muchos años, el pensamiento colonialista y etnocéntrico, bastante reaccionario, se negó a admitir al interior de las comunidades caribeñas que estas necesitaban niveles de vida igual de dignos a los de la oligarquía. Y por ello, se crearon estereotipos que han concebido a los afrocaribeños como seres inferiores, de poca inventiva, perezosos e incapaces de gobernarse a sí mismos (Benítez Rojo 87). En pocas palabras, crearon falacias raciales, para recordar a Zapata Olivella, que negaron la condición ontológica de los esclavos y los mestizos, en aras de perpetuar el régimen y sus intereses.

En este orden de ideas, los africanos aportaron más a las culturas mestizas del Caribe antes de que se instaurara por completo este sistema, pues una vez el régimen de la plantación tomó vigor, el africano se vio reducido a vivir bajo un régimen carcelario y de explotación que lo impidió de participar en las dinámicas culturales de la población europea y criolla (Benítez Rojo 87). No obstante, sería preciso revisar estas aseveraciones de Benítez Rojo, en la medida en que en la música, las artes plásticas y la ley, como podemos ver en San Basilio de Palenque, por poner algún ejemplo, dan cuenta de la

innegable presencia de las culturas y tradiciones ancestrales, de ciertas formas de autonomía social y territorial.

En términos generales, el fenómeno de la Plantación se repitió a lo largo y ancho del archipiélago, aunque presentando rasgos diferenciadores en cada colonia, tanto en la parte insular como continental. En este sentido, en el tercer capítulo nos detendremos en la importancia del territorio, de las prácticas sociales alrededor de él (como el de la Plantación y la sociedad de carácter oligárquicos) para configurar también, de la mano de la cultura popular, algunos elementos considerables dentro del orbe caribeño. A pesar de las particularidades de cada nación, como se ha declarado, la economía y el sistema de la plantación hicieron posible pensar una sociedad pancaribeña, en la medida en que este meta-archipiélago se fue fundando, según la palabra de Benítez Rojo, “como una gran máquina de máquinas en continua transformación tecnológica” (95), esto es, como un conjunto de distintas máquinas agrícolas que configuraron un gran sistema económico, político, cultural y social: latifundios, monocultivos, un sistema de transporte (bueyes, hamacas, caballos), un sistema religioso católico y de culto a los muertos, la poligamia patriarcal, el compadrismo, entre otros, que tuvieron considerable injerencia en la identidad caribe.

Quizá uno podría pensar que, con el advenimiento de los siglos y sus sucesivos cambios, lo que primero inició como un influyente sistema de máquinas azucareras en las sociedades coloniales cesó con los procesos independentistas y la abolición de la esclavitud. Y es evidente que esto trajo consigo algunos cambios considerables, pero en lo que respecta al funcionamiento de la máquina en su totalidad, se mantuvo su carácter represivo que desató dinámicas análogas a las de la Colonia:

las mejores tierras fueron apropiadas o controladas por las compañías plantadoras y los campesinos y pequeños propietarios fueron desplazados con violencia hacia

zonas marginales, no beneficiadas por las mejoras del transporte y las comunicaciones efectuadas bajo los intereses de los plantadores. (Benítez Rojo 96)

Al ser una zona estratégica, como ya se ha visto, el Caribe se transformó en la modernidad. No obstante, el sector campesino quedó relegado, a pesar de los enormes recursos materiales y laborales que han circundado su mundo. Más o menos la situación fue la misma –de ahí lo de *La isla que se repite*– a lo largo del territorio caribeño, lo cual hace difícil no pensar que, por lo menos en términos de estructuras sociales, toda la región pueda agruparse bajo una misma tipología. De ahí que se haya preferido pensar en términos de *societal area* (Benítez Rojo 98), es decir, en un patrón económico, político, territorial, social, y no en términos culturales, en lo cual nos detendremos en el último capítulo.

Ya se sabe que en el Caribe confluyen componentes de muchos lugares del globo, de carácter heterogéneo, inconstante e inestable, que varían entre las diferentes naciones que ostentan el título de caribeñas. Además, ha existido una dificultad por esclarecer sus fronteras geográficas, étnicas y políticas, que hacen problemático hablar de un cultura pancaribeña, más allá de considerar la zona en términos de la Conquista y la colonización, el sistema de plantación, el sistema esclavista, el mestizaje, el sincretismo, entre otros. Sin embargo, el que la población predominante haya sido siempre mulata y negra llevó a la necesidad, primero, de voltear la mirada hacia el África, con el fin de proporcionar una especie de patria antropológica y liberar a las gentes de sus sentimientos de desarraigo, pasividad e inferioridad cultural con respecto a los demás. La conciencia africanista organizó una nueva forma de nacionalismo y orgullo cultural, de la mano de Aimé Césaire y Leopold Senghor, que se propuso reinterpretar la cultura nacional dando valor a las viejas tradiciones y prácticas del campesinado.

Por otra parte, especialmente en Cuba, las investigaciones antropológicas de Fernando Ortiz, el ritmo pegagoso del son, la poesía negrista de Guillén y Luis Pales Matos, entre otros, trataron de dar igualdad y equidad a los negros, los mulatos y los blancos dentro del espacio colectivo de la nación. Y más aún, entre las décadas de 1950 y 1960, con el triunfo de la Revolución, se inició una nueva época de descolonización del pensamiento que definió la cultura caribeña en términos binarios de dominante/dominado, popular/elitista, colonizador/colonizado, soberano/dependiente, entre otros, que llevaron a adoptar a algunos ciertas actitudes beligerantes, que en nada han examinado adecuadamente el problema de la cultura.

Y aunque el pensamiento posmoderno haya sido importante para dismantelar ciertas guarniciones de absolutos que se tuvieron por irrefutables durante mucho tiempo, el que este se haya centrado principalmente en cuestiones de las ciencias humanas de Occidente no termina por resolver la problemática identitaria y sociocultural del Caribe, como se dijo líneas más arriba –originada por el sistema de máquinas que se crean a partir de la conquista. En el otro extremo, el pensamiento posmoderno sigue teniendo algunos dejos de eurocentrismo, especialmente para investigar el saber popular caribeño derivado de la interrelación de fragmentos provenientes de todos los lugares de la tierra que se dan aquí, en esta isla infinita, los cuales han generado un conocimiento narrativo bastante característico en algunos lugares del mundo no europeo, en particular en estas tierras.

En los últimos años, por lo mismo, investigadores y escritores caribeños, si bien han tomado herramientas o se han visto influenciados por ideas propias del pensamiento deconstructivista, han tratado de delinear o acuñar unos parámetros propios que se alejen del pensamiento binario característico de las negritudes y el pensamiento anticolonial, y se ajusten mejor a las realidades del meta-archipiélago. Así, más allá de agotar la discusión en el mundo letrado, se han empezado a incluir en el mundo caribeño la música,

el baile, las artes plásticas, el cine, la cocina, la arquitectura, el diseño, entre otros. Solo de esta manera se hace visible que, una vez se considera realmente la cultura caribeña desde la diferencia más que desde la semejanza, sale a flote la importancia de la creación popular y colectiva, más allá de la tradición occidental, por ejemplo en casos literarios tan interesantes como Candelario Obeso, Nicolás Guillén, Jorge Artel, Luis Pales Matos, Mario Bauzá y el jazz afrocubano, El Brujo del viejo Chocó, Victoria Santa Cruz del Perú, entre otros.

Este último asunto implica subrayar, en efecto, que en el Caribe la oralidad tuvo siempre una importancia crucial para el establecimiento de la cultura, como veremos en el siguiente capítulo. Debido al sistema represivo de la Plantación, muchos pueblos caribeños han vivido durante siglos en el analfabetismo. Con la herencia de algunas culturas ágrafas prehispánicas y otras tantas provenientes del África, muchas creencias, narraciones, refranes, tradiciones y demás se transmitieron vía oral. Por otra parte, también gran cantidad de inmigrantes europeos y asiáticos, que se asentaron y mezclaron entre sí, eran también analfabetos. Así, con el discurrir del tiempo, la cultura criolla del Caribe se asentó y transmitió su cosmovisión, en gran medida, gracias a la palabra y la memoria, esto es, gracias a la oralidad. En consecuencia, la tradición oral, como veremos a continuación, ha sido una herramienta indispensable en la literatura de sus cuencas, además, posee una estrecha relación con los procesos identitarios que, como observamos con Hall, deben comprenderse desde su particularidad e historicidad, en este caso desde la mirada particular del escritor colombiano David Sánchez Juliao.

Capítulo II: David Sánchez Juliao y la literatura oral

A causa de la hegemonía letrada sobre las tradiciones orales se han invisibilizado algunas expresiones culturales de considerable valor identitario para la memoria de los pueblos. Podríamos decir incluso que, por este mismo motivo, algunos estudios actuales, como el de Vich y Zabala, sobre el tema de la tradición oral, se han centrado casi que exclusivamente en las prácticas de poder que revisten la literacidad y ponen en entredicho la validez misma del canon literario occidental, debido a que la oralidad ha sido estudiada a partir de la literacidad misma, careciendo de parámetros propios para ser definida. Y a pesar de que la cultura letrada se alimenta reiteradamente de temas y formas que existen gracias a la tradición oral, como nos recuerda Adrián Farid Freja de la Hoz, la constitución misma de la literatura ha segregado, en ocasiones de manera descarada, el material artístico y cultural que poseen muchos pueblos de América Latina y el resto del orbe (13).

En la segunda mitad del siglo pasado diversos investigadores se dedicaron a estudiar el papel de la oralidad en la cultura y su relación con la literacidad, lo cual generó una gran dicotomía entre ambos términos, en la medida en que se comenzó a delimitarlos partiendo del supuesto de que la oralidad y la escritura corresponden a dos *epistemes* distintas, que poco o nada tienen que ver la una con la otra.

Algunos investigadores como Jack Goody, Walter Ong y Erick Havelock, se dieron a la tarea inicial de estudiar la tensión entre la oralidad y la escritura, y la gran división que suponían entre ambas. Dedicaron parte significativa de su obra a comprender el desarrollo de la escritura como una tecnología de la palabra que cambió por completo el pensamiento y el rumbo de la historia de la humanidad. Aseguraban, incluso que solo a partir de aquel logro de las culturas letradas fue que se consiguieron solidificar los conceptos de ciencia, objetividad y pensamiento crítico, además de lograr una superioridad frente a lo que Walter Ong denominó “culturas orales primarias” (ctdo en

Vich & Zabala 27), es decir, aquellas que carecen por completo de escritura. En palabras de Vich y Zabala, dicha superioridad de la cultura occidental letrada consiste en el supuesto de que mientras

la escritura registra la información de manera permanente, y, por ende, permite tomar distancia y volver sobre la misma para hacer un análisis del mensaje, la ausencia de la escritura impide aislar un segmento del lenguaje y hacerlo parte de un análisis posterior (23).

Desde esta perspectiva, se considera que las personas que ostentan o han internalizado aptitudes escriturales, poseen una mayor capacidad crítica, racional y lógica frente a la realidad colectiva y la historia de la humanidad, en detrimento de las tradiciones orales, como si estas carecieran por completo de una sensibilidad histórica que les permitiera almacenar en su memoria información determinante para el desarrollo de sus pueblos. En efecto, desde esta primera ola de estudios sobre la oralidad, denominada la Gran División, se piensan los fenómenos humanos de manera puramente positivista, es decir, entendiendo la escritura como un discurso portador de la Verdad. La literacidad supuso para estos estudiosos, como sostenía Jack Goody, el salto del pensamiento mítico al pensamiento lógico (Vich & Zabala 25)

Para este período, conocido como la Gran División, la literacidad de los pueblos potenció el lenguaje y revolucionó el sistema racional de pensamiento por completo, creando un nuevo tipo de mentalidad: permitió establecer una relación de carácter abstracto entre la palabra y su referente y se alejó de la inmediatez del tiempo y la performatividad. Sin embargo, como se ha señalado en estudios más recientes, puede objetárseles el sesgo ideológico y elitista con el que asociaron la escritura al progreso y la civilización, soslayando el hecho de que ser parte de una cultura alfabetizada no ubica

necesariamente a las personas en un nivel cognitivo y simbólico superior al de “otras *epistemes*” (Vich & Zabala 14).

Posteriormente, autores como Deborah Tannen y Wallace Chafe, refrescaron la mirada sobre las producciones lingüísticas tanto escritas como orales, cuestionando las posturas teóricas de la Gran División. Señalaron que la gran dicotomía entre la literacidad y la oralidad obvió la pragmática del lenguaje hablado y escrito en diferentes contextos, en tanto sus usos varían según los requerimientos situacionales. Hay discursos orales, por ejemplo, que también pueden asemejarse a los discursos escritos y viceversa, con la diferencia de que la oralidad está dirigida a una audiencia sobre la base de la experiencia. Desde esta perspectiva, menos esquemática, se sostiene que la tradición letrada no reemplaza a la oral. Por el contrario, cuando la literacidad se inscribe en las sociedades modernas, con los inevitables procesos tecnológicos y comunicativos, ambas se superponen. Es decir, hay un *continuum discursivo* que posibilita una percepción del lenguaje más contextualizada, atendiendo a una situación particular, ora ponga el énfasis en la interacción con el receptor, ora se centre en el contenido del mensaje (Vich & Zabala 32).

Por otra parte, los estudios de Scriber y Cole, criticaron más fuertemente la dicotomía de la Gran División al descubrir que la literacidad y la escolarización eran variables separadas, y que por ende, en muchas ocasiones, aquello que se pensaba derivaba de la literacidad, realmente era producto de la escolarización. Descubrieron así que las habilidades cognitivas adquiridas no eran producto de la escritura como tal, sino de la manera en que esta era utilizada en la escuela. Se empezó a rechazar la premisa general de que la literacidad fomentó cambios elementales en la conciencia de la humanidad, al tiempo que se entendió la diferencia adscrita solo a determinados contextos y habilidades. Los Nuevos Estudios sobre Literacidad, propusieron un modelo centrado

en lo político, en tanto advirtieron que aquellas características atribuidas inicialmente al modelo letrado no eran otra cosa que prácticas discursivas de un sector dominante de la sociedad, en este caso la institución educativa (Vich & Zabala 37)

Las prácticas letradas se adquieren y se usan en ciertos contextos, y por ello mismo, las normas de lectura y escritura están revestidas por ciertos valores, sentimientos e imaginarios sociales. Básicamente, la literacidad hace referencia a un conjunto de prácticas discursivas, lo cual pone de manifiesto que no puede hablarse de una dicotomía absoluta entre oralidad y literacidad, pues si bien ambas poseen ciertas diferencias, deben ser entendidas desde las particularidades históricas y culturales de ambas, que se manifiestan de maneras complejas y multidimensionales imbricadas con el poder.

Durante mucho tiempo las culturas autóctonas de América Latina no tuvieron por qué implementar la escritura alfabética para hacer historia, mitos, ciencia, relatos u obras literarias. Pero ello no significa en ningún momento, a pesar de algunos prejuicios, que sus prácticas expresivas estén por debajo de las elaboraciones artísticas del resto del mundo, o que no participen de los recursos literarios del mundo europeo con su llegada, o que acaso no sufran transformaciones paralelas a las formas de la literatura europea, o incluso que sus formas de pensamiento no puedan reconstruirse a partir de las obras aborígenes escritas en sus idiomas alfabetizados o en los idiomas europeos (Vivas 16).

Con razón, la antropóloga Nina de Friedmann, quien dedicó su trabajo a las culturas indígenas y afros de Colombia, señala que “la tradición es la memoria de la memoria y las tradiciones presuponen un lento remodelaje de la memoria así como una dinámica de reorganización más o menos frecuente” (21).

No podemos desconocer, entretanto, que la distancia de la escritura frente al mundo autóctono implica que “la escritura es al mismo tiempo una amenaza y una

oportunidad para los saberes no occidentales” (Vivas 16). La “literatura aborígen” es una construcción del pensamiento europeo más que de las culturas autóctonas. De ahí que, como nos señala Vivas, un *mama* de la Sierra Nevada de Santa Marta, por ejemplo, sienta rechazo o no se reconozca en la obra impresa de su “literatura kágaba”, la cual en su opinión no existe, tanto por el origen colonialista del término indígena como por ser el libro un objeto ajeno a él. Pero al mismo tiempo, representa también una oportunidad para los saberes no occidentales en la medida en que aporta nuevas perspectivas de entendimiento, como la de la etnoliteratura de Friedmann. Desde la perspectiva de Vivas, debemos considerar la literatura aborígen y sus respectivos estudios como vasallos de la escritura alfabética, de sus esquemas de percepción y sus modelos de pensamiento pues, por un lado, dependen de ella, y por otro, viven en pugna constante frente a ella.

En sentido estricto, o al menos teórico, una tecnología comunicativa no implica por sí misma un ejercicio de poder, ya que esta aparece por las necesidades sensitivas y cognitivas humanas, así como por sus posibilidades materiales y simbólicas. Entonces puede uno distinguir entre la escritura y las voluntades colonizadoras, por lo menos en un primer momento. Sin embargo, una vez se involucran las prácticas sociales en la manipulación de dicha tecnología, esta adquiere un carácter discursivo, y por tanto, un ejercicio del poder. Con el tiempo, estas prácticas se convierten en apropiaciones cognitivas, y por lo mismo, en valores, esquemas, reglas, enfoques, formas de representación. En una palabra, se convierten en modelos de pensamiento que pueden cargar a las tecnologías de discursos particulares como el autoritarismo, el expansionismo, el racismo, el fanatismo, entre otros. Y de hecho así ocurre, advierte Vivas, con la escritura en América, que representa “un cúmulo de potencialidades educativas y un camino al vasallaje cultural” (17).

La historia de la injusticia de América Latina entonces es producto, entre muchas cosas, de la lucha desigual entre la cultura gráfica europea y la oralidad de las culturas autóctonas. La escritura desplazó la oralidad, estimuló la exclusión, la manipulación y la servidumbre intelectual. No fue sustituyendo una tecnología obsoleta paulatinamente sino que cortó de modo tajante las “coordenadas mentales” de muchas culturas no alfabéticas, dejándolas en la “orfandad intelectual” (Vivas 18). No supuso realmente un crecimiento intelectual, cognitivo o ético, como podría pensarse acudiendo a otras perspectivas como la de Walter Ong, sino antes bien, una violenta destrucción de las culturas autóctonas y sus estructuras representacionales (sus procesos identitarios), así como su alienación a los sistemas de la cultura escrita.

Lo que nos aporta la perspectiva de Selnich Vivas es que permite comprobar que existe una literatura indoamericana escrita en varios idiomas que aunque empleen la letra colonizadora, el pensamiento, la posición y utilización de o frente a esta, proviene de otras tecnologías no occidentales, como la oralidad. En este sentido, es preciso repensar la dicotomía entre la oralidad y la escritura desde una concepción tradicional, esta es, la de considerar, como los conquistadores y los misioneros, las culturas ágrafas como primitivas o menos versadas en el entendimiento del mundo, negándoles sus formas particulares de conocimiento e historia, y aún sus aportaciones a las posibilidades de la estética. Especialmente, no podemos negar que a partir de la imprenta, cuando “la cultura escrita europea privilegiará la letra sobre la oralidad y los otros medios no verbales, primero en América, como parte de un proyecto expansionista, colonialista, y luego, en Europa, para homogeneizar los discursos de poder” (20), se empezaron a demonizar o segregar otros medios alternativos a la escritura en las posibilidades del pensamiento, la ciencia, la historia o la literatura, privilegiando la cultura alfabética. Y si esto se mantuvo así durante tanto tiempo, no se debió tanto a que la tecnología comunicativa de la escritura

fuese en efecto superior a otras formas de pensamiento no alfabético (como la danza, la escultura, la música y la oralidad, entre otros), sino porque el mundo social le otorgó mediante la coerción y la educación, dicho privilegio, el cual permaneció así durante mucho tiempo, incluso en los procesos independentistas del siglo XIX cuando algunos pensadores como José Martí, Andrés Bello, Simón Bolívar empezaron a preguntarse por “Nuestra América”, pero aún con el lastre de la tradición letrada y el vasallaje intelectual.

Por este motivo resultan tan interesantes las investigaciones de Nina de Friedmann y Orlando Fals-Borda, por decir algunos ejemplos, para comprender los procesos o manifestaciones que se produjeron y derivaron de este choque cultural, más allá de advertir los traumas, las formas de represión y coerción de la escritura alfabética, que si bien son elementos imprescindibles para los estudios sobre la oralidad, porque la alimentan, transforman y complejizan, no agotan sus posibilidades. Como bien asegura Friedmann, la historia oral ha empezado a asumir un papel visible en la reconstrucción histórica, tanto de las culturas aborígenes como de los descendientes de esclavos y las comunidades enteras provenientes del África. No podemos desconocer el que haya materiales que “ofrezcan testimonios para la reconstrucción histórica de la memoria, la ética o del concepto de las etnias indias y negras y las de sus descendientes” (22).

En el plano de la literatura estos etnotextos, si los llamamos así, que se han derivado del choque entre la escritura y la oralidad que rigurosamente expone Vivas, nos permiten una nueva perspectiva, esto es, la de “reconocer la estética de la palabra plasmada en la historia oral (...) y que en la globalización de la crítica cultural también constituyen poéticas sujeto de estudio por parte de las sociedades letradas” (Friedmann 25). Ello implica reconocer que estas “otras maneras” de escritura, como la oralidad, la etnografía, los testimonios, entre otros, producen un nuevo tipo de texto –podemos decir etnoliterario– que tiende lazos entre la antropología, la literatura y la historia, al tiempo

que da a la tradición oral y el habla coloquial el nivel de una necesaria e interesante vertiente en el estudio y los análisis literarios.

En consecuencia, es importante caracterizar aquello que se entiende por literatura oral o etnoliteratura, sin la intención de dar una definición que la abarque toda, pero sí que la elucide. Hay que precisar primero que cuando se habla de tradición oral suele hacerse referencia, en palabras de Vich y Zabala, a un “universo mítico o imaginario de cualquier grupo humano y el interés que en ella ha tenido que ver con la pregunta por el conjunto de representaciones que constituyen el ‘ser colectivo’” (73). En otras palabras, la expresión hablada del lenguaje suele entenderse como un medio idóneo para acceder a la identidad de un pueblo. No obstante, como hemos observado, el proyecto letrado ha dejado por fuera de los cánones literarios y culturales a aquellas expresiones o prácticas tradicionales de los pueblos, como la literatura oral y la música, a las que apenas hasta hace poco empieza a conferírseles la importancia que merecen en el terreno de los estudios literarios.

En la literatura oral, los relatos suelen ser de carácter anónimo y pertenecer al seno de la comunidad, y por ello, el concepto de autor se difumina, marcando una diferencia abismal con la literatura escrita, para la que el autor se considera una “figura inmutable” (Freja de la Hoz 23). En consecuencia, la tradición oral recupera la memoria y escenifica fantasías de los pueblos, así que no importa tanto la localización de la fuente primaria, según Freja, como la forma de apropiación del sujeto que narra el relato. Sin embargo, podría objetársele de inmediato que diversas formas de la literatura oral o la etnoliteratura, al ser consideradas como “culturas orales secundarias” por el influjo de múltiples tecnologías, pueden ser marginalizadas dentro del mismo modelo crítico. Un caso paradigmático para rebatir la tesis de Freja sería el de Sánchez Juliao, como ya iremos viendo, o el de Julio Cortázar, por poner un ejemplo de innumerables, que en relatos como

“Torito” emplea recursos orales del lunfardo, y ello no implica en ningún momento que por estar el relato sujeto a una autoría se pierda su carácter oral, esencial para el desarrollo del mismo. En este sentido, es importante la perspectiva de Friedmann, en tanto crea una nueva categoría para comprender estos relatos. Como ya vimos, no se puede realizar una separación tajante entre la oralidad y la escritura, en la medida en que ambas se alimentan y se superponen.

Por otra parte, la literatura oral suele tener un fin divulgativo. Para Freja de la Hoz es muy distinto escribir una obra para que sea leída, retome o no características de la oralidad, y una obra para ser divulgada (23). Tal vez por ello las tradiciones orales son fragmentarias, construidas sobre la base del diálogo, y son cambiantes, mutables por las manecillas del reloj, en lo cual también coincide Friedmann. Vich y Zabala y Freja de la Hoz coinciden en que las tradiciones orales no son y no pueden ser estáticas, porque *per secula seculorum* estarán en movimiento, adecuándose a las vicisitudes históricas y culturales de sus respectivos pueblos. En efecto, se asegura que los relatos de la tradición oral están interconectados en una “profunda referencia intertextual” (Vich & Zabala 81), como puede verse desde el viejo Homero, quien además de ser el precursor de algo fue, de manera simultánea, receptáculo de toda una tradición de aedos de antigua data.

La literatura oral o la etnoliteratura, en consecuencia, lejos de poder leerse a los ojos del etnocentrismo positivista, representa importantes tensiones de la vida cotidiana de los hombres y su relacionamiento con el mundo, la naturaleza, sus creencias, mitos e intersubjetividades, entre otros. En sí, podríamos decir que está impregnada de las concepciones que una cultura posee sobre el universo, más allá de los estereotipos de la racionalidad a ultranza de las culturas letradas.

En este orden de ideas, la “oralidad caliente” en la obra de David Sánchez Juliaio posee un enorme repertorio de anécdotas, leyendas, chistes, supersticiones y dichos, entre

otros, que expresa profundamente los menesteres cotidianos de los pueblos del Caribe colombiano, a la par que refleja una gran capacidad para hacer de la realidad de muchos pueblos latinoamericanos objeto y consagración de la literatura. Como se ha visto a través de las nuevas perspectivas sobre la oralidad, el escritor colombiano es un pescador de almas que indaga en la memoria de un pueblo, una cosmogonía, un modo de ver, “de ser, de manifestar y de manifestarse ante el mundo” (Garcés González 1).

En el año 2002, en una conferencia titulada “La felicidad de ser lo que somos”, Sánchez Juliao, al hablar sobre su oficio de escritor, aseguró que las gentes lo han “ayudado a ver”, con el fin de que, al elaborar lo que ha descubierto, él mismo les ayude, a su vez, a ver a ellos, configurando una dialéctica en la que se va perdiendo la “ceguera histórica”. Durante muchos años las clases dirigentes de nuestro país han deslegitimado la pluralidad étnica y su riqueza cultural, al tiempo que han erigido el monumento al etnocentrismo europeo como una verdad última. En consecuencia, se han dejado de lado tradiciones artísticas y populares propias del pueblo caribeño, chocoano, llanero, antioqueño, amazónico, entre otros. Se ha encubierto, en síntesis, lo que el paisano de Zapata Olivella ha denominado la *desafirmación cultural*, es decir, la desaprobación y la vergüenza de lo propio, considerado deleznable. Pero “¿acaso Cervantes escribió sobre las costumbres de Lorica y Shakespeare sobre las costumbres de Cereté?” (Juliao, *La felicidad... s.p*).

Al igual que interesantes escritores del resto del territorio colombiano, como Efe Gómez, Juan del Corral, Manuel Zapata Olivella, Álvaro Cepeda Samudio, Candelario Obeso, José Eustasio Rivera y el mismo García Márquez, entre otros, David Sánchez Juliao se preocupó ampliamente por la afirmación de la cultura y el pueblo colombianos, como quien dice, por el pueblito llamado Macondo. Y su incansable profesión de sociólogo, preguntón, periodista y encantador de audiencias, lo llevó a ir perfeccionando

paulatinamente el recurso de la oralidad, mediante el cual se explayó en las preocupaciones por nuestra esquizofrénica identidad. Desde el comienzo de su obra, empezó a perfilar un universo literario en primera o tercera persona, que acudía a la libertad de la sintaxis del habla popular, lo cual le hizo merecer un lugar especial y un aire vanguardista con relación a la tradición literaria colombiana anterior (Gilard 11).

En medio de la estructura oral de sus relatos, por lo menos de la etapa temprana de su obra, esto es, los libros *¿Por qué me llevas al hospital en canoa, papá?* e *Historias de Raca Mandaca*, es evidente el carácter testimonial de sus personajes y de él mismo. De manera directa Sánchez Juliao manifiesta preocupaciones sociales a modo de denuncia, especialmente evocando las luchas por la tierra entre el campesinado y el gamonal, en las alturas del Valle del Sinú, al norte de Colombia, en lo cual nos detendremos en el capítulo siguiente. E incluso en aquellos relatos que, como dice Gilard, no se acomodan completamente a los recursos del habla directa (como “Apúntelo a mi cuenta”, “En una noche clara” y el que da título a su primer libro), se esmera siempre por capturar los puntos de vista y las vivencias de las clases populares de la región, situándose en la corriente ostracizada y denunciada de la *vox populi*, como un modo de lucha contemporánea (11).

A través del recurso del habla Sánchez Juliao logra revelar en la oralidad “la forma como el campesino de la Costa colombiana ha ido moldeando la concepción del mundo y hasta su manera de expresarse y articular el pensamiento”: expresa la lucha por la tierra, presente en parte considerable de la literatura del Sinú colombiano, denuncia la agonía y el dolor del hombre rural que rememora en su voz genuina cómo “se ve sometido al engaño, al ultraje, al despojo, como víctima de los desequilibrios de la historia”. (Garcés González 3)

De manera paralela al trabajo de Juliao, la grabadora periodística se convirtió en una herramienta de uso corriente en diferentes campos del saber, especialmente en la antropología. Sin embargo, no se había tejido un verdadero vínculo entre esta y la actividad literaria, por lo menos, hasta la aparición del escritor colombiano. A partir de entonces, podríamos decir, se crea una nueva concepción del relato, denominada por él mismo como literatura de cassette, y caracterizada por no limitarse a lo propiamente anecdótico pero tampoco a una preocupación formal exclusiva por las técnicas narrativas o el cultivo de lo estético de una concepción clásica, como sí solía ocurrir con gran parte de la tradición del cuento hispanoamericano anterior. Así que cabría preguntarse, ¿en qué estriba realmente la innovación en la obra de David Sánchez Juliao?

Según Jacques Gilard, más que preocuparse por una elaboración formal, la narrativa de Sánchez Juliao se centra en la inmemorable necesidad de contar y escuchar historias, cercana a los relatos orales, que buscan capturar las voces y las vidas de los personajes cotidianos de Córdoba. Por ende, quizá el escritor de Lorica encontró en el testimonio una base sólida para hablar del contexto latinoamericano, que desde sus inicios, con el descubrimiento del Nuevo Mundo y su consecuente colonización –de la mano de los cronicos, las cartas de relación y demás informes funcionariales de la corona española–, configuró lo que hoy conocemos como las Crónicas de Indias, relatos que sentaron la base para el desarrollo de la literatura latinoamericana posterior (11).

A partir de la pluma temblorosa de Cristobal Colón, podemos decir siguiendo la expresión de Arciniegas, se creó una nueva tradición literaria que, marcada por el constante delirio, desdibujó los límites entre la realidad y la imaginación. El mismo Gabriel García Márquez, que se ha convertido en un referente ineludible de la literatura mundial, expresó en la recepción de su Premio Nobel, que Antonio Pigaffeta, Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca y demás Cronistas de Indias configuraron esta inmensa y terca

patria que somos de hombres y mujeres históricos y alucinados que se debaten a diario con una realidad descomunal tan determinante que, en repetidas ocasiones nos obliga, casi que por completo, a prescindir de la imaginación (2).

La literatura latinoamericana y la caribeña, desde entonces, se desarrollaron en el suelo de aquellos textos que, si bien de primera mano no tuvieron una pretensión literaria –pero que es inevitablemente–, permitieron expresar el complejo proceso de mestizaje que atravesaron nuestros pueblos, así como las consecuentes luchas sociales, raciales, culturales, políticas y económicas que se derivaron de este proceso, obligando a los sectores populares de la sociedad a luchar por sus derechos.

En este orden de ideas, la narrativa de David Sánchez Juliao, fuertemente influenciada por la temblorosa pluma del navegante genovés y sus desesperados intentos por captar ese mundo descomunal que empezaba a abrirse ante sus ojos, hace explícita las ocurrencias de la vida diaria de los campesinos que conversan en los montes, las cantinas, los zaguanes o desde las hamacas de sus patios, sobre sus prolongados dolores de cabeza y las vicisitudes del territorio, como ya veremos. Por ello, el mismo Sánchez Juliao, en una entrevista que concedió a Ramón Illán Bacca, aseguró que a través del lenguaje adecuado (ctdo en Gilard 68), esto es, el lenguaje que el pueblo utiliza a diario y mediante el cual construye su cosmovisión, sus escritos se proponían educar y concientizar a las masas sobre el discurso represivo poscolonial.

Los testimonios de *Historias de Raca Mandaca*, por ejemplo, en los que nos detendremos en el siguiente capítulo, confirieron a su literatura una suerte de contra-radio, contra-información o intrahistoria, si se quiere, que aunó fuerzas a la lucha de los pueblos y develó las paupérrimas y horripilantes condiciones, como el hambre y el maltrato, a las que se ven sujetos diariamente los campesinos, no solo de la región del Sinú sino del resto del orbe colombiano. En consecuencia, a través de la oralidad, Sánchez Juliao construyó

un realismo Caribe, testimonio que no sólo reivindica elementos lingüísticos, literarios, culturales y sociales dentro del reconocimiento de los individuos, como los refranes y los dichos, sino especialmente sueños, sentimientos y calvarios cotidianos de las gentes:

Y ahí sigue la vieja mía lavando pa' los blancos y yo aquí: hablándole mierda a usted, y bebiendo pa' olvidar, cuadro. Pero lo que más me duele sabe qué es, viejo Deivi: que la botellita ésta que nos estamos metiendo ha salido de la batea de ella, de una ropa limpia que entregó ayer en la casa de los Lavallo, lo' vergajo eso. Fíjese: ella con su trabajo me está patrocinando todas las vagabunderías de estarle hablando a usted aquí, pa' que usted escriba su libro. Y lo otro que yo me pregunto es si la vieja mía con su lavado de ropa no estará patrocinando lo que usted va a escribir, viejo Deivi, Piense en esa vaina, viejo Deivinson. Porque yo creo, no joda, yo creo que hasta la literatura en este país sale de los calzoncillos sucios de los blancos, la madre si no. (Juliao, *Abraham al Humor...* 63)

Posteriormente, en una etapa un poco más urbana, Sánchez Juliao alcanzó la plenitud del habla popular del Caribe colombiano que había explorado con tanto ahínco desde sus primeras letras, haciendo especial énfasis en la fonética del lenguaje. En “El Flecha”, “El Pachanga” y “Abraham Al Humor”, Juliao logra captar la idiosincrasia costeña en su acepción más amplia: el lenguaje extenso, juguetón, chistoso, diverso y transgresor de la norma, de giros y neologismos constantes:

Erda, vea, yo aquí estoy con este par de manes. Eche, pero levántense ustedes, nojoda, no ven que llegó el man coco, el man coco-drilo de la localidad, oigase bien: de la loca-lidad. Porque, nojoda, aquí en este Lórica sí hay loco, cuadro. Con razón decían el otro día en la televisión que Lórica no descansa sobre un cementerio indígena sino sobre un manicomio chibcha, nojoda” (Juliao, *Abraham al Humor...* 48).

En el habla cotidiana del Caribe colombiano, como bien señala Garcés, Juliao hace tangibles las innumerables posibilidades del pensamiento y la imaginación del pueblo caribeño, a través del particular uso del habla de la región (6): su palabra construye y destruye constantemente, enriquece, amplifica y legitima el nuevo acervo lingüístico: aún más, en el habla popular también pueden esconderse, como ya vimos, algunos elementos de la idiosincrasia de los pueblos: su mentalidad, su actitud ante la vida, sus esperanzas y deseos más íntimos y hasta sus pareceres: “Así é la vida, ¿sabe?, como un dominó: unoj pasan y otroj cierran el juego; y con dobleséij algunoj cabronej’e leche. La vida ej eso, hermano: una película’e vaquero” (Sánchez Juliao 33).

El ser costeño, como asevera Andrea Juliana Enciso Mancilla, no consiste únicamente en tener un acento particular sino especialmente en un modo de reconocer y dialogar constantemente con el mundo, sin necesidad de ingresar al dominio exclusivo de lo occidental europeo (101). En la propia tierra puede encontrarse también la comprensión del universo entero, o al menos de la imaginación que los hombres de él se forman, como bien lo supo Miguel de Cervantes. Por ello, David Sánchez Juliao rescata la odisea homérica del habla y la cultura de su pueblo.

Esa habla costeña, la de Sánchez Juliao, caracterizada y amenizada por las hipérboles, las comparaciones y los símiles, es un instrumento comunicativo con múltiples valores lingüísticos. Está cargada de una terminología particular y especial que ha generado una particular manera de expresarse, como el “nojooooda” o “tronco’e vaina”. De igual manera, las singularidades de vida de los habitantes de la Región Caribe, rodeados de ríos y mar, generan una marcada pluralidad de conceptos con características endémicas.

No exclusivamente los recursos naturales contribuyen a una producción conceptual de términos, sino también al desbordante hecho cultural y lingüístico de los

latinoamericanos, más particularmente, de los caribeños. Esa fusión singular de diferentes grupos étnicos: el indio, el español, el africano e incluso el árabe, han generado un mestizaje único del habla, con caracteres y pensamientos propios que han facilitado las diferentes interacciones lingüísticas vivas en esta región, con variaciones particulares que, ubicadas en una espacialidad regional, son evidentes en cuanto al origen de vocablos se refiere.

En términos generales, el habla caribeña es un compendio singular de matices lingüísticos, una producción y renovación constante de términos que se deben a los habitantes de la región. Es una forma de habla autóctona, diversa y heterogénea al interior de sí, que se ha ido abriendo campo en los anales de la historia. Como ejemplo, podríamos observar cómo *Abraham al Humor. El Flecha. El Pachanga* integran en su repertorio cotidiano de palabras hibridaciones del mestizaje lingüístico del español con el inglés, el árabe y el indígena. Particularmente, uno de estos personajes recuerda la época en que empezaron a llegar los norteamericanos a Coveñas por una planta de petróleo que estaba cerca. Y así, algunas palabras del inglés se mezclaron con el español y su acento particular.

Las particularidades del habla caribeña en las que hace énfasis la obra de Juliao, como por ejemplo, en lo que llamaríamos informalmente la bacanería, reflejan un estado anímico de gracia, creatividad y humor: el *Pachanga*, al no reconocerse en su nombre José de Jesús Negrete, “un nombre, ñerda, barro. Con olor a santo y tal”, necesita reconocerse con un nombre “bacano, no joda”, que sea más acorde a su manera de vivir y de pensar. Y, por supuesto, ello lo encuentra en los

papaes de la salsa, por lo´ tiempo´ del viejo Cortijo y su combo Teso, revolucionando cuanto baile de picó se armaba por ahí. Y a mí me trastornó su nuevo ritmo, ¿sabe?: la pachanga. Y yo, ujté me conoce, que soy to un sior stope

en asunto' de moda (quiero decí, que no se me eycapa ni una bola), agarré'l nombre del nuevo ritmo, y rajtrá, se lo zampé en letraj colorá a la defensa'el camioncito que manejaba: La Pachanga. Del camión me lo pasaron a mí, ¿sabe?, porque así ej la gente. Pero, joda, faltaba má, permitadió, me cambiaron la La por el El, y meno' mal, porque yo de La no tengo ni la contraseña, cuadro. Total, ahí me tiene ujté hoy: El Pachanga (Juliao, *Abraham al Humor...* 32).

Esto pone en evidencia también que los apodos, como parte del repertorio de la bacanería, remiten a ciertas particularidades de la región. Como afirma José Luis Garcés, los apodos hacen referencia a una denominación consciente e intencional que alguien le endosa a otra persona con fines humorísticos. Es decir, son una imposición a alguien, por parte de un tercero, que pretende establecer un vínculo entre el signo y el aspecto, o entre el signo y el comportamiento del sujeto apodado (6-7), como ocurre no sólo con *El Pachanga*, sino también con *El Flecha*, que adquirieron sus sobrenombres en situaciones de difícil olvido.

El Flecha, por ejemplo, quien salía al tablero del colegio con “con caminaíto de beisbolista, nalguita pará como cuando van pa'l home, y cejita' alzada' de detective de película mexicana”, adquirió su apodo de manera extraordinaria, tras quedar noqueado por el “Johnny González, la mano más fuerte de Córdoba”. Como él mismo se lo recuerda al viejo Deivinson, aprovechó el apagón de luz, ocurrido justo en el momento mismo en que su rival lo hizo desplomar, para huir de nuevo hacia su pueblo:

Yo soy un caso único en el boxeo de este paí: un boxeador al que la gente bautiza el día que se retira. Desde ese día yo soy el veloz, el súper-rápido, el ultrasónico, el rompecandao, el vuelamásquelviento, the arrow: El Flecha, porque salí volao así, vea, como una flecha. (Juliao, *Abraham al Humor...* 61).

Su apodo, sin duda, surge de la correspondencia entre el signo y sus actos, esto es, la correspondencia entre su apodo y la cobardía, dirán algunos, de sus acciones, por lo que el público aprovecha la oportunidad para recordarlo como se lo merece: como alguien que huye de manera veloz ante un enfrentamiento, como una flecha.

Su historia comienza cualquier noche de un sábado en la que David Sánchez Juliao recuerda que debe escribir hasta tarde y se le han acabado sus cigarrillos, así que decide ir al bar Tuqui Tuqui, donde venden los Marlboro americanos más frescos de su pueblo. Allí, mientras espera su tabaco en la barra, se topa con este personaje que, en compañía de dos amigos, bebe para olvidar. Si bien el relato tiene un marcado tono cómico, producto de los recuerdos del colegio y la manera como El Flecha se hizo boxeador –por su madre que buscaba pelea a diestra y siniestra–, lo cierto es que, de manera velada, realiza una reflexión bastante atinada, tanto del estado actual de su vida – completamente desesperanzada – como del destino de los habitantes de nuestro país, que parece lejos de ser prometedor.

Sin estudio, oportunidades laborales, o cualquier otro panorama menos desolador que el de los campesinos y los pobres –gran parte de sus coterráneos–, El Flecha fue también noqueado por la esperanza en el primer *round*, y por eso observa el presente con ojos desengañados: en el caso de la obra de David Sánchez Juliao, la oralidad de los habitantes de Lorica (o la República Soberana de la Legalidad) expresa, entre otras cosas, una creatividad jocosa y juguetona del lenguaje, que, como se señaló líneas más arriba, configura una representación del sujeto y del mundo que se ve plasmada en la vida de los campesinos y los habitantes de las escuetas y polvorientas urbes, que si bien recurren en muchos casos a la ironía y la resignación para hablar de sus vidas, poseen al mismo tiempo un innegable carácter crítico e irónico frente al *status quo*:

Vemos allá la esperanza en su esquina, con bata francesa, zapaticos tenis americanos, pantaloneta con la bandera de los Estados Unidos, guantes de cuero fino de cabretilla: alimentada y masajada por el señor Presidente de la República; lista la esperanza en su esquina. Y en la otra esquina, fanáticos del boxeo, Javier Durango alias el Flecha, con tenis loriqueros de cuero de abarca, pantaloneta de lona de cama, y un guante de catcher en cada mano; lo masajea y lo alimenta la jodidez de este hijueputa mundo. Listos los boxeadores en el centro del ring. Se abrazan, la esperanza y el Flecha. El referee, que es este sistema de vainas, se aleja y hace la seña. Los boxeadores se cuadran en el centro del ring, y empieza. Gancho de derecha y swing de izquierda del Flecha que no llegan a su destino... Uppercut de izquierda, upper de derecha, swing de izquierda del Flecha a la cara de la esperanza, pero nada: es una mole esta esperanza, inamovible, fuerte, invencible. Uppercut de izquierda y gancho de derecha nuevamente de la esperanza al rostro del Flecha.... El flecha responde con un jup de izquierda que tampoco llega a tocar a la esperanza... directo de derecha de la esperanza ahora a la cara del Flecha que retrocede un poco... Upper-cut de izquierda, gancho de derecha, swing de izquierda de la esperanza... Vuelven ahora al centro del encordado los boxeadores, latiendo en la punta de los pies... Gancho de izquierda, gancho de derecha de la esperanza... otro uppercut de izquierda de la esperanza, directo de derecha de la esperanza... y se va a la lona, se va a la lona el Flecha, con un gancho de izquierda y un directo de derecha... Va por siete, va por ocho, nueve y dieeezzz... Knock-out fulminante de la esperanza a Javier Durango alias el Flecha, knockout fulminante, caballeros... (Juliao, *Abraham al Humor...* 63).

A lo largo de su obra, como hemos podido advertir por lo menos de manera general, David Sánchez Juliao logra fotografiar, esto es, capturar una posible concepción

identitaria estática del hombre caribeño, quien, en esta ocasión a través de la lengua y sus novedosos giros, el humor y demás expresa aspectos importantes, o por lo menos considerables, de la movilidad y constante transformación, como vemos en el lenguaje, del concepto de identidad caribeña y latinoamericana, de la situación social y política de sus individuos y hasta de la literatura misma.

En algunas ocasiones mediante el humor y la plena conciencia de la capacidad creadora del lenguaje, otras veces con el dolor de sus palabras – producto de la incansable injusticia social, como expresó en sus primeros libros –, el escritor colombiano utilizó con soltura algunas convenciones estéticas del habla, no consideradas hasta entonces dentro de algunas convenciones de las más trascendentales, sagradas y verdaderas de la literatura, permitiéndonos repensar el valor estético del lenguaje popular, soslayado por el canon. Evidentemente logró Sánchez Juliao bosquejar con gran arte las amplias posibilidades que ofrece el habla coloquial para enriquecer la literatura y la constante pregunta por quiénes somos.

Capítulo III: del territorio a la territorialidad. El caso de San José de Chuchurubí

La sociedad de la Plantación configuró en el Caribe, como vimos con *La isla que se repite*, una sociedad de carácter oligárquico que reunió el poder político, económico y social a lo largo del orbe. El caso de Colombia no fue diferente al del resto de la cuenca caribeña y quizá por esta misma razón, el sociólogo Orlando Fals Borda, reconocido entre otros por su ardua labor investigativa y política, se entregó a la tarea de estudiar las sociedades rurales del norte del país, de manera paralela a la historiografía dominante, que, según Gustavo Bell Lemus, se ha preocupado especialmente por el eje Cartagena–Santa Marta–Barranquilla (XVI).

En *Historia doble de la costa* (2002), Fals Borda realiza un recorrido exhaustivo por varias poblaciones rurales comprendidas entre los ríos Sinú, San Jorge, Cauca y Magdalena, entre otros, situados en algunos departamentos de la costa colombiana. En este sentido, no muy lejano a Benítez Rojo, afirma que allí “mucho de lo que se aprecia y vive hoy (...) es resultado de un proceso de lucha en el campo de la economía y de la cultura que se ha verificado por el dominio, control y explotación de los recursos naturales: la tierra y el agua de esa región, según formas de producción diferentes” (Fals Borda 18).

Los campesinos de estas regiones, usualmente trabajadores agrícolas y pesqueros, han organizado sus comunidades en torno a la producción mercantil simple o parcelaria a través de técnicas precapitalistas (picos, palas, arpones, atarrayas, etc.), mientras que la otra parte, esto es, los hacendados y terratenientes, han ido acumulando riquezas desafortadamente para convertirlas en capital, con una clara tendencia al monopolio de la tierra y el agua. En este sentido, se ha gestado un proceso de transformación social y pugna constante por el dominio de los recursos (Fals Borda 18).

Lo llamativo del caso es que, en muchas de estas comunidades, los trabajadores y pequeños productores han resistido, con su rebusque y aguante característicos, como El del Pachanga por ejemplo, que transportaba gringos a los burdeles de San Antero y Coveñas en su camioncito con el fin de ganarse algunos pesos. También, por medio de técnicas de producción campesina, por una parte, y por medio de la cultura popular, por otra, como pudimos ver en los capítulos sobre la oralidad y la identidad caribeña. Es decir, los campesinos se han sobrepuesto a la opresión y la explotación desmedida de sus ríos y sabanas sin resignarse a su desaparición o proletarización total, a pesar de la inexorable expansión del capitalismo, esto es, el poder del monopolio de los hacendados y su abundante capital agrario y pesquero, así en muchas ocasiones su resistencia haya implicado situaciones de empeoramiento social y económico y el declive de sus niveles de vida.

David Sánchez Juliao advirtió muy bien este complejo fenómeno de la costa colombiana a través de la literatura. En su primera colección de relatos llamada *¿Por qué me llevas al hospital en canoa, papá?*, publicado en 1974, logró captar, en palabras de Joe Broderick, “un mundo que ha venido observando desde siempre con cariño y precisión” (1), es decir, el mundo del campesino que se enfrenta constantemente a dolorosas situaciones de oprobio y vejación: el verano fulminante, la acusación kafkiana de crímenes atroces, el extravío en el billar y la caza inoficiosa de pájaros, así como las increíbles leyendas populares que llevan a las gentes a darse trompadas hasta con el diablo.

En su *Historias de Raca Mandaca*, Sánchez Juliao narró, desde múltiples voces, las penurias sociales, económicas, políticas y culturales que padecieron –y aún padecen hoy muchos pueblos– los campesinos de San José de Chuchurubí, “esa pequeña vereda campesina que anda enfrascada en el dolor de cabeza más grande de su historia” (Juliao 9), a la que uno advierte haber entrado cuando ya está saliendo, acaso por sus

desproporcionadas magnitudes. La investigación que llevó a la escritura de dicho libro, realizada entre otros por Juliao, y encabezada por el ya citado Orlando Fals-Borda, posee un marcado interés de orden contestatario, que opone la palabra del campesino –esa “voz de la gente sin historia” (Gilard 68)– al anacrónico gamonal, quien se aferra codiciosamente a la tiranía del feudalismo, humillando y expropiando indiscriminadamente las tierras del pueblo y sus inmemorables ancestros.

En el año de 1973, todo hombre, mujer y niño de la localidad asistió a una reunión, con ayuda de Sánchez Juliao –que solo prestó sus manos–, para redactar una carta dirigida al entonces Ministro de Agricultura, Hernán Vallejo Mejía, con el fin de informarle cómo fueron encarcelados injustamente trece de sus hermanos. Cansados de los desafueros y del hambre terrible, que es “como una goma pegajosa que se planta en la cuna y que después de la muerte sigue amarrada a los huesos”, decidieron alzar sus voces para expresar las dificultades que padecían, como muchos pueblos del resto del territorio colombiano, para lograr así que el hambre de sus silencios dejara de ser siempre tan extensa y malhabida como la tierra ajena, porque:

Como lo oye: aquí el hambre es tan rica, ancha y fértil como la tierra ajena. Hambre y tierra por estos rumbos son un par de males que siempre han estado bien balanceados aunque mal repartidos: ambos abundan en cantidades. Y cuando la comida no llega a las ollas es porque hay trabas en el camino, de la raíz enterrada de las plantas a los tizones del fogón. Entre la tierra física y el hambre del estómago hay algo que se interpone atracando el mundo, y entonces ¿dónde está el mal?, nos preguntamos. ¿estará en ese algo que traba las cosas, que las recontraba (Sánchez Juliao, *Historias de...* 13).

Aquí nos llama la atención que, de manera recurrente, la obra de Juliao y también la historia de Fals Borda, manifiesten una preocupación inexorable por el territorio, que

se configura, en este lugar, como consecuencia de la sociedad de plantación explicada por Benítez Rojo. Por ello, además de ocuparnos de oralidad, es preciso prestar atención también, desde los estudios literarios, a esta cuestión, por más que la historia de la literatura hispano/latino americana nos haya legado una imagen del Caribe, desde el período colonial, que ha velado la reflexión sobre este tipo de obras, a las que se les ha cuestionado su valor estético. En otras palabras, nos sumamos a este esfuerzo por “justificar y racionalizar la atribución de propiedades estéticas o expresivas a un conjunto de textos cuya relevancia cultural nos resulta hoy obvia aunque no sus rasgos literarios” (Mignolo 139).

En términos generales, este esfuerzo implica desdibujar los límites entre la literatura y la historia, por ejemplo en casos tan paradigmáticos como las *Elegías de Varones Ilustres de Indias* de Juan de Castellanos, donde coexisten la épica y la historia. Es decir, desde esta perspectiva, se cuestiona la separación de estas dos últimas – literatura e historia –, al considerar la inclusión de técnicas narrativas en la escritura historiográfica y por consiguiente, reconocer su naturaleza literaria.

La obra de Sánchez Juliao, por ejemplo, crea un espacio crítico sobre la naturaleza de lo literario y lo histórico, en la medida en que se vale del artilugio literario para expresar una problemática histórica particular en el caso de Chuchurubí. En este orden de ideas, problematiza la ausencia de análisis literarios en técnicas o discursos considerados no literarios (como la oralidad, el testimonio, la crónica, etc.).

Especialmente para este capítulo, nos interesa la relación que Mignolo establece entre la identidad y el discurso, en la medida en que resalta cómo lo “hispano/latino” y el concepto de literatura han ido mutando a partir del siglo XIX: desde “Nuestra América” de Martí, nos dice Mignolo, se dio paso a un discurso que implicó la identificación con el espacio y el pasado de ese espacio, es decir, con la tradición y la identidad. La

construcción de la entidad que llamamos “nosotros”, es decir, la identidad que ya abordamos con Hall, nos sitúa en relación con un espacio y la tradición que lo rodea, esto es, con una concepción del territorio. Por ello es útil la óptica de Mignolo pues, según él, la identidad social y cultural de un grupo se construye a través de una descripción que delimita un espacio particular, marcado por fronteras geográficas y temporales que determinan el “nosotros”.

En otros términos, la idea de grupo está ligada a la idea de territorio (18), lo cual se hace evidente en *Historias de Raca Mandaca*, en la medida en que los habitantes de San José de Chuchurubí empezaron a tomar conciencia de sí mismos y de sus problemas como grupo a partir de las condiciones espaciales y geográficas en las que se vieron inmersos, ligadas a “penalidades y apuros que venimos cargando en esta condenada vida matadora desde los tiempos en que la memoria de los tatarabuelos se enreda y empelota de lo oscura; mejor dicho, desde que el tiempo es tiempo” (Sánchez Juliao, *Historias de...* 12)

Ahora bien, para hablar del territorio, es necesario preguntarse primero si es el sujeto quien produce el espacio o es el espacio el que determina al sujeto. En primera medida, según Octavio Spíndola, si se tiene en cuenta que en las sociedades neoliberales el espacio está dotado de estatus socioeconómico para los individuos, según asegura Spíndola, al tiempo que se encuentra supeditado a sistemas de leyes para que estos lo habiten de manera “apropiada” como ciudadanos, de inmediato se hace tangible la estrecha relación que mantienen el espacio, el territorio y el poder con la identidad (28).

El espacio entonces funge como lugar político y el territorio mismo puede ser entendido como un fragmento del espacio en el cual se entremezclan el espacio físico, el componente humano, las actividades económicas y los campos político, ideológico y simbólico, que se demarcan por la frontera. Siguiendo a Bourdieu, Spíndola entiende el

espacio como la materialización de las relaciones de poder: allí los sujetos interactúan y despliegan sus capitales, que se encuentran dentro de campos de fuerza y estructuran la diferencia a través del conflicto y la proyección constante de sus representaciones sociales. Así, mediante el hábito, crean un mecanismo de posesión y posición sobre el territorio (Spíndola 28), por más que, por lo menos en un primer momento, los grupos puedan pensar, como ocurría en San José de Chuchurubí que, las condiciones del espacio sean de “lo más natural, y tan como mandado por Dios Nuestro Señor” (Sánchez Juliao 13).

No obstante, sería impreciso limitar el sujeto a un papel completamente pasivo frente a lo que ocurre en su entorno, en tanto que este, al habitar los espacios, significa y se apropia de ellos, se hace agente. Habita y habilita el espacio desde lógicas diversas, se reapropia de las grandes estructuras territoriales por medio de prácticas que, como la literatura en este caso, incluso, pueden llegar a desafiar el poder de los sistemas dominantes y producir nuevos hábitats. En este sentido, cuando los habitantes de esta pequeña vereda del norte de Colombia realizan, es decir, advierten que no es natural que se mueran de hambre, mientras unos pocos ostentan gran cantidad de tierra y ganado, “uno de pronto despierta. Y tiene que empezar a hacer como ataditos de pensamientos nuevos, más frescos, más que tengan que ver con las cosas tal y como son, tal y como pasan” (Sánchez Juliao 13-14).

En este orden de ideas, podemos decir que allí, en ese fragmento del espacio que recibe el nombre de San José de Chuchurubí, se construyó un “no lugar”, por lo menos desde la perspectiva de Octavio Spíndola. Me explico: a partir de la gestión de este espacio desde la legalidad jurídica, por parte de los hacendados (aunque en este caso en principio ni siquiera desde lo legal sino únicamente desde la fuerza), y la consecuente degeneración del ejercicio del poder, se fue configurando este espacio que, como otros,

escapan “a la lógica institucionalmente normativizada pero que han sido creados desde ella” (Spíndola 30). Veámoslo más detalladamente.

Debido a los aluviones de tierra, esos “playoncitos” que quedaron allí después de la desviación natural del cauce del río, se creó una fuerte disputa pues, de repente y de manera sospechosa, desde “la legalidad”, estos terrenos pasaron “a ser propiedad de los que recostaban sus fincas contra la orilla. Y como uno nunca ha tenido ni fincas ni nada, pues nada nos tocó” (Sánchez Juliaio 16). Pero los habitantes de la vereda, ya cansados del silencio inmemorial, así como de estar acostumbrados a no quejarse, decidieron seguir creando su propio espacio, o este “no lugar”. Decidieron, primero, dirigirse a los terratenientes para pedirles “que por caridad nos dieran una participación en las tierras para levantar unas maticas” (Sánchez Juliaio 17). Pero como era de esperarse, “los favorecidos”, se negaron y los enviaron río arriba, donde al parecer había otros terrenos baldíos. Por este motivo, se vieron en la necesidad de recurrir a la Alcaldía de Cereté para contarles sus problemas, sin que pudiesen encontrar allí una solución tampoco, porque en repetidas ocasiones incluso, la fuerza de los hacendados significa lo mismo que la fuerza de la institucionalidad legal.

Como veníamos diciendo, ni siquiera aún recurriendo a los aparatos estatales para aclarar los problemas que padecían en San José de Chuchurubí, que es un ejemplo de muchos, lograron sus habitantes solucionar su dolor de cabeza. La alcaldía de Cereté, los envió al INCORA (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria), “para que averiguara la existencia de los otros aluviones y resultó que sí había. A sabiendas de esto, nos avisamos en seguida y tronchamos unas parcelitas aluvién arriba de doce palos de ancho, como un cuartenón de hectárea”, y ni siquiera con el fin de convertir la producción en capital, sino solo “para comer como gente algún día” (Sánchez Juliaio, *Historias de...* 17). Y así fue que se empezaron a complicar más las cosas, “el problema se multiplicó por

tres, dejó de ser problema para pasar a ser triplema” (Sánchez Juliao, *Historias de...* 17). El problema de siempre.

A partir de 1971, que es desde el año que empiezan a ocurrir las disputas, los supuestos dueños de los terrenos, empezaron a disfrazar las amenazas de consejos para decirles que se fueran de allí, que no buscaran algo que no les pertenecía. Incluso con el respaldo de la policía, soberbios con sus armas, llegaron, un par de veces por semana allí a las tierras baldías que los de Chuchurubí habían empezado a habitar, en principio a increparlos, pero luego a intentar imponer su señorío durante meses, sin que el INCORA solucionara el problema; hasta que un día los metieron “como burros” en un camión y se los llevaron para la cárcel, sin muchas explicaciones. Y si bien los soltaron rápido esa vez, ocurrió circularmente lo mismo, sin que dieran brazo a torcer.

Después de que los visitó el presidente de la Asociación de Usuarios Campesinos de Cereté, allí en la cárcel, y “sus palabras hicieron mella” (Sánchez Juliao, *Historias de...* 18), empezaron a organizarse aún más en los aluviones de tierra, aquellos que sí existían, de los cuales se tenía incluso un decreto, como recuerdan al ministro de turno. La resistencia fue tomando cuerpo. No obstante, fue siempre lo mismo, y así vivieron durante meses y años, en los que no hubo navidades, quizá hasta el día de la carta en cuestión: amenazas, daños, y cuando la situación empeoró, incluso fuego y destrucción

El 22 de mayo de 1973, casi tres años después de resistir a la ineficacia del aparato estatal y al abuso de los terratenientes, fue que ocurrió el peor dolor de cabeza de Chuchurubí. Una vez que el INCORA hubiese demostrado que sí existían aquellos pedazos de tierra, los héroes sin historia de este pueblo continuaron cultivando para obtener su comida, hasta que este día del mes de mayo de este año, cuando se encontraban trabajando dispersos por el terreno,

de pronto por la esquinita del monte en la que trabajaban Marcos López y Manuel Urango, aparecieron los dos carabineros montados en sus bestias y soltando sin más ni más las groserías de sus lenguas y el chorrete de sus metralletas: ra-tatá-tatá-tatá-tatá. A Marcos le atravesaron una pierna de lado a lado y a Manuel los bajos de la barriga. Había poca gente por los lados de la plomera. Nosotros, la mayoría, andábamos trabajando alejados del plomerío en el monte, nos botamos corriendo a ver qué pasaba. Y ya se sabe muy bien lo que sucedió después: que como resultado de todo ese problema largo y viejo, de todas esas provocaciones de años, de toda esa humillación empañolada, apareció muerto uno de los dos carabineros. El otro no se sabe si a pie o a caballo, se fue, y no lo volvimos a ver. ¿Quién mató al carabinero? Eso es lo que la ley tiene que decir. Nosotros no podemos decírselo a usted, porque para eso hay un proceso andando, lento, pero andando. Y como uno todavía confía en que se haga justicia, queremos dejarle a la ley la libertad de que investigue y diga quién mató al carabinero del ventidos de mayo” (Sánchez Juliao, *Historias de...* 35).

A continuación de lo que ocurrió, los de Chuchurubí se fueron a sus casas a esperar, y en no más de dos horas llegaron un terrateniente y dos carabineros a hacer preguntas, y cuando estaban en medio de la charla, una cadena grande de policías llegó armada a rodearlos. Les quitaron sus machetes, los insultaron, les pegaron culatazos con sus armas, quemaron todas las casas y las cosechas del pueblo. Amarraron primero a siete de las manos en la parte de atrás de un camión y luego se los llevaron. Un poco después volvieron por otros 24 hombres más, los retuvieron por dos días en un calabozo y luego los llevaron a la Cárcel Nacional, donde quién sabe hasta cuándo y en qué condiciones han permanecido. Allí siguen en el recuerdo o el peso de lo vivido, como canta la cuita del poeta.

A la par muchas mujeres fueron dejadas a lo largo del camino por otro camión. Las familias del pueblo se desintegraron, las mujeres y los niños tuvieron que rebuscárselas como pudieron, para trabajo, comida, el paso de las noches. Y allí siguen, también, con el peso de lo vivido. Por eso en las ruinas que quedan de Chuchurubí

se oye una tristeza que zumba por las calles. Los recuerdos de lo que ha pasado van cobrando como cuerpo cada día y como haciéndose a su carne y a su hueso. No es mentira. No se sabe si son imaginaciones de la gente, o es que en verdad los recuerdos recorren los pasos, no se sabe; el caso es que el que anda por allí cerca, oye clarito el repiqueteo de las rulas en el monte a la medianoche. Decimos nosotros que tal vez y pueden ser los espíritus de esa esperanza que no cuajó. Porque hasta los sueños los machacó la ilusión esa perdida, desbaratada. Quemada, como las palmas de los ranchos” (Juliao, *Historias de...* 40).

Sin embargo, a través de la creación de esta carta al ministro de agricultura, y los testimonios desgarradores que le siguen, San José de Chuchurubí continuó de manera imperecedera luchando, alzando su voz como un grito desgarrador que ha retumbado en los mausoleos fríos y solitarios de la Historia. Y sigue resistiendo en el recuerdo. Aún no pierden la ilusión de que se haga justicia en el mundo y en el futuro que somos hoy. Mediante las letras

Nada hará que la conciencia dé un paso atrás. Nuestros pasos se habrán retirado de la tierra, huyéndole al plomo, a las máquinas y a las vacas del vecino, pero nosotros seguimos ahí anclados en las ciénagas de la Nación, al menos de espíritu y de corazón.

Vamos a seguir, señor ministro, moviendo los abogados para sacar a los encarcelados, hasta que salgan; insistiendo ante el INCORA que esas tierras son

nuestras, hasta que nos las entreguen; contando la historia de nuestras desventuras, hasta que todos los campesinos de Colombia se la sepan de memoria; uniéndonos y organizándonos hasta que seamos todos uno, como una roca; vamos a seguir, se lo aseguramos. Porque la lucha, y los sacrificios, y las privaciones, y los trancones que hemos pasado, no se pueden desperdiciar porque a otros se les dé la gana.

¡Nosotros no podemos salirle con un chorro de baba a las ilusiones, porque qué tal! (Sánchez Juliao, *Historias de...* 41)

En consecuencia, San José de Chuchurubí se configura como un “no lugar” es decir, como un fragmento del espacio que toma el lugar de parodia y subversión de la realidad de lo que ocurre en el territorio (Spíndola 30). Un claro ejemplo de ello es la burla que emplea el Flecha, ya citada anteriormente, al hablar de su pelea contra la esperanza. Si no fuese así quizá no existirían los testimonios de Chuchurubí, los cuales reúnen sus esfuerzos por la lucha. En la medida en que se empieza a explorar lo que ocurre allí, en los aluviones de tierra, en estos “vacíos de responsabilidad”(Spíndola 30), sus habitantes no tienen otro remedio que cuestionarse por lo que hay afuera, más allá de la frontera de las alambradas de los misteriosos hacendados y la burocracia kafkiana del gobierno, que se pierde entre trámites y averiguaciones.

Chuchurubí funciona como un espacio de dialéctica constante entre el poder y la resistencia social. Al expresar la complejidad de estos dos –poder y resistencia– se yuxtapone la gestión territorial, por un lado, y la reinención del territorio mismo, por otro, un horizonte de posibilidades que apunta a una renarrativización del espacio, a lo cual podríamos darle, como coinciden Mignolo y Spíndola, el nombre de territorialidad, es decir, lugar de enunciación. En pocos términos, las *Historias de Raca Mandaca* funcionan como un lugar nuevo, de enunciación del pueblo –una territorialidad–, en un espacio dominado por las relaciones políticas y de poder.

Con razón Octavio Spíndola asegura que no se puede continuar concibiendo el espacio desde la triada población/geografía/idioma de la nación, la cual supuestamente encarna una idea de espíritu popular en la cual la gente de un territorio se reconoce. Algo bien lejos de ser real, como vemos en este caso, o en otro como el de los campesinos norteamericanos inmortalizados por Steinbeck en su obra.

Es necesario, entonces, aclarar la diferencia entre Estado y Nación, en la medida en que el primero hace referencia al aparato institucional que domina la administración legal del espacio y la población allí aglomerada mediante la construcción de la frontera (en este caso la alcaldía, el gobierno y sus entidades agrarias, la policía y estos extraños e informes terratenientes, que en algunos relatos como “El Flecha” figuran como Los Lavalle), mientras que la idea de nación se refiere a la colectividad en la que, una vez se reconocen sus miembros como una unidad con ciertos menesteres particulares y una memoria en común, se crea una narración que aglomera las personas y su abanico de símbolos, signos y gestos: “Cuando las tierras no son de nadie, son de **la Nación**, dicen ustedes. Y **la Nación** somos nosotros, no se puede negar. Así que son nuestras. Si hay tierras de **la Nación** a una cuarta de las espaldas del hambre de Chuchurubí, en esta caso **la Nación** es Chuchurubí” (Sánchez Juliao, *Historias de...* negrillas del autor 21).

La nación cumple el papel de articular la construcción simbólica e identitaria del territorio, de la mano de sus creaciones culturales y la tradición. Las colectividades se apropian de los espacios que habitan y le confieren unas particularidades discursivas, en este caso literarias y orales, opuestas al Estado, haciendo del territorio una territorialidad. Se deconstruye el significado atribuido a la frontera como construcción jurídica, imposición política y medida represiva. Si bien es cierto que esta, como una demarcación de los Estados, posee una relevancia jurídica, en la medida en que indica a qué derecho estamos sometidos y qué personas e instituciones ejercen poder sobre el territorio, no

podemos negar que la frontera (lejos de agotarse en tratados internacionales y burocráticos nacionales basados en la cartografía, la política y las leyes) se construye cultural y socialmente, y por lo mismo, es consecuencia del devenir histórico y sufre las mismas transformaciones que la población, que en repetidas ocasiones va en contravía del aparato administrativo/legal (Spíndola 34).

De algún modo, la frontera construye y limita la imaginación y las expectativas sobre el territorio, construye identidades y define la otredad. Pero desde el Estado, implica un acto de poder en dicha construcción, mediante la cual se ejerce una hegemonía vertical sobre el espacio y se jerarquiza la idea del “nosotros y de los otros”. En otras palabras, la diferencia cultural que implica la frontera puede ser utilizada como una manera de subordinar a grupos subalternos, ejemplo bastante claro el de Chuchuribí.

En las zonas fronterizas, como estos aluviones de tierra, ocurre el fenómeno de la exclusión, promovida generalmente desde los centros y las capitales neurálgicas de poder, que simplemente excluyen ciertos grupos periféricos del territorio. Y quizá por este motivo, la frontera ha cobrado importancia como un horizonte que posibilita, desde el margen, nuevas formas de entendimiento, esto es, semánticas con cierta autonomía frente a las imposiciones que ponen en entredicho los radicalismos políticos y territoriales que generan sentido de pertenencia o de exclusión (Spíndola 41).

Cada comunidad manipula, de manera particular, el discurso histórico y la memoria colectiva con el fin de construir una identidad propia basada, como ya vimos en el capítulo primero, en la diferencia, aunque también compartiendo ciertas prácticas y creencias con otros grupos exógenos. No es gratuito que por ello, los habitantes de San José de Chuchurubí se dirijan también a los demás campesinos del orbe colombiano. En este sentido, la frontera puede consolidar prácticas de resistencia y aunar a la consolidación de la identidad, una vez pone en evidencia las relaciones conflictivas que

se crean a partir del sistema económico, productivo, político, cultural, entre otros. Por otra parte, evidencia que no existe una única frontera o dimensión del territorio, pues supone inexorablemente lo plural y lo heterogéneo, configurando nuevas geografías y fronteras, o si se quiere, en palabras de Mike Crang, nuevos “paisajes literarios” (citado en Spíndola 43).

Mientras el territorio se refiere a la apropiación del espacio con fines político/administrativos, la territorialidad hace referencia a la apropiación y significación sociocultural de la nación con fines identitarios, lo cual solo se hace posible a partir del elemento material y simbólico de la frontera, en este caso la palabra de un pueblo que no se doblegó ante una “pelea de tigre con burro amarrado”, una pelea “que se empieza perdiendo, apostándole a la ficha de la muerte en la ruleta. Pero se comienza a luchar y en el camino se acomodan las cargas, hasta que se gana” (Sánchez Juliao 100) y se hace imperecedera, a través del testimonio, la oralidad, la historia y el tiempo, esto es, lugar de enunciación, territorialidad, en la humana literatura.

Conclusiones

David Sánchez Juliao ha advertido, de manera cercana a Stuart Hall y a Antonio Benítez Rojo, la historicidad y el movimiento continuo del concepto de identidad en el orbe caribeño, particularmente en este pedacito del Caribe colombiano llamado Córdoba. A través de la tradición oral y la territorialidad, Sánchez Juliao fractura algunos esquemas dominantes sobre nuestro país y recuerda el carácter contingente y mutable de los procesos identitarios.

No es coincidencia que John Jario Junieles asegurara también que, en este lugar, se aprende primero a bailar que a caminar, o que el poeta y filósofo senegalés Leopold Senghor hubiese pensado el ritmo como la arquitectura del ser, temas que quizá sería preciso evaluar con mayor detenimiento en el futuro. Quiero decir que, a través de personajes tan emblemáticos como El Flecha, El Pachanga o el mismo pueblo San José de Chuchurubí, Juliao expresa cómo ciertos acontecimientos y transformaciones sociales (como el apogeo de la radio, las luchas campesinas, el boxeo, el béisbol, el hambre, el rebusque y la llegada de los gringos y los árabes al país, entre otros) son insoslayables a la hora de considerar el estudio de las culturas y los procesos identitarios, por lo menos en la particularidad de nuestro país, en la medida en que problematizan los abordajes inmutables o esencialistas frente al tema de la identidad en la costa colombiana. De lo contrario, quizá, si solo atendiésemos a los discursos dominantes de la Historia, no podríamos preguntarnos por las voces o los pensamientos de aquellos sujetos cotidianos que habitan en el silencio, aún a veces en las mismas letras.

En San José de Chuchurubí, por ejemplo, una vez se empiezan a concientizar de la situación política en la que están inmersos, como entes separados de los discursos del terrateniente y el Estado –que pretenden naturalizar las injusticias sociales y el atropello de los símbolos y costumbres de su pasado, ligados enteramente al espacio– la pregunta

por quiénes son como nación, se transforma y da paso a nuevas posibilidades. Por un lado, señala la contradicción o la incongruencia entre el concepto de identidad a que han estado sujetos como agentes pasivos de la historia, y la identidad otra que han ido tomando o construyendo de sí, como pueblo y como sujetos. Por otro lado, al reconocer sus necesidades en común, que distan mucho de seguir padeciendo hambre incluso más allá de la muerte, ineludiblemente generan un ejercicio reflexivo, proceso propio de la modernidad para Stuart Hall, sobre las prácticas sociales del pasado, esto es particularmente, la tiranía del gamonal y el abandono de los aparatos jurídico/administrativos. Incluso en aquellos otros relatos, como “El Flecha”, “El Pachanga”, o “Abraham al Humor”, que a simple vista parecen voces conformistas o rendidas ante las vicisitudes del entorno, se realiza un interesante ejercicio crítico a través del chiste y de lo humorístico. Quizá por este mismo motivo, también sería interesante realizar una investigación posterior sobre la risa y lo cómico, acudiendo a Henri Bergson por ejemplo, con el objetivo de dilucidar los mecanismos que utiliza David Sánchez Juliao para lograr este efecto, no estudiado aún con detenimiento en su obra, específicamente en obras como “Abraham Al Humor”, de las que no se tienen considerables registros críticos.

En pocos términos, podríamos decir que la obra de Juliao reflexiona sobre el carácter plural de la identidad, que si bien en la cultura caribeña, siguiendo a Benítez Rojo, tiene considerables rezagos de la sociedad oligárquica o de la Plantación, desde el período colonial, no podemos entenderla únicamente desde el discurso etnocéntrico. La isla que se repite, precisamente la que nos cuenta hoy Juliao a través de sus personajes cotidianos, visibiliza la necesidad de incluir la oralidad y otras expresiones como la música, el arte, el cine, entre otros, en el estudio, la investigación y la creación de la literatura y las ciencias humanas, en la medida en que han sido determinantes para sus procesos identitarios y sus fiestas móviles.

Las razones por las cuales Chuchurubí escribe sus penurias, el Flecha narra y bebe para olvidar, el muro de la iglesia de Lorica ha empezado a desgastarse con los pies y la espera de el Pachanga por un trabajo que no llega, o por qué el mismo don Abraham Al Humor fue quien llevó el progreso a Lorica con sus negocios y mercancías múltiples, expresan cómo, a través de la oralidad, los pueblos construyen una historia y un espacio paralelo a la idea del Estado, una identidad y un pensamiento crítico propio que se sobrepone y fractura los sofismas de la sociedad dominante y su supuesta superioridad como cultura letrada frente a la *vox populi*. En este punto también queda pendiente, para ulteriores investigaciones, ahondar con mayor profundidad en el asunto propiamente formal y lingüístico (fonético, sintáctico y gramatical, entre otros) de su obra, pues al pensar la oralidad en términos identitarios se privilegió su carácter contextual.

De manera recurrente en las anécdotas, los chistes, los dichos, las metáforas (como la del béisbol), los refranes, las memorias y demás, que Juliao recoge vía tradición oral y etnográfica, permiten visibilizar la importancia del espacio y las prácticas discursivas que lo dotan de sentido en la conformación de los procesos de formación identitaria, expresados vía literaria en este caso. En pocas palabras, podríamos concluir incluso que la tradición oral funciona como un nuevo espacio o un espacio paralelo al construido por el discurso dominante, en la medida en que expresa cómo los individuos que lo habitan lo dotan de sentido y se sobrepone a las vicisitudes de su entorno.

Un territorio, entendido como una parte de este espacio, se reviste de prácticas sociales mediante las cuales el sujeto simboliza y da orden al mundo. En reiteradas ocasiones, no obstante, estas prácticas, de orden político, jurídico, económico y lingüístico, entre otros, suponen un ejercicio del poder, arbitrario y polarizado, que aparentemente engloba las aspiraciones y pensamientos del pueblo o la nación. A pesar de o por fortuna, ya dirán ustedes, escritores como el viejo Deivinson, han dedicado su

labor a pensar la macondiana realidad del Caribe colombiano y lo que ella supone, es decir, la invisibilización de las voces del pueblo, dando privilegio a los personajes cotidianos y sus necesidades.

En este orden de ideas, al utilizar la oralidad, la voz popular y el testimonio, como los artilugios predilectos de sus narraciones, David Sánchez Juliao produce una nueva concepción, por una parte, del territorio, y por otra, de la literatura misma. Es decir, construye un lugar de enunciación o una territorialidad, que se resiste u opone al discurso hegemónico, y que expresa, asimismo, las formas en que el pueblo y sus individuos se representan identitaria y territorialmente, más allá o al margen de las fronteras u oposiciones que se intentan cernir sobre ellos. Además, amplía la visión de lo literario al considerar técnicas que, como la oralidad, el testimonio o la crónica, han sido segregados o estudiados marginalmente desde los estudios literarios, y especialmente también, porque se vale de la tecnología para democratizar y visibilizar con mayor alcance las letras. Así, sería interesante en el futuro detenerse también en los influjos de la Revolución Tecnológica en la creación literaria, que sin duda empieza a lucir su señorío en las aceras gastadas del mundo contemporáneo.

Referencias

- Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna*.
Barcelona: Editorial Casiopea, 1998.
- Broderick, Joe. “David Sánchez Juliao (1945 – 2011)”. *Arcadia* 28 Febrero 2010.
- Enciso Mancilla, Andrea Juliana. “Entre la negación y la hibridación de una identidad cultural activa: el Caribe y sus reflejos en la obra de David Sánchez Juliao”. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* 8. (2008): 103-114.
- Fals Borda, Orlando. “Introducción. Descomposición y reproducción del mundo costeño”. *Historia doble de la Costa, vol 3. Resistencia en el San Jorge*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002. 18-34.
- Flórez Brum, Andrés Elías. “El tejido de David, un realismo muy Caribe”. *Hojas Universitarias* 66. (2012): 103-111.
- Freja de la Hoz, Adrián Farid. *La literatura oral en Colombia. Romances, coplas y décimas en el Pacífico y el Caribe colombianos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- Friedmann, Nina de. “De la tradición oral a la etnoliteratura”. *Revista América Negra* 13 (1997): 17-27.
- Garcés González, José Luis. “La oralidad caliente de Sánchez Juliao”. *El Espectador* 4 abril 2015.
- García Márquez, Gabriel. *La soledad de América Latina*. Discurso de recepción del Premio Nobel.
- Gilard, Jacques. “El testimonio y el cuento-casete”. *Dimensión Educativa* 22. (1981): 11-16.

Hall, Stuart. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Envióon Editores, 2010.

Mignolo, Walter. “La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)”. *Dispositio XI* 28-29. (1986): 137-170.

Sánchez Juliao, David. *Abraham Al Humor. El Pachanga. El Flecha*. Bogotá: Tiempo Americano Editores, 1981.

---. *Dulce veneno moreno*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana S.A, 2005.

---. *Historias de Raca Mandaca*. Bogotá: Plaza & Janés Editores, 1973.

---. *La felicidad de ser lo que somos*. Conferencia. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=62L2U467yWE>

---. *¿Por qué me llevas al hospital en canoa, papá?*. Bogotá: Plaza & Janés Editores, 2004.

Sosa Velásquez, Mario. *¿Cómo entender el territorio?*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2012.

Spíndola, Octavio. “Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera”. *Revista Mexicana de Ciencia Políticas y Sociales LXI* 228. (2016): 27-56.

Vich, Víctor y Virginia Zavala. *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2004.

Vivas, Selnich. “Vasallos de la escritura alfabética. Riesgo y posibilidad de la literatura aborigen”. *Estudios de Literatura Colombiana* 25 (2009): 15-34.