

LA ETNOPOÉTICA COMO DISCURSIVIDAD DISIDENTE

Ethnopoetic as dissident discursivity

CARLOS ALBERTO NAVARRO FUENTES* 

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

betoballack@yahoo.com.mx

Recibido: 11/04/2022 - Aceptado: 26/07/2022

Palabras clave

cultura;
disidencia-resistencia;
etnoliteratura;
etnopoética;
memoria

Keywords

culture;
dissidence-resistance;
ethnoliterature;
ethnopoetics;
memory

Resumen

El objetivo de este trabajo consiste en ofrecer una perspectiva sobre la investigación en etnoliteratura, aportando conceptualizaciones sobre su objeto de estudio en tanto la etnopoética como rama o subconjunto de la primera. Para ello, se recurre a fuentes que se ubican en el estado del arte de la investigación en materia, siendo la disidencia, resistencia, autonomía y emancipación, los temas, motivos y discursos de lucha que conforman el contenido e intencionalidades en sus poéticas. En una segunda parte, el documento aborda algunas miradas actuales que dan cuenta de la importancia de la poética en comunidades y pueblos originarios a partir de textos elaborados o traducidos y dados a conocer por especialistas en la materia, desde una perspectiva de recuperación de la memoria a través de sus manifestaciones artísticas en un tono de resistencia, rebeldía o disidencia con respecto a las diversas formas de dominación a las cuales se han visto sometidos a partir de la Conquista, reproduciéndose de formas variadas hasta la actualidad a través de la hegemonía cultural mestiza de las clases alta y media alta, en la cual apenas sobreviven. Lo anterior se analiza presentando algunos poemas o extractos de crónicas de su autoría. No es objetivo de este trabajo realizar una exposición exhaustiva sobre el tema, sino ofrecer una vertiente del estado del caso.

Abstract

The objective of this work is firstly to offer a perspective on research in ethnoliterature, by providing conceptualizations about its object of study in terms of ethnopoetics as a branch or subset of the former. To this end, sources that are located in the state of the art of research on the subject are used, being dissidence, resistance, autonomy and emancipation, the themes, motives and discourses of struggle that make up the content and intentions in their poetics. Secondly, the research addresses some current perspectives that account for the importance of poetry in native communities and peoples from texts elaborated or translated and released by specialists in the field, from a memory recovery perspective. The recovery is conducted through those native communities' artistic manifestations in a tone of resistance, rebellion or dissidence with respect to the various forms of domination to which they have been subjected since the Conquest, replicated in various ways until today across the mestizo cultural hegemony of the upper and upper-middle classes, in which they barely survive. The above, presenting some poems or extracts from chronicles of his authorship. It is not the objective of this work to make an exhaustive exposition on the subject, but to offer an aspect of the status of the case.

La etnopoética como discursividad disidente

Cuando los sacerdotes llegaron a evangelizar nuestra cultura, se dedicaron a cazar a los *mbo Xtá rídà* –“gente de piel entrecruzada”, “gente que tiene colgada la piel”–, quienes hablaban una variante del *mè'phàà* antiguo y tenían el don de estirar su piel.

“De los *mbo Xtá rídà* se contaron innumerables historias de terror.

A los pueblos *mè'phàà* que no se convirtieron al cristianismo se les llamó demonios, caníbales, gente piel o gente que desolla, y por eso fueron exterminados. Como se mantenían en resistencia, se creó alrededor de ellos una narrativa de odio.

Hubert Matiúwàa

La etnoliteratura y su objetivo / ámbito de investigación

Jairo Eduardo Rodríguez afirma en su obra *Para llegar a la etnoliteratura* (2021) que “el término-concepto Etnoliteratura se entronca, según los académicos de la Universidad de Nariño, con la comprensión del fenómeno etnoliterario, en su cambiante proceso de producción y recepción” (p. 196). Lo anterior implicaba la necesidad de revisar y reelaborar los conceptos mismos de lo que debían significar los estudios literarios y la literatura misma, a partir de una perspectiva más incluyente, crítica y diversificada, en términos de complejidad, pluralismo epistemológico y constructivismo sociocultural capaz de ampliar el frente en cuestión, tomando en consideración a la etnoliteratura como un fenómeno sociocultural y sociolingüístico, entre otras cosas, para “conocer y reconocer aspectos de las historias, las culturas y las tradiciones orales de los pueblos indígenas” (p. 196). Esto es de vital importancia para efectos de análisis del discurso e interpretación en estos tiempos de globalización en que abundan, bajo el imaginario social, conceptos tales como los de democracia, justicia social, diálogo intercultural y de ciertas posturas tendientes a dignificar la historia, la memoria y la vida desde “los fundamentos y exploraciones de la otredad: narrativas, expresiones lingüísticas, literaturas, historias de los pueblos y culturas otrora marginados y silenciados” (p. 197).

Lo anterior debe realizarse partiendo de la realidad, el espacio y el contexto social en el cual se encuentran resistiendo en el entramado de la realidad de “heterogeneidad social y literaria de los pueblos y culturas locales y regionales; por tanto, de sus narrativas, sus literaturas, sus imaginarios, su simbolismo y sus expresiones artísticas, el poder y la función del mito, la importancia de sus ritos en la vida cotidiana, sus cosmovisiones” (p. 200), tal como sería el caso de la mayor parte del “subcontinente” latinoamericano, rico en literaturas autóctonas de los pueblos indígenas originarios, afrodescendientes y otras minorías también perseguidas, desplazadas, asediadas, amenazadas por el exterminio cultural, lingüístico y vital por parte de los poderes hegemónicos regionales, nacionales y globales. En la obra *El espacio de la Etnoliteratura* (1993), Clara Luz Zúñiga reflexiona en torno a la indagación etnoliteraria:

Probablemente, el quehacer de la Etnoliteratura no sea otra cosa que querer arrancarle al viento la memoria de las cosas. El emprender la reconstrucción de esa crónica itinerante de la peregrinación del hombre a través de ese túnel inextricable del tiempo. Crónica que recoge los textos que no han podido destruir el viento, ni el fuego, ni el recuerdo, porque tejen la historia que se mira en el espejo de la palabra, del mito, del canto, de la piedra, del gesto, de la danza y del rito. (p. 71)

Para Rodríguez, siguiendo a Zúñiga (1993), el espacio etnoliterario se consideraría como:

[Un] lugar de reencuentro con los sueños y las visiones de los antepasados; lugar de reencuentro con la mirada del Otro, con el gesto del Otro, en el abrazo, en la danza, en los ritos que marcan e indican el florecer y el crecer de todos y cada uno de los integrantes y de toda la comunidad; un territorio de reencuentro con las cosas sencillas y elementales que forman parte de la vida cotidiana de los pueblos y culturas que conforman lo que hoy es América Latina y que integran parte de las manifestaciones vivas de una tradición ancestral que guarda (comparte) y se solidariza con quienes, arrastrados por la economía y el progreso, industrial, se dirigen al abismo sin inmutarse. (Rodríguez, 2021, p. 204)

Recordemos que para Antonin Artaud (2009, 2010), tanto la destrucción de Jerusalén como la toma de Tenochtitlan fueron una influencia significativa para la concepción de su “Teatro de la crueldad”, en virtud de que tanto el proceso como el resultado de ambos acontecimientos históricos y traumáticos lo impactaron de por vida por el grado de destrucción que implicaron, convirtiéndose en lugares comunes para la realización de gran parte de su obra en las etapas de madurez y aquella hacia el final de su vida. La filosofía, la poesía y por tanto, la etnopoésía, como fenómeno cultural poco conocido y despreciado a pesar de la valiosa sabiduría que encierra, se mueven de manera paralela en el tiempo y en el espacio con el pensamiento filosófico-científico y el “canon” literario hegemónicos y paradigmáticos occidentales; pero mientras el primero ocurre rodeado de sombras que no son suyas y en el precipicio del olvido, el segundo lo hace masivamente y a plena luz del día. Resulta importante también recordar que mucha de la etnopoésía sirve a su vez de canciones, o estas se crean para ser cantadas, lo cual no es del todo ajeno a la poesía occidental, como era el caso de las composiciones e interpretaciones de trovadores y juglares, o las cantatas y los villancicos, solo por mencionar algunos ejemplos.

El filósofo Carlos Lenkersdorf (1926-2010) vivió casi 40 años en el estado de Chiapas, México, conviviendo y aprendiendo de la etnia tojolabal. En su obra *Filosofar en clave tojolabal* (2005), afirma que la clave en la poesía de esta etnia es “nosotros” (*tik*) y la “nosotrificación” del lenguaje y la vida social de la comunidad polifónica y sinfónica. A continuación, un poema tojolabal traducido al castellano intitulado “Nosotros” (p. 41-42):

Nuestra historia
 Les contaremos la historia nuestra
 cómo vivimos en esta zona;
 nosotros somos tojolabales
 hoy aprendemos a escribir.
 Los otros piensan no sirve nada
 nuestro idioma que no se escribe;
 pero nosotros ya aprendemos
 a corregir la falta ésa.
 Fíjense bien, hermanos todos,
 nos llaman indios aquellos ricos,
 no nos respetan, ni nos aprecian
 pero nosotros, nada decimos.
 Es necesario que nos juntemos
 y platiquemos lo que haremos
 por qué nos toca ser explotados

y no es justo cómo nos tratan.
Aprenderemos nuestra tarea,
no sólo ellos son los que saben,
aquí decimos nuestra palabra:
ya no es justo como estamos;
pues ellos mismos están diciendo:
qué feos son los indios todos.
Ya no es justo lo que dicen
ni es verdad que son muy sabios
porque pensar sabemos todos
pero la falta es la NUESTRA
porque no nos ayudamos
por ello hacen lo que quieren.
Nos tratan mal, es la verdad,
sobre manera nos explotan,
por eso estamos aprendiendo
como vivimos todos nosotros,
y la mentira no la queremos
poco a poco aprenderemos.
El día de hoy ya aprendemos
a escribir la lengua nuestra,
qué novedad el aprender
nuestro idioma por nosotros.
Ya se acabó el cuento nuestro
y no sabemos qué les parece.

El poema anterior, como nos lo menciona el autor, tiene su origen en Las Cañadas, un lugar perteneciente al municipio de Altamirano, hoy en resistencia, autónomo y rebautizado como “17 de noviembre”. Se trata de un poema de un “nosotros” que da cuenta de un sufrimiento y un dolor históricos que se extienden desde los tiempos de la Conquista hasta el presente, donde el racismo, el menosprecio, la exclusión, el no-reconocimiento y el desplazamiento son la normalidad de su vida cotidiana; pero también nos deja ver una esperanza, un despertar y una conciencia que convocan a actuar, a revalorizarse, a resistir y a organizarse. Se encuentran aprendiendo a escribir [su] (nuestro) idioma. El poema cobra otro nivel de significación e importancia al ser cantado por un número importante de miembros de la comunidad, incluyendo mujeres, niños y ancianos. Por momentos, se torna una especie de juego mientras el canto cobra una forma ritual, adquiriendo con la práctica y la repetición una cierta “eficacia de orden simbólico”.

Clave será por tanto, para aproximarse, comprender y, posteriormente, adentrarse más allá del intento por estudiar el “espacio etnoliterario” como imaginario sociocultural en general, y como horizonte de resistencia, disenso, recuperación y reconstrucción de la memoria a través de la literatura y la poesía de las comunidades que conformaron y conforman los pueblos originarios de América Latina, detenerse a revisar las miradas, los ritos y rituales de curación, de nacimiento, regeneración y muerte, de resistencia y solidaridad, de dolor, sufrimiento y gozo, de esperanza y desesperanza, relativos a las costumbres y hábitos al interior de las comunidades, así como las imágenes que describen el estado vital de la cotidianeidad de dichos grupos étnicos. Según Zúñiga (1993):

El espacio de lo Etnoliterario reclama que empecemos a vernos en nuestra propia diversidad y empecemos a reconocer dentro de nosotros nuestra verdadera identidad. Quizá una identidad de contradicciones, porque está viva y contradictoriamente se manifiesta. Multiplicidad de naciones, de pueblos y de ideas, de cultura y lenguas. (p. 49)

El espacio etnoliterario se trata, por tanto, de un contenedor de vivencias, experiencias y memorias a ser testimoniadas por escrito, es decir, desde el silencio, de la oscuridad y del olvido; sabiduría que debe darse a conocer y divulgarse, inclusive si esto significa un conjunto de acciones realizadas desde la disidencia, la resistencia y la rebeldía propias de objetivos ético-políticos y epistemológico-críticos, en las que la etnoliteratura y la etnopoética sirvan como causa eficiente de la palabra creativa que quiere decir lo que hasta ahora ha sido ocultado por el silencio institucional, racista, discriminador o simplemente, por miedo, entre otras causas, razones y motivos endógenos y exógenos a las comunidades étnicas. En palabras de Zúñiga (1993):

El quehacer de la Etnoliteratura pretende aproximarse a las raíces de los pueblos para encontrar aquello que defina y explique nuestro estar en el mundo desde la terca pregunta por nuestra identidad. A partir de la Etnoliteratura se busca explorar la historia para impulsar a hacerla y para abrir espacios de libertad que encuentran, en el pasado, recuerdos que dinamicen el presente y den luz y sentido al porvenir. (p. 50)

El proceso de descubrimiento etnoliterario requiere de estudios e investigaciones de corte geológico, antropológico, lingüístico, paleográfico, arqueológico, filológico-literario, entre otros, que conlleven a excavar en el territorio del pasado y en el tiempo que reclaman las voces orales, escritas e iconológicas hacerse presentes y ser traducidas por estar vivas. En este proceso exploratorio, el espacio etnoliterario convoca a quien se aproxime a recurrir a una serie de desterritorializaciones de vario linaje, en el pensamiento, en la sensibilidad, en la visualidad y la sonoridad. En otras palabras, a dejarse atrapar por los vericuetos y los modos en que la naturaleza acostumbra comunicarse: agua, viento, fuego, tierra, la música y la danza, por un lado; y, la flora, la fauna, la magia, el misterio, la adivinación, el sonido, el desciframiento de sucesos en el tiempo, por otro. El objetivo de dar a conocer, estudiar y divulgar la etnopoética y la etnoliteratura de las comunidades originarias implica un laborioso y quirúrgico trabajo sobre la memoria, muchas veces traumática o silenciada por la fuerza, en donde la literatura y sus retoños encuentren un espacio de posibilidad y horizontes de significado y sentido que funcionen como profilaxis, praxis y *poiesis*.

Aproximaciones sociológicas y sociolingüísticas a la etnopoética

Alfredo López-Austin en un ensayo clásico sobre los estudios relativos a la magia y las poéticas indígenas intitulado *Términos del nahuallatolli* (1967), analiza la lengua, el lenguaje y las poéticas rituales de los “conjuros” de Hernando Ruíz de Alarcón y su estilo, principalmente en el texto del *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias*, escrito en México en 1629. Así, el “lenguaje especial” denominado *nahuallatolli*, era calificado por las fuentes como uno “secreto” y “oscuro” con cierto carácter esotérico e inspirado por el demonio, connotación muy cercana a su etimología “lenguaje encubierto” o “lenguaje de los brujos / lenguaje mágico”. Junto a este, estaban a su vez el *tecpillatolli*, para referirse a la forma

elegante en que hablaba la gente culta y la nobleza indígena; y el *macehuallatolli*, el lenguaje popular, también llegada a utilizar por los curanderos, adivinos y brujos. Para Enrique Flores, la postura de López Austin no es quizá la más acertada respecto de la condición de menor jerarquía del lenguaje mágico empleado por los indígenas, puesto que

Hay en estos conjuros mágicos una “uniformidad de estilo y terminología” –yo subrayo– que hace suponer “una tradición firme”: “no es la simple tradición de la fórmula mágica”, porque supone en los informantes un “conocimiento de las antiguas creencias” –al referir, por caso, “al pesquisador la leyenda [género tradicional, en sentido estricto] que explica el significado de los vocablos utilizados en la oración”–; “no es la tradición de un grupo cerrado de brujos”, puesto que los conjuros “pertenecen al agricultor, al recolector de miel, al cazador, al caminante, al cazador [y otros que no se definen por su oficio, como al durmiente, al soñador, al miedoso y al apasionado] al hombre del pueblo”. “No es el residuo de una creencia”; “no es la pétreo tradición que se desmorona en su anquilosis”, sino una tradición viva, que “persiste” y se transforma. (Flores, 2015, p. 24)

En el Prólogo a la obra a *México y Viaje al país de los tarahumaras* (Artaud viajó en 1936 a la Sierra Tarahumara en el estado de Chihuahua, México), Luis Mario Schneider cita y traduce unas palabras del artista y escritor francés:

La poesía ataca las palabras en el preciso sitio en el que el inconsciente ataca las imágenes, más un espíritu íntimamente secreto se obstina en reconstruir la estatua. Es necesario quebrar lo real, extraviarse por los sentidos, desmoralizar las apariencias, y conservar siempre la noción de lo concreto. El surrealismo se empeña en arrancar de esa masacre obstinada algunos restos. Porque, para él, el inconsciente es físico y lo ilógico es el secreto de un orden donde se inscribe el secreto vital... la razón es burlada, las imágenes se apartan de los sentidos, devolviéndoles su sentido profundo... Todo lo abstracto, todo lo que no es inquietante por ser trágico o bufón, todo lo que muestre un estado orgánico, todo lo que no sea una especie de exudación física de la inquietud del espíritu, no proviene del surrealismo. Este ha inventado la escritura automática: intoxicación del espíritu. La mano liberada del cerebro va donde la guía la pluma; y dominándolo todo, una encantación sorprendente guía la pluma haciéndola vivir; pero al perder contacto con la lógica, esta mano, así reconstruida, retoma contacto con el inconsciente, niega con su milagro la imbecil contradicción escolástica entre espíritu y materia, entre materia y espíritu. (1984, p. 242)

La etnoliteratura y la etnopoética desde una perspectiva epistemológica crítica y plural, al ser enfocadas como objetos de estudio, son atravesadas por la transdisciplina y por una perspectiva enmarcada en la complejidad, por lo que el psicoanálisis, la sociología, la teoría literaria, la semiótica, la ética, los estudios sobre la traducción y la interculturalidad, la historia, entre otros, tienen “algo” que aportar desde sus metodologías y lenguajes para coadyuvar a la recuperación, reconstrucción y divulgación de estos saberes para el presente y la posteridad, más no solo para gozo del esteta, sino de modo tal que su recepción contribuya al reconocimiento y redescubrimiento de la importancia de la sabiduría allí contenida. Solo a partir de esta labor transdisciplinaria conjunta y cierta perspectiva epistemológica crítica y constructivista existe la posibilidad de que su transmisión, estudio y divulgación sirvan a objetivos que van más allá de la literatura y la poesía, como la liberación, la emancipación y la justicia social basada en la posibilidad de llevar una vida más digna, incluido el correlato que implican los derechos de la diferencia cultural. Triztan Tzara (2005), uno de los más grandes precursores del Surrealismo afirma:

A fuerza de preguntar qué es la poesía, tendemos a perder de vista el objeto que le es propio: ser significativa sólo en la medida en que es excepcional, única e irremplazable en la escala de valores espirituales. Quiero decir que su eficacia radica en la expresión de su cualidad vivida, incluso si su poder de comunicación no se ajusta rigurosamente a la intención del poeta. (p. 46)

(...) El conocimiento del hombre, del hombre que vive enfrentándose a lo real sensible, de sus fronteras y de su entendimiento, marca el fin de la gratuidad en la poesía. El hecho de la realidad no sólo se incorpora al espíritu del poeta, sino que se convierte él mismo en materia poética. Confunde en una unidad dramática el sentido y el signo, el punto de partida y el trayecto recorrido, así se crea un objeto nuevo: una nueva realidad salida de la realidad circundante toma sitio en medio de los objetos de la sensación. (p. 53)

(...) aunque el encauzamiento de las tendencias hacia la invención expresiva o hacia la acción sensible se produce inexorablemente, es a la luz de este encuentro que la poesía recobra su significación profunda, y ello en virtud de una visión según la cual la poesía escrita no es más que un hito, un paso, un límite indicador en el campo inmenso de la actividad que abraza la vida del poeta. (...) La poesía es un desbordamiento y una afirmación: desbordamiento del lenguaje, desbordamiento del hecho, afirmación objetiva que actúa sobre el mundo como factor de transformación y enriquecimiento. (p. 54)

El dramaturgo, teórico y crítico teatral polaco Jerzy Grotowski afirma en el Prólogo que hace a la obra de Antonin Artaud *Tres piezas cortas* (1972), que:

Artaud habla del “trance cósmico”. Esa expresión despierta un bello eco en un tiempo en que el cielo, vacío de sus habitantes tradicionales, se ha convertido en un objeto de culto: el “trance cósmico” debe conducir al “teatro mágico”. Ahora bien, en Artaud lo desconocido se explica por lo desconocido, lo mágico por lo mágico. Yo no sé lo que significa el trance cósmico pues de una manera general no creo que el cosmos pueda, en sentido físico, convertirse para el hombre en punto de referencia trascendental. Los puntos de referencia son otros. La Persona sólo es una. (...) Artaud rechaza un teatro que se limitará a ilustrar textos dramáticos, y enunciaba que el teatro debía ser un arte creador y no dedicarse a deformar la literatura (...). (p. 9)

Lo anterior es suscitado, en gran parte, debido a la crítica que el creador francés dirigía al estado del teatro de la época, basado este último en la tradición de la representación, la imitación, la repetición y la tiranía del texto sobre el actor y su ejecución sobre el escenario. De allí que luego de haberse encontrado en tierras mexicanas y en particular en la sierra tarahumara, una vez que presenciara la “danza del Tutugúri” y “la danza del peyote”, la poética en cuestión le haya revelado la posibilidad y la existencia de un teatro pleno de vitalidad, con autonomía del cuerpo respecto de la mente y un lenguaje cuya poética no dejaba lugar a duda alguna sobre la riqueza que esto en conjunto representaba para la recuperación del teatro que él deseaba poner en práctica en la escena europea.

Hoy, los pueblos indígenas, además de ser tzotziles, tzeltales, rarámuris y mexicanos, son ciudadanos transnacionales y globales simultáneamente, más allá de las fronteras nacionales tradicionales, por lo que su poesía y su literatura, ya sea oral o escrita, deben serles útiles para solidificar sus lazos sociales, étnicos, políticos, etc., antes que ser abandonados por los dictados y las políticas públicas educativas y de desarrollo decretadas e impuestas desde el centro del poder mestizo y racista bajo los pretextos de la unidad necesaria de la nación, el progreso excluyente e inequitativo, la integración homogeneizadora, entre otros.

El Movimiento Zapatista (EZLN) demostró, desde que apareció en la escena internacional (1° enero de 1994) –el mismo día que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC o NAFTA)– a partir de conceptos “nosotricados” y de comunidad como “mandar obedeciendo” o “un mundo donde quepan muchos mundos”, entre otros, que la ética, la política y la educación en principio, no podrían seguir siendo las mismas que habían sido hasta entonces. La filosofía política contemporánea y las constituciones nacionales debían pensar la democracia, la justicia y el conocimiento desde una perspectiva más compleja, incluyente, dialógica e intercultural, en el que los saberes indígenas tuviesen el mismo nivel de importancia que los saberes transnacionales.

Néstor Perlongher, si bien no es la etnopoética su campo de estudio de especialización, refiriéndose a la poecínética y al trance afirma que:

Michel Leiris ve en el éxtasis y el trance un deseo de dejar de ser lo que es, de ruptura con la identidad. Por ello los mañosos embustes sobre la identidad del poeta no nos hacen sino sonreír con sonrojo.

Leiris reconoce tres variantes de ruptura: proyectarse en otro mundo (como el viaje del chamán); estar fuera de sí (como en el arrobamiento de los místicos); volverse otro, a través de la posesión y sus cultos.

(...) Reconocida por Georges Lapassade como “una de las raras formas de trance relativamente ritualizadas (...) que queda todavía en occidente”, la creación poética revela su parentesco con otras formas del trance: a comenzar por las heteróclitas formas de ejercicio espiritual capaces de conducir al arrobamiento y la fusión en la delicuescencia celeste, hasta todas las variantes de salida de sí inducidas a través de la experiencia que torna reconocible el viaje o sensible la iluminación, incluyendo, por concesión a la vecindad estética, el trance de los actores, vivo en particular en experiencias como las del Living Theatre.¹ El círculo de la transverberación extática da la vuelta sobre sí: de nuevo los rituales del teatro de la crueldad se conectan con las formas de alcanzar ese “estado segundo” (estado modificado o superior de conciencia) a través del tamborileo de un tambor, que, en su vertiginosa velocidad, desenchufa los cables codificados del cerebro y los hace bailar a una velocidad de lamparitas desmelenadas en la luz de los santos y las almas. Suena el tamborileo rítmico de las yemas en la piel de serpiente o de carnero, y se desata la contorsión del cuerpo en el rimar de las voluptuosidades membranosas con el llamado de los dioses que aturde los sentidos individuales y nos los disuelve al tomarnos por caballo la potencia divinal.

(...) Pensar la expresión poética como forma del éxtasis supone entender el impulso inductor del trance como una fuerza extática (...). (1992, p. 29)

De acuerdo con la larga cita anterior, el autor argentino entiende que la expresión poética puede surgir, manifestarse, vivirse y llevarse a la práctica de muy diversas maneras y a través de rituales y concepciones múltiples, más nunca sin el cuerpo, sin un ritual, sin creatividad, sin un cierto estado de conciencia que involucre la sensibilidad. Lo anterior, nos permite afirmar que toda poética, étnica o no, tiene cualidades y características afines en todos los tiempos y lugares. Gordon Brotherston en su obra publicada en 1997 e intitulada *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*, comparte la

1. En torno al *Living Theatre*, se pueden consultar los ensayos de Reynaldo Jiménez “Soy de decantación muy lenta” y “El trickster en lisergiasis” (inéditos).

siguiente afirmación: “¿Qué hay detrás del nombre de un lugar? en opinión del dirigente aimará Takir Mamani, ‘llamar a nuestras ciudades, pueblos y continentes con algún nombre extranjero significa sujetarnos al deseo de nuestros invasores y sus descendientes’” (1997, p. 31). Aunado a lo anterior, en entrevistas realizadas por el mismo Brotherston a distintos líderes y representantes de diversas comunidades indígenas en América Latina, refiere y concluye lo siguiente:

El nombre indígena a menudo es el único recuerdo que queda de la gente que fue exterminada o desplazada por completo de su territorio. Esta información cartográfica de fácil acceso y poco utilizada posee el valor como medio para orientarnos en primera instancia. A través de sus sílabas indígenas, los grupos de poblaciones dejan entrever los grandes reinos del pasado, y los topónimos revelan por la general, las formas de cultura distorsionadas y desmembradas por la invasión, pero aún vivas en el pensamiento, la lengua y las tradiciones aborígenes. (1997, p. 31)

Sirva la cita anterior para referirnos a la importancia que tienen las labores y tareas pendientes y urgentes de decolonización que requieren las etnopoéticas y las etnoliteraturas en el subcontinente latinoamericano, sepultadas bajo el “canon” y la tradición literaria occidental y sus correlatos históricos: la Conquista ibérica y el avasallamiento hegemónico de la civilización y cultura europeas y estadounidense sobre los pueblos originarios, su imaginario, su cosmovisión, su lengua e identidad, además, claro, del racismo y la discriminación mestiza y endógena que subsiste en cada una de las naciones americanas en pleno siglo XXI. Observar y actuar en consecuencia implica necesariamente asumir estas poéticas y literaturas como un ejercicio desde la disidencia a jugarse desde muy variados frentes y perspectivas plurales, epistemológica, ética, política, jurídica y cognitivamente.

Eduardo Viveros de Castro en su obra titulada *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio* (2014), coincide con la crítica constructivista que lleva a cabo Enrique Flores con respecto a la de López-Austin en torno a la magia y el lenguaje empleado, en clara alusión a la importancia que podría tener –a través de su estudio– la revaloración de las etnopoéticas y las etnoliteraturas para el fortalecimiento y el enriquecimiento de la cultura, comúnmente llamada “nacional”. Una suerte de poesía y de literatura primada de símbolos, metáforas, imágenes y representaciones que tienden a desvalorizarse fácilmente, sin que antes se haya puesto sobre en su justo valor la riqueza de las imágenes que se encuentran en las narrativas en cuestión y la relación que los seres humanos guardan con estas, entre otras cosas, con el pasado y la naturaleza, con lo otro y lo sagrado, con el tiempo y el espacio, con el cosmos y entre lo real y lo simbólico.

Cuando en la selva un animal te habla, no respondas, a no ser que quieras dejar el socius y entrar en el mito... Otro consejo común: primero tienes que mirarlo al animal, antes de que te mire él a vos. Porque si te mira antes que vos a él (no es ver, es mirar), eres capturado por su potencia subjetiva, pierdes tu soberanía, estás en sus manos (...) La definición de la sobrenaturaleza como el régimen cosmológico marcado por el pronombre en la segunda persona, el tú. Quien responde a la interpelación de un agente no humano, acepta que este es humano, y, en ese proceso, corre el riesgo de perder su propia humanidad, porque entre dos sujetos de especies (en sentido amplio) diferentes, lo que hay de común es lo que los separa. (Viveros de Castro, 2014, p. 165)

A continuación, se presenta al lector, en toda su extensión, un largo poema escrito por el poeta nicaragüense recientemente fallecido Ernesto Cardenal (1968), intitulado “Nele de Kantule” en el que

reproduce y vivifica el encuentro cataclísmico entre dos mundos totalmente distintos entre sí en todos sentidos: el indígena y el europeo. Se ha elegido presentarlo íntegro a pesar de su extensión, para dar cuenta, a través de las imágenes que evoca, el grado de destrucción y violencia que significó y sigue implicando dicho choque de civilizaciones tan distintas entre sí en la actualidad para los pueblos originarios del continente americano.

NELE DE KANTULE:

 modelo de estadistas y presidentes
más que Kennedy
 Sí, modelo de los Presidentes de América
 Todos los años en el aniversario de su muerte
hay bailes en la isla de Ustupo
Héroe de la revolución indígena de 1925
 contra los “waga” (extranjeros)
 Tras la revolución
el establecimiento de escuelas en Tigre
 Ustupo, Ailigandí
 Tikantikí, Tuipile, Playón Chico
 con maestros indios
Creó biblioteca en Ustupo, bajo cocoteros
 la Biblioteca NELE DE KANTULE
Compró una motonave para su pueblo en 1931
la motonave ESFERA
Celebró acuerdos con el General Preston Brown
sobre el trabajo de los indios en la Zona del Canal
tratados con el Presidente de Panamá
Defendió a su pueblo de la policía panameña
Obtuvo becas para indios
en la Escuela de Artes y el Instituto Nacional
En 1932 introdujo las mesas de votación
 y pidió aumento del personal de las escuelas.

NELE DE KANTULE

con sólo ver una semilla podía describir toda la planta
Sabía todas las tradiciones y los cantos sagrados
No fue partidario de la civilización
 recibida indiscriminadamente
ni de la posición tradicionalista extrema
 de no recibir nada de los “waga”, sino:
asimilar todo lo beneficioso de la civilización
conservando todo lo valioso de los indios
Al introducir la civilización
 comenzó por instruirse él mismo
Las becas eran para preparar a su gente
como maestros, artesanos, técnicos agrícolas
 No pretendió poder político
 sino servir a su pueblo.
A los 10 años iba con su padre a buscar plantas
a los ríos y las islas
A los 12 comenzó a relatar sus sueños
A los 17 fue al río Caimán (Colombia)

a estudiar con el viejo Nele Inayoga
 Primero: la conducta necesaria para ser Nele:
 “saber ser amable con la gente
 y no tener orgullo”
 Después la historia antigua de las islas, los
 Neles famosos de San Blas:
 Nesquesura, que enseñó a enterrar a los muertos
 no tener cópula en presencia de los demás
 Había llegado cuando los hombres estaban en desorden, Nesquesura
 y predicó la palabra de pueblo en pueblo

Mago (otro hombre grande) habló de los asesinatos
 Cupna habló sobre la amistad
 y el dar a los hambrientos y los sedientos
 Tuna enseñó a los hombres a hacer hamacas
 Sue, sabedor de los fenómenos naturales
 enseñó que existen toda clase de frutas
 Hablaba de los ríos “Oiopurgandihual”, “Manipurgandihual”
 “Siapurgandihual” y “Calipurgandihual”

Las personas no sabían repartirse las frutas
 y el Sr. Sue decía que hay que recogerlas en orden
 los hombres se robaban unos a otros
 y por eso el viento soplaba más fuerte que antes
 explicaba el Sr. Sue.

Tequenteba fué ingeniero y sabedor de las comidas:
 jonny, bollos, comidas con yucas
 Hablaba de las reparticiones de las fincas
 Ibelele relató las palabras de Dios
 los enemigos son, decía:
 “Masalaiban” (oso hormiguero) y “Masolototobaliel” (iguana)
 los que no creen en Dios.

Fueron estos Neles doctores muy grandes
 enviados por Dios. Han sido muy sabios
 conocían todas las medicinas
 llamaban a los leopardos, tigrillos y jaguares a sus casas
 para platicar con ellos

 A los grandes huracanes podían calmarlos
 Los pescados salvajes eran amigos de los Neles
 Y reunían congresos estos Neles para cantar a la gente
 mientras comenzaban a soplar grandes vientos.

 Tiegun exploró el mundo de los malos espíritus
 y habló sobre ellos

 Sibu visitó la región de los muertos
 Salupip explicó cómo Dios creó diversas clases de animales.
 Y sobre todos los Neles, lbeorgun
 2 años después de “Mu-osis” (el Diluvio)

 llegó lbeorgun
 vino para enseñarles a saludar, a decirles
 que saludar es bueno
 que eso es pensar en Dios
 darnos buenos saludos
 les mostró el tabaco y les dijo que se llamaba “huar”

“Yo llamo al tabaco huar”
y cuando se va a fumar o va a servir de incienso se dice “tola”
(y no entendían)
El fue el primer hombre que vino a dar nombres a los cunas
Al amanecer celebró congreso con el pueblo
y dijo, Dios me ha mandado para enseñar aquí en la tierra
y les dijo que aprendieran los cantos
“Absogeti-Igala”, “Camu-Igala”, “Caburri-Igala” etc.
los cantos medicinales
que Dios dijo que aprendieran
Esto vino de la boca de Dios
y debemos aprenderlo aquí en la tierra
Y como en ese tiempo los hombres no sabían decir hermano
les dijo que para decir hermano dijeran “Cargüenatdi”
y para decir hermana “Om”
para llamar al marido de mi tía se dice “Tuc-so”
y el marido de la hermana de la esposa se dice “Ambe-suhi”
y el hermano o hermana del suegro se dice “Saca”
y les dijo que dijeran que arriba en el cielo que está Dios
y lo llamamos “Diosayla” (Papá)
y dijo Ibeorgun que la tierra en que Dios nos ha dejado
la llamamos “Pap-cu-na”
porque estamos en el centro del mundo
estamos en “Kuna”
Les dijo que estamos en la superficie de tierra
Y que andamos rectos, “ucurmacque”, es decir:
“caminamos en la tierra”
Les enseñó las 4 clases de hilo para hacer camisas
y los jugos de plantas para teñirlos con colores vivos
y las 4 clases de tierra para tinajas
y que así también las gentes tienen distintos colores de pieles
Inventó el uso del oro para platos y cucharas, y para
las narigueras de las mujeres
por eso llevaban todavía las mujeres
los anillos de la nariz

Y Nele de Kantule aprendió con Inayoga la medicina
la planta que servía y la que no servía
la manera de cortarlas, las
oraciones que tenía cada planta
la corteza de “baila-ukka” es para el dolor de cabeza
la manteca de lagarto para la gripa
la coca calma el dolor
la palmera “utirbe” fortalece el cuerpo
la “yerba-de-culebra” es para las picaduras de culebra
y aprendió cuál es
el árbol bueno para heridas
la hoja para lavar los ojos y dibujar bien
el bejuco para aprender idiomas
la medicina para no emborracharse
y la medicina para ser humilde
el tronco, moteado como culebra, para

curar la timidez con la esposa
 la raíz para curar la locura.
 Y de allí fue a Arquía (Colombia)
 donde el maestro Orwity
 para aprender la historia de los antiguos caciques
 porque sabía que algún día sería Cacique de las islas
 -Orwity
 era el que mejor conocía la historia de los caciques
 y tenía 20 alumnos que pensaban ser neles
 3 años duró la enseñanza de los caciques
 y Nele de Kantule comenzó ya a hablar en los Congresos
 Después quiso conocer la civilización moderna
 y fue a Quibdó (Colombia)
 donde el maestro indio Jesús Manuel
 que se bachilleró en Cartagena
 Y estuvo con él 3 años más
 Y para conocer la cultura de Europa fue a Socuquí (Panamá)
 donde estaba el maestro indio Willam Smith que fue marinerero
 y navegó por toda Europa
 y estudió con él un año más.
 Acabado el curso le dijo el maestro
 que si quería saber de las naciones de América
 fuera donde Charles Aspinwal que vivía en Acandí
 Y Nele fue al pueblito de Acandí, Colombia
 el lindo Acandí ¡viene a mi memoria! Yo pasé por allí:
 En la bocana de un río, y junto al mar, con cocoteros ...
 Y en la choza de ese Aspinwal, bajo los cocoteros
 seguramente, frente
 al mar, recibió “la instrucción de las naciones de América
 y de la Independencia
 y la vida del Libertador Simón Bolívar
 y los nombres de todos sus generales y batallas”
 Allí estudió 1 año más.
 Finalmente fue al pueblo de Paya (Panamá)
 donde el maestro Nitipilele
 para recibir más instrucción en la lengua cuna
 porque sabía este maestro cómo se habían creado los nombres
 de todas las cosas que hay en la tierra
 y allí estudió 2 años más.
 Hasta entonces volvió a su pueblo Nele de Kantule
 su pueblo Portogandí, preparado
 para gobernar. Portogandí acababa de ser inundado por el río
 sólo 6 chozas habían quedado
 y ordenó trasladar el pueblo a una isla (Ustupo)
 Fue en 1903, y en esa isla comenzó su carrera política.
 Lo hicieron cacique
 –el Cacique General era Inapaguña–
 Sus dos primeras labores:
 fomentar la agricultura
 y las buenas relaciones con los otros caciques de las islas
 Llevó a Ustupo 2 maestros:
 uno de castellano y otro de inglés

El famoso cacique Robinson, Charlie Robinson, no
quería saber nada de la historia antigua de los antepasados
sólo historia castellana
Esas fueron las diferencias con Robinson
Porque Nele decía:
“es importante nuestra historia”
Colman es después Cacique General, Simral
Colman, el gran Colman
el que dijo: “Quiero que amen ustedes unos a otros
Que no maten como animales las personas que tienen mismas caras
cabellos y la sangre
y que amen también los que pertenecen de otras razas
y lo mismo sus enemigos”
y en otro discurso:
“Debemos defender las minas de oro
de hierro, de plomo
y todas las clases de metales que se encuentran en la tierra
y los peces que se encuentran en los mares
y hasta los insectos”
Y Colman nombró a Nele Sub-Cacique (1923)
y después convocó a un congreso
para que lo reconocieran como Cacique General de todo San Blas.
Y Nele de Kantule fue el Nele por antonomasia
le llamaban sencillamente Nele
o Dr. Nele
Conoció las tradiciones cunas
mejor que cualquier otro Nele de San Blas
Hay que recibir lo bueno de la civilización, decía
sin olvidar las tradiciones cunas
Fue “un conecedor del mundo de los sueños”
Dictó a sus secretarios la “Historia de los Cunas”
Hacía que le leyeran los libros más interesantes
Trabajaba en el gallinero de la comunidad
cuando le llegaba su turno
Compuso oraciones para su pueblo: “Padre, ya me quiero dormir
Padre, baja la red de oro y de perlas
entre las enfermedades y yo
Padre, baja el mosquitero de plata y de perlas
entre las enfermedades y yo”
Curaba con cantos y con medicinas mágicas
pero también con penicilina de la Zona del Canal
Reprendía a los padres si
los niños no iban a la escuela
Y fueron las últimas palabras del Cacique a su pueblo:
“10 días después de mi muerte deben reunir el Congreso
para reconocer al jefe supremo que va a reemplazarme
Recomiendo para Cacique General al señor Olotebiliguíña
el líder de la revolución de 1925
Que continúe mis relaciones con el Gobierno Panameño
reúna a su alrededor a los que hablan español
o sean intérpretes de la lengua cuna
Hagan respetar la Ley 59 de la Reserva Indígena

Y todos los demás caciques de San Blas deben unirse
 como un sólo hombre deben unirse
 para defender los derechos del coco y su precio”
 Y antes de morir se bautizó.
 El misionero le preguntó si creía en Dios
 y contestó:
 “Existe”
 –“Deseo que veas a Dios”
 –“Estoy viendo a mi Padre Dios”
 Rodeado de un agua de sueño, donde pescan los indios
 está enterrado Nele de Kantule
 en una islita-cementerio junto a la isla de Ustupo
 Y él está viendo ahora la visión de Dios.
 Paradisiaco cementerio esa islita de coral
 Agua verde y azul
 y en el fondo los corales...
 Esqueletos florecidos que crecen bajo el agua
 (verde donde es menos honda y azul la más profunda)
 como figuras de resurrección. Los cocoteros cantan como Neles
 como Neles cantando una canción en cuna
 Y si uno pasa por allí en avión
 verá tal vez la larga red hundida
 –la larguísima red de pesca–
 y verá el fondo.
 Todos los años en su honor
 hay bailes en Ustupo.

En este poema extenso es posible identificar signos a partir de los cuales percibir diversas manifestaciones traumáticas y postraumáticas que las comunidades originarias continúan viviendo y reproduciendo ante las diversas oleadas y versiones hegemónicas de imperialismo y neocolonialismos por las que vienen atravesando en nombre del progreso y la civilización (la entelequia y la resiliencia del capitalismo global y su avanzada neoliberal) en sus propios territorios, siendo la literatura y la poesía en particular, el canal a través del cual la resistencia y el descargo de conciencia, por un lado, y, el horizonte de sentido, de resignificaciones y reterritorializaciones, por el otro, se mantienen avivados como espacios de posibilidad de recuperación de la memoria a través de la palabra oral y escrita, en una secuencia iterada y permanente de acciones que habrán de asumirse por parte de los “dueños del poder y del espacio público” como enmarcada claramente en el disenso, independientemente de que los autores sean miembros endógenos de la cultura en donde se generan estos procesos discursivos; o, se trate de autores o autoras exógenos u originarios de la misma cultura dominante, no obstante, interesados en que los pueblos originarios puedan llevar una vida más digna y autónoma en función de sus propios intereses.

Pierre Clastres, en su *Crónica de los indios Guayaquíes*, se refiere a esta etnia cuyos habitantes moraron en el este selvático del Paraguay y con los cuales el autor cohabitó durante el año 1963, antes de ser completamente exterminados. Clastres testimonió que estos conformaban una comunidad de nómadas, cazadores-recolectores de la selva, a los que los mismos guaraníes, grupo étnico mayoritario de la región, nunca pudieron subyugar, como tampoco lo lograron los blancos ni los jesuitas utopistas

del XVII. En el texto clastresiano mencionado, el autor comparte un extracto rescatado de la tradición oral de uno de los últimos miembros de dicha comunidad ahora extinta, un canto de agonía de quien se sabe próximo a dejar la vida, y cuyo nombre era Jyvukugi:

Los aché, cuando eran aché verdaderos, cuando los aché eran verdaderos aché, atravesaban con sus flechas a los animales y entonces era buena la grasa del coatí. Ahora los aché ya no son aché. ¡Oooh! Antes, cuando los aché eran aché verdaderos, atravesaban con sus flechas muchos coatís en la selva y todos se comían su piel con la espesa grasa. Los aché ya no son los aché. ¡Oooh! Los aché, en la selva los aché atravesaban con sus flechas a todos los animales; los cerdos salvajes malolientes, para matarlos reunían sus flechas y había mucha carne para comer. Pero los aché ya no atraviesan con sus flechas a los animales en la selva. ¡Oooh! Los aché en la selva reunían sus flechas para matar a los cerdos salvajes, disfrutaban de la carne que tenía la sangre bien seca. Ahora los aché se revuelcan en la ceniza. Ya no atraviesan con sus flechas animales en la selva. ¡Oooh! Y ahora en la selva, cuando se oyen los gritos de los animales, los aché ya no van a atravesarlos con sus flechas. ¡Oooh! Los aché que antes mataban jaku, cuya buena grasa se comían, se han vuelto delgados, hieden junto a sus hogueras, están ennegrecidos de ceniza y huelen muy mal. Ya no cazan animales en la selva, los aché han dejado de atravesarlos con sus flechas. Los aché en la selva reunían sus flechas para matar a los grandes cerdos salvajes. Y cuando se habían comido la carne deliciosa los aché estaban muy contentos. Ya no atacan a los animales en la selva. ¡Oooh! Cuando oían en el sendero el estrépito de los grandes jabalíes, el ruido de las mandíbulas que entrechocaban, entonces los aché mataban a los animales y con sus presas comían buena carne de las patas, la chupaban como niños, todos eran felices. Los aché ya no matan animales. ¡Oooh! (1972, p. 206-207)

Conclusión

Este trabajo tuvo como objetivo ofrecer una visión panorámica sobre el campo de estudio de la etnoliteratura y la etnopoética como rama de la primera. Lo anterior se desarrolló aportando concepciones, miradas y perspectivas sobre el estado del arte de la investigación en etnopoética en el ámbito latinoamericano, donde la disidencia, resistencia, autonomía y emancipación, por un lado; y, los temas, motivos y discursos de lucha, por el otro, atraviesan como contenido e intencionalidades sus poéticas. En una segunda parte, el texto compartió algunas miradas contemporáneas a propósito del significado mayúsculo que posee la poética al interior de comunidades y pueblos originarios, a partir de textos poéticos elaborados o traducidos y dados a conocer por especialistas en la materia, desde una perspectiva de recuperación de la memoria y en un tono crítico de resistencia, rebeldía y disidencia con respecto a formas de dominación, exterminio o exclusión por motivos relacionados con la raza, “lógicas” imperantes a partir de la Conquista, y reproducidas y actualizadas hasta nuestros días por la hegemonía cultural clasista y capitalista-neoliberal de las clases alta y media alta neopropietaristas, a la cual le presentan resistencia en aras de sobrevivir. Para ello, se presentaron algunos poemas o extractos de relatos de su autoría y testimonios de investigadores y estudiosos en la materia.

Referencias bibliográficas

- Artaud, A. (2009). *El teatro y su doble*. México, DeBolsillo. <https://bit.ly/3T6oA1G>
- Artaud, A. (2010). La Conquista de México. En *El fin de la conquista* (pp. 1-5). México, Universidad Nacional Autónoma de México. <https://bit.ly/3TqMgNJ>
- Brotherston, G. (1997). *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Cardenal, E. (1968). Nele de Kantule. *Revista Conservadora*, 93, 15-19. <https://bit.ly/3xQw4NE>
- Clastres, P. (1972). Crónica de los indios Guayaquís. *Lectulandia.com*. <https://bit.ly/3DLQmM2>
- Flores, E. (2015). *Etnobarroco. Rituales de alucinación*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Grotowski, J. (1972). Prólogo. La piedra filosofal. En Artaud, A., *Tres piezas cortas* (pp. 5-14). Madrid, Editorial Fundamentos.
- Jiménez, R. (s/f). *Soy de decantación muy lenta* [ensayo inédito].
- Jiménez, R. (s/f). *El trickster en lisergiasis* [ensayo inédito].
- Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México, Miguel Ángel Porrúa editor.
- López-Austin, A. (1967). Términos del nahuatlolli. *Historia Mexicana*, 17 (1), 1-36. <https://bit.ly/3LGAU5E>
- Matiúwàa, H. (2021). *Mbo Xtá rídà / Gente Piel*. México, Adugu Biri.
- Perlongher, N. (1992). Poesía y éxtasis. En *A palavra na América Latina. Avaliação de uma geração*. São Paulo, Prosa plebeia.
- Rodríguez, J. (2021). *Para llegar a la etnoliteratura*. Madrid, Trotta.
- Ruiz de Alarcón, H. ([1629] 1892). *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. México, Imprenta del Museo Nacional, Anales del Museo Nacional VI, 126-223.
- Schneider, L. M. (1984). Prólogo. En Artaud, A., *México y Viaje al país de los tarahumaras* (pp. 7-93). México, Fondo de Cultura Económica.
- Tzara, T. (2005). François Villon. La existencia como fenómeno. *El poeta y su trabajo*, 19, 45-55. <https://bit.ly/3fnaMk7>
- Viveros de Castro, E. (2014). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Zúñiga, C. (1993). El espacio de la Etnoliteratura. *Revista Sarance*, 17, 41-57.

***Carlos Alberto Navarro Fuentes** es Profesor de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP). Posee un Posdoctorado en Estudios Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Es Maestro y Doctor en Teoría Crítica, con especialidad en Filosofía por 17, Instituto de Estudios Críticos; también es Maestro y Doctor en Humanidades con especialidad en Ética por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Además, está Diplomado en Historia de México por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es Egresado de la Licenciatura en Lengua y Literatura Modernas Alemanas (UNAM). Entre sus publicaciones más importantes se encuentran los libros: *Descolonización del Imaginario Pedagógico. Intersubjetividad, exclusión y representaciones sociales* (2015); y *Comunidades de aprendizaje y redes sociales, contexto intercultural. Identidad, autonomía e imaginario* (2015).