

LA HISTORIA DE JE: UNA EVIDENCIA DE ETNOFICCIÓN EN *LOS ABUELOS DE CARA BLANCA* (1991), DE MANUEL MEJÍA VALLEJO*

THE STORY OF JE: AN EVIDENCE OF ETHNOFICTION IN *LOS ABUELOS DE CARA BLANCA* (1991), BY MANUEL MEJÍA VALLEJO

Juan Carlos Orrego Arismendi¹

* Artículo derivado de la investigación “La novela de tema indígena en Antioquia: caracterización y proceso histórico”, desarrollada entre 2017 y 2020. Este texto, apoyado en el acervo de datos de la investigación, fue elaborado como producto adicional del año sabático concedido al autor por la Universidad de Antioquia durante 2022.

Cómo citar este artículo: Orrego Arismendi, J. C. (2023). La historia de Je: una evidencia de etnoficción en *Los abuelos de cara blanca* (1991), de Manuel Mejía Vallejo. *Estudios de Literatura Colombiana* 52, pp. 47-63.
DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.elc.349625>

¹  juan.orrego@udea.edu.co
Universidad de Antioquia, Colombia.

Resumen: Es común que a los escritores que incursionan en temas indígenas, como la mitología, se les considere antropólogos. Sin embargo, esa aproximación también puede traducirse en artificios literarios que manipulan los datos etnográficos. El presente artículo reflexiona sobre el proyecto de compilación y reescritura de mitos adelantado por Manuel Mejía Vallejo (1923-1998) en *Los abuelos de cara blanca* (1991). El análisis se concentra en un mito embera, la historia de la serpiente Je, incluido en la novela, para concluir que, más que un ejercicio ‘natural’ de mimesis antropológica, a lo que se asiste es a una apuesta de etnoficción.

Palabras clave: Manuel Mejía Vallejo, *Los abuelos de cara blanca*, mitología embera, antropología y literatura, etnoficción.

Abstract: It is common for writers who venture into Native American topics, such as mythology, to be regarded as anthropologists. However, this approach may also be translated into literary artifices that manipulate the ethnographic data. This paper ponders the project of compilation and rewriting of myths carried out by Manuel Mejía Vallejo (1923-1998) in *Los abuelos de cara blanca* (1991). The analysis focuses on an Embera myth, the story of Je, included in the novel, to conclude that, more than a ‘natural’ exercise of anthropological mimesis, what is being witnessed is a commitment to ethnofiction.

Keywords: Manuel Mejía Vallejo, *Los abuelos de cara blanca*, Embera mythology, anthropology and literature, ethnofiction.

Editores: Andrés Vergara Aguirre,
Christian Benavides Martínez

Recibido: 13.05.2022
Aprobado: 24.11.2022
Publicado: 31.01.2023

Copyright: ©2023 *Estudios de Literatura Colombiana*. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la [Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)



Introducción

Muchos escritores latinoamericanos, por su aproximación al mundo indígena, son reconocidos como “antropólogos”. Tal es el caso de Miguel Ángel Asturias, Alejo Carpentier, Juan Rulfo, José María Arguedas y Augusto Roa Bastos, entre otros autores. Algunos de ellos cursaron estudios universitarios en antropología o etnología, así fuera transitoriamente: en la tercera década del siglo xx, Asturias y Carpentier tomaron cursos de etnología en París y se pusieron, así, bajo el influjo de profesionales como Georges Raynaud —traductor del *Popol Vuh* al francés— y André Schaeffner —etnomusicólogo que participó en las expediciones dirigidas por Marcel Graulie en tierras de los dogones, en Mali—. Arguedas, por su parte, se recibió de Bachiller en Etnología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en 1957, y allí mismo, seis años después, presentó su tesis doctoral. Rulfo fue funcionario del Departamento de Publicaciones del Instituto Nacional Indigenista de México entre 1963 y 1986, mientras que Roa Bastos compiló uno de los libros insignia de la etnografía paraguaya: *Las culturas condenadas* (1978). Sin embargo, hay que decir que estos escritores son vistos como antropólogos no por esos méritos biográficos, sino por los datos etnográficos o las plasmaciones mitológicas incluidas en sus obras de ficción.

Por paradójico que parezca, los que parecen gestos antropológicos son, a veces, todo lo contrario: a fin de cuentas, también las imágenes falaces del mundo indígena o ancestral —o de las costumbres de un pueblo específico— se antojan, a primera vista, aproximaciones antropológicas. Obras como las de Carlos Castaneda y Florinda Donner, primero aceptadas como reveladoras etnografías y luego denunciadas como ficciones —incluso tergiversaciones—, son pruebas palmarias de eso. *Mutatis mutandis*, lo mismo ocurre con algunos de los escritores mencionados arriba. *Hombres de maíz* (1949), de Asturias, propone una trama en la que ciertos hechos contemporáneos son presentados cual si compartieran cualidades numerológicas con hechos del pasado maya, coincidencia que es apenas una ocurrencia literaria; de ahí que la crítica haya concluido que la novela, más que albergar un mito, pretende parecer uno (González Echevarría, 2000). En cuanto a Carpentier, puede decirse que, tras la vigorosa alegoría del “viaje a la semilla” de la cultura humana que constituye el argumento de *Los pasos perdidos* (1953), se agazapan un fervor evolucionista bastante anacrónico y una supeditación de lo etnológico a objetivos meramente estéticos, los que, en buena parte, piden la alteración de los datos culturales (Orrego Arismendi, 2010). Asimismo, cabe señalar que la breve monografía “Los chinantecos de Oaxaca” (1962) y la conferencia “Donde quedó nuestra historia” (1983), trabajos específicamente antropoló-

gicos de Rulfo, acusan problemas como la selección caprichosa de los datos y confusión en la reconstrucción etnológica, respectivamente (Orrego Arismendi, 2008).

La narrativa colombiana de tema indígena no se encuentra a salvo de las ilusiones antropológicas y críticas. Un caso representativo es el de la novela *Los abuelos de cara blanca* (1991), de Manuel Mejía Vallejo (Jericó, 1923-El Retiro, 1998). Su trama, conformada por un zurcido de mitos, cuentos y tradiciones de varias etnias americanas, ha sido vista como promesa de revelación antropológica. El mismo autor, en la “Advertencia inútil” que hace las veces de prefacio de la obra, condiciona esa lectura: dice que, para ponerse en situación de escribir, hurgó en un acervo de fuentes que “garantizara lo *auténtico* sobre nuestra gente”, y confiesa, sin más, que su aspiración es la de que su libro “intervenga en la tarea de un nuevo *descubrimiento*, el de América desconocida y profunda” (Mejía Vallejo, 1991, pp. 5, 7; el énfasis es mío). Santiago Mutis Durán —uno de los pocos comentaristas de la novela—, acaso bajo el influjo de la autoproclamación de Mejía Vallejo como divulgador de verdades antropológicas, establece un parangón entre él y Gerardo Reichel-Dolmatoff, un científico social emblemático en la Colombia de la segunda mitad del siglo xx: identifica el “credo” y el “legado” de ambos autores (Mutis Durán, 1998, p. 155). Refiriéndose a una novela canónica del autor antioqueño —*La Casa de las dos Palmas* (1989)—, Alba Doris López Restrepo (2011) valora como etnográfica la actuación de Mejía Vallejo, y tiene para sí que en la novela se incluyen concepciones de la mitología embera. Sin embargo, al igual que en los casos de los novelistas ya referidos, también en este podría verificarse un gesto de simulación antropológica.

Nuestro artículo, concentrado en el mito embera de la serpiente Je —elemento representativo del acervo mitológico reunido en *Los abuelos de cara blanca*—, pretende sopesar la posibilidad de que la novela, a pesar de su apariencia de documento antropológico, apueste realmente por recursos miméticos o, más concretamente, de “etnoficción”. Pero esa empresa no podrá llevarse a cabo sin antes ofrecer un marco conceptual sobre la ligazón de los discursos antropológico y literario en América Latina. Con este texto también buscamos aportar una nueva aproximación crítica a la obra de Manuel Mejía Vallejo en el año de su centenario.

Mímesis antropológica y etnoficción en América Latina

En *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*, Roberto González Echevarría (2000) se aleja de las ideas de Mijaíl Bajtín para proponer que buena parte de la narra-

tiva literaria latinoamericana no tendría un origen en las formas de la cultura popular sino, por el contrario, en textos de la “cultura oficial” (p. 33). Para el crítico cubano, el surgimiento de América como entidad sociocultural está marcado por la conciencia de su singularidad de Nuevo Mundo, algo que se manifiesta como obsesión en la escritura sobre el continente, incluso en la más temprana, cuyo tema dominante —adentrándonos ya en la subregión— es “la peculiaridad diferenciadora de América Latina como ente cultural, social y político desde el cual narrar” (p. 34). Ahora bien, lo que esto significa es que nuestra narrativa literaria —o, al menos, una que podríamos reconocer como propiamente latinoamericana— habría surgido y crecido por la influencia de discursos no literarios que legitimaban la originalidad americana, los cuales habrían sido mimetizados por los escritores. Pero esto, a su vez, implica la convergencia de varias fuentes en el origen de esa narrativa, y de fuentes referidas a diversas épocas, si bien todas ellas se encuentran en una misma característica: la de ser figuras de *archivo*, algo que González Echevarría define como un “depósito legal de conocimiento y poder” (p. 32).

En los primeros siglos desde el desembarco español en América, las fuentes legitimadoras de la singularidad americana fueron los documentos oficiales que referían a las características de la tierra y de sus habitantes, y a las pretensiones de posesión y ejercicio de derechos sobre ellos: diarios, cartas, informes, deposiciones, crónicas y síntesis historiográficas para las cuales eran nombrados, oficialmente, escribanos, cronistas y compiladores. De ahí que *Comentarios reales* (1609) e *Historia general del Perú* (1617), los principales libros de Inca Garcilaso de la Vega —y, de paso, dos entre las primeras y más significativas obras de la narrativa local—, sean proyectos de memoria histórica y de narrativa literaria que visten los ropajes de la relación oficial. El Inca relata con libertad la historia de sus ancestros andinos, narra sus vivencias de niño en Cusco y reescribe varias tradiciones de la región, al mismo tiempo que adjunta documentos para reconstruir una historia objetiva de las guerras civiles en Perú y ofrece pruebas sobre la lealtad de su padre al rey español. Dos siglos después, cuando se concretaron las diversas independencias, la idea de la singularidad americana se apoyó en los diarios de campo, reportes e informes de los exploradores científicos que recorrieron el continente, hito que significó un remozamiento de las prácticas notariales de la Colonia y su superación; así lo sugiere González Echevarría (2000): “La exploración científica trajo consigo el segundo descubrimiento europeo de América y los naturalistas viajeros fueron los nuevos cronistas” (p. 36). Por eso, obras de disertación sociológica y con

vigorosa vena narrativa como *Facundo* (1845), de Domingo Faustino Sarmiento, y *Los sertones* (1902), de Euclides da Cunha, adoptan parcialmente el formato del reporte de viaje y del inventario de recursos naturales.

A partir de 1920, el entusiasmo positivista devino en el posicionamiento del discurso antropológico. Pero ocurrió así no tanto como continuidad del éxito de la escritura científica occidental, sino, acaso, por lo contrario: acabada la Primera Guerra Mundial, el escepticismo ante el ideal del progreso occidental hizo que se mirara con atención las prácticas y saberes de los pueblos ancestrales. En un principio, según González Echevarría, la *novela de la tierra* adoptó las formas y desarrolló los temas de la etnografía clásica, cuya perspectiva filológica confería relieve a los usos lingüísticos locales, las genealogías y las comparaciones entre las culturas orales y el mundo letrado; elementos rastreables, por ejemplo, en novelas como *Don Segundo Sombra* (1926), de Ricardo Güiraldes, y en *Doña Bárbara* (1929), de Rómulo Gallegos. Pero estas novelas pusieron en evidencia la brecha existente entre la perspectiva del narrador y la de los personajes, y ello, junto a la evolución del discurso antropológico —la toma de conciencia del alcance y fisuras de su representatividad—, llevó a que las novelas que buscaban mimetizarlo adoptaran ya no la forma de los informes etnográficos dictados desde fuera, sino la de los mitos o relatos sagrados que se enuncian como totalidad cosmogónica incuestionable. En la apoteosis de ese proyecto imitativo, *Los pasos perdidos* (1953), de Carpentier, y *Cien años de soledad* (1967), de Gabriel García Márquez, entre otras novelas, disponen su trama como si fuera el relato coherente de un mito. No se pierda de vista que, si de lo que se trataba era de mimetizar los discursos más legitimados —y legitimadores— sobre la originalidad americana, el mítico resulta ser, en cierto sentido, la referencia por antonomasia.

Conviene aclarar un aspecto de la reflexión de González Echevarría. Desde su perspectiva, la mimesis efectuada por los narradores del subcontinente no sería una traición al discurso antropológico, sino un punto de convergencia. Dicho de otra manera, antropología y literatura acabaron por identificarse con base en sus mismas capacidades y limitaciones representativas. De acuerdo con el crítico, tanto en la narrativa como en la antropología tiene lugar una crisis de conciencia en torno al conocimiento sobre y del otro, quien, acabado el sueño en que se sumía como mero objeto de estudio, ahora asiste a su despertar político. Para los antropólogos “recientes”, apunta González Echevarría, la disciplina es, en algún grado, literaria: admiten que sus métodos de conocer están a merced de la retórica, asumen que la antropología no va más allá de ser un conjunto de

textos amarrados a épocas particulares, desconfían de la autoridad escritural y suscriben la idea de que el discurso antropológico “significa un texto que expresa en múltiples niveles, que nunca está fijo” (p. 212). Con todo, el encuentro de narrativa literaria y antropología no significaría una confusión inextricable de ambas, toda vez que, según el crítico, la primera —y en ella, particularmente la novela— mimetiza discursos que le permiten parecerse a otra cosa que no sean sus formas ortodoxas. A la novela la obsede la idea de no parecer novela —repele las formas hegemónicas—, y de ahí que, de buen grado, quiera parecerse a los documentos notariales, los reportes científicos o las monografías antropológicas. Dicho con pocas palabras: la mímesis antropológica efectuada en la literatura solo es posible porque la antropología no es, plenamente, literatura.

La certeza de que hay diferencias irreductibles entre narrativa literaria y antropología, pese a la superposición de muchos de sus gestos discursivos, no fue sofocada por el entusiasmo posmoderno. En la primera década del siglo XXI, el antropólogo español Joan F. Mira estableció un parangón contundente entre ambas empresas discursivas para concluir que, más allá de que literatura y antropología puedan compartir elementos como la fluidez narrativa, la perspectiva personal y la vocación estilística, hay un principio innegociable que separa una de otra: mientras que la literatura puede idear mundos a placer, sin importar que estén cifrados en los códigos de una sola conciencia individual —la autorial—, la antropología tiene que creer en que hay algo, fuera de la subjetividad del investigador, cuya forma puede ser aprehendida para mostrarla a los demás. En palabras de Mira (2007): “cuando uno hace antropología pretende ser coherente por lo menos con una doble exigencia: *reproducir* fielmente un fragmento de la realidad humana, cultural o social o como queramos, y *explicar* de alguna forma esa misma realidad” (p. 555). Algo es innegable: incluso los antropólogos más escépticos sobre la existencia de una verdad cultural se han empeñado en hacer entender a sus lectores las condiciones de base de esa imposibilidad.

Significativamente, la convicción diferenciadora de Mira ya había sido expresada mucho antes, con otras palabras, en el campo de los estudios literarios: lo había hecho Martin Lienhard en *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)* (1990). Para él, los antropólogos y los escritores latinoamericanos, a la hora de escribir sobre el otro, suelen incursionar en cinco tipos de textos: la descripción etnográfica, la recopilación de testimonios, la antropología o etnología, los relatos ficcionalizados —relatos de viaje, literatura indigenista— y la etnoficción. Lienhard (1990),

interesado en esta última modalidad en el décimo capítulo de su libro, la define como “la recreación ‘literaria’ del discurso del otro, la fabricación de un discurso étnico artificial, destinado exclusivamente a un público ajeno a la cultura ‘exótica’” (p. 290). Bien se ve, gracias al énfasis puesto en lo artificioso de la etnoficción, que el autor tiene la fe puesta en la objetividad —o, por mejor decir, en la legítima representatividad— de los otros tipos de escritura, o al menos de algunos de ellos. Y aunque ese optimismo pudiera ser cuestionado en alguna medida, lo que realmente nos interesa es la explícita desconfianza con la que Lienhard da cuenta de la última categoría: “El autor, en la etnoficción, se coloca la máscara del otro, empresa no solo difícil sino, a todas luces, discutible” (p. 291). Se advertirá claramente que el crítico, al ver en la mimesis una anomalía —o un asalto a la verdad antropológica—, se sitúa lejos de la reflexión de González Echevarría. Con todo, no es nuestro objetivo terciar en esa disputa, sino, una vez presentado en contexto, echar mano del concepto de etnoficción, pues, a nuestro juicio, deja entender la dificultad de reconocer como propiamente antropológica la obra de Mejía Vallejo.

En lo que sigue no haremos otra cosa que sustentar la interpretación de que el escritor antioqueño practica la etnoficción en *Los abuelos de cara blanca*, así se trate, apenas, del pasaje señalado en el que se relata el mito de la serpiente Je. Por supuesto, el carácter unitario del texto literario —carácter reforzado por el hecho de que esta novela, pese a su aparente fragmentación, se ofrece como una historia global con trazas de mito— deja decir que la presencia de un solo gesto de etnoficción, por circunscrito que esté, ya convierte la totalidad de la obra en etnoficción.

***Los abuelos de cara blanca* y las fuentes sobre mitología embera**

La historia contada en *Los abuelos de cara blanca* es la de un sueño que se hace realidad. Antel, una suerte de dios o héroe civilizador, forja en su sueño una multitud de figuras, algunas definidas individualmente —Idlar, Nam Yavarí, el mestizo Juan Paramuno— y otras genéricas, correspondientes a los representantes antonomásticos de un gran número de etnias o lenguas americanas, tanto extintas como actuales: Azteca, Maya, Katío, Inca, Quechua, Caribe, Chibcha, etc. A lo largo del texto se mencionan cerca de 90 grupos, unos con más frecuencia que otros. Los personajes —los individualizados y los genéricos— se alternan para aportar relatos referidos a sus culturas o experiencias, ya se trate de mitos, leyendas, cuentos, narraciones históricas o noticias de costumbres, material que, al menos parcialmente, conforma series temáticas en los 17 capítulos de

la novela; por ejemplo, alguna serie se ocupa de la creación del hombre, otra de las relaciones entre seres humanos y entidades naturales, otra de la conquista española, etc. Algunas de las intervenciones de los personajes se refieren a la figura de Antel, el soñador, en torno a quien se fragua un sentimiento de rebeldía, cuyo desarrollo orienta el desenlace: Antel se disuelve y las figuras de su sueño cobran realidad y autonomía. Así sea alegóricamente, la novela funge de mito de origen de la diversidad cultural del continente americano.

Después de las clásicas referencias centroamericanas —maya, azteca, náhuatl— y andinas —inca, quechua, chibcha, muisca—, los katíos es uno de los grupos étnicos que más se menciona en *Los abuelos de cara blanca*, lo cual equivale a decir que su personaje representativo, el Katío, aparece frecuentemente para aportar narraciones y otros datos culturales. No sorprende que sea de esa manera, toda vez que Mejía Vallejo nació en una provincia antioqueña del suroeste, habitada de tiempo atrás por indígenas katíos, a quienes, con mayor precisión, hoy se clasifica como *emberas*. El escritor se refiere a ese conocimiento de primera mano en las primeras líneas de su “Advertencia inútil”:

Desde niño, cuando salía a pescar en el San Juan de más piedras que aguas en su cauce, o a pie y a caballo por las trochas de lo que aún era selva grande, ejerció sobre mí una atracción singular ver a los indios en sus tambos, o dedicados a tareas cotidianas de sembrar maíz y yuca, modelar vacijas [sic] de barro y soplar la flecha en la cervatana [sic] para la caza menor. Esa curiosidad se acentuó al ir conociendo sus costumbres, sus leyendas y su poesía, donde aparecía ante mi sensibilidad un mundo inusitado (Mejía Vallejo, 1991, p. 5).

Las alusiones fugaces a la vida indígena, presentes en otras novelas del autor, pueden leerse como indicios de la relación de su familia con los emberas asentados en la región. El narrador de *La tierra éramos nosotros* (1945) cuenta que su bisabuelo, colono campesino, tumbó monte y abrió caminos, granjeándose el respeto de los indios, quienes, cuando era viejo, “lo llevaban en hombros hasta la casa que ochenta años atrás construyó en la ribera” (Mejía Vallejo, 1945, p. 41). Mientras tanto, en *La Casa de las dos Palmas*, Efrén Herreros habla de una fábrica construida por su abuelo sobre la orilla del río San Juan, al que los indígenas conocían con otro nombre, “*Docató*, Río de los yuyos” (Mejía Vallejo, 1990, p. 30). No se pierda de vista que, en esa misma novela, el maestro Bastidas es caracterizado como un descendiente de indios que había logrado radicarse en Balandú y tenía, allí, un contacto estrecho con vecinos blancos. Asimismo, en alguna de las entrevistas que concedió a Augusto Escobar Mesa entre 1979 y 1993, Mejía Vallejo echa mano de recuerdos parecidos a los de la nota introductoria de *Los*

abuelos de cara blanca: “De otro lado, yo también nací en tierra de indios. De pequeño, en la finca, tenía amiguitos indios, pero ellos tenían una cultura con mitos muy bellos que no era accesible a uno” (Escobar Mesa, 1997, p. 233). No deja de ser sugestiva —si no contradictoria— esa confesión de ininteligibilidad cultural: se antojan bellos unos mitos que no se entienden.

Como quiera que haya sido la fluidez del contacto de Mejía Vallejo con los emberas y otros indígenas americanos —también trató a nativos guatemaltecos—, su erudición cultural procedería, sobre todo, de la investigación documental. En la “Advertencia inútil”, el autor se apresura en ponderar sus pesquisas en un nutrido corpus bibliográfico que incluye “crónicas de Indias, memorias, anuarios, tratados de etnología y antropología, revistas misioneras y todo lo que garantizara lo auténtico de nuestra gente” (Mejía Vallejo, 1991, p. 5). De esas fuentes documentales procede el relato mítico de la serpiente Je, un aporte narrativo del Katío que se inserta en los primeros párrafos del capítulo XII. Los datos que señalan su procedencia libresca son, en buena parte, explícitos. Sin embargo, antes de emprender esa revisión conviene ofrecer una síntesis de su trama.

Un “indio brujo”, su mujer y sus hijos —niña y niño— fueron a recoger agua y leña. En medio de la faena, la mujer vio descender un gusano rayado de azul y verde, el cual estaba prendido a un hilo invisible: “bajó de las nubes en baba de neblina”. La mujer lo puso en el cuenco de las manos y vio que se llenaba de agua, por lo que decidió meter el bicho en una totuma y llevárselo. Al otro día, la totuma amaneció colmada de agua y después el hoyo en el que metieron al gusano se convirtió en laguna. Este creció y se convirtió en una serpiente: una tan grande como las llamadas “*Je* o *Jepá*”, el primero de estos nombres usado por el indio para referirse, en lo sucesivo, al animal. Cuando alguien tocaba la tambora, Je iba hasta la orilla de la laguna y abría sus fauces para pedir comida. Un día, en ausencia de los padres, los niños jugaron a llamar a Je, solo para que saliera, sin intención de alimentarla. Lo hicieron por tres veces, y entonces la serpiente los engulló. Una lora lo vio todo y voló hasta donde estaban los padres, para avisarles. El indio quiso matar a Je pero no pudo: la serpiente “se paseaba oronda por el lago”, renuente a salir. El hombre fue hasta un lugar llamado Jebania, donde vivían otras serpientes, en busca de ayuda; una de ellas aceptó ir con él para atraer a Je, y en el camino se toparon con un cangrejo gigante que prometió colaborar. En el sitio de Burité —hasta donde, al parecer, llegaba la laguna— encontraron a la usurpadora: salió

del agua y el cangrejo le cortó la cabeza con sus tenazas, y siguió cortándola hasta que dio con los cadáveres de los niños. Abatido, el padre tocó un tambor y llegó la otra serpiente, “la amiga visitante”, a la que dijo: “Je, uada”, que significa “Vámonos, Je”. El relato concluye con una explicación etiológica: “Por eso el lugar se llama *Jeuada*, en memoria de otra desolación” (pp. 174-176).

La narración del Katío se ciñe, casi en su totalidad, al relato “Jeuada” incluido en *Mitos, leyendas y costumbres de las tribus suramericanas* (1964), de María de Betania, hermana de la congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena. En lo sustancial, apenas difieren la descripción cromática del gusano —María de Betania no refiere sus colores—, el número de recipientes en los que se lo mete —la monja cuenta que la mujer, cuando lo sacó de la totuma, lo puso en una olla, y que solo después lo llevó al hoyo— y el destinatario del llamado final del indio atribulado, puesto que ahora no se trata de la serpiente ayudante sino de “su enemiga”, por incoherente que esto parezca, puesto que acababa de ser despedazada por el cangrejo. Como quiera que sea, algunos pasajes de la sintaxis de ambos relatos dejan clara su vinculación: en el de María de Betania también se trata al indio como “brujo”, y se informa que la serpiente se parecía a las que llamaban “*je* o *jepá*” y que sorteó los primeros ataques del padre compungido porque “se paseaba oronda”; además de eso, el cierre de la narración se corresponde con el de la aportada por el Katío: “Cuando el indio llamó hizo salir del lago a su enemiga le dijo: ‘*je uada* (es decir, vámonos, *je*), y por esto el lugar se llama *Jeuada*, en memoria del hecho” (Betania, 1964, pp. 65-66). Solo parece que el relato inserto en *Los abuelos de cara blanca* añadiera, a favor de la sugestión literaria, la alusión al sentimiento de desolación, así como, en las primeras de cambio, asigna al gusano los colores verde y azul y el hecho de que bajara prendido de “baba de neblina”.

Las coincidencias son coherentes con las noticias vertidas en la “Advertencia inútil” sobre las fuentes consultadas por el novelista antioqueño, entre las que se incluyen las “revistas misioneras”. Aunque la monografía de María de Betania apenas se publicó en 1964 —cuando la misionera frisaba en los 70 años—, no se descarta que algunos relatos hubieran sido previamente publicados en la revista de la congregación, *Almas* —hoy *Alma Misionera*—, cuyo primer ejemplar circuló en abril de 1936. Sin embargo, lo más probable es que Mejía Vallejo hubiera conocido la historia de la serpiente Je por la revisión de *Mitos, leyendas y costumbres de las tribus suramericanas*, editada en Madrid con fondos de la misma casa misionera, y, en ese sentido, obra par de las revistas de la congregación.

Interesa particularmente una noticia suministrada por la monja en el abre bocas de su transcripción del relato. Según ella, el motivo también se encuentra en el corpus de leyendas chamíes —otro de los etnónimos recogidos bajo el genérico *emberas*— compilado por el presbítero claretiano Constancio Pinto García, de quien María de Betania habría bebido. Esto, además de la mención explícita de la fuente, queda sugerido por la similitud general de las tramas y, sobre todo, por la repetición de algunas fórmulas sintácticas, como aquello del pasearse “orondo” de Je por la laguna. Pero también se interponen algunas diferencias importantes entre los relatos; en esencia, estas: al protagonista se le distingue no como “brujo”, sino como “jaibaná”; es el hombre, no la mujer, quien decide conservar el gusano; los padres se ausentan del tambo para ir en busca de oro al río San Juan, y la india manifiesta su desacuerdo por dejar solos a los hijos; es el niño quien juega a embaucar al reptil, mientras que la niña desaprueba su conducta; cuando la lora impone a los padres del accidente, la mujer reprocha nuevamente al marido; este, en el primer intento de acabar con la serpiente, pretende quemarle la boca con una piedra caliente; la última trampa consiste en que el indio y la culebra de Jebanía (Jebania en la versión de *Los abuelos de cara blanca*) invitan al monstruo a pasear, y es esa la circunstancia en que se presenta el ataque letal del cangrejo, quien no corta la cabeza de su rival sino que la ataca por la “barriga”; el padre —quien, al final, no llama a ninguna serpiente— vuelve al tambo con los cadáveres de los hijos, para enterrarlos; finalmente, la fórmula de cierre reivindica otra toponimia: “Los katíos señalan todavía hoy el sitio en donde vivía la culebra: lo llaman ‘La batea’” (Pinto García, 1978, pp. 256-258).

La versión de Pinto se antoja más coherente, pues —entre otros detalles— no deja como cabo suelto la actuación de la serpiente invitada desde Jebanía, además de que informa sobre el destino último de los cuerpos de los niños; con lo cual, en cierto sentido, se aclara la confusión del llamado a la serpiente muerta en el relato de la misionera: no sería el cadáver de la usurpadora lo que el padre desea —no es a ese cuerpo destrozado a quien se dirige—, sino los cadáveres de sus hijos, a quienes figuradamente convida al tambo, donde los sepulta. Con todo, es más significativo que, en el relato del claretiano, la estructura del mito gane nitidez y vigor: la distinción de que los hijos eran niño y niña, irrelevante y nada más que retórica en la versión de María de Betania —y en la del Katío—, funciona en este caso como recurrencia de la relación entre los padres, la que, a su vez, alberga el contraste de sus opiniones sobre la situación: por un lado, la india discute con su marido a propósito de la inconveniencia de dejar solos a los niños, y por otro la niña

exhorta a su hermano para que no engañe a la serpiente. Asimismo, parece mediar algún tipo de correspondencia entre el hecho de que, al principio de la historia, el gusano fuera puesto en un hoyo, y el acto final del entierro de los niños junto al tambo, esto es, precisamente donde estuvo el primer asiento terrestre del animal. Desde una perspectiva etnográfica, se antoja más precisa la versión de Pinto, y no solo en cuanto a la toponimia, sino, sobre todo, en relación con lo cultural: el presbítero habla de un *jaibaná* y no de un *brujo*, tal como ocurre en la monografía de la monja y en la novela. Nada más esperable, sin embargo, si se tiene en cuenta que la fuente del claretiano fue, directamente, un interlocutor nativo: Clemente Nengarabe, quien contaba la historia “especialmente” (p. 256).

En *Relatos tradicionales de la cultura catía* (1982), Luis Fernando Vélez Vélez se refiere a las diferencias entre los textos de María de Betania y el padre Pinto, sugiriendo, de paso, la misteriosa procedencia de la versión divulgada por la monja: “nos fue imposible saber si la mencionada autora la tomó del padre Pinto de cuyo relato se diferencia claramente o de algún narrador” (Vélez Vélez, 2018, p. 106). Bien se ve que, a juicio de este abogado y antropólogo, no parecen justificadas las atenuaciones formales, estructurales y etnográficas señaladas arriba. A su vez, Vélez Vélez aporta otra versión de la historia, establecida por él con base en la de Pinto y en otras versiones que el propio Nengarabe, en otros momentos, le relató al antropólogo Luis Guillermo Vasco Uribe y a él mismo. En el relato resultante, y en contraste con lo que ya conocemos gracias a Pinto, vale la pena resaltar que el *jaibaná* se llamaba Aba Bibisamá; que el gusano tenía rayas azules y rojas; que la mujer se opuso a que el hombre conservara vivo al animal; que la niña imploró varias veces a su hermano, incluso con llanto, para que dejara en paz a Jepá; que, antes de viajar por ayuda a Jebanía, el indio intentó meterse en la serpiente para acuchillarla por dentro, y que en medio de sus esfuerzos alcanzó a ver cómo, por la boca del animal, se asomaba uno de los niños; y que el *jaibaná* también pidió socorro al demonio Antomiá, cuyos demonios auxiliares ayudaron a sacar a Jepá del río en el que, a la sazón, medraba (pp. 104-106).

Un examen apenas superficial de los nuevos datos deja ver la ratificación —o mejor, el reforzamiento o radicalización— de la estructura intuida en la versión del padre Pinto: la oposición entre hombres y mujeres ahora se expresa con mayor intensidad, puesto que la niña se queja en varias ocasiones, y con especial sentimiento, por la temeridad del hermano, además de que la madre riñe con el padre no solamente por dejar solos a los hijos, sino, también, por querer mantener a la serpiente junto a la familia. De hecho,

este último elemento acaba siendo revelador, pues corresponde con lo que pasa entre los niños: el padre y el hijo propician la pugna con su par femenino al buscar la cercanía de la serpiente, que el uno pretende criar y el otro atraer; la madre y la hija apelan al valor social del autocuidado. Muy posiblemente, este mito embera inscribe su significado en el plano de las distinciones de género basadas en las relaciones con la naturaleza: un asunto muchas veces resuelto en la imagen ancestral, dicotómica, del hombre cazador y la mujer cocinera, o, mejor, del hombre-naturaleza y la mujer-cultura. Por tratarse de versiones de segunda mano —no nacidas del contacto etnográfico directo—, por reducirse a resúmenes desdibujados y por practicar modificaciones arbitrarias por razones de albedrío literario —o por otras que no quedan claras—, los relatos sobre Je incluidos en *Los abuelos de cara blanca* y la monografía de María de Betania no parecen detonar un mensaje cultural veraz o, cuando menos, susceptible de ser asumido como documento o dato antropológico.

Del mito a la novela

Bien se sabe, gracias al trabajo mitográfico de Claude Lévi-Strauss (1994), que los mitos no se presentan en relatos únicos, sino en grupos de versiones. En “La estructura de los mitos” —el célebre capítulo undécimo de *Antropología estructural* (1958)—, el maestro francés establece que cada mito es, en realidad, un conjunto de transformaciones: las que surgen, por permutación, a partir de una estructura, la cual no es otra cosa que una relación condicionada de signos. Pero —se colige— hay un límite que la dinámica de las transformaciones no rebasa, o al menos no lo hacen las que pueden considerarse como versiones estrictas de un mito; dicho de otro modo: en un mito, no todas las permutaciones son posibles. En teoría, cada grupo de transformaciones podría organizarse como una serie de relatos que va entre una versión y la que le es completamente inversa, disponiéndose en el cuerpo versiones más o menos mediadoras y comportando, la inversión, ciertas condiciones semióticas. Sin embargo, no nos interesa ahondar en esa tesis, de suyo compleja: nos basta con apuntalar la idea general de que, si bien es propio de los mitos fluir de una versión a otra, de ahí no se sigue que cada una de esas versiones pueda disponerse de *cualquier* manera.

En “Cómo mueren los mitos” (1971), Lévi-Strauss volvió sobre el asunto desde una perspectiva más reposada y con la atención puesta no tanto en lo que ocurre entre las versiones de un mito, sino en lo que queda más allá de sus límites. Su punto de partida es la misma idea resumada del trabajo ya citado: que las transformaciones entre las

variantes legítimas operan sin poner en riesgo la “materia mítica”; no obstante, ahora advierte que, en algunos casos, la estructura puede alterarse: “Entonces esa fórmula degenera o progresa, como se quiera, más acá o más allá de la etapa en que los caracteres distintivos del mito siguen siendo reconocibles” (Lévi-Strauss, 1999, p. 242). En esa investigación, el antropólogo estructuralista aborda casos de la tradición oral de varios pueblos indígenas del noroeste de América del Norte, y muestra cómo, al difundirse más allá de ciertas fronteras culturales —a Lévi-Strauss le interesan los desplazamientos de los mitos en el espacio, no en el tiempo—, algunos mitos se convierten en leyendas, discursos de afirmación política o cuentos novelescos. Desgastado o incomprensible el mensaje cifrado en una estructura cuando esta se asienta en un contexto cultural donde es ajena, el relato, antes mítico, logra subsistir solo por obra de su distorsión; y así, por ejemplo —lo ilustra una tradición de los carrier—, el desenlace de una nueva narración prefiere apelar a un motivo más trágico y por ello sugestivo, pero estructuralmente inmotivado. Se trata, para el autor, de un “castigo” que el mito se inflige a sí mismo “por haber olvidado o mal entendido su naturaleza original y haber renegado de sí en cuanto mito” (p. 250).¹

El final más “literario” de la historia de Je incluida en *Los abuelos de cara blanca* —la puesta en relieve de la “desolación” del padre indio— parece replicar el mismo orden de cosas verificado entre los carrier y, por lo tanto, puede ser asumido como síntoma de un profundo remezón estructural cuya consecuencia de fondo es la obturación de la significación. Hay un elemento crucial que es común entre ambos casos y que legitima su comparación: la brecha cultural. Lo que ha ocurrido con la estructura subyacente al mito embera —relatado varias veces por Clemente Nengarabe, transcrito en diversas compilaciones mitológicas y tomado de allí para ser engastado en un texto novelesco— configura un caso de desplazamiento cultural y, por supuesto, de degradación de la materia mítica. Sin embargo, no debería sorprender que esto ocurra, toda vez que el propio Mejía Vallejo, en la “Advertencia inútil”, alterna sus alardes de revelador de verdad antropológica con manifestaciones escépticas sobre la posibilidad última de

¹ A un lado de la reflexión de Lévi-Strauss sobre la transformación del mito en novela, cabe mencionar un estudio clásico de Georges Dumézil que le es contemporáneo: *Del mito a la novela. La saga de Hadíngus [Saxo Gramático, I, v-viii] y otros ensayos* (1970). De acuerdo con el historiador francés, de las estructuras religiosas del mito derivan las estructuras literarias de las novelas, caracterizadas estas, principalmente, porque las historias de origen de las colectividades son reemplazadas por historias protagonizadas por pocos personajes, a quienes mueven no “estatutos colectivos” sino su voluntad o sus pasiones (Dumézil, 1973, pp. 134-136). Asimismo, las novelas se distinguen porque en ellas “la narración se ha tornado un fin en sí” (p. 7).

entender al otro; se lee en un pasaje de ese prefacio: “alguna vez Miguel Ángel Asturias me reiterara lo difícil que resultaba para un escritor más o menos mestizo captar ese mundo [de otras culturas] y sus rasgos esenciales” (Mejía Vallejo, 1991, pp. 5-6). Recuérdese, en seguida, lo dicho por el escritor antioqueño en sus conversaciones con Augusto Escobar Mesa —aquellos de los “mitos muy bellos” que no le eran accesibles—, y ya no habrá duda acerca del tratamiento dado a las narraciones ancestrales en la novela que nos ocupa: estas, incomprensibles, solo podían ser aprovechadas como insumos para la etnoficción, esto es, para una recreación literaria que se disfraza de mito y, por ende, de dato antropológico.

En *Los abuelos de cara blanca* no solo hay conciencia de la alteración de la fuente original, sino que se ve la mixtura de lo ancestral —mítico— y lo occidental —novelesco— como una convergencia histórica inevitable. El sueño de Antel da vida a los narradores indígenas antonomásticos y a un narrador occidental que, desde su propia perspectiva, también cuenta el origen de las cosas americanas. Se trata de Juan Paramuno, un “mestizo total” (p. 81) que terea en la asamblea de los recitadores para contar, en un principio, relatos de la Conquista tomados de las crónicas, o la versión de la creación del mundo según el Génesis. Luego, ya en el cierre de la novela, Paramuno deviene en narrador de ficción, y lo sabemos no solo porque se dice que sus palabras parecían “recuerdo de lo que no sucedió” (p. 260), sino porque se transcribe, como su aporte narrativo, un fragmento de prosa poética que ya no se refiere, con pretensión de objetividad, a ningún episodio histórico, sino, con patente subjetividad, a una experiencia personal. En esa medida, en Paramuno se aprecian reflejos especulares de la figura y la labor del escritor, quien, partiendo de las fuentes documentales, acaba sumido —sin solución de continuidad— en el ejercicio creativo de la ficción. La obra resultante, en el caso de Mejía Vallejo, es un texto en el que, de manera inextricable, se funden motivos míticos y ocurrencias literarias: si las fuentes de Paramuno son los libros de historia o de mitología católica, las suyas han sido los tratados mitológicos.

Consideraciones finales

Difícilmente puede objetarse el ejercicio mimético del novelista o narrador que opta por hacer de los mitos amerindios el insumo de su ficción, la cual se concentraría en reescribirlos: se trata, a fin de cuentas, de un gesto plausible en la génesis del texto literario, en buena parte constitutivo de la narrativa latinoamericana contemporánea. En esa medida,

toda ilusión sobre la veracidad antropológica de un texto literario o los méritos antropológicos de un autor es imputable —si es que se tratara de eso— a los lectores. Al menos es inevitable ver las cosas de esa manera desde la perspectiva de Roberto González Echevarría.

¿Cabe *Los abuelos de cara blanca* —a juzgar por un mito representativo de su contenido— en ese fenómeno mimético? Sin duda: el hecho de que aquello que tanto se parece a un mito —la historia de Je— no lo sea en último término, no hace otra cosa que confirmar la tesis del crítico cubano. No obstante, las condiciones de lectura establecidas por Mejía Vallejo en la “Advertencia inútil” —acaso el principal paratexto de la novela— abren el camino a la consideración de Martin Lienhard de que sea “discutible” forjar artificios étnicos con el propósito de cumplir con las expectativas de lectura más exotistas. En ese prefacio, el novelista antioqueño —quien se identifica con la firma “M.M.V.” (Mejía Vallejo, 1991, p. 7)— anuncia que *Los abuelos de cara blanca* se basa en documentos que “garantizan” un saber “auténtico” sobre los habitantes de América, y ello al punto de ponerse, la novela, en situación de contribuir a un “nuevo descubrimiento” del continente. Por supuesto, se dirá que incluso esas exhortaciones hacen parte de la ficción, y sin duda es así; pero, al mismo tiempo, es innegable que de esa manera el escritor se enmascara para hablar en lugar del otro, y que los efectos de esa suplantación son difícilmente previsibles y, sobre todo, no son controlables. Los lectores, en su mayoría, abordan las obras al margen de la teoría literaria, y de ahí que pretendan acceder al mundo del otro cultural por medio de imágenes apócrifas. Más que un *descubrimiento*, lo que así se perpetra es un *cubrimiento* de América.

Reconocemos la estrechez analítica y la poca profundidad antropológica de este artículo: apenas consideramos el caso de una tradición oral entre las muchas que componen la trama de la novela, y a propósito del mismo —el mito de Je—, no puede decirse que lo hayamos sometido a un análisis sistemático para establecer, con precisión, cuál pueda ser la estructura que subyace a sus versiones propiamente etnográficas. Si dijimos que los signos relacionados proponen una imagen de hombres y mujeres en correspondencia con la dicotomía naturaleza/cultura, esto es apenas una intuición. Pero creemos haber mostrado que los mitos etnográficos y los mitos zurcidos en el discurso literario son sustancialmente distintos, sin que sea necesario juzgar en qué lado de la ecuación reside la falacia (si es que reside en alguna parte). Y esa diferencia cualitativa afecta fatalmente la posibilidad de estimar como plenamente antropológicas a todas las especies narrativas comprometidas.

Referencias bibliográficas

- Betania, M. (1964). *Mitos, leyendas y costumbres de las tribus suramericanas*. Madrid: Cocolsa.
- Dumézil, G. (1973). *Del mito a la novela. La saga de Hadingus [Saxo Gramático, I, v-viii] y otros ensayos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Escobar Mesa, A. (1997). *Érase un viento... y en ese viento mi alarido: memoria compartida con Manuel Mejía Vallejo*. Medellín: Biblioteca Pública Piloto.
- González Echevarría, R. (2000). *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Antropología estructural*. Barcelona: Altaia.
- Lévi-Strauss, C. (1999). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Lienhard, M. (1990). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas.
- López Restrepo, A. (2011). Un lugar para otear el mundo: *La Casa de las dos Palmas* del novelista colombiano Manuel Mejía Vallejo. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 25 (42), pp. 175-202. Recuperado de: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/11230/10296> [01.12.2022].
- Mejía Vallejo, M. (1945). *La tierra éramos nosotros*. Medellín: Balmore Álvarez.
- Mejía Vallejo, M. (1990). *La Casa de las dos Palmas*. Bogotá: Planeta.
- Mejía Vallejo, M. (1991). *Los abuelos de cara blanca*. Bogotá: Planeta.
- Mira, J. (2007). Literatura y antropología. En: C. Lisón Tolosana (Ed.). *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica* (pp. 547-567). Madrid: Akal.
- Mutis Durán, S. (1998). Manuel Mejía Vallejo: “Una oposición que se llama vida”. *Nómadas* 8, pp. 135-155.
- Orrego Arismendi, J. (2008). Lo indígena en la obra de Juan Rulfo: vicisitudes de una “mente antropológica”. *Coherencia* 5 (9), pp. 95-110. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/cohe/v5n9/v5n9a05.pdf> [01.12.2022].
- Orrego Arismendi, J. (2010). Alejo Carpentier ante lo indígena: ¿antropólogo, escritor o nativo? *Revista de Estudios Sociales* 37, pp. 163-174. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/res/n37/n37a09.pdf> [01.12.2022].
- Pinto García, C. (1978). *Los indios katíos. Su cultura, su lengua. Volumen primero: la cultura katía*. Medellín: Com-Pas.
- Vélez Vélez, L. (2018). *Relatos tradicionales de la cultura catía*. Medellín: Universidad de Antioquia.