

Transculturación amerindia en la narrativa de Gabriel García Márquez

*Juan Moreno Blanco**
Universidad del Valle

Resumen: Este artículo trata de demostrar que la obra de Gabriel García Márquez y el mundo imaginario wayúu están en relación de homología. Para tal efecto se lleva a cabo la comparación entre imágenes aisladas de diferentes narraciones literarias del autor con representaciones del “mundo-otro” de la tradición chamánica wayúu, descritas por trabajos etnológicos. Se confirma el contacto cultural que el escritor tuvo con miembros de esta sociedad amerindia en su infancia, del cual se tuvo noticia sólo recientemente. Este trabajo también reafirma la tesis de que existen lazos verbales y formas de representación que relacionan su obra con la cultura regional del Caribe colombiano y pretende confirmar las tesis defendidas por Ángel Rama sobre la transculturación narrativa en el escritor colombiano.

Descriptores: García Márquez, Gabriel; Transculturación; Cultura Wayúu; Guajira.

Abstract: This article tries to show that García Márquez’s work and the imaginary Wayúu world are in relation of homology. To demonstrate it, a comparison between isolated images from different literary narrations of the author and representations of the “world-other” of the shamanic Wayúu tradition as it appears in ethnologic studies is made. The cultural contact, recently known, between the writer and members of this Amerindian society is confirmed. This article also re-affirms the thesis that there are verbal links and forms of representation binding García Márquez’s works with the regional Caribbean Colombian culture, and pretends to confirm the thesis of Ángel Rama about a narrative transculturation of the Colombian writer.

Key words: García Márquez, Gabriel; Transculturation; Wayúu Culture; Guajira.

* Profesor e investigador de la Escuela de Estudios Literarios de la Universidad del Valle. Licenciado en Lingüística y Literatura de la Universidad Distrital; Maîtrise de Lettres Modernes de la Université Paris VII; Diplôme d’Etudes Approfondies de la Université Rennes II; actualmente inscrito en el doctorado en Etudes Ibériques et Ibéro-Américaines de la Université Bordeaux III con una tesis sobre la transculturación amerindia en García Márquez; jmorenofr@yahoo.fr.

A más de treinta años de la aparición de *Cien años de soledad* nos beneficiamos de una buena distancia en relación con la valoración crítica de la obra general de Gabriel García Márquez, que puede permitirnos distinguir algunas cuestiones no resueltas en cuanto al significado cultural de esta literatura. Se ha dejado como cosa obvia la pertenencia de este escritor a una cultura o un área cultural particular, sin ahondar en los detalles de esta relación; a lo más, se ha vinculado su obra con la memoria histórica de la sociedad global colombiana y con su linaje familiar, sin llegar a la explicitación de las tradiciones narrativas del área cultural a la que el escritor pertenece y que, quizá, se expresan en su obra narrativa. Éste es un aspecto que quisiéramos abordar para proponer una relectura de esta literatura, comparándola con una tradición cultural de un área del país colombiano.

Retomamos en nuestra perspectiva el imperativo que proponía Ángel Rama para llevar a cabo la comprensión de una obra dentro de una historia cultural regional:

No habría modo de comprender la realidad hispanoamericana si no comenzáramos por reconocer la existencia de áreas culturales independientes. Áreas culturales donde se elaboran formas específicas que tienen los productos de determinada zona. Y por más que los escritores unifiquen merced a la imitación del modelo extranjero sus productos y las creaciones literarias del continente, los rasgos específicos de la zona en la cual ellos se forman y de la cual derivan sus materiales ³/₄materiales que pertenecen fatalmente al campo de la cultura— hacen que cada una de estas creaciones deba incluirse en otra historia que es una historia regional: la historia de un área cultural. No debemos confundir áreas culturales con áreas nacionales, con el área de un determinado país, o sea dentro de las fronteras dentro de las cuales existe (Rama, 1991, 31).

Como gran parte de los escritores latinoamericanos, García Márquez actualiza y da continuidad a la duración de tradiciones narrativas que existen como sustratos en la cultura de una región. Retomando la perspectiva del antropólogo Fernando Ortiz, se ha llamado a este fenómeno *Transculturación narrativa*, y los estudios críticos que lo abordan tratan de mostrar la manera como una tradición verbal colectiva contribuye al edificio narrativo de autores particulares. Es en este sentido que en su ensayo “Medio siglo de narrativa latinoamericana (1922-1972)”, Ángel Rama señala el hecho de que en la literatura del creador de Macondo está presente una cultura regional:

[...] con la publicación de *Cien años de soledad* y con su literatura posterior, Gabriel García Márquez no sólo había elegido, definitivamente, su natal cultura costeña, sino que se había proyectado hacia otro centro, que no es estrictamente el registrado por su capital colombiana: es el Caribe el mar interior americano donde se han insertado las plurales manifestaciones del universo entero y que, sin embargo, dentro de la confusión y la mezcla, ha elaborado rasgos privativos que le confieren unidad (1982, 194).

Cuando interrogado acerca de las soluciones técnicas que animan su máxima creación, dice que fue la percepción del narrar fluido y natural con que una mujer de pueblo desenvolvía los temas fantásticos, incorporándolos a su realidad, lo que sirvió para establecer el enfoque narrativo por él utilizado, no hace sino certificar ese rasgo que algunos críticos le reprocharon como arcaísmo y que consiste en el aprovechamiento de las originalidades de una cultura regional (193).

Respecto a esa “cultura regional”, Rama precisará en el mismo ensayo que “Cuando en 1967, Gabriel García Márquez publica *Cien años de soledad*, no es simplemente una obra maestra la que surge, sino una cultura entera, la correspondiente al complejo costeño fluvio-minero de Colombia” (192). No obstante esta precisión, Rama no se detiene en la revisión de aquellas tradiciones narrativas del Caribe colombiano que se expresan en la narrativa garciamarquiana. En búsqueda de estos lazos verbales que unen al escritor a un contexto determinado, podemos tornar nuestra atención hacia las declaraciones que respecto a la cultura del Caribe de su infancia hiciera él mismo:

En la región donde nací hay formas culturales de raíces africanas muy distintas a las de las zonas del altiplano donde se manifestaron culturas indígenas. En el Caribe, al que pertenezco, se mezcló la imaginación desbordada de los esclavos negros africanos con la de los nativos precolombinos y luego con la fantasía de los andaluces y el culto de los gallegos por lo sobrenatural (García Márquez y Apuleyo, 1982, 54).

Notamos que en lo que dice el escritor sobre su cultura regional aparece un elemento aparentemente no comprendido en el “complejo costeño fluvio-minero” mencionado por Ángel Rama y que García Márquez llama “los nativos precolombinos”. Empero, hasta la década de los ochenta, ninguna información sobre la biografía del escritor permitía ahondar más en este aspecto de la cultura regional en la que él se formó. Solamente en la década de los noventa salió a luz

un conjunto de informaciones sobre la infancia de García Márquez que nos permitió comenzar la indagación acerca de su contacto con una cultura amerindia.

La estación prodigiosa de la biografía garciamarquiana

Si, como los críticos lo han señalado, la infancia de García Márquez en Aracataca fue una “estación prodigiosa”, es porque allí, hasta le edad de ocho años, su crianza estuvo rodeada de condiciones muy particulares. Se sabía de la riquísima memoria y expresión verbal de las personas de la ascendencia materna que constituían su patria, pero, desde los recientes conocimientos sobre su biografía, se puede afirmar que sus allegados en esa casa no eran únicamente los miembros de la familia, criollos de habla española y memoria enraizada en la cultura occidental; tal como lo declarara Ligia García Márquez, una de las hermanas del fabulador, en la casa del ex-general Nicolás Márquez vivían en permanencia personas de otra cultura:

Con el tiempo, el abuelo Nicolás fue haciéndose un nombre en Aracataca y la gente lo respetaba mucho. Era el tesorero del pueblo y allá entraba mucha plata gracias al banano. Tenía una casa grande, yo la conocí; había un patio inmenso sembrado de palos de mango, de guayaba y de níspero; tenía una pesebrera con caballos y hasta una vaca; en la misma casa había una carpintería, una dulcería y una panadería con dos indias para amasar y dos indios para vender los dulces y el pan en la calle. Los había comprado en la Guajira y los habían traído para ayudar en los oficios de la casa, pero los cuatro llevaban los apellidos de la familia Márquez Iguarán. Esa era la costumbre (Galvis, 1996, 152).

Los “indios” a los que se refiere Ligia García Márquez, son amerindios de la civilización wayúu, perteneciente al árbol lingüístico Arawak, cuyo territorio ancestral es la península de La Guajira, territorio de Colombia y Venezuela, razón por la cual también son conocidos como “guajiros”. El testimonio de la hermana de García Márquez permite vislumbrar la necesaria presencia de esas personas en el engranaje económico de la familia Márquez Iguarán. No habían sido anexados a la familia gratuitamente como lujo de supuestos amos aristócratas, sino que, por el contrario, se integraban a una esforzada geografía doméstica. No es difícil imaginar una cotidianidad donde todos los adultos se distribuyen funciones productivas. Según nos informa Dasso Saldivar, el biógrafo de García Márquez, cada cual tenía una tarea: “Tranquilina, aparte de dar

órdenes, se ocupaba de cosas puntuales, como cocinar cuando no había sirvientas, y siempre estaba al frente de la panadería doméstica” (Saldivar, 1997, 98); “Y todavía le quedaba tiempo [a Francisca Cimodosea] para ganarse la vida y aportar su granito de arena a la economía familiar, pues, al igual que Tranquilina y Elvira, también fabricaba dulces de leche, coco y guayaba para la venta” (100). De su lado, los wayúu parecen designados para “amasar” y “vender”. Estas personas, que según Ligia eran cuatro, participaban de la economía, el tiempo y el espacio de la casa. También la palabra y el lenguaje wayúu están ahí, aportando su dimensión semántica a la cotidianidad aparentemente sin fronteras ofrecida al niño de la casa, futuro novelista. García Márquez arrojó nueva luz sobre estas circunstancias en una declaración hecha en 1994:

[...] la casa de Aracataca estaba llena de guajiros —de indios guajiros, no de habitantes del departamento de La Guajira—. Eran gente distinta, que aportaba un pensamiento y una cultura a esa casa que era de españoles, y que los mayores no apreciaban ni creían. Pero yo vivía más a nivel de los indios, y ellos me contaban historias y me metían supersticiones, ideas que yo notaba que no tenía la abuela —porque ella tenía otras, pero eran completamente católicas, más ligadas a ese culto católico de la muerte, porque es una religión que está hecha para no ser feliz sino en la muerte, y no hay que preocuparse de cuando se arregla esto— (García Márquez, 1994, 36).

Esto coincide con lo que el biógrafo de García Márquez afirma de los “indios” que llegaron a Aracataca con la ascendencia materna del escritor:

La llegada de los Márquez Iguarán a la zona bananera no fue producto del azar sino de una elección. El coronel tuvo, por lo menos, tres buenas razones para afincarse finalmente en Aracataca: desde los días finales de la guerra conocía la paz y la fertilidad de sus tierras, tenía allí amigos y excompañeros de armas, como el general José Rosario Durán, y Aracataca era entonces uno de los centros álgidos de la explotación bananera. Así que, a finales de agosto de 1910, arribó con su familia, su servidumbre, y los numerosos baúles en el tren amarillo que el nieto haría célebre en sus novelas [...]. La servidumbre estaba compuesta por tres indios que el coronel había comprado por trescientos pesos en La Guajira (Saldivar, 1997, 49).

Los amerindios: tema de la ficción y rastro autobiográfico

Gracias al reconocimiento de esta otra dimensión de allegados del escritor en Aracataca podemos retomar desde una nueva perspectiva los vínculos existentes entre el continente biográfico y el continente de la ficción y ver, al trasluz de anécdotas precisas de la fábula garciamarquiana, la huella dejada en su infancia por esos “indios” que le contaban historias y metían supersticiones; así, el ostracismo que caracteriza la actitud de los niños Rebeca y Arcadio en relación con su familia en *Cien años de soledad*, y que sólo es permeado por la lengua de los indios de la servidumbre de los Buendía, se nos aparece enriquecido de valor autobiográfico: “Se llegó a creer que [Rebeca] era sordumuda, hasta que los indios le preguntaron en su lengua si quería un poco de agua y ella movió los ojos como si los hubiera conocido y dijo que sí con la cabeza” (García Márquez, 1996, 58); “y apenas si podían reprimir sus pataletas y soportar los enrevesados jerográficos que ella alternaba con mordiscos y escupitajos, y que según decían los escandalizados indígenas eran las obscenidades más gruesas que se podían concebir en su idioma” (59). “Arcadio era un niño solitario y asustado durante la peste del insomnio [...]. Nunca logró comunicarse con nadie mejor que lo hizo con Visitación y Cataure en su lengua” (138-139).

También la infancia bilingüe y bicultural del personaje Sierva María de Todos los Ángeles, de la novela *Del amor y otros demonios*, podría ser leída como evocación de la propia infancia del escritor.

Encontramos otra anécdota de la narrativa garciamarquiana con valor autobiográfico en un pasaje de *La hojarasca* y que refrendaría las afirmaciones de Dasso Saldivar sobre los vínculos entre los wayúu y la familia Márquez Iguarán:

Meme [la sirvienta guajira] estaba derecha y sombría, hablando de aquel pintoresco esplendor feudal de nuestra familia en los últimos años del siglo anterior, antes de la guerra grande [...]. Me habló del viaje de mis padres durante la guerra, de la áspera peregrinación que habría de concluir con el establecimiento en Macondo [...]. No hubo padecimiento ni privaciones en el viaje [...]. A todas partes llevaron su extravagante y engorroso cargamento; los baúles llenos con la ropa de los muertos anteriores al nacimiento de ellos mismos, de los antepasados que no podrían encontrarse a veinte brazas bajo la tierra [...]. Era una curiosa farándula con caballos y gallinas y los cuatro guajiros (compañeros de Meme) que habían crecido en casa y seguían a mis padres por toda la región, como animales amaestrados en un circo (García Márquez, 1985a, 26-27).

Lógica amerindia y fábula garciamarquiana

Más allá del matiz autobiográfico en la fábula garciamarquiana, la huella dejada por los amerindios y su tradición verbal también está presente en los mundos fabulados por el novelista. Trataremos de mostrarlo llevando a cabo una comparación en que, tomando algunas imágenes de esta literatura, develaremos su homología con representaciones propias al mundo narrativo y representativo de los indígenas wayúu que conocemos gracias a estudios etnográficos. Esta comparación nos permitirá, al mismo tiempo, desentrañar en la narrativa del colombiano el sentido de imágenes que antes quedaban en la trama como mera “pirotecnia” del estilo.

Hemos escogido fragmentos de los relatos del escritor donde se pone en vilo la realidad y se construye otro tipo de realidad; son episodios en que la narración yergue un sentido sin relación con el mundo de lo tangible u objetivo y se abre un orden diferente al natural. Es una suerte de enigmático espesor de la representación en que se muestra y se oculta al mismo tiempo una lógica ajena a la dimensión del mundo de lo sensible; allí los preconceptos de la experiencia social-histórica de la sociedad global colombiana y de las realidades del mundo contingente no bastan para hacer sentido. La expectativa del lector se choca con lo sobrenatural y es conducida a una zona que se halla cifrada según reglas y condiciones muy particulares; esa zona de sentido, que algunos llaman “irrealidad” y otros “mágica”, dota de complejidad a la obra garciamarquiana. Allí donde aparece este otro tipo de realidad, el mundo se organiza como dualidad: sucede una fractura que irrumpe en el orden de lo normal e instaura una discontinuidad; diríase que una nueva mitad del mundo se abre. Fenómenos tales como la premonición, los personajes con dones excepcionales, la perturbadora presencia de los muertos al lado de los vivos o el advenimiento de la actividad onírica marcada por muy peculiares cualidades, son irrupciones sobrenaturales en la órbita de lo normal que introducen una dualidad muchas veces determinante en los actos del mundo narrado. Lo invisible determina lo visible. Esa dualidad del mundo presupone una imaginación del orden total y una lógica que resultan más propias de las cosmogonías que de las facultades narrativas de un individuo, y nos parece plausible poner a la cosmogonía wayúu en estrecha relación con esta lógica garciamarquiana, dada la coincidencia del tipo de duplicidad del mundo en este arte literario con la manera como los guajiros han imaginado las partes que componen el cosmos y su complementariedad.

Proponemos y llevamos adelante una relectura capaz de reaccionar a las hibridaciones entre la institución literaria y uno de los sustratos amerindios de la cultura del Caribe colombiano. Esta labor comparativa quiere sacar a flote elementos significativos que antes se hacían discretos, y revelar la filiación existente entre la obra del fabulador de Aracataca y una tradición narrativa regional.

Comenzaremos abordando algunas representaciones de la muerte pero, como necesaria introducción, nos detendremos antes en una realidad concreta que puede introducirnos a su espesor de sentido: los huesos.

Los huesos

Es posible que en el análisis crítico de los temas de la literatura de García Márquez la gran importancia de los huesos no haya sido advertida; en nuestro caso trataremos de mostrar que los huesos tienen un significado que sólo se hace evidente a condición de verlos como un nexo indisoluble que une los vivos a los muertos de un mismo linaje y los obliga a permanecer en un mismo territorio. Esto trasluce en el siguiente diálogo entre José Arcadio Buendía y Úrsula Iguarán en la novela *Cien años de soledad*:

“Puesto que nadie quiere irse nos iremos solos”, Úrsula no se alteró.
—No nos iremos —dijo—. Aquí nos quedamos porque aquí hemos tenido un hijo.
—Todavía no tenemos un muerto —dijo él—. Uno no es de ninguna parte mientras no tenga un muerto bajo la tierra.
Úrsula replicó con una suave firmeza:
—Si es necesario que yo me muera para que se queden aquí, me muero (García Márquez, 1996, 25).

La misma enigmática función de los huesos de parientes enterrados resuena en *La mala hora* en los actos de los sobrevivientes a la ola de violencia que abandonan un pueblo y desentierran a sus muertos: “Y contó la historia de un pueblo que fue liquidado en siete días por pasquines. Sus habitantes terminaron matándose entre sí. Los sobrevivientes desenterraron y se llevaron todos los huesos de sus muertos para estar seguros de no volver jamás” (García Márquez, 1987a, 23).

Otro tanto vemos en una réplica de Fermina Daza en *El amor en los tiempos del cólera* y que reafirma esa importancia dada por los vivos al reposo de los restos de los ancestros: “Lo único que me duele es no tener fuerzas para darte la cueriza que te mereces, por atrevida y mal pensada —le dijo—. Pero

ahora mismo te vas de esta casa, y te juro por los restos de mi madre que no la volverás a pisar mientras yo esté viva” (García Márquez, 1985b, 440).

En otras obras de García Márquez se hacen enigmáticas menciones a los muertos y sus huesos y se les atribuye gran valor para los descendientes. En “La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y su abuela desalmada”, la abuela y la nieta viajan llevando con ellas por el desierto lo que les queda de una época vencida después del fatídico incendio. Entre sus pertenencias se encuentran inexplicablemente el baúl que contiene “los restos de los Amadisés” (Amadis, el marido de la abuela y Amadis, su hijo y padre de Eréndira). Otro personaje que extrañamente lleva consigo huesos de sus muertos es la niña Rebeca que un día aparece en el hogar de los Buendía en *Cien años de soledad*. Más que una cosa, esos huesos y su presencia misteriosa parecen una compañía obligatoria. Otro aspecto en común de esos personajes que cargan huesos es el hecho de desarraigo de la tierra natal. El Amadis, abuelo de Eréndira, era un contrabandista legendario:

Nadie conoció los orígenes ni los motivos de esa familia. La verdad más conocida en lengua de indios era que Amadis, el padre, había rescatado a su hermosa mujer de un prostíbulo de las Antillas, donde mató a un hombre a cuchilladas, y la traspuso para siempre en la impunidad del desierto (García Márquez, 1986, 238).

De Rebeca sólo se sabe que los huesos que la acompañan son los de sus padres y que es enviada por una pariente lejana, cuyos nexos con la familia Buendía nadie recuerda. En los dos casos, los huesos de la ascendencia poseen un misterioso significado para los vivos exilados en tierra extranjera. Es como si los muertos y sus huesos necesitaran para su entierro una condición que los descendientes no pueden cumplir. ¿Es acaso porque tanto los despojos de los padres de Rebeca como los de los Amadisés se hallan en tierra extranjera? Si éste fuera un principio de respuesta, también sería una manera de comenzar a aproximarnos a la lógica wayúu, según la cual los huesos de la ascendencia están cargados de atribuciones particulares, entre ellas la de marcar el territorio que se considera “la patria” y la de necesitar ser enterrados junto a los despojos de los ancestros, es decir, en el lugar de los orígenes. El etnólogo Michel Perrin nos explica la importancia de esta necesidad en la sociedad wayúu:

Éstos [los huesos] serán transferidos a la urna única y muy grande (“pachista”) donde se amontonan y disgregan los restos de todos los

muertos del matriclán o matrilinaje [...]. Pero a este sentido profundo del ritual se añade otro sentido que los guajiros perciben tal vez más claramente: añadir a los restos de los ancestros anónimos del matriclán o matrilinaje los restos de un muerto reciente significa simbólicamente el paso de lo individual a lo colectivo y también, por esta adición periódica, nutrir la esperanza de que el grupo durará eternamente (Perrin, 1980, 203).

Hay un sentido de las prácticas culturales wayúu en cuanto al comportamiento con los despojos de los muertos que se actualiza en los rasgos y el comportamiento de los mencionados personajes de García Márquez: en los dos casos, por hallarse en tierra extranjera o diferente a la natal, no se puede dar sepultura a los huesos de la ascendencia porque éstos no pueden ser agregados a los huesos de los ancestros.

En un pasaje de *Cien años de soledad*, ante la inquietud desgraciada de Rebeca, Pilar Ternera le pronostica: “No serás feliz mientras tus padres permanezcan insepultos”, ante lo cual José Arcadio Buendía, su padre putativo, entierra el talego de los huesos al lado de la tumba de Melquíades, primer muerto de Macondo y primer ancestro simbólico de una estirpe a la que Rebeca ha ingresado. Con gran confianza en la importancia del acto para la tranquilidad de Rebeca, José Arcadio Buendía concluye: “Quítate las malas ideas de la cabeza —le dijo—. Serás feliz”.

La inquietante presencia de los huesos (el “cloc cloc” que resuena en la casa), es para José Arcadio Buendía un problema que demanda urgente solución para la tranquilidad doméstica, y su manera de resolverlo es dando a los huesos —a los muertos de esos huesos— otro descanso posterior a la muerte. Los muertos demandan un más allá de la muerte en que acceden a un definitivo reposo y dejan de inquietar a los vivos, y es allí a donde la lógica practicada por José Arcadio los conduce en un segundo entierro al lado de los muertos del linaje —real o simbólico—. De nuevo el ordenamiento cultural wayúu respecto a las instancias de tránsito de la “vida” de los muertos parecen pertinentes para describir este más allá al que acceden los muertos de Rebeca, mas no los de Eréndira en la errancia incierta por “la impunidad del desierto”.

La experiencia de la muerte y con la muerte

En “La increíble y triste historia...”, en boca de Ulises asoma una noción de ubicación espacial sobre el lugar donde están los muertos: “Mi mamá dice que

los que se mueren en el desierto no van al cielo sino al mar —dijo Ulises—” (García Márquez, 1986, 251).

La misma sensación de lugar concreto de residencia de los muertos, en contraste con la idea del cielo e infierno de Occidente, se percibe en *El coronel no tiene quien le escriba* cuando los personajes hablan del recién muerto: “—Ya debe haberse encontrado con Agustín —dijo—. —Pueda ser que no le cuente la situación en que quedamos después de su muerte. A esta hora estarán discutiendo de gallos —dijo el Coronel—” (García Márquez, 1987b, 7).

Es sobre todo en *Cien años de soledad* que García Márquez hará que este “país de los muertos” adquiera importancia para los vivos (lo cual explicaría la proliferación de interpretaciones que han querido ver en ella un transplante del “país de los muertos” de la novela *Pedro Páramo* de Juan Rulfo). En él los muertos moran pendientes de los vivos. La aparición del muerto Prudencio Aguilar en Riohacha, asediando a la pareja fundadora de Macondo, es contacto evidente entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos. Contradiendo la frase que cierra la historia de los cien años de la stirpe, este más allá inmediato a la muerte se presenta también como una segunda oportunidad para que, desde “el país de los muertos”, la enemistad entre Prudencio Aguilar y José Arcadio Buendía, que parecía tan resuelta, se trueque en solidaridad y casi cariño:

Prudencio Aguilar había terminado por querer al peor de sus enemigos. Tenía mucho tiempo de estar buscándolo. Les preguntaba por él a los muertos que llegaban del Valle de Upar, a los que llegaban de la Ciénaga, y nadie le daba razón, porque Macondo fue un pueblo desconocido para los muertos hasta que llegó Melquíades y lo señaló con un puntico negro en los abigarrados mapas de la muerte (García Márquez, 1996, 100).

Otro ejemplo de esa segunda oportunidad que significa para los vivos “el país de los muertos”, es la actitud casi de utilización política que hace de su propia muerte Amaranta Buendía:

Amaranta se había hecho a la idea de que se podía reparar una vida de mezquindad con un último favor al mundo, y pensó que ninguno era mejor que llevarles cartas a los muertos [...] la noticia de que Amaranta Buendía zarpaba al crepúsculo llevando el correo de la muerte se divulgó en Macondo (329).

Las propiedades de ese lugar a donde van los muertos hacen pensar en una dimensión en que los difuntos tutelan a los vivos como si aún tuvieran asuntos

pendientes en el mundo. Parece que se tratara de un mundo paralelo, una mitad fuera de la “normalidad humana” que, sin embargo, la acompaña. Este lugar, que llamamos “país de los muertos”, parece calcado del primer más allá después de la muerte de la cosmovisión wayúu:

Los guajiros tienen una extraordinaria concepción de la muerte. A mí me gusta mucho. Han imaginado una suerte de ciclo vital que demuestra que morir no es inútil. Cuando uno muere va primero a Hepira [lugar de residencia de los espectros de los muertos, los Yoluha] [...]. En esa tierra de muertos los wayúu se reencuentran bajo la forma de Yoluhas. Sus almas los siguen pero vuelven al mundo en los sueños de los vivos a inquietarlos. También se ve a los Yoluhas en la noche (Perrin, 1994, 21).

El ejemplo más nítido de una homología entre la instancia que acoge a los muertos en la cosmovisión wayúu y la trascendencia de la muerte con la que tienen contacto algunos de los personajes de la fábula garciamarquiana, es un sueño en el que un muerto viene a dar información a un vivo. Esto ocurre en el cuento “La viuda de Montiel”:

[...] se quedó dormida con la cabeza doblada en el pecho. La mano con el rosario rodó por su costado, y entonces vio a la Mamá Grande en el patio con una sábana blanca y un peine en el regazo destripando piojos con los pulgares. Le preguntó:
—¿Cuándo me voy a morir?
La Mamá Grande levantó la cabeza.
—Cuando te empiece el cansancio del brazo (García Márquez, 1986, 139).

La experiencia del conocimiento del futuro

García Márquez ha atribuido a muchos de sus personajes la facultad de la predicción y, aún más, la tendencia a creer en las predicciones. El caso más notorio es la propiedad que comparten el primer y el último Aureliano de *Cien años de soledad*:

El primer Aureliano:

—Alguien va a venir —le dijo—. Úrsula, como siempre que él expresaba un pronóstico, trató de desalentarlo con su lógica casera. Era normal que alguien llegara. Decenas de forasteros pasaban a diario por Macondo sin suscitar inquietudes ni anticipar anuncios secretos. Sin embargo, por encima de toda lógica, Aureliano estaba seguro de su presagio:

—No sé quién será —insistió—, pero el que sea ya viene en camino. El domingo, en efecto, llegó Rebeca (García Márquez, 1996, 56).

El último Aureliano:

[...] habló del destino levítico del sánscrito, de la posibilidad científica de ver el futuro transparentado en el tiempo como se ve a contraluz lo escrito en el reverso de un papel, de la necesidad de cifrar las predicciones para que no se derrotaran a sí mismas, y de las centurias de Nostradamus y la destrucción de Cantabria anunciada por San Millán (456).

Ya en las predicciones sobre las condiciones atmosféricas de los callos del Señor Carmichael en el cuento “La viuda de Montiel”, ya octubre somatizado en los intestinos del coronel de *El coronel no tiene quien le escriba*, desparrramados por gran parte de su obra, García Márquez ha dejado personajes sujetos a la propiedad concedida a los hombres de conocer acontecimientos del futuro. Sin embargo, este no es un don concedido a todas las personas, lo que nos lleva a preguntarnos sobre el carácter de este atributo personal. ¿Quién concede este atributo o don? ¿Se podría suponer la existencia de una mitad invisible del mundo que dotaría a los elegidos y que les permite poseer el porvenir o sus símbolos? Henos de nuevo delante de interrogantes susceptibles de acercarnos a la cultura wayúu, pues este fenómeno de la predicción supone un contacto con una zona de sentido y poder de la que se adquieren facultades más allá de lo humano. Esta zona es accesible en el presente a personas que al reunir ciertas secretas propiedades se convierten en canales de comunicación entre este mundo perceptible y otro mundo poderoso que gobierna las cosas del futuro. Es el papel de intermediario entre este mundo y el imperceptible “mundo-otro” que cumple el chamán en las sociedades chamánicas. En la sociedad chamánica wayúu, Michel Perrin describe esta comunicación de la siguiente manera:

Les cultures obéissant à ces logiques ont supposé possible une communication à double sens entre ce monde-ci et le monde-autre, lequel communique indirectement avec le premier par le biais de langages spéciaux, tels ceux des divinations ou du rêve, qui énoncent diagnostics ou oracles (Perrin, 1992, 102).

Los personajes de García Márquez que hemos mencionado ilustran esta cualidad que les permite el tránsito entre una realidad perceptible y otra imper-

ceptible, entre el presente y el futuro, lo cual los hace coincidir con los chamanes de la cultura wayúu en su don de conocimiento del futuro.

La experiencia onírica

Pero hay una vía más específica de los personajes a quienes García Márquez otorga la facultad de la predicción: el sueño. En “La increíble y triste historia...”, el siguiente diálogo entre Ulises y Eréndira pone de presente la importancia del sueño como medio de conocimiento del futuro: “—Nadie puede irse para ninguna parte sin permiso de la abuela. —No hay que decirle nada. —De todas maneras lo sabrá —dijo Eréndira—: ella sueña las cosas” (García Márquez, 1986, 264).

En el mismo cuento, en el momento en que Ulises va a matar a la abuela de Eréndira, ésta le advierte: “—Ten cuidado que ya tuvo un aviso de la muerte. Soñó con un pavorreal en una hamaca blanca” (280).

La relación del futuro con el sueño es un elemento tan importante para García Márquez que es por su intermedio que José Arcadio Buendía decide no solamente el lugar de fundación, sino también el nombre de Macondo en *Cien años de soledad*:

José Arcadio Buendía soñó esa noche que en aquel lugar se levantaba una ciudad ruidosa con casas de paredes de espejos. Preguntó qué ciudad era aquella, y le contestaron con un nombre que nunca había oído, que no tenía significado alguno, pero que tuvo en el sueño una resonancia sobrenatural: Macondo. Al día siguiente convenció a sus hombres de que nunca encontrarían el mar. Les ordenó derribar los árboles para hacer un claro junto al río, en el lugar más fresco de la orilla, y allí fundaron la aldea (García Márquez, 1996, 38).

Es desconcertante cotejar esta realidad construida por García Márquez con las representaciones del universo cultural wayúu:

Les Guajiro ont l'idée d'un décalage temporel entre ce monde-ci et le monde-autre, lequel anticipe ce qui se passera dans ce monde-ci. Le rêve prédit. Alors des chamanes ou des 'bons rêveurs' diront ce qu'il faut faire pour que l'événement annoncé par le rêve ne nous atteigne pas, ou soit dévié (Perrin, 1993, 29).

Casi que podríamos jugar a ilustrar las explicaciones de Michel Perrin sobre las prácticas del sueño en la sociedad wayúu con realidades de los personajes

de García Márquez. Por ejemplo, la explicación sobre la falibilidad de la comunicación que el mundo-otro hace sobre los acontecimientos que se avecinan a través de los sueños:

[...] cette communication est souvent déguisée, connue par ses seuls effets: des maladies ou une sécheresse prolongée sont interprétées comme des actes d'agression du monde-autre, des êtres d'apparence ordinaire —humaine ou animale— sont en fait des émissaires [...]. Trompées par ces ruses, les victimes humaines en découvrent les conséquences *a posteriori* (Perrin, 1992, 102).

Podría ser ilustrada por la poco afortunada interpretación que del sueño de antes de su muerte hizo Plácida Linero a Santiago Nasar en *Crónica de una muerte anunciada*:

“Siempre soñaba con árboles”, me dijo Plácida Linero [...] pero no había advertido ningún augurio aciago en esos dos sueños de su hijo, ni en los otros dos sueños con árboles que él le había contado en las mañanas que precedieron a su muerte. [...]. Nunca se perdonó el haber confundido el augurio magnífico de los árboles con el infausto de los pájaros (García Márquez, 1981, 9-10, 128).

El personaje próximo al chamán

Las múltiples coincidencias o resonancias de la lógica wayúu del mundo en las imágenes de lo sobrenatural garciamarquiano, quedarían mucho más asentadas si lográramos encontrar, más que anécdotas aisladas de personajes que cumplen con ésta o aquella propiedad o atributo del chamán, un personaje garciamarquiano que reuniera en sí propiedades que en su conjunto lo diferenciaran de la sociedad y lo hicieran protagonista de una función exclusiva. Para ello debemos recordar las cualidades que definen al chamán. Una condición es que el universo en el que existe la colectividad está partido en dos, entre lo banal y lo sobrenatural, entre lo sagrado y lo profano, y que el chamán existe como una necesidad de coherencia o contacto en esta dualidad del mundo, la cual se hace posible gracias a su excepcionalidad:

Le chamanisme suppose que certains humains savent établir à *volonté* une communication avec le monde-autre. Ils peuvent le voir et le connaître, à la différence des autres hommes, qui ne font que le subir

ou le pressentir. Ce sont les chamanes. Ils sont désignés et élus par le monde-autre [...]. Le monde-autre offre une parcelle de son pouvoir aux chamanes pour qu'ils puissent comprendre le sens profond du monde et soulager les infortunes (Perrin, 1995, 8).

La otra característica del chamán es que él beneficia, del reconocimiento social como única persona que puede obtener del mundo-otro, el restablecimiento del equilibrio necesario para la normalidad de la vida. Inspirándonos en ese modelo existencial, nos parece que en la fábula garciamarquiana habría un personaje que se aviene a estas características sociales y existenciales: Melquíades.

Los lectores de *Cien años de soledad* bien sabemos del respetuoso reconocimiento social que Macondo tributa a Melquíades (pues él hace cosas que nadie más puede hacer); igualmente sabemos que él es el autor de los manuscritos escritos en sánscrito que Aureliano Babilonia traduce para encontrar la historia de su estirpe y que fueron escritos gracias al don del conocimiento del futuro, es decir, gracias al dominio de la mitad oculta del mundo que posee todos los saberes. Otro atributo que podemos reconocerle, y que lo equipara al chamán wayúu, es su capacidad de poner a los seres de este mundo en contacto con los muertos que habitan en el mundo-otro, tal como lo hace al permitir que el muerto Prudencio Aguilar pueda encontrar al “peor de sus enemigos” gracias a que “Macondo fue un pueblo desconocido para los muertos hasta que llegó Melquíades y lo señaló con un puntico negro en los abigarrados mapas de la muerte”.

Las imágenes de lo sobrenatural estarían entonces dando cuenta de una relación entre dos mitades coexistentes e interdependientes del mundo. En la una se vive padeciendo el peso de la contingencia; mientras que en la otra, que irrumpe introduciendo una discontinuidad, habitan los muertos que no están del todo muertos, se adquieren conocimientos de los acontecimientos que depara el futuro y se lleva a cabo la experiencia onírica que abona saberes útiles para la vigilia. Estas maneras de correlación de las mitades del mundo, enormemente emparentadas con la lógica chamánica wayúu, serían una suerte de soporte que ha servido a la imaginación garciamarquiana para entretelar sus fábulas. Con ello, el autor ha llevado a cabo una revalorización de la exterioridad real y de la contingencia humana, logrando que el hombre pueda, a veces, gobernar a su antojo las condiciones de la vida. Tal manera de imaginar ha hecho posible la copresencia de los contrarios, pues el sueño parece prolongar su “realidad” en

la vigilia, el futuro se hace saber en el presente por medio de la premonición y los muertos semejan formas vivas que acompañan a los hombres en la vida.

Si en sus palabras en una sala de Estocolmo García Márquez afirmaba que la poesía es “la única prueba concreta de la existencia del hombre”, debemos ver en su afirmación la expresión de una gran convicción sobre el don que tiene la imaginación de hacer del mundo construido por el discurso literario un medio humano o un mundo mejorado por el hombre y para el hombre, quien se levanta contra su destino y su condición mortal, sirviéndose de su facultad transformadora para hacer ingresar lo fantástico al lado de lo natural y vencer así las fuerzas obligatorias de la historia. Tal imaginación y tal manera de pensar el orden del mundo humano es, a nuestra manera de ver, resultado de una alquimia en la que ha participado el pensar wayúu que el narrador conoció en su infancia. La tradición wayúu tendría pues un sabor perenne y una “plasticidad cultural” que le ha permitido darse como limo o remanente nutricio y transitar con fuerza transculturizadora, más allá de su propio lenguaje, en uno de los más leídos escritores de nuestro tiempo.

Bibliografía

- Galvis, Silvia. *Los García Márquez*. Bogotá: Arango, 1996.
- García Márquez, Gabriel. *Crónica de una muerte anunciada*. Bogotá: Oveja Negra, 1981.
- _____. *La hojarasca*. Bogotá: Oveja Negra, 1985a.
- _____. *El amor en los tiempos del cólera*. Bogotá: Oveja Negra, 1985b.
- _____. *Todos los cuentos*. Bogotá: Oveja Negra, 1986.
- _____. *La mala hora*. Bogotá: Oveja Negra, 1987a.
- _____. *El coronel no tiene quien le escriba*. Bogotá: Oveja Negra, 1987b.
- _____. “La edad de las palabras” (Entrevista a Gabriel García Márquez; Mateo Cardona Vallejo y Miguel Ángel Flórez Góngora), en: *Gaceta*, Bogotá, 22, 1994, 34-38.
- _____. *Cien años de soledad*. Bogotá: Oveja Negra, 1996.
- _____ y Plinio Apuleyo. *El olor de la guayaba*. Bogotá: Oveja Negra, 1982.
- Perrin, Michel. *El camino de los indios muertos*. Caracas: Monte Ávila, 1980.
- _____. *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*. París: Presses Universitaires de France, 1992.

Perrin, Michel. "Entretien Michel Perrin", en: *Revue Synapse*, París: 1993, 25-38.

_____. "Viaje de las almas, prácticas del sueño" (Entrevista a Michel Perrin), en: *Huellas*, Barranquilla, 41, 1994, 19-27.

_____. "Que sais-je?", en: *Le chamanisme*. París: Presses Universitaires de France, 1995.

Rama, Ángel. "Medio siglo de narrativa latinoamericana (1922-1972)", en: *La novela latinoamericana 1920-1980*. Bogotá: Procultura, Colcultura, 1982.

_____. *La narrativa de Gabriel García Márquez. Edificación de un arte nacional y popular*. Bogotá: Colcultura, 1991.

Saldivar, Dasso. *García Márquez. El viaje a la semilla. La biografía*. Madrid: Alfaguara, 1997.