

**Asociación de Profesores
de Literatura del Uruguay**

Comisión Directiva

Presidenta: Gabriela Sosa
Vicepresidenta: Verónica Goroso
Secretaria: Victoria Diez
Tesorero: Néstor Sanguinetti
Vocal: Roxana Rüginitz

Consejo Editor de la revista [sic]

Gabriela Sosa
Verónica Goroso
Victoria Diez
Néstor Sanguinetti

Consejo Académico de Lectura

Alfredo Alzugarat
Roberto Apprato
Hebert Benítez
Elvira Blanco
Carina Blixen
Oscar Brando
Luis Bravo
Margarita Carriquiry
María del Carmen González
Gustavo Martínez
Alicia Torres
Silvia Viroga

Diseño y diagramación

Rodrigo Camy Betarte
levedad@gmail.com

Corrección

Inés Pereira Larronde

Fotografía de tapa

Ramiro Rodríguez Barilari

Diseño de logo APLU

Mariana Pérez Balocchi
en base a diseño original de Alicia Cagnasso

Revista [sic]. Año I. #2 - Agosto de 2011.

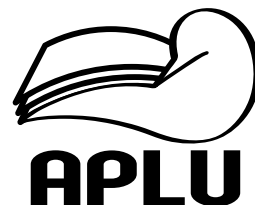
A.P.L.U.

Av. 18 de julio 1825 ap. 401 C.P. 11.200
Teléfax (+598) 2403 6506
aplul992@gmail.com | *www.aplu.org.uy*

Revista registrada ante el MEC en el Tomo XVI, Foja 33 a los efectos del artículo 4 de la Ley N° 16.099.



Impreso en Tradinco S.A.
Minas 1367 - Montevideo - Uruguay
Tel. 2409 4463. Abril de 2011
D.L. 341-575 / 10.
Edición amparada en el decreto 218/996
(Comisión del Papel)
www.tradinco.com.uy



SUMARIO

**Pág. 5 - Epigrafía del apócrifo.
Revisión del juicio colonial**

Carlos López

**Pág. 35 - Zonas de la poesía
brasileña en el siglo XX**

Alvaro Miranda

**Pág. 42 - Las dinámicas del poder:
lecturas y reflexiones sobre
tradición y tradicionalismo desde
la escritura de Juan José Saer**

Marcela Caetano

**Pág. 49 - El cruce de las escrituras y
la pluralidad de lecturas en
los *Comentarios Reales***

Elena Romiti

sic

(Del lat. *sic*, así).

1. adv. usado en impresos y manuscritos españoles, por lo general entre paréntesis, para dar a entender que una palabra o frase empleada en ellos, y que pudiera parecer inexacta, es textual.

Editorial

El hecho de que los artículos incluidos en este segundo número de *[sic]* respondan a la reflexión acerca de la literatura con relación a estudios latinoamericanos de corte cultural, demuestra no sólo la vitalidad que el enfoque aún posee en ámbitos de discusión actuales, sino también el interés de críticos y lectores sobre estos temas.

La literatura busca sus especificidades en diálogo permanente con el quehacer histórico, social, cultural de su época. La recorrida por las diversas valoraciones del texto literario y la trayectoria de sus recepciones en perspectiva diacrónica brinda también sus insumos teóricos. Los textos canónicos se acompañan de otros que tienden a caracterizarse por la hibridez genérica y que mantienen una postura periférica y crítica respecto de los modelos dados por la tradición. Y el propio canon es leído desde enfoques diversos, reparando en estos casos en la posición concreta, el lugar específico -lugar discursivo, no geográfico- que el crítico posee sobre los contenidos que analiza. Es decir, la teoría y la crítica literarias, así como trabajos de diversas disciplinas, tienden a vincularse permanentemente, dado que parte del

contenido crítico lo constituye la reflexión acerca de las propias prácticas de la crítica.

Cómo pensar la identidad latinoamericana -ya sea desde la discusión que generen algunos ensayos de Juan José Saer, como en el caso del artículo de Marcela Caetano, o desde la novedosa revisión del *Popol Wuj* que realiza Carlos López- constituye uno de los temas que se tratan en este número de *[sic]*. Sin olvidar por esto el estudio de escritores consagrados, en una variada gama, que va desde el Inca Garcilaso de la Vega -trabajado por Elena Romiti- hasta la obra de los poetas brasileños del siglo XX estudiada por Alvaro Miranda.

Creemos firmemente en el hecho de que conocer los diversos abordajes que hoy se tienen del fenómeno literario y tomar postura frente a ellos, es decir, reflexionar acerca de los presupuestos teóricos que guían el tratamiento de un texto desde un enfoque u otro, resulta fundamental a la hora de planificar también las prácticas educativas con la literatura, pues dicha reflexión le brindará al quehacer la argumentación sólida de quien toma decisiones conociendo y manejando con conciencia sus implícitos.

Carlos López

Profesor de Literatura egresado del I.P.A. (1976), con Ph.D. de *The Ohio State University* (1995).

Actualmente es profesor e investigador en el *Departamento de Lenguas Modernas de Marshall University*, en Huntington, estado de West Virginia, Estados Unidos.

Se ha especializado en el estudio del *Popol Wuj* y la producción de textos bajo condiciones de colonización. Entre su producción se cuenta la publicación del libro *Los Popol Wuj y sus Epistemologías. Las diferencias, el conocimiento y los ciclos del infinito*. También es el director académico de la primera edición *on line* del facsimilar del manuscrito del *Popol Wuj* (<http://library.osu.edu/sites/popolwuj/>), y del proyecto *The Popol Wuj and Mayan Culture Archives / Archivos del Popol Wuj y las Culturas Mayas* (<http://mayanarchives-popolwuj.osu.edu/>). Además ha publicado numerosos artículos en diversos medios académicos.

En 1784 Immanuel Kant (1724-1804) publicó el ensayo *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Idea para una historia universal con propósito cosmopolita)*. Entre 1767 y 1768 J.G. Herder (1744-1803) dio a conocer *Fragments on Recent German Literature*, en 1772 *Treatise on the Origin of Language*, en 1774 *Philosophy of History for the Formation of Humanity*, en 1778 *On the Cognition and Sensation of the Human Soul* y entre 1784 y 1791 publicó *Ideas for the Philosophy of History of Humanity*. En 1837 se publicaron las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (Lecciones de la filosofía de la historia)*, una recopilación de conferencias dictadas por Hegel (1770-1831) entre 1830 y 1831.² En 1836 apareció la obra de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts (La heterogeneidad de las lenguas y su influencia en el desarrollo intelectual de la humanidad)*. Entre 1845-1847, su hermano menor, Alexander von Humboldt (1769-1859), publicó los cinco volúmenes de *Kosmos*. En 1856 Charles Darwin (1809-1882) dio a conocer su *On the Origin of Species* y Karl von Scherzer (1821-1903) *Las Historias del origen de los Indios de Guatemala, por el R. P. F. Francisco Ximénez*. En 1857 salió a la luz *Wanderungen Durch die Mittel-Amerikanischen Freistaaten Nicaragua, Honduras und San Salvador (Viajes a través de los estados de Nicaragua, Honduras y San Salvador Centro América)* y en 1864 *Aus dem Natur- und Völkerleben im tropischen Amerika (Sobre la vida y la naturaleza en la América tropical)*. Entre 1857 y 1859 el Abate Charles-Étienne Brasseur de Bourbourg (1814-1874) publicó los cuatro volúmenes de su *Histoire des nations civilisées*

du Mexique et de l'Amérique Centrale, durant les siècles antérieurs à Christophe Colomb; en 1861 el *Popol Vuh, le Livre sacré des Quichés*; en 1864 la *Relation des choses du Yucatán de Diego de Landa*; en 1866 *Monuments anciens du Mexique (Palenque, et autres ruines de l'ancienne civilisation du Mexique)*; en 1869-1870 *Manuscrit Troano, étude sur le système graphique et la langue des Mayas*; y en 1871, poco antes de morir, *Bibliothèque Mexico-guatemalienne*. A estos podríamos seguir agregando muchos otros títulos, pero estos son suficientes para mostrar lo que nos proponemos.

El párrafo anterior no es un antojadizo inventario bibliográfico de obras publicadas en Europa a fines del siglo XVIII y parte del XIX. Esta lista muestra, por un lado, el origen de uno de los paradigmas dominantes en nuestra cultura: que la historia y la literatura son disciplinas con una axiología y hermenéutica autotélicas³ que validan otras áreas del conocimiento, disciplinas que a su vez se adscriben a tres grandes ejes: la existencia de universales, la validez irrestricta de la ciencia y la razón como fundamento de la verdad. Por otro lado, este inventario bibliográfico indica el momento en que por primera vez en occidente se tomó conciencia de la existencia del *Popol Wuj*.

Ubicados desde las Américas, la pregunta es si esos paradigmas son pertinentes y eficaces para enmarcar las reflexiones y los estudios que atañen a las realidades presentes. Quizás los dos aspectos medulares que tengamos que definir sean el corpus de estudio y cuáles son los enfoques (disciplinas) desde los cuales queremos abordar ese corpus. Esta es una empresa que excede las posibilidades del presente ensayo, por lo tanto vamos a limitar la discusión a inquirir sobre las características y propiedades de las categorías conceptuales y hermenéuticas impuestas por occidente, que son los referentes con los que trabajamos hasta el día de hoy. La premisa es que en líneas generales tales modelos no son aptos y tergiversan el imaginario cultural que le corresponde a los pueblos y culturas de América Latina, tanto por su ubicación y composición geopolítica, como por su cultura, economía, composición étnica e histórica. En segundo lugar vamos a fundamentar por qué es importante pensar un canon y paradigmas alternativos a los eurocéntricos para romper con la alienación⁴ primordial generada por y durante

el *hiato colonial* de América Latina (desde 1500 hasta el presente). Dentro de este marco, discutir la cuestión de la textualidad —y los límites y pertinencia del concepto de ‘literariedad’— es un componente importante en la configuración de modelos descolonizadores alternativos.

Modernidad, Eurocentrismo y ‘canibalización’ transatlántica

En el año 1500 Europa fue sacudida y transformada profundamente por el “descubrimiento” de un continente que no estaba en el inventario de los reyes, cartógrafos y marinos de aquellas tierras. Reinos pobres, exhaustos por interminables guerras —como las de la península Ibérica—, inesperada y paulatinamente comenzaron a recibir el oro de América y a hacerse cada vez más poderosos. Fernando II de Aragón, Carlos V y luego Felipe II pudieron pensar con más comodidad sus estrategias políticas hacia el interior de Europa porque siempre tenían fondos frescos, pese a que la economía peninsular flaqueaba luego de la expulsión de judíos y árabes. A partir de ese momento, “el moro”, y luego “el turco”, fueron dejando de ser la gran amenaza externa. El triunfo sobre los turcos en la batalla de Lepanto en el año 1571, con Don Juan de Austria comandando la Liga Santa, introdujo un giro importante en la correlación de posiciones entre las potencias cristianas. Por un lado marcó el declive de Venecia y por el otro el surgimiento de España como la nueva fuerza hegemónica. En el correr de ese siglo, junto al crecimiento militar de la península también se desarrolló la actividad intelectual. España se convirtió en un centro de polémicas (jurídicas, teológicas y políticas), de producción de doctrinas y de acopio de información —materializado después en lo que fue el Archivo General de Indias. Venecia como centro comercial y de poderío marítimo, y Florencia como eje de grandes cambios en las finanzas, el arte y el pensamiento, a lo largo del siglo XVI fueron desplazadas paulatinamente. Del esplendoroso *Quattrocento* italiano se pasó al Siglo de Oro español, a la era isabelina en Inglaterra y a la era de los dispendiosos Louvre y Versailles en Francia (con Molière, Racine, Lully y Charpentier, entre otros).

Esta transición estuvo enmarcada por

décadas de sangrientas guerras entre distintas coronas europeas, siempre enmascaradas dentro de conflictos de religión, y de incontables crímenes políticos dentro de las casas reales y la nobleza. Pero, con el fin de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) y el advenimiento de las monarquías absolutas, se abrió en Europa un nuevo período que ambientó el desarrollo de la economía, de las instituciones políticas y de los sistemas epistemológicos que daban cuenta de la naturaleza, la sociedad y la cultura. A partir de la paz de Westfalia (1648) Francia emergió como una potencia capaz de disputar a España las ambiciones hegemónicas en Europa, y Holanda e Inglaterra quedaron con el control de los mares, en especial el Atlántico norte, preparándose así para una redistribución colonial. A partir de Westfalia el reordenamiento hacia adentro de Europa implicó una secularización de la política —el Sacro

Imperio Romano Germánico desapareció y el papado vio sensiblemente reducida su capacidad de decidir—, con lo que se preparaba el camino para el advenimiento de la doctrina del ‘contrato social’ —el camino que va desde el *Leviathan* de Hobbes (1651) hasta *Du Contrat Social ou Principes du droit politique* de Rousseau (1762). Paralelamente a esta secularización de la política también hubo una secularización de la producción de conocimientos, como bien lo hace notar Dussel (Dussel, 2003: cap. 11).

A lo largo de este proceso se fue elaborando un pensamiento referido al mundo del otro lado del Atlántico que bien puede llamarse la ‘canibalización’ del “nuevo” continente —el que con sus metales y productos hacía posible el rápido auge de la Europa occidental. *La Tempestad* (1610) de Shakespeare y el *Robinson Crusoe* (1719) de Daniel Defoe ilustran muy bien este



“Descubrimiento de América”, grabado de Theodor Galle (c. 1600). Tomado de http://en.wikipedia.org/wiki/File:Theodor_Galle_after_Johannes_Stradanus.PNG el 30 de junio de 2011.

proceso. La *canibalización* implicó, entre muchas otras cosas, el borramiento del sujeto colonizado y su demonización o bestialización, precisamente mediante la atribución de la condición de “caníbal” —deformación de la palabra *Caribe*. Todos los discursos etnográficos —literarios o no— aseguraron a los europeos que los nativos de las Américas eran, cuando menos, brutales salvajes, por lo tanto naturalmente inferiores. Alcanza con ver los grabados de Theodorus de Bry (1528–1598) en *Le Théâtre du Nouveau Monde: Les Grands Voyages* (1590-1634) o el grabado de Theodor Galle (1571-1633), circa 1600, ilustrando el ‘desembarco’ de Américo Vespucio en América, para entender la imagen que aquellos individuos (que nunca habían salido de Europa) tenían de los pueblos colonizados. América casi siempre es representada como mujer (todo lo considerado ‘inferior’ era representado por una mujer, generalmente desnuda), de piel oscura y caníbal. En la forma de representar a los aborígenes, los “buenos cristianos” —hombres blancos— canibalizaron al sujeto americano, es decir, lo devoraron material y simbólicamente, por eso muchas veces el paisaje aparece vacío o apenas poblado por animales casi mitológicos. Los europeos utilizaron los argumentos de la religión, la raza y el género para justificar la dominación ‘por derecho natural’ o por la “Guerra justa” de Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573). Europa, que según grabados de la misma época practicaba el canibalismo durante las guerras de religión entre católicos y protestantes, se presenta ante sus propios ojos como civilizada y, como lo señala Dussel, se atribuye el derecho de imponerse por la violencia a los ‘salvajes heréticos’ (Dussel, 1993: 75). Este tema fue central en la Controversia de Valladolid en el año 1550.

Alemania había quedado atrás en ese proceso de colonización de territorios de ultramar y además había participado tangencialmente en la elaboración de esa representación del sujeto americano. Tal vez para recuperar el terreno perdido frente a Francia e Inglaterra fueron los germanos quienes impulsaron un intenso debate acerca de la conformación, identidad y significado de Europa dentro del “Teatro del Mundo”, como les gustaba decir por ese entonces. Lessing, Kant, Herder, Goethe, Hegel y Humboldt fueron algunas de las muchas figuras que participaron en

esas discusiones filosóficas, incluyendo el tema de la naturaleza y valor del arte. Enrique Dussel sostiene que fueron fundamentalmente los trabajos de Kant y Hegel los que dieron forma definitiva al paradigma eurocéntrico⁵ desarrollando los conceptos de Descartes, quien había propuesto que la razón era la base de todo pensamiento verdadero, planteado desde la perspectiva del solipsismo (“Anti-Cartesian Meditation”). Paralelamente a este debate se planteó la discusión acerca de la importancia del lenguaje en la formación del pensamiento, concluyendo que no es posible el pensamiento sin lenguaje (principalmente por parte de Herder y W. Humboldt). Del cruce de estas dos vertientes de ideas surgió la discusión en torno a los valores estéticos y la definición de lo ‘literario’. Vamos a resumir entonces algunas de las características de estos dos paradigmas que han sido tan importantes para la representación y ubicación de América Latina a partir de 1500 y el desarrollo del “Sistema-Mundial”.

1. El dogma de la Historia (moderna)

Dussel propone en *Inventions of Americas* que una de las piedras angulares del paradigma histórico que aparece con la Ilustración fue la idea planteada por Kant proponiendo que la humanidad se dividía en pueblos maduros e inmaduros (Dussel, 1995: 19). En 1784 el filósofo alemán en su trabajo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?)* explicó que ‘madurez’ significa tener la valentía de usar la inteligencia, ergo, llevada esta idea al plano histórico, los pueblos inmaduros eran aquellos a los que les faltaba arrojo para pensar, y eso era así porque eran haraganes y cobardes.⁶ A partir de esta premisa concluye que la gente de América, África y Asia eran “inmaduros”.

También en 1784, en el breve ensayo *Idea para una historia universal con propósito cosmopolita*, Kant propone que el devenir histórico responde a causas que están regidas por “leyes naturales” y que los acontecimientos avanzan en una progresiva evolución cuyo fin último es la libertad del espíritu humano (Kant, 1949: 116) para lograr una sociedad civil lo más perfecta posible (Ibidem: 129). Es decir, todo lo que pasa, pasa de esa manera porque sigue un orden natural (Ibidem: 117).⁷ Por lo tanto, escribir

la historia es describir las leyes de la naturaleza, lo que en última instancia equivale a tener control sobre el mundo (estas ideas van influir en Marx y el positivismo). Dicho de otra manera, para Kant, escribir la historia es escribir la verdad. El estudio de las leyes “naturales” —estudiadas por Kepler y Newton, dice Kant (Ibidem: 117) — lleva a descubrir y enunciar los principios universales, que por ser tales son validos para todo el mundo. Esta idea la remata con la afirmación de que “es en nuestra parte del mundo” —Europa para Kant— donde se ha alcanzado el punto más alto de la evolución, con lo cual se entiende que es ‘la otra parte del mundo’ —la que no es Europa— la que debe adoptar los principios universales demostrados como superiores en “esta nuestra parte del mundo”.⁸

Un cuarto de siglo después, Hegel va a elaborar aún más estas tesis. Dussel observa que para el filósofo prusiano el movimiento de la historia no sólo es de evolución, sino que ésta comienza en el oriente y culmina en occidente, es decir, Europa (Dussel, 1995: 20).⁹ Posiblemente, Hegel tomó esta idea de J.G. Herder, quien en *Outlines of a Philosophy of the History of Man* también proponía que la evolución de la historia comenzaba en China e India y llegaba a su culminación en la Europa de su tiempo, luego de haber pasado por Grecia y Roma, y haber recibido la influencia del cristianismo. Para Herder, esta culminación fue el resultado combinado de inevitables condiciones naturales y del esfuerzo de los pueblos de Europa. Respondiendo a la pregunta de por qué este continente estaba por encima de las otras regiones del mundo dice: “Time, place, necessity, the state of affairs, the streams of events, impelled it to this: but, above all, *its peculiar industry in the arts*, the result of many *common exertions*, procured it this rank” (Herder, 1966: 631).¹⁰ Agrega que si Europa hubiera sido rica como la India, o hubiese estado tan encerrada como Tartaria, o hubiese tenido un clima caluroso como África, o aislada como América, nunca hubiese llegado a ser lo que fue (Ibidem: 631).

En *Philosophy of History*, Hegel sostiene que la evolución de la historia está ligada a una evolución del estado, porque esta institución es la “encarnación perfecta del Espíritu”, y la “esencia del Espíritu es la Libertad” (Hegel, 1900: 17). Cuando el interés privado de los

ciudadanos coincide con el del Estado, éste está bien constituido (Ibidem: 20). Pero esta evolución no es ni errática ni azarosa, está estrechamente ligada al cristianismo y a Alemania: “The German nations, under the influence of Christianity, were the first to attain the consciousness, that man, as man, is free...” (Ibidem: 18), y luego: “The History of the world is none other than the progress of the consciousness of Freedom;...” (Ibidem: 19).¹¹ Digamos que el silogismo es perfecto, pero arbitrario. A su vez, el escrutinio de los hechos revela la Idea de Libertad, que no es otra cosa que la “Voluntad de Dios” (Ibidem: 20). La tarea del filósofo-historiador es leer el lenguaje de los acontecimientos para descubrir la “Idea de la Libertad”. Quiere decir que los hechos son “fenómenos exteriores” que expresan la Libertad de una “forma sensible”, de manera que “las hazañas, las pasiones, las peculiaridades y talentos” del hombre son las formas de expresar esa Idea, y en definitiva de manifestar la voluntad de dios.

Este proceso hacia el logro de la más perfecta Libertad es gradual y se materializa a través de pasos concretos, cada uno de los cuales revela “principios peculiares” que no son otra cosa, dice Hegel, que “la idiosincrasia del Espíritu” (Ibidem: 63) o el “*peculiar National Genius*” (Ibidem: 64). Con esta vara el filósofo prusiano organizó su taxonomía de las naciones y culturas, y comienza diciendo que el verdadero “teatro de la Historia” se desarrolla en la zona templada, o sea, la mitad norte. Esto es así porque en esa parte del globo hay más animales y plantas “con características comunes” (Ibidem: 80) —habría que preguntarse a qué se refiere con esa aseveración. Añade que el mundo se divide en *Viejo* y *Nuevo*, y esto es así no sólo porque los europeos tuvieron conocimiento de América y Australia poco tiempo atrás, sino porque “física y síquicamente” son “relativamente nuevas” (Ibidem: 81). Vale la pena citar en extenso la visión que Hegel tenía del *Nuevo* mundo:

America has always shown itself physically and psychically powerless, and still shows itself so. For the aborigines, after the landing of the Europeans in America, gradually vanished at the breath of European

activity. In the United States of North America all the citizens are European descendant... (...) A mild and passionless disposition, want of spirit, and a crouching submissiveness towards a Creole, and still more towards a European, are the chief characteristics of the native Americans; and it will be long before the Europeans succeed in producing any independence of feeling in them. The inferiority of these individuals in all respects, even in regard to size, is very manifest; ... in their natural condition of rudeness and barbarism.

(...) The weakness of the American physique was a chief reason for bringing the negroes to America... The weakness of the human physique of America has been aggravated by a deficiency in the mere tools and appliances of progress —the want of horses and iron, the chief instruments by which they were subdued.

(...) What *has* taken place in the New World up to the present time is only an echo of the Old World —the expression of a foreign Life... (Ibídem: 87).¹²

Luego de ver esta descripción y la que hace de África —tierra estancada en su infancia y “envuelta en el negro manto de la Noche”— queda clara la visión que tenían del mundo a comienzos del siglo XIX en Europa. El origen del pasado de Europa Hegel lo ubicaba en torno a dos ejes: Grecia y la escritura alfabética. Lo que él llama la *Historia Mundial* nace en el Mediterráneo porque allí confluyen Jerusalén (judaísmo y cristianismo), Roma y el “centro de la luz de la Historia”: Grecia (Ibídem: 87). Cuando define qué países forman Europa incluye a Italia, Grecia, Francia, Inglaterra y Alemania (según Hegel la península Ibérica forma parte del *plateau* africano). Para él en estas

naciones reside el “Espíritu del Mundo” y para que no queden dudas agrega que el corazón de Europa lo constituyen Francia, Alemania e Inglaterra, porque estos son los países más importantes (Ibídem: 102).

Para Hegel, ¿cuándo comienza la Historia del Mundo? En China, unos tres mil años atrás, porque esos son los registros escritos más antiguos (Ibídem: 133). A partir de ese momento sigue con la enumeración de India, Persia, Egipto, luego pasa a los hebreos, Grecia y Roma, para culminar con Italia, España, Francia, Inglaterra y, el punto más alto, Alemania, en particular Prusia. Las fuentes de datos que considera válidas para la historia son: documentos ‘históricos’, religiosos y poéticos, por ejemplo los Vedas, los libros mosaicos o los poemas homéricos. En la evaluación de estos documentos señala que los chinos, por ejemplo, están detrás de Europa porque su moral no tiene límites, la religión es meramente intimista y no hay nada que se pueda llamar propiamente “arte o ciencia” (Ibídem: 155-156). De los documentos de la India dice que es una religión de pura fantasía y sensibilidad, panteísta, que tienen una gramática, geometría, astronomía y álgebra avanzada, pero no “historia” en sentido estricto, porque les faltó auto-conciencia de su propio ser (Ibídem: 156-180). Así sigue con los demás pueblos hasta culminar en Alemania, de quién sostiene que es el “Espíritu del nuevo mundo” (la modernidad), es la realización de la verdad absoluta y es el pueblo portador de los valores cristianos, es decir, de la libertad del Espíritu. Por eso afirma que Alemania es la “Totalidad” (Ibídem: 367).

La conclusión final es que a través de los hechos protagonizados por una nación y los documentos escritos se revela el plan divino. La historia verdadera del mundo y la misión que en ella tienen los pueblos es la de manifestar la voluntad de dios, por eso sostiene que “The Reason is the comprehension of the Divine work”, y concluye la obra diciendo:

That the History of the World, with all the changing scenes which its annals present, is this process of development and the realization of Spirit —this is the true *Theodicea*, the justification

of God in History. Only this insight can reconcile Spirit with the History of the World— viz., that what has happened, and is happening every day, is not only not “without God,” but is essentially His Work. (Ibídem: 477).¹³

Pese a que a comienzos del siglo XIX la secularización de la epistemología y hermenéutica de occidente estaba en pleno auge, con esta visión Hegel ‘sacraliza’ la historia. Esto implica la aceptación de la premisa del plan divino revelado en la historia, ergo, lo que se extraiga de su estudio automáticamente se convierte en una verdad indiscutida, en un dogma. La conclusión rectora a la que arriba el idealismo dialéctico —luego reafirmada por el positivismo y sus epígonos— es que Europa encarnaba la culminación de la evolución de la historia, y por lo tanto lo que había producido, como conocimientos, la interpretación de la realidad que había formulado y los valores que promovía, debía ser aceptado y adoptado por las demás naciones del mundo. Esta idea central para el eurocentrismo no fue modificada luego por las versiones de la historia que la adscribían a la ciencia. En todo caso, en estas nuevas formulaciones del paradigma histórico, el plan de dios fue substituido por las leyes materiales de la naturaleza, pero nada cambió en relación a la idea de la verdad absoluta que se le atribuía —esto fue así incluso para el materialismo, en algunas de sus vertientes más que en otras.

2. El canon de la palabra escrita

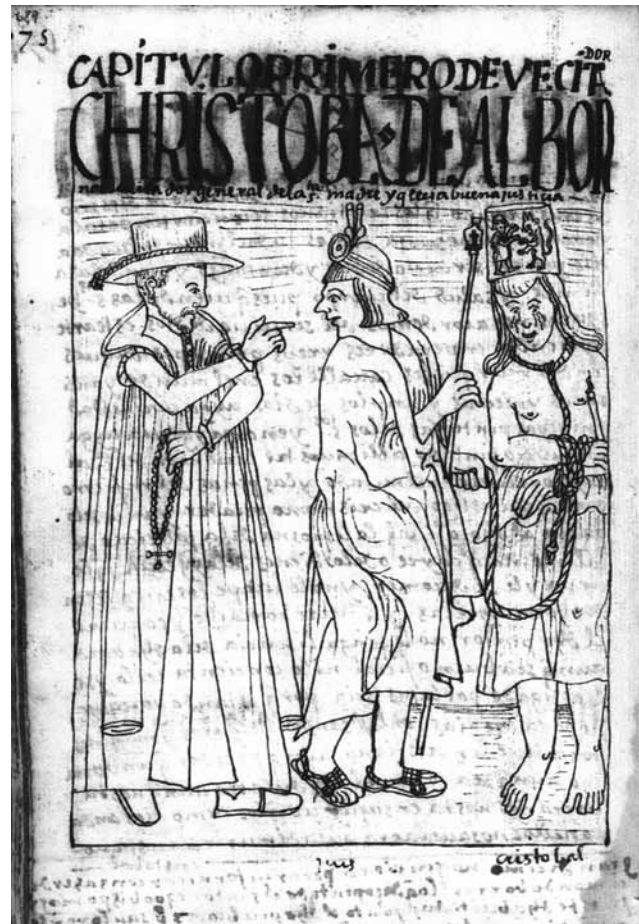
En *The Darker Side of the Renaissance*, Walter Mignolo observa que la celebración de la palabra impresa surgió en Europa (Mignolo, 2003: 29) y esto, además de estar ligado a una larga tradición de debates en torno a la naturaleza de las lenguas, a partir de la invasión de América se vinculó al tema de difundir la civilización y la superioridad de Europa (Ibídem: 35-45). Para la corona española fue muy importante afirmar la colonización mediante la supresión —en la medida de lo posible— de las lenguas nativas. Mignolo observa, con razón, que no siempre había sido así; por ejemplo, los árabes no eliminaron

las lenguas romances de la península (Ibídem: 31). Agrega que Antonio de Nebrija (1441-1522) y Bernardo Aldrete (1565-1645) estuvieron preocupados con la gramática y los textos escritos, pero principalmente estuvieron preocupados con la idea de que alfabetizar era sinónimo de civilizar. Para ellos, la escritura tenía el valor de controlar la voz (la oralidad) del ‘otro’ por medio de la letra impresa (Ibídem: 35-39). Por este motivo, dice Mignolo, se pensaba que difundir la alfabetización era una forma importante de profundizar la colonización y consecuentemente de imponer los valores y la cosmovisión de la *civilización occidental* (Ibídem: 43-45). Este crítico llama la atención sobre el fenómeno de la inversión del prestigio entre la lengua hablada y la escrita a lo largo de la historia de occidente. Recuerda que para San Agustín la lengua original no era escrita y era mejor que las modernas porque éstas se habían corrompido con el paso del tiempo. En cambio, a partir del renacimiento la lengua escrita e impresa pasó a ser más valorada y prestigiosa que la oral (Ibídem: 45).

En las colonias iberoamericanas la preocupación por imponer el castellano y el portugués tenía un aspecto de contralor político-burocrático complementario de la violencia militar; era *La ciudad letrada* de la que hablaba Ángel Rama, con todo lo que ella implicaba. Pero este celo iba más allá. También apuntaba a ‘colonizar el corazón’ de los nativos, o la “colonización de lo imaginario”, como lo llama Gruzinski. La doctrina evangelizadora mandaba que había que sacarlos de sus ‘errores y creencias’, como está dicho en cientos de documentos de la colonia, y entre las muchas formas en que esto fue implementado tenemos lo que en la zona andina se denominó “Extirpación idolatrías” (ver folio 675/[689] de *El primer nueva crónica y buen gobierno* de Guamán Poma).¹⁴ En esta extirpación no solo destruían “ídolos”, momias y otros artefactos religiosos, sino también toda referencia a tradiciones y registros ancestrales —como *kipus*, utensilios rituales o vasos ceremoniales. Resultado de estas requisas y “extirpaciones” fue la obra que hoy conocemos como *Ritos y Tradiciones de Huarochirí* (1608). Precisamente, esta recopilación de textos fue ordenada por el párroco de Huarochirí, Francisco de Ávila, quien poco tiempo después, en 1610, fuera convertido en Juez extirpador de toda la provincia



“Kipu” o “Quipu” según Guamán Poma de Ayala, folio 360 / 362. Tomado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/362/es/text/?open=id3087653&imagesize=XL> el 30 de junio de 2011.



“Extirpación de idolatrías” según Guamán Poma de Ayala, folio 675 / 689. Tomado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/689/es/image/> el 30 de junio de 2011.

de Lima. Algo similar pasó en Guatemala. Además del famoso caso de la quema de textos en Yucatán por parte del obispo Diego de Landa (1524-1579), están las palabras del padre Francisco Ximénez (1666-1729) en el “Prólogo” que escribió para la transcripción de textos maya-k’iche’ —obra conocida como *Popol Wuj* (ver folio ii, recto). En este “Prólogo”, luego de reconocer que aquellos textos contenían méritos tomados de la “venerable antigüedad”, indica que había que combatirlos: “se reduce esta mi obra a dar luz, y notiçia / de los errores, q’ tu -/vieron, en su gentilidad, y q’ todavía conservan / entre si.” (f.ii, 13:16 —he mantenido la ortografía original de Ximénez). Luego agrega que aunque las narraciones k’iche’s se asemejan a las de la Biblia, no se les debe dar crédito porque son:

“mentiras [de] satanas /quien fue su Autor, sin duda, para engañar, y perder / a estos misserables /

saliendo tan impuras las verdades catolicas como lo es la fuente de a do / proçeden. como las q’ procura dar por voca de / Arrio, luter, caluino, Mahv - / ma, y otros heresiarcas, para perder el christianismo”. (f.ii, 58:66)

Ávila, Landa, Ximénez y muchísimos otros predicadores temían que se hallara cualquier semejanza entre las escrituras de los “herejes” y la Biblia. Mignolo observa que en la etimología de la palabra *vuh* (f. 1: 27 —la ortografía k’iche’ actual es *wuj*) se puede ver el origen de tal temor (Mignolo, 2003: 71-75). El *wuj* es el nombre de la corteza de un árbol —en lengua nahuatl es llamado *amate*— con la que los mayas hacían una especie de cartulina o pergamino donde escribían distintos tipos de información. Por metonimia, el nombre del material sobre el cual escribían se utilizaba

también para designar el contenido. Mignolo hace notar que algo similar pasa con palabras como libro (del latín *liber*, que significa corteza), o *book* (del alemán antiguo *Buche*, que deriva de “beech”, que era la madera con la que hacían las tabletas donde escribían), o Biblia (de *biblos*, la corteza interior del papiro). En todos los casos la base material de la escritura da el nombre al contenido. El libro por antonomasia era la Biblia, lo cual implicaba que cualquier otra escritura que pudiera interpretarse como sagrada inmediatamente debía ser “extirpada”. Por eso para Ximénez —y en general para todos los predicadores— el *Popol Wuj*, o narraciones similares, eran ‘palabra de Satan’, con lo cual dejaban de ser consideradas como ‘libro’. Esta fue una forma efectiva de ‘canibalizar’ el pensamiento, las tradiciones, las creencias y la cultura en general de los indígenas. Si la colonización de América en su aspecto ideológico se centró en el bautismo forzoso de los nativos y la enseñanza compulsiva del castellano, la “extirpación” de textos fue la forma extrema y estratégica del adoctrinamiento colonial.

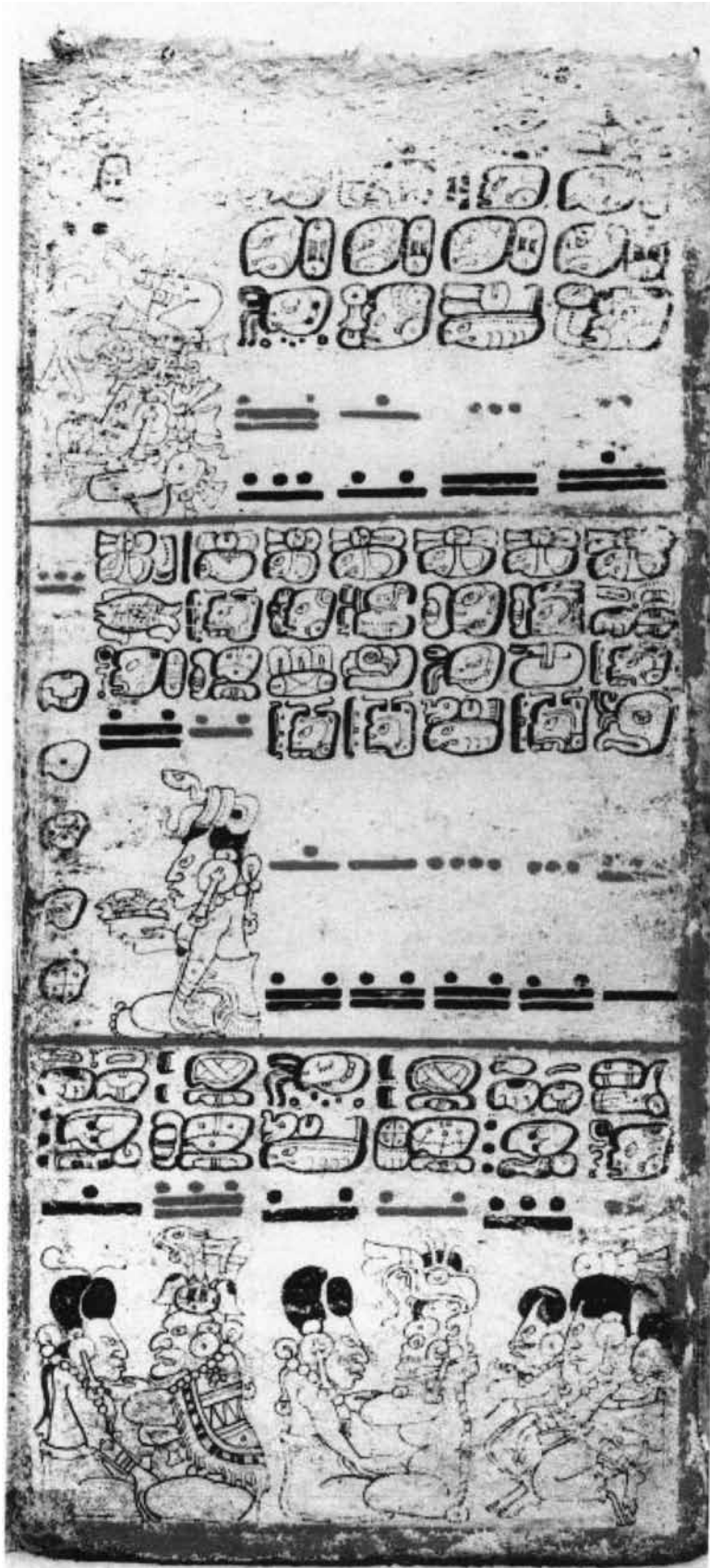
La manera de implementar esta ‘canibalización’ se efectivizó en dos sentidos. Uno fue por la simple vía de descalificar como escritura todos aquellos registros que no estaban hechos a la manera europea, es decir, con una grafía alfabética, empleando caracteres latinos. De esta forma los indígenas pasaron automáticamente a no tener ‘libros’, y menos libros de Verdad. A lo sumo les reconocieron el rango de *códice* —recuérdese que muchas veces este término designaba manuscritos de cierta antigüedad y de mera importancia histórica. Al denominar *códice* a los registros aborígenes les quitaban cualquier vestigio de ‘verdad’ o de importancia trascendente. La otra forma de fagocitar la escritura indígena fue ignorando que todas las textualidades incluidas en las estelas, templos, cerámicas, etcétera, eran registros portadores de elementos cognitivos complejos y elaborados. Mignolo hace notar que el concepto de alfabetización fue aplicado en el estrecho sentido de los europeos, es decir, sólo para la escritura con caligrafía alfabética —en ningún momento pensaron en términos de textualidades en referencia a las fachadas de las catedrales góticas (Ibidem: 76). Con esta forma estrecha de entender la escritura, los pueblos colonizados se vieron privados de la ‘memoria material’ de su

cultura.

Mientras éstas eran las políticas en las colonias peninsulares en América, en Europa, con el advenimiento de la Ilustración, comenzaron a elaborarse otros conceptos que vinieron a reemplazar la doctrina de colonizar por imposición de la lengua y por abolición de los registros aborígenes.

Entre 1757 y 1760 Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Mendelssohn y Nicolai sacaron una publicación periódica sobre las obras literarias que circulaban en Alemania por ese entonces, el *Briefe, die Neueste Literatur betreffend* (*Cartas sobre la literatura actual*). En estas notas fue donde Lessing introdujo el concepto de “literatura” para referirse a un conjunto de obras escritas, impresas, a las que se les reconocía un valor especial. En estos comentarios atacó la influencia del neo-clasicismo francés en el gusto alemán de mediados del siglo XVIII. Los ataques se debieron a que Lessing entendió que su compatriota Johann Christoph Gottsched (1700-1766) menospreciaba, o mal entendía, el espíritu alemán al admirar la normativa francesa para escribir tragedias, siguiendo el modelo de autores como Corneille. Para Lessing, el concepto de ‘literatura’ estaba íntimamente ligado al de nación, y en especial al de *folk*. Luego, en 1766 publica el famoso *Laokoon*, un ensayo sobre la escultura desde el punto de vista de la filosofía de la estética. Este fue el comienzo de otro cambio fundamental en las definiciones estéticas. Lessing cuestionó que el referente fundamental para definir lo bello fueran las artes visuales —como había sido tradicional— e introdujo la poesía como la forma artística que mejor definía ‘lo bello’. Para él, la “literatura” podía describir cosas horribles sin utilizar palabras horribles, en cambio las artes visuales, como el *Laocoon*, para ser bellas tenían que tener contención, no podían exhibir gráficamente todo el horror, y eso en parte las limitaba. Pero ese fue solo el comienzo.

Kant participó en este debate desde 1764 cuando publicó *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*) y luego en 1790 *Kritik der Urteilkraft* (*Crítica del Juicio*). En el primero de estos trabajos propuso la distinción entre “bello” y “sublime” a través de un ejemplo. Los grandes robles en medio de “bosques



sagrados” son algo sublime, en cambio los lechos de flores bajos arbustos y árboles podados son bellos (Kant, 1949: 3-4). Es una categorización antojadiza pero que introduce una clara demarcación entre realidad e idea y entre obra de arte e ideal de belleza.

En *Crítica del Juicio*, en el capítulo “Análisis de lo bello”, Kant sostiene que la belleza no es algo que esté ni en una obra de arte ni en la naturaleza, y lo define como la conciencia de un placer originado en el libre juego de la imaginación y el entendimiento, por lo tanto no lo incluye dentro de los juicios lógicos sino de los estéticos (§1). Esto significa que es un placer desinteresado (como el juicio moral), por lo tanto tiene validez universal, no en el sentido de que todos tienen que sentir lo mismo frente a una obra, sino que *deben* sentir una emoción, aunque sea diferente, propia (§20-22). Finalmente propone que la validez universal no responde a un determinado concepto de belleza sino al sentido común.

En lo que concierne al concepto de estética, Kant mantuvo distancia tanto de los “espiritistas” que sostenían que la belleza era la mera expresión de un sentimiento pero sin

contenido cognitivo (Hume, por ejemplo), como de los “racionalistas” que planteaban que la experiencia estética se limitaba al conocimiento de un objeto a través de una obra de arte, pero la belleza no residía en la obra. Por su parte, Kant admitía que la obra de arte debía seguir reglas (§46: 307) y que cada obra en particular debía servir de modelo para medir el valor estético (§46: 308). Ese espacio generado entre las reglas y el ideal de lo bello debía resolverlo el ‘genio’, entendido éste no como la persona con un talento intelectual especial, sino como el individuo que sin saber cómo ni por qué conoce esas reglas de lo bello y las hace evidentes en la obra de arte (§47: 308-309).

A los efectos de la revisión que estamos haciendo podemos concluir que Kant separó con nitidez el objeto de arte como tal del aspecto temático (cognitivo) y de las teleologías. El ideal de lo bello y lo bello sensible se separan, y lo bello reside en la percepción “desinteresada” de un juicio que no toca la experiencia sensible de la razón o los sentidos.

A fines del siglo XVIII J.G. Herder y Goethe (1749-1832) tuvieron un rol muy importante en este debate. Entre 1767 y 1768 Herder publicó *Fragmente*



über die neuere deutsche Literatur (Fragmentos sobre la reciente literatura alemana) y en 1769 aparece *Kritische Wälder oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend, nach Maßgabe neuerer Schriften (Bosques Críticos, o reflexiones sobre la ciencia y el arte de lo bello)*. Estos dos trabajos fueron centrales en la formación del concepto de lo literario en su relación con la belleza. En el primero, Herder toma el concepto de literatura alemana que ya circulaba por entonces y hace un ejercicio práctico de apreciación estética de la poesía de ese momento. En el segundo trabajo organiza una reflexión más sistemática sobre estos mismos asuntos.

En los *Bosques críticos* plantea la teoría de lo bello como aquello que tiene un efecto agradable sobre el alma, este placer provocado por algo bello se origina más en la sensibilidad que en el intelecto. En cuanto a la polémica de si lo visual o la palabra era la principal fuente de ese placer, se inclina por lo visual —apoyando la opinión de *Winckelmann*¹⁵ en su polémica con Lessing. Sin embargo, y en forma un tanto contradictoria, al mismo tiempo niega a las formas de arte no verbales la capacidad de expresar pensamientos en forma autónoma (luego cambiará de opinión). La solución parcial a este conflicto fue la alegoría. Las artes visuales (especialmente la escultura y pintura) encierran en sus formas una historia (o narrativa) completa. Más tarde, en 1778, consecuente con su teoría de que el lenguaje determina y delimita el pensamiento, propuso que cuando el pintor o escultor modelan las formas, detrás de ellas “están las historias de los poetas.” De esta forma la palabra poética toma el centro de la escena y se prepara el paradigma que dominará a partir del siglo XIX en toda Europa —y en sus ex colonias. Finalmente, el otro aspecto que cambió sustancialmente las ideas que dominaban en la época, sobre todo porque no sintonizaba con el idealismo filosófico de la época, fue que los estándares de belleza varían sustancialmente de lugar a lugar y de un período histórico a otro — en *Calligone* (1800) utiliza estos conceptos para refutar a Kant en su *Crítica del juicio*.

En 1772 Herder publicó *Abhandlung über den Ursprung der Sprache (Tratado sobre el origen de las lenguas)*. En esta obra introdujo la idea de que el pensamiento es determinado por el lenguaje. Esta noción ya aparecía en la cuarta

parte de los *Bosques críticos* cuando planteaba que la percepción humana en su misma naturaleza estaba consustanciada con el lenguaje en sus creencias y conceptos. Con este planteo introdujo los fundamentos de temas y preocupaciones que serían centrales en los dos siglos venideros, desde W. Humboldt, a comienzos del siglo XIX, hasta “the Sapir-Whorf hypothesis” (la manera de conceptualizar el mundo o la cosmovisión del mundo de un hablante está predeterminada por la lengua) de mediados del siglo XX.

Otros dos aportes de Herder fueron la teoría de los géneros y la relación de la lengua con el espíritu nacional. Con respecto al género, Herder creía que toda obra de arte estaba hecha para ejemplificar un determinado estilo correspondiente a un determinado género, y eso era fundamental para interpretarla y entenderla. El artista recibe de su cultura las reglas de estos géneros, pero luego él hace su contribución por medio de la *intención* que pone al crear una obra. En la valoración que se hace de los méritos de una obra Herder considera su teleología. Para él, la poesía y la literatura en general (que todavía no era lo que se entendió más tarde) debían promover la formación moral del carácter, es decir, debían transmitir de una manera sutil principios éticos.

Para Herder cada obra encarna el “espíritu del pueblo” (*volksgeist*) y éste es único, diferente en cada nación. Son fuerzas no visibles, con su trayectoria e idiosincrasia propias, por eso son peculiares. Herder sostiene que este “espíritu de la nación” se manifiesta principalmente en la lengua y la poesía, pero también en la historia y el derecho. Para promover este ideal del *Volk* y crear una nación unificada en un sentido profundo — que incluyera música, danza y arte—recopiló una serie de canciones folclóricas que luego publicó en 1773 como *Stimmen der Völker in ihren Liedern (Las voces del pueblo en sus canciones)*. Este trabajo inspiró a los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm para su colección de cuentos folclóricos alemanes, los *Kinder- und Hausmärchen (Cuentos para niños y el hogar)* publicados en 1812.

En conjunto, Herder le atribuye al arte un carácter ancilar (de los valores morales y del espíritu de la nación) e introduce de una manera firme la noción de la centralidad del arte verbal, la poesía, como máxima expresión del valor

estético. Además, él fue uno de los importantes promotores del concepto de literatura en el sentido eurocéntrico, tal como se entendió a partir del siglo XIX.

Cuando Hegel entra en esta polémica radicaliza el enfoque idealista de Kant y desarrolla un sistema que integra las ideas del romanticismo, en lo que se referían al arte y las letras, y las articula en torno a su filosofía de la historia. Aplicando el método de la dialéctica, Hegel desarrolló sus propios conceptos sobre la estética y el arte en una serie de conferencias que dictó en Berlín durante los años 1820 y 1821. Las notas para estas conferencias fueron publicadas en 1835 bajo el título de *Vorlesung über Ästhetik. Berlin 1820/21. Aesthetics (Conferencias sobre las Bellas Artes. Berlín 1820/21. Estética)*. Entre los muchos temas que trató en estas reflexiones, uno de los que me interesa destacar ahora es la posición acerca del valor de las artes visuales y la poesía. La conclusión a la que arriba Hegel es que “solamente la lírica” puede alcanzar “la suprema nota de alabanza a la gloria de Dios”, mientras que las artes visuales quedan limitadas a la materialidad de la forma (Hegel, 1975: 175). Esta tesis, que es central, insinúa otras dos ideas fundamentales en la estética de Hegel: la tensión entre la forma y el contenido, y la teleología del arte.

Por un lado, Hegel sostiene que la verdadera originalidad de un artista o de una obra de arte nace de la racionalidad inherente a la autenticidad del tema tratado, especialmente si no ha sido corrompida con temas ajenos al contenido. Si el tema es formulado de una forma que le es propia a sí misma, la obra de arte va a ser perfecta en sí misma (Ibidem: 298). Esta tesis es el fundamento de una concepción totalmente autotélica. Ante el riesgo de un desmembramiento del sistema, Hegel relaciona el tema del arte con el fin último de todo lo existente: el dios cristiano. En primer lugar plantea que el verdadero contenido del arte romántico es su interioridad, la cual corresponde a la “subjetividad espiritual” en su más absoluta “independencia y libertad”. Dentro de esta subjetividad interior reside el “contenido universal” y así se alcanza la unidad con el “propio ser” desapareciendo las relaciones con el mundo exterior, con la temporalidad y espacialidad en el sentido material. Eso es lo que Hegel define como

el reino de la “infinita auto-identidad”. Y agrega: “In this Pantheon all the gods are dethroned, the flame of subjectivity has destroyed them, and instead of plastic polytheism art knows now only one God, one spirit, one absolute independence ...” (Ibidem: 519).¹⁶ Hegel está buscando un universal fundado en la noción del dios occidental y recurre a la mediación del “genio” para que con su creatividad ilimitada vincule lo universal con la temporalidad tangible. El artista —como genio— es quien manifiesta lo sagrado en la “belleza absoluta” encarnada en la obra de arte —idea que luego Baudelaire también expresará en su poema “L’Albatros”. Este es el fundamento último de lo que llama “verdadero arte” o lírica, que excluye los artefactos culturales que no se ajustan al canon eurocéntrico de la modernidad. Detrás de este conjunto de conceptos se observa que el *idealismo monista* que sustenta el discurso *monológico*¹⁷ de Hegel es la espina dorsal de los silogismos que lo llevan a la conclusión de la supremacía de Europa.

En la “Introducción” del segundo volumen, parte III, “El sistema de las artes individuales” (Ibidem: 613-629), el filósofo alemán expone una rigurosa taxonomía de las artes en su conjunto. En la clasificación y jerarquización que establece (Ibidem: 624-627), pone en el nivel más bajo a la arquitectura (la naturaleza de su material es innatamente no-espiritual), luego está la escultura (está impregnada de espiritualidad) y por encima el grupo de artes que dice dan forma a la interioridad de la vida de los individuos. Dentro de este grupo, en el escalón inicial está la pintura (porque transforma las formas exteriores en expresiones de la vida interior), un escalón más arriba está la música (tiene una interioridad propia, independiente de otros elementos) y finalmente, en el tope, la poesía, el arte de la palabra en general. En opinión de Hegel, la poesía es el verdadero arte del espíritu y la materia con la que se hace es significado puro, por eso es la expresión de un espíritu que se comunica con otro. Dentro de la poesía distingue tres formas: la épica, la lírica y la dramática (Ibidem: 626-627). Además, fuera de este sistema de las Bellas Artes o artes verdaderas, Hegel menciona otras artes “imperfectas”, como por ejemplo la jardinería y la danza, las que “sólo merecen ser mencionadas al pasar” (Ibidem: 627).

De esta revisión de Hegel se concluye

que posiblemente dos fueron sus contribuciones significativas en la formación del nuevo paradigma de ‘literariedad’. Por un lado separó de una manera radical lo ‘bello’ —la belleza como Idea— de las formas sensibles en las que se manifiesta, conjuntamente con sus condicionantes temporales, espaciales y materiales. Es decir, lo ‘bello en sí’ y lo tangible no se tocan, pero coexisten en un objeto. En segundo lugar, sistematizó la jerarquización de las artes poniendo la poesía, y el lenguaje en general, en la cúspide. Quiere decir que el dominio del arte de la poesía define el paradigma estético, el que a su vez sirve para determinar el rango de una cultura o sociedad —conjuntamente con las instituciones, el derecho y su ubicación geopolítica. Considerando esta nueva axiología del arte, resulta claro que desde esa perspectiva los pueblos no-europeos en el mejor de los casos quedaban dentro de un pasado agotado. Si las artes ‘imperfectas’ sólo merecen ser mencionadas al pasar, las artes de aquellos pueblos fuera del verdadero “teatro de la Historia Mundial” simplemente eran inexistentes, porque ninguno de ellos había alcanzado la perfección del universal de belleza instituida en el paradigma acuñado por la modernidad occidental. De manera que comprobamos que la Ilustración llegó por caminos completamente diferentes y novedosos a una conclusión similar a la de Ávila y Ximénez: había que eliminar los registros de los pueblos aborígenes no europeos.

El siglo XIX nació abriendo las puertas a las ‘ciencias’, entendidas como disciplinas que producían conocimientos con una hermenéutica propia, independiente de la teología y la filosofía. Wilhelm von Humboldt fue uno de los que inició este cambio, entre otras cosas con sus ideas sobre la relación entre lenguaje y conocimiento, y la formación de las culturas en general. En *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (lo referiremos como *La heterogeneidad de las lenguas*) sostiene que el lenguaje es el órgano del pensamiento, es decir, sin lenguaje no hay pensamiento (Humboldt, 1999: 54). Para Humboldt cada lenguaje específico está entrelazado con la evolución espiritual de la humanidad y tiene un íntimo vínculo con la nación a la cual pertenece, refleja su visión del mundo, o *Weltanschauung*, de una manera profunda (Ibídem: 24). Esta evolución de las lenguas y

el pensamiento humano acompaña el progreso de la historia mundial (Ibídem: 25), por lo cual las naciones con mejores logros tienen mejores lenguas que otras (Ibídem: 27). De acuerdo a su recuento, las culturas modernas provienen de la poesía de la India, de Grecia y Roma (Ibídem: 29). La evolución de las civilizaciones no son otra cosa que la “humanización” de los pueblos (salir del estado de animalidad) a través de sus instituciones y costumbres. La cultura, dice, agrega las ciencias y el arte, lo cual hace que el orden social se refine. Por eso cuando un individuo habla en su propia lengua, en la que ha sido *cultivado* (*Bildung*), expresa algo que es al mismo tiempo superior y más profundo (Ibídem: 34-35).

En *La heterogeneidad de las lenguas*, Humboldt también trabaja sobre la relación entre Europa y el resto del mundo en torno al tema de la lengua, y en este punto sigue los mismos lineamientos que ya se venían manejando. Bajo la sombrilla de un *humanismo universal* marcado por un progreso que había alcanzado su cúspide en el siglo XIX europeo, defiende la doctrina de que la civilización superior (Europea) tenía la prerrogativa de llevar su civilización a las demás regiones del mundo, incluso, si era necesario, por medio de la fuerza (Ibídem: 35). Esta nueva versión de la diseminación de las lenguas y culturas no se hace en nombre de la religión, sino de la libertad. Tal propagación de la cultura europea proviene de la literatura de los pueblos, en particular a través de la poesía y la filosofía (Ibídem: 87). Y remata esta visión con la idea de que aquellas lenguas que en alguna época alcanzaron un gran esplendor poético y filosófico son las más propensas para alcanzar un mayor grado de perfección en su progreso, especialmente si esa perfección proviene de un proceso interno y no fue tomado de otro pueblo.

Estas ideas de Humboldt introducen una nueva perspectiva, porque su eje epistemológico apunta hacia lo que más tarde va a ser sistematizado por el positivismo como un conocimiento descriptivo, taxonómico, que establecía la existencia de leyes como la base de conocimientos absolutos, o lo que ellos llamaban ‘universales’ — los cuales no por casualidad tenían su epicentro geopolítico y cultural en Europa. Con estos cambios la producción de conocimientos alcanzó una plena secularización. Desde la perspectiva de la lengua y las letras, W. Humboldt hizo su

contribución a un movimiento que abarcaba buena parte de Europa y al cual su hermano Alexander estaba aportando la colosal recopilación de datos provenientes de todos los rincones del planeta en los cinco volúmenes de *Kosmos*. También Charles Darwin participaba con su *On the Origin of Species* y en el campo de la física, matemáticas y química se sucedían los descubrimientos todos los días. También aparecieron disciplinas nuevas, como la sociología, economía, etnografía, sicología, lingüística, antropología y arqueología, las que casi a diario introducían conceptos nuevos. En una palabra, los temas que tradicionalmente habían sido la materia de la filosofía se atomizaron en diferentes campos de estudio con hermenéuticas propias, pese a que en lo fundamental siguieron compartiendo la epistemología medular de *occidente*. Tal vez por este motivo, cuando se trató de dar cuenta de situaciones ubicadas ‘del otro lado del mar’, las nuevas doctrinas no fueron menos colonialistas que las anteriores y, de una forma u otra, reformularon la teoría de la ‘canibalización’ ideológica y simbólica de aquellos sujetos que no habían alcanzado el ‘estadio superior del progreso’.

3. Viajeros, anticuarios y la biblioteca de la modernidad

El siglo XIX estuvo marcado por la caída de los dos imperios peninsulares. Londres y París los reemplazaron, pero utilizando algunas estrategias diferentes. Pese a las sangrientas turbulencias políticas y sociales durante los gobiernos de los Bonaparte —que de una manera u otra dominaron la escena política durante casi todo el siglo—, París se transformó en el centro cultural del mundo. La burguesía tomó el control de la sociedad y con ello vinieron muchos cambios. En el mundo intelectual hubo una eclosión de salones de pintura donde aparecieron los impresionistas con sus nuevas propuestas estéticas, surgieron tertulias literarias por todos lados, especialmente en ciertos cafés, y los periódicos y revistas cambiaron completamente las formas de hacer circular las nuevas ideas y conocimientos. En el ámbito de las letras, tal vez los rasgos más notables fueron el florecimiento y aceptación de la novela y el cuento como formas de arte válidas, la aparición del ensayo como vehículo privilegiado para difundir las nuevas ideas — tanto en lo social y político, como para educar el

gusto del nuevo ‘gran’ público— y finalmente, la tercera peculiaridad fue la separación de la crítica como actividad independiente de la filosofía, especialmente la crítica de arte y literatura.

En Francia, en 1887, Jean-François Marmontel (1723-1799) en su obra *Eléments de Littérature* introdujo los fundamentos para un nuevo canon centrado en obras escritas e impresas. En este trabajo formuló de una manera vaga el nuevo concepto de ‘literatura’ y varias de las categorías que todavía usamos para el análisis de las obras, como una clasificación por géneros, tales como comedia, fábula, imaginación, ópera o traducción. Al igual que los filósofos alemanes, Marmontel remonta el origen de las *belles-lettres* a Grecia y Roma, pero su principal preocupación estaba en establecer las normas que se debían seguir para la creación y la imitación, y en promover la inventiva que introdujera variantes.

Con *Essai sur les fictions* (1795) Madame de Staël (1766-1817)¹⁸ consolidó la definición de literatura que conocemos hoy y además fundó la legitimidad de la novela como género literario. Una de las ideas que más influyó en la Francia de ese momento fue que el juicio crítico es relativo al momento histórico y social, y que la obra literaria debía reflejar la moral y las circunstancias históricas del momento —con lo cual sentó las bases para el realismo literario. Estas ideas luego las desarrolló en *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (*La literatura en sus relaciones con las instituciones sociales*, 1800), donde además estableció una clara distinción entre la literatura clásica del sur de Europa y la romántica del norte. Con sus reflexiones introdujo la sensibilidad y el gusto romántico en Francia, pero al mismo tiempo vinculó el canon estético-literario al nacionalismo, asunto que luego adquirió gran importancia. Otra de sus contribuciones fue la introducción del punto de vista y la sensibilidad de la mujer en relación al arte y la sociedad, pero esta perspectiva no tomó fuerza hasta mediados del siglo XX.

Entre los muchos casos que se podrían citar como ejemplo de la educación del gusto artístico en los nuevos criterios estéticos, se puede mencionar la producción de Baudelaire como crítico. Así como *Les Fleurs du mal* (1857) revolucionó la poesía, otros trabajos suyos también influyeron decisivamente en la formación del gusto artístico,

como por ejemplo *Salon de 1845* (1845); *Salon de 1846* (1846); *Du vin et du haschisch* (1851); *L'Art romantique* (1852); *Morale du joujou* (1853, 1869); *Exposition universelle* (1855); *Salon de 1859* (1859); *Les Paradis artificiels* (1860); *Réflexions sur quelques-uns de mes contemporains* (1861); *Richard Wagner et Tannhäuser à Paris* (1861); *Petits poèmes en prose ou Le Spleen de Paris* (1869); *Le Peintre de la vie moderne* (1863); *L'œuvre et la vie d'Eugène Delacroix* (1863); *Mon cœur mis à nu* (1864); *Curiosités esthétiques* (1868); *L'Art romantique* (1869).

A lo largo del debate decimonónico que incluyó fundamentalmente a Francia, Inglaterra y Alemania, se formaron los criterios de lo que se definió como 'literatura', lo que hoy asumimos como universal. La definición conocida de la palabra *literatura* proviene de la palabra latina *littera*, que significa "letra del alfabeto". Si recurrimos a la definición del Diccionario de la Real Academia Española encontramos las siguientes acepciones: 1. f. Arte que emplea como medio de expresión una lengua. 2. f. Conjunto de las producciones literarias de una nación, de una época o de un género. 3. f. Conjunto de obras que versan sobre un arte o una ciencia. 4. f. Conjunto de conocimientos sobre literatura. 5. f. Tratado en que se exponen estos conocimientos. 6. f. desus. Teoría de las composiciones literarias.¹⁹ Pero tal como lo hemos visto, el significado no siempre ha sido el mismo. Por ejemplo, en el renacimiento español, *literatura* se utilizaba para referirse a todos los manuscritos legales, las letras (todo tipo de composición) y a las artes. En cambio en Inglaterra, en el siglo XVIII, se empleaba para los escritos producidos por los sectores educados —fundamentalmente nobles— y se referían tanto a los ensayos filosóficos como a las epístolas, o la poesía —la novela en ese momento no era prestigiosa, se la consideraba simple fantasía, sobre todo si era caballescá. Siguiendo a Terry Eagleton (*Una introducción a la teoría literaria*) se puede decir que los criterios estéticos en la Inglaterra y Europa del siglo XVIII eran fundamentalmente ideológicos, en el sentido que no admitían expresiones artísticas que no fueran del gusto de la nobleza o de los burgueses ilustrados, como por ejemplo los dramas (en ese entonces sustituidos por la ópera), los romances o las baladas callejeras —luego revalorizadas por el

romanticismo. Si miramos la Inglaterra romántica tenemos que la palabra *literatura* había adquirido un nuevo significado. Ahora estaba impregnada de un sentido mesiánico, visionario, pero no el que se le daba en Francia, sino como un compromiso con el ideario político enraizado en los valores profundos del arte. Ejemplo de esto es la obra y vida de los poetas William Blake (1757-1827), P.B. Shelley (1792-1822) y Lord Byron (1788-1824).

No nos es posible en este trabajo resumir la variedad de corrientes que se desarrollaron a partir de fines del siglo XIX discutiendo el tema de la literatura, pero vamos a bosquejar una sinopsis. El principal impacto provino de la lingüística. En 1907 Ferdinand de Saussure (1857-1913) comenzó a enseñar en la Universidad de Ginebra los cursos de lingüística general, los que fueron publicados póstumamente bajo el título de *Cours de linguistique générale* (1916). En primer lugar aplicó al lenguaje la epistemología y hermenéutica de las ciencias *duras*. La teoría de que la lengua es básicamente un sistema de signos que se puede estudiar en base a las dicotomías *langue/parole*, *signifié/signifiant* y *diachronie/synchronie* fue un cambio radical en la tradición filosófica que discurría sobre la condición y naturaleza de la palabra, muchas veces considerada la 'voz pura del espíritu', libre de contaminaciones materiales. Bajo el nuevo enfoque la 'sustancia' de la literatura se cosificó y se constituyó en un objeto en sí mismo regido por sus propias reglas.

Pocos años después el sicólogo y lingüista austríaco Karl Bühler (1879-1963) publicó, en 1934, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache (Teoría del lenguaje)*. En esta obra propuso la teoría del *organum* (instrumento): sostiene que el lenguaje cumple con la función primordial de establecer la comunicación entre un sujeto y otro para referirse a otra cosa. Con las tres funciones básicas que él establece —representativa, expresiva y apelativa— crea, al igual que Saussure, un sistema cerrado, que se explica por su coherencia interna, organizado en torno a reglas universales.

Estos dos enfoques dieron origen, de una forma u otra, a todas las escuelas y corrientes formalistas (con sus diversas variantes) entre ellas el estructuralismo y el post estructuralismo. Para comprender la repercusión de estos aportes baste

recordar las escuelas de Praga y la de Copenhague. La primera en torno a la figura de Roman Jakobson, quien entre 1928 y 1939 desarrolló los análisis estructuralistas para la literatura, que luego tuvo influencia en la semiótica. Jakobson también estuvo interesado en las funciones del lenguaje como forma de entender la lengua y consecuentemente el estudio de los textos. Dado que esas funciones fueron la medida para definir qué texto entraba dentro de lo 'literario' o quedaba afuera, estableció una clasificación: referencial, emotiva, conativa, poética, fática y metalingüística. La *función poética*, en la que el emisor tiene una explícita voluntad de estilo, es la que define principalmente el mérito literario, es decir, el logro de un estándar de belleza. Este enfoque habilitó la consideración de obras que adquieren valor por la mera función de proporcionar placer, un placer de naturaleza estética, en claro alineamiento con Kant y el parnasianismo francés. Una obra literaria para alcanzar el rango de 'obra de arte' debe, además, jugar con algunas de las particularidades de la función poética, como ser el juego con las recurrencias y desviaciones de las normas del lenguaje (licencias poéticas) o la capacidad demostrada por el emisor para llamar la atención del oyente, ya sea por la innovación imaginativa o expresiva.

La otra escuela, la de Copenhague, desarrolló los estudios estructuralistas en torno a la obra lingüística de Louis Hjelmslev (1899-1965) y Viggo Brøndal (1887-1942). El aporte que nos interesa mencionar en este ensayo es el concepto de *glosemática*. La idea de que reduciendo el lenguaje a sus mínimas expresiones y funciones se puede construir un sistema interno de la lengua que es independiente de cualquier término exterior (o reducido al mínimo), es una forma extrema del abstraccionismo y autotelismo en las teorías del lenguaje, y por lo tanto de las consideraciones sobre lo 'literario'.

Resumiendo, los elementos comunes a todas estas corrientes y escuelas coinciden en que la condición de 'literaridad' de un texto (escrito) está determinada por la elaboración intencional de un estilo que satisface un gusto que debe perdurar y que al mismo tiempo se diferencia claramente del lenguaje coloquial que atiende otras necesidades llamadas 'inmediatas'. Parte de estas ideas fueron

sintetizadas por Wolfgang Kayser (1906-1960) en *Interpretación y análisis de la obra literaria*, aquí afirma que un texto literario se caracteriza por ser el portador de un conjunto estructurado e intencional de significados, los que una vez plasmados (como texto) se organizan en forma independiente de la intención del hablante, creándose así una entidad autónoma. Otra característica que ha sido común a casi todas las opiniones acerca de la naturaleza y condición del texto literario es que para ser tal debe cumplir con la condición de inscribirse en una tradición de la cual no puede sustraerse —recuérdese *Pierre Menard, autor del Quijote*, de J.L. Borges, o la recurrencia a las precedentes novelas de caballería en *Don Quijote de la Mancha*.

Mientras todo esto acontecía en Europa, en las colonias de América Latina se producían las guerras de independencia lideradas por los criollos, quienes importaron las características de las revoluciones liberales europeas. Entre sus rasgos dominantes estaban las ideas de que el centro de la civilización estaba en Europa, el modelo de sociedad era el capitalista y el punto de vista ideológico es el del hombre blanco y cristiano. Junto a esta adopción masiva del modelo europeo también se importó el paradigma estético, y en lo que respecta a la producción de textos, la poesía romántico-patriótica, las novelas y las notas o crónicas periodísticas fueron las que tuvieron mayor preferencia. Sin embargo, dada la diferencia de condiciones socio-culturales entre América y Europa, el carácter de las novelas en América Latina fue completamente distinto. En Europa, la novela sirvió fundamentalmente para celebrar o denunciar la opulencia o las miserias del triunfante orden burgués. En aquel continente, tanto el surgimiento de los estados modernos como el auge de la novela habían sido el resultado de procesos con motivaciones y desarrollos propios. En cambio, en América los estados modernos no habían surgido de una revolución burguesa local que tenía el control de la economía y estaba pronta para lanzar su propia revolución industrial. Las elites que lideraron las guerras de independencia estaban constituidas por criollos asentados en una realidad completamente diferente. Ellos pudieron importar los modelos europeos, pero no la realidad social, económica e histórica de aquel continente. Sin embargo, los procesos de ambas orillas del

Atlántico se tocaban en un punto: el nuevo orden europeo seguía necesitando del trabajo y de los bienes de las ex colonias peninsulares. Por tal motivo, las nuevas repúblicas tenían que adaptarse al nuevo orden mundial de transferencias de riquezas desde las periferias hacia las pujantes revoluciones industriales de Inglaterra y Francia, principalmente. Esto significaba que había que mantener lazos con las zonas que estaban “fuera del teatro de la Historia Mundial”, porque dada la ‘natural indolencia’ de sus habitantes eran aptas para alimentar el progreso de las naciones que ya habían alcanzado la “completa libertad de espíritu”. En definitiva, se trataba de asegurar un traspaso de poderes —de las autoridades coloniales a las criollas— que asegurara el abastecimiento a la industria y los mercados de los países ‘avanzados’. Las cosas planteadas en estos términos obligaban a crear un nuevo imaginario fundacional, esto quiere decir que el conjunto de la sociedad debía aceptar a la nueva dirigencia como legítima. O sea, había que refundar un orden colonial que tuviera aceptación local. Allí fue donde la novela cumplió el papel alegórico de ‘casar’ a todas las clases y sectores sociales detrás del himno a la patria. Como ya lo planteó Doris Sommer hace tiempo, las novelas decimonónicas latinoamericanas fueron el ‘romance patriótico’ por excelencia²⁰, en el que los distintos sectores dirigentes de la sociedad se casaron, es decir, hicieron un acuerdo social, e iniciaron una nueva vida, y detrás de ellos todos los demás grupos de la sociedad.

Pero en esa nueva ‘comunidad imaginaria’ —en el sentido que lo plantea Benedict Anderson— había que negociar una realidad llena de contradicciones irreconciliables y de violencias. Especialmente había que lidiar con razas, grupos étnicos y lenguas muy diferentes, lo cual implicaba bregar con historias, memorias y epistemologías totalmente heterogéneas. Esa era una negociación que dejaba poco espacio para acomodar a los que no eran parte de la elite o emisarios de las nuevas metrópolis. La hegemonía que había que imponer implicaba dejar completamente de lado a los indígenas, que en muchas regiones eran la inmensa mayoría, a los africanos, a los mestizos —sobre todo si eran de “color”, es decir, cargados en el tinte de su piel—, a las mujeres y a los analfabetos —que eran la mayoría. ‘La patria’ fue el imaginario que generó

el espejismo de la inclusión, y las novelas —la mayoría del subgénero histórico con un argumento amoroso— jugaron un rol muy importante. Dentro de este paquete fundacional venía, por supuesto, la ideología eurocéntrica que ponía el acento en el rol de liderazgo de Europa, especialmente en el campo de la cultura y la lengua. Para citar unos pocos ejemplos se pueden mencionar obras como *Martín Rivas* de Alberto Blest Gana (1830-1920), *Amalia* de José Mármol (1818-1871), *Enriquillo* de Manuel de Jesús Galván (1834-1910) o la tetralogía histórica de Eduardo Acevedo Díaz (1851-1921): *Ismael* (1888), *Nativa* (1890), *Grito de Gloria* (1893) y *Lanza y sable* (1914).

En este sentido, la educación y los intelectuales cumplieron un papel central para implantar el psitacismo ideológico (que abarcaba todas las esferas de la cultura) que hizo viable la instalación de un orden neo-colonial en América Latina. Las ideas de pensadores como Comte, Durkheim, Taine, Spencer, Renán, Schopenhauer, entre otros, fueron tomadas y transpuestas sin más a una realidad que estaba en las antípodas. Posiblemente allí se generó el ‘complejo de inferioridad’ colonial estudiado por Frantz Fanón (1925-1961) en *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Esto es, el querer ser lo que no se es, y, lo que es peor, querer parecerse al colonizador cuando eso es algo absolutamente imposible, como querer que el pez viva fuera del agua. Desde esa postura de admiradores-imitadores se acentuó aún más la auto percepción de estar fuera de la historia y la civilización —la obra de Sarmiento en Argentina o del modernismo rubendariano son buenos ejemplos. Dentro de esta actitud intelectual general, todo el orden simbólico y los sistemas de discursos se ajustaron a esa paráfrasis contra natura. En los sistemas educativos también encontramos buenos ejemplos de este enfoque, cosa que se comprueba fácilmente mirando los planes de estudios de cursos tales como historia, lengua, filosofía, arte, literatura, sociología y derecho. En líneas generales, en estas asignaturas se ha enseñado que todo lo importante empezó en Grecia y Roma, que el progreso de la humanidad tiene su culminación en Europa y que las artes y letras realmente importantes nacieron y provienen de ese continente. Otras obras son “arte primitivo”, formas pre-históricas, pertenecen a sociedades no evolucionadas, etcétera —incluso en el siglo XIX

y buena parte del XX se hablaba de costumbres o instituciones bárbaras o no civilizadas en relación a América, Asia y África. Por supuesto, uno de los tantos componentes de esta filosofía fue considerar que la historia de la humanidad comenzó con la escritura, y en particular con la escritura alfabética. Por lo tanto, todo lo producido por los pueblos indígenas o afros en el terreno de los discursos lingüísticos registrados con grafías y cánones de belleza diferentes a los establecidos por la modernidad eurocéntrica simplemente no existen, o por lo menos no existen como obra de arte —a lo sumo se les considera documentos interesantes o curiosidades folclóricas para turistas.

La idea de tomar las creaciones indígenas como fuente de información nació también a mediados del siglo XIX. Cuando España y Portugal perdieron el control sobre sus colonias, inmediatamente surgió en Europa la rivalidad por ver quién hegemonizaba la influencia en América Latina. Alemania y Francia fueron los grandes competidores en el campo de las ciencias y las humanidades. Viajeros y anticuarios se lanzaron a escudriñar en los territorios que habían estado clausurados durante el régimen colonial peninsular. No indagaban en nombre de la fe sino de la ciencia, no informaban al rey sino a la comunidad de científicos, y los datos recopilados no se mantenían en los claustros conventuales o en los archivos de la administración colonial sino que se publicaban y vendían abiertamente. El conocimiento directo de una realidad hasta ese momento sólo concebida a través de testimonios de terceros generó en la Europa moderna la sensación de un ‘segundo descubrimiento’, despertó una novelaría intelectual enorme —seguida luego por otros apetitos, de los cuales los viajeros y anticuarios no fueron directamente responsables. Alexander von Humboldt y Charles Darwin fueron los casos más notables, los que tuvieron mayor repercusión. Pero hubo muchos viajeros que anduvieron principalmente por Centroamérica, Colombia y la región andina, como Jules Creveaux (1847-1882), Alfred Hettner (1859-1941), Jean Chaffanjon (1854-1913), Élisée Reclus (1830-1905), Édouard F. André (1840-1911), Alphons Stübel (1835-1904), Wilhelm Reiss (1838-1908), John L. Stephens (1805-1852) y otros. Pero hay dos que tienen especial interés para el tema que estamos discutiendo: el austriaco

Carl von Scherzer y el francés Charles-Étienne Brasseur de Bourbourg. Ambos rastrearon con meticulosidad México y Guatemala, y fueron ellos quienes casi simultáneamente dieron a conocer en Europa el manuscrito conocido como *Popol Wuj*.

La actitud de estos dos viajeros fue la de tratar el texto como una reliquia que incitaba la curiosidad del hombre de ciencia. Al mismo tiempo, ambos vieron el manuscrito como un documento de la antigüedad y en ningún momento se les ocurrió que era parte de una cultura vigente. Tomaron el texto, lo examinaron y lo pusieron en las vitrinas del museo de la historia, o en el mejor de los casos de la antropología religiosa —en otro trabajo discutí el carácter de este ‘descubrimiento’ (López, 2008: 74-79). Es interesante ver el título con el que Scherzer publicó el manuscrito en 1857: *Las Historias del origen de los Indios de Guatemala*.²¹ Como se ve, el contenido queda acotado a ‘historias’, y como suplemento informativo agregó ‘indios de Guatemala’, cosa que para los oídos de la época ya era suficiente indicio de exotismo. Por su parte, en 1861 Brasseur lo presentó como *Popol Vuh. Le livre Sacré et les Mythes de L'Antiquité Américaine, avec les Livres Héroïques et Historiques des Quichés*.²² En la redacción se observa que el miedo a la contaminación doctrinal expresada por Ximénez en su “Prólogo” ya había desaparecido, el abate no tiene inconveniente en reconocer que era un libro ‘sagrado’. Pero al mismo tiempo recorta el contenido a tres categorías bien demarcadas: ‘mitos’ —palabra que en el siglo XIX no era muy prestigiosa— de la ‘antigüedad’ y de ‘historia’.

Esta tradición inaugurada con la modernidad no ha cambiado mayormente y eso se ve en el tipo de estudios hechos sobre el manuscrito. En su enorme mayoría han sido casi exclusivamente para tomar el texto como fuente de datos para estudios de historia y antropología, más tarde también para trabajos lingüísticos y etnográficos. En los trabajos hechos desde la perspectiva de los no-mayas, salvo contadas excepciones, siempre se consideró el texto como perteneciente al pasado desaparecido, y es muy raro ver que se le vea como parte viva de las comunidades k’iche’s actuales; mucho menos pensar que es un conjunto de *tzij*s capaz de interpelar nuestro presente.²³ Esto muestra que las nuevas estrategias del siglo XIX fueron eficientes en lo que se refiere a eliminar

del “teatro de la Historia Mundial” y del ‘alto’ canon estético los textos producidos fuera de Europa. Las nuevas bibliotecas resultantes de los inventarios, crónicas, taxonomías, adquisiciones y narrativas producidas por los viajeros y anticuarios evidencian una metodología menos espectacular que las “extirpaciones de idolatrías,” pero los resultados fueron similares. La implementación de la taxidermia decimonónica fue de una gran asepsia y la colocación de los artefactos culturales indígenas en los museos que recuerdan la antigüedad fue hecha con muy buenos modales. La eficacia fue tal que, por ejemplo, en Guatemala, la tierra del *Popol Wuj* y un país con más de la mitad de la población maya, durante las sesiones del *V Congreso sobre el Pop(ol) Wuj* (Santa Cruz del Quiché, julio de 2010) se presentó una moción pidiendo que se abriera una cátedra sobre el *Popol Wuj* porque el estudio de esta obra a nivel superior no existe. Esto prueba cuán fuerte ha sido la “extirpación” de lo aborígen en el continente.

El legado de esa tradición eurocentrista fue la adopción del paradigma literario construido por la crítica a partir del siglo XIX, el que en líneas generales tiene una serie de elementos comunes. La ‘literariedad’, o excelencia literaria de un texto, está enmarcada por el paradigma de ‘historia’ que definió la Ilustración —fundamentalmente Kant, Herder y Hegel. En los estudios académicos y en los cursos de literatura que se enseñan en América Latina es totalmente excepcional encontrar obras producidas en Asia, Medio Oriente, África o por los indígenas del continente. En cambio, el corpus literario por lo general incorpora sin resistencia textos de Grecia, Roma o los hebreos, y no ve como extrañas obras traducidas o del castellano medieval, que son tan ajenas a la realidad cultural de hoy como lo pueden ser aquellas omitidas por su origen no europeo. En segundo lugar, este paradigma, como ya lo señalamos anteriormente, toma como piedra de toque la palabra escrita, preferentemente impresa, con lo cual excluye aquellas formas discursivas que no se formalizan mediante una ortografía alfabética. Incluso, pese a la ampliación del concepto “literaturas orales”, no se ha borrado el severo círculo que excluye a las textualidades no occidentales. En tercer lugar tenemos las grandes categorías críticas que determinan el canon y el corpus, y por ende educan el gusto de la sociedad. La piedra angular del paradigma es considerar la

obra como un objeto en sí mismo, cuyas cualidades existen intrínsecamente en él porque son parte de trascendentes absolutos. Estos conceptos fueron los que establecieron Kant y Hegel, y que luego se reformularon dentro de los marcos epistemológicos de las ciencias. La definición de lo ‘estéticamente válido’ es algo que se asume como permanente y universal, pese a que las categorías a las cuales se le relaciona pueden variar. Por ejemplo, se puede hablar de los ‘universales’ en un sentido metafísico tal como lo proponía la filosofía romántica, o a ‘estructuras’ —del lenguaje, de la psiquis, de los comportamientos sociales, etcétera—, o de axiologías —morales, políticas, ideológica, religiosas, etcétera. Cualquiera de estas categorías definen la hermenéutica, pero el valor la trasciende como tal y adquiere en sí misma un carácter absoluto, es decir, su ‘belleza’ es incuestionable. En otras palabras, el placer estético no depende de una adquisición y construcción del juicio de lo bello porque simplemente existe y es dado, el artista lo plasma.

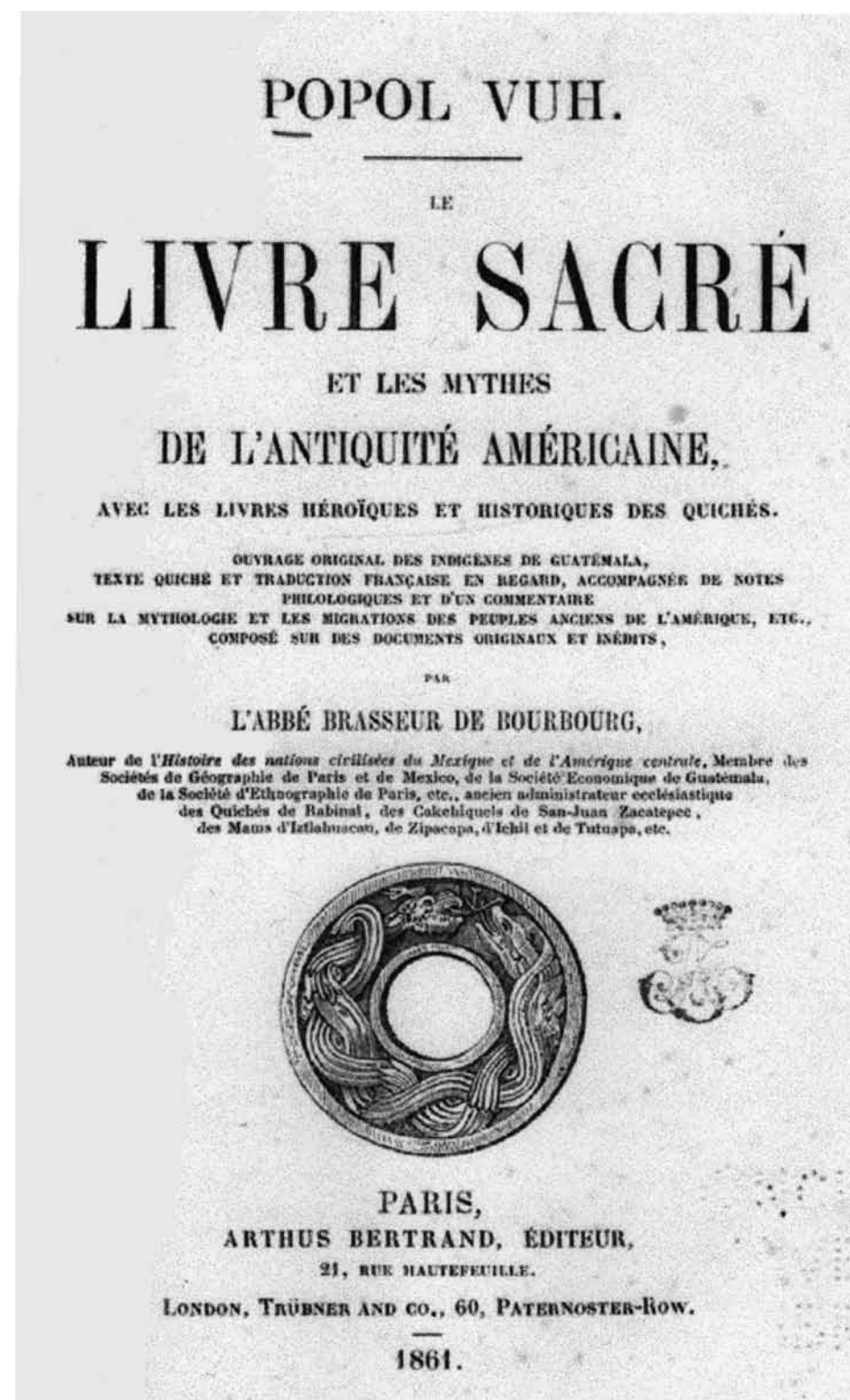
De estos conceptos fundamentales se desprenden otros dos que son más instrumentales. Uno es que la naturaleza de una obra se compone de dos elementos: forma y contenido. La forma, de una manera u otra, es tangible (algunos formalistas hablaron de “material”). En cambio, el contenido se indaga, se descubre, se extrae porque está oculto; es la parte no visible, a veces asimilada al ‘espíritu’ de la obra. A partir del romanticismo la tarea del crítico ha sido la de desentrañar los rasgos ocultos de ambas naturalezas, para luego demostrar que las obras ‘superiores’ lo son por la conjunción perfecta e inefable de ambas. Por cierto, este dualismo estético ha tenido muchas variantes y matices, por lo que no es posible ir a más detalles, pero esos son los rasgos principales.

La otra categoría instrumental es la definición de géneros literarios. Clasificaciones ha habido siempre y en todo tiempo, pero la que predomina actualmente es la eurocéntrica postromántica. Como es sabido, los cuatro géneros más comúnmente aceptados son: narrativa, poesía, drama y ensayo. El énfasis, o hasta cierto punto el privilegio, ha recaído en la narrativa, entendida esta como el género en prosa de la novela y el cuento. En la práctica académica resulta evidente lo limitado de estas definiciones y las dificultades que acarrearán cuando hay que trabajar con textos producidos

fuera de los marcos de *occidente*. Por ejemplo, es común encontrar que se habla de ‘poesía’ para composiciones quechuas, mayas o náhuatl. Sin embargo, es claro que la normativa occidental para estudiar la poesía, si bien en parte es aplicable, en muchos aspectos es totalmente inadecuada y sería mejor encontrar otra clasificación más afinada, tal vez utilizando una voz indígena —como hemos

propuesto *tzijs* para sustituir ‘relatos’.

Todas estas categorizaciones que acabamos de resumir tienen un punto de vista común muy claro: son eurocéntricas y monológicas, y además fueron elaboradas por hombres blancos y letrados (o ilustrados). Estas grandes matrices, que no necesariamente son explícitas o conscientes, están allí y emergen inexorablemente a la hora



Popol Vuh,
carátula de
la edición de
Brasseur de
Bourbourg, 1861.

de la producción de artefactos culturales o de conocimientos; en el caso que nos interesa esto sucede con la apreciación del valor literario. El punto es que hay una enorme cantidad de artefactos culturales que no pueden ser abordados ni entendidos utilizando estos paradigmas, por lo cual hay que cuestionarlos en su origen; esa es la tarea de la revisión del juicio colonial acerca del placer estético ‘a la *occidental*’.

Un hipocentro diferente

Leopoldo Zea afirma que el fenómeno repetido en Asia, África y América Latina ha sido el de “por un lado la descolonización política y por el otro la neo-colonización económica y cultural. Cambios de metrópoli o cambios de explotación; pero de una manera u otra, subordinación, colonialismo,…” (Zea, 2005: 81-82). Esta es la razón por la cual el juicio colonial sobre la cultura, el arte y la ‘literariedad’ de un artefacto cultural es el que ha prevalecido en las regiones periféricas de *occidente*. El juicio colonial sobre la textualidad transformó por obra de su retórica los discursos aborígenes en algo ‘falso’, algo que no tiene legitimidad porque no son el resultado de un desarrollo superior del progreso humano. El verdadero canon es el de *occidente*, lo demás es ‘apócrifo’. En otras palabras, los discursos afro, indígenas o de otros sujetos fueron transformados en objetos espurios porque no tienen autenticidad, y no la tienen porque, o pertenecen a un pasado extinguido o son mitos, leyendas, creencias, expresiones, tradiciones o clasificaciones similares que contienen una clara carga negativa. Por cierto que el aditamento peyorativo es tendencioso, porque los mismos que piensan de esta manera no emiten juicios similares sobre textos del mismo carácter pero de origen griego, hebreo, romano o posteriores de la vieja Europa.

Terminar con el estigma de la ‘inferioridad original’ ha sido un largo reclamo nunca alcanzado por los latinoamericanos. José Martí en *Nuestra América* ya lo planteaba con toda claridad: “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu” (Martí, 2005: 35). Leopoldo Zea en consonancia con Arturo Ardao dijo en 1969: “Habrá que esperar un largo tiempo para que el hombre latinoamericano tome conciencia ... de que es su voluntad, una

voluntad actuando en una determinada situación, la que origina las transformaciones de su realidad y la que da, incluso, un sentido a la filosofía importada”. Manuel Castels, desde una disciplina completamente diferente a las que hemos reseñado anteriormente, postuló en 1996 la necesidad de repensar las explicaciones del mundo en el que vivimos desde perspectivas que no nieguen la historia y la razón, sino que expliquen la realidad en base a los nuevos datos y nuevos modelos (Castels, 2000). Volviendo a autores ya mencionados, Dussel y Mignolo también han insistido en la necesidad de cambiar las “pieles” importadas y ver con “nuestros propios ojos” (Dussel, 1995: 75) para repensar las rígidas epistemes coloniales (Mignolo, *Coloniality of Power*: 12). Pero es claro que la enunciación del deseo o de la necesidad no es suficiente. Hacen falta búsquedas, alternativas, con respuestas, aunque sean parciales, al ‘complejo de inferioridad’ del sujeto colonizado analizado por Fanón; complejo muy extendido que afecta no sólo a los afro-latinoamericanos sino a todos los estratos sociales del continente. Como lo señala Aníbal Quijano, el eurocentrismo no es una condición exclusiva de los europeos, sino que comprende a todos los educados bajo su hegemonía, incluidos por supuesto los latinoamericanos (Quijano, 2000: 342).

Paradójicamente, el juicio colonial, al considerar apócrifos los artefactos culturales que contienen alguna forma de textualidad no validada por los estándares eurocéntricos, transformó dichos artefactos en una *inscripción*, es decir, en un soporte material en el que se ha grabado la voz de un pueblo, sus valores, epistemes y memorias. Para quienes estamos fuera de esas comunidades y tradiciones, y también en parte para los que están adentro,²⁴ se trata de re-leer esas inscripciones porque por efecto de la colonialidad se han vuelto total o parcialmente ininteligibles o de muy difícil comprensión. En la práctica, estos discursos se nos representan como si pertenecieran a una antigüedad extinguida, cuando en realidad no necesariamente es así. Por eso, para comprenderlos hay que hacer simultáneamente una arqueología, transcripción y paleografía ideológicas de sus contenidos. Es lo que sucintamente llamamos epigrafía, una epigrafía del apócrifo, es decir, un estudio de los textos que han sido considerados espurios por las distintas formas de la colonialidad y que aún hoy

permanecen en tal consideración.

El tema último es cómo revertir las condiciones de colonialidad que están enraizadas en la cosmovisión hegemónica —*occidental*— a lo largo y ancho de toda América Latina. Con esto no estamos diciendo que hay que empezar de cero. Este es un movimiento que viene de mucho tiempo atrás, que está planteado desde las guerras de la independencia criolla, lo que sucedió es que después esas corrientes quedaron relegadas y perdieron su espacio dentro de los estados modernos. En el ámbito de la cultura ha habido esfuerzos por avanzar en esa dirección, por ejemplo, para citar casos que tuvieron impacto continental, los proyectos editoriales de Porrúa, Fondo de Cultura Económica, Editorial Losada o Biblioteca Ayacucho fueron emprendimientos que hicieron contribuciones importantes en la tarea de divulgación y en generar debates provocativos y fecundos. Muchos pensadores, y para mencionar arbitrariamente solo algunos nombres, digamos que desde Martí, Mariátegui, Ardao, y Zea, hasta Enrique Dussel hoy, incluyendo todos los que participan de los estudios culturales latinoamericanos, los estudios subalternos y los estudios postcoloniales, todos han venido haciendo gran variedad de aportes en este sentido. Pero los esfuerzos en la esfera de la reflexión no se transforman en hechos ni son duraderos si no acompañan a un movimiento real existente en el seno de la sociedad y la cultura a la que pertenecen. Tal vez porque este divorcio ha sido una característica de los movimientos pasados luego no tuvieron la envergadura que se podría haber esperado de ellos. Sin embargo, la diferencia más importante que se observa en la realidad socio-político-cultural del continente con respecto al pasado es que hoy estamos ante la presencia de movimientos indígenas fuertes; algunos de ellos se han desarrollado en la parte social y organizativa, otros además avanzaron en la visión política, filosófica y religiosa. La elección de Evo Morales como presidente de Bolivia es el dato visible de un movimiento que trasciende su elección. Además no sólo hay movimientos indígenas, también hay importantísimos movimientos de reivindicación de las raíces y presencia afro en el continente, hay movimientos feministas de enorme peso que cuestionan exitosamente las estructuras patriarcales, y en conjunto, hoy hay más conciencia

acerca del impacto negativo originado por las condiciones de colonialidad, tanto de origen externo como interno. Todos estos movimientos que se han hecho visibles en las últimas décadas, en su conjunto han sido bastante eficientes en sus luchas.

A partir de estos nuevos datos, son muchas las preguntas que surgen a propósito de cómo avanzar en la crítica y reformulación de los paradigmas culturales para América Latina, en particular en lo que se refiere a las textualidades. Es claro que no se trata de agregar o sacar títulos o autores de las agendas de investigación o de los programas de estudio; tampoco de publicar más por el simple hecho de ser obras ‘locales’. El problema es mucho más complejo y obviamente no lo podemos abordar en este ensayo. Pero por lo menos mencionemos dos aspectos que nos parece que pueden servir para redondear la presente revisión. Uno es ver en lo concreto hacia dónde pensar el cambio y en segundo lugar desde dónde.

Quijano sostiene que para implementar una efectiva descolonización de América Latina una de las tareas es revertir la “homogenización cultural” (ficticia por cierto) que sirvió de excusa para el genocidio cultural de indígenas, afros y mestizos (Quijano, 2000: 237). Entre las muchas formas posibles de implementar esta reversión de la homogenización cultural se puede tomar lo que sugiere Dussel en *The Invention of the Americas* cuando dice que estudiar los mitos, por ejemplo guaraníes (Dussel, 1995: 85), no es estudiar textos que están ‘por debajo’ de otras producciones, es estudiar textos que están a la altura de las más grandes creaciones del espíritu humano. Los mitos, que han sido y son parte fundamental de todas las culturas, requieren una aproximación diferente a la establecida por el canon occidental, ya sea desde la antropología, la historia, la literatura o la estilística, pero no por eso son piezas menos legítimas. Su estudio, comprensión, valoración y disfrute requieren repensar de una manera radical las epistemes y las formas de manejar los distintos tipos de lenguajes que seguramente involucran —verbal oral, escrito, iconográfico, ritual, artesanal, etcétera. Una aproximación de este tipo no es el que hacemos habitualmente, pero ese es precisamente el desafío. Lo mismo ocurre cuando en “Meditaciones anti-cartesianas...” Dussel nos dice que *El primer neva crónica i bven gobierno*



Mapa de América, 1561.



Mapa de América de T. De Bry, 1592.

de Felipe Guamán Poma de Ayala ofrece un texto con una crítica radical anti-colonial, es una crítica epistemológicamente anti-cartesiana, hecha desde el formato impuesto por el colonizador (Dussel, 2008: 24-34). En mi trabajo *Los Popol Wuj y sus epistemologías*, entre muchas otras cosas, mostré la radical diferencia existente entre los *tzij*s referidos a la ‘germinación’ u origen de la vida, y las narraciones similares conocidas en nuestra tradición occidental. En ese trabajo argumenté en favor de la tesis del valor de esa originalidad, entre otras cosas porque nos obliga a repensar

las categorías gnoseológicas y las hermenéuticas de textos producidos fuera de *occidente*. Por supuesto, podemos agregar muchos otros textos que servirían para ejemplificar una nueva práctica de hacer la epigrafía del apócrifo, pero la intención ahora es limitarnos a mostrar la dirección de ese movimiento.

Como lo dijimos anteriormente, no se trata sólo de revisar la biblioteca, la agenda, los planes de estudio o los inventarios editoriales sacando o poniendo títulos y autores. Del mismo modo que Europa desde el siglo XV al XX construyó un

paradigma de acuerdo a su nuevo posicionamiento geopolítico, así ahora, para romper con la colonialidad implantada por occidente en Latinoamérica, hay que pensar el mundo desde una nueva geopolítica: la de América Latina, o tal vez la que debería llamarse *Tawaintisuyu Abya Yala*,²⁵ porque este es el nombre utilizado por los indígenas.²⁶ No se trata de cambiar la superficie sustituyendo nada más que la etiqueta. Tiene que ser algo que se adentre en las culturas, tradiciones, lenguas, textos, ritos y toda forma de creaciones. Pensar desde el *Tawaintisuyu Abya*

Yala significa pensar desde un nuevo hipocentro y desde allí crear nuevos paradigmas que no tienen que ser excluyentes. Si van a ser auténticos van a tener que reflejar la complejidad étnica, epistemológica, racial, lingüística, religiosa de la población amerindia que la habita. En este sentido, el nombre *amerindia* refleja la composición humana actual del continente, del mismo modo que *Abya Yala* refleja la existencia de un pasado de miles de años, anterior a la llegada de Colón —pasado interrumpido por la colonización. Desde este nuevo hipocentro hay que construir nuevas

memorias, nuevas narrativas, hay que revalorizar las lenguas nativas sobrevivientes, pensar el pasado con nuevas y diferentes dimensiones — por ejemplo investigando los antiguos contactos transpacíficos—, y sobre todo, hay que reformular las epistemologías. Una revisión de esta magnitud no significa que la historia, la antropología, la sociología, la literatura, la filosofía y todas las demás disciplinas dejen de tener importancia; mucho menos que las obras de occidente que hoy disfrutamos haya que dejarlas de lado. No. Hay que reformular las disciplinas porque hay que cambiar la producción misma de conocimiento, y eso significa cambiarles su objetivo ideológico, su enfoque, sus áreas de competencia, sus hermenéuticas. Tienen que servir para mostrar que el hombre y la mujer que logran dejar atrás las condiciones de colonialidad pueden ser sujetos con la capacidad de crear una cultura propia que aporta de igual a igual a las demás culturas del mundo, integrados plenamente a las nuevas aventuras del conocimiento y de la vida en el planeta. Como dijo Leopoldo Zea, “Saberse original no es saberse distinto sino como uno entre otros, como par entre pares, como semejante entre semejantes, hombre entre hombres.”

Notas

¹ Al escribir este ensayo me es inevitable tener en mente con profundo agradecimiento a dos grandes profesores que por razones muy diferentes han estado ligados a la génesis de estas reflexiones: Carlos Real de Azúa y Mercedes Ramírez.

² Voy a seguir la edición publicada en 1900, con prefacio del hijo del filósofo, Charles Hegel, y traducido por Sibree.

³ En rigor, este es un anglicismo derivado de *autotelism*, palabra que en inglés se usa para la obra de arte que tiene un fin en sí mismo, por oposición a la obra con valor ancilar. El Profesor Carlos Real de Azúa lo empleaba en sus cursos del I.P.A. en el año 1974.

⁴ El diccionario de la Real Academia Española dice del vocablo *alienación*: 2. f. Proceso mediante el cual el individuo o una colectividad transforman su conciencia hasta hacerla contradictoria con lo que debía esperarse de su condición. 5. f. *Psicol.* Estado mental caracterizado por una pérdida del sentimiento de la propia identidad.

http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=hiato Cita tomada el 15 de junio del 2011.

⁵ Ver *Beyond Philosophy...* y *The Invention of the Americas...*

⁶ “Have the courage to use your own intelligence! It is therefore the motto of the enlightenment. Though laziness and cowardice a large part of mankind, ... gladly remain immature. It is because laziness and cowardice that it is so easy for others to usurp the role of guardians. It is so comfortable to be a minor!” (Kant, 1949: 132)

⁷ “...human actions are determined by general laws of nature like any other event of nature. (...) History allows one to hope that when history considers *in the large* the play of the freedom of human will, it will be possible to discover the regular progressions thereof.” (...) “...a steady, progressive, though slow, evolution of the original endowments of the entire species.”

⁸ [there is] “...a regular procession of improvements in constitutional government *in our part of the world* which will probably give laws to all other (states) eventually.” (Ibidem: 130) [El énfasis corresponde al autor del artículo].

⁹ “The History of the World travels from East to West, for Europe is absolutely the end of History, Asia the beginning.”

¹⁰ Fueron “el tiempo, el lugar, la necesidad, el estado general de cosas, y las tendencias de los acontecimientos los que dieron este impulso: pero, sobre todo, fue la especial capacidad en las artes, y el resultado de muchos esfuerzos comunes, los que la llevaron a esa posición de superioridad.” (Todas las traducciones corresponden al autor del artículo).

¹¹ “Las naciones alemanas, bajo la influencia del cristianismo, fueron las primeras en alcanzar la conciencia de que el hombre, como tal, es libre ...”. Y “La Historia del mundo es la historia del progreso de la conciencia de la Libertad...”

¹² “América siempre ha sido física y psíquicamente impotente, y permanece en esta condición hasta el día de hoy. Debido a la actividad desplegada por los europeos luego de la llegada a América, los aborígenes gradualmente se evaporaron. En los Estados Unidos de América todos los ciudadanos son descendientes europeos (...) Una predisposición mansa y sin pasiones, falta de espíritu, una reverente sumisión hacia los criollos y aún más hacia los europeos, son las principales

características de los nativos de América. Pasará mucho tiempo antes que los europeos tengan éxito en lograr cualquier tipo de independencia de sentimientos en ellos. La inferioridad de estos individuos en todos los aspectos, incluso en cuanto a tamaño, es evidente, en su natural condición de groseros y bárbaros.

(...) La debilidad de la psiquis americana fue la razón principal para llevar a los negros a América... La debilidad de la mente humana en América se ha visto agravada por la falta de simples herramientas y aparatos de progreso como la falta de caballos y de hierro, los principales instrumentos por los que fueron sometidos.

(...) Lo que hasta el momento ha tenido lugar en el Nuevo Mundo es sólo un eco del Viejo Mundo —es la expresión de una Vida ajena...

¹³ La historia del mundo, con todas las escenas cambiantes de sus anales, es el proceso de desarrollo y realización del Espíritu —esta es la verdadera Teodicea, es la justificación de Dios en la Historia. Sólo con esta comprensión se puede reconciliar el Espíritu con la Historia del Mundo. Es decir, que lo que ha sucedido y está sucediendo todos los días, no sólo no sucede “sin Dios”, sino que esencialmente es Su Obra.

¹⁴ La primera “Extirpación de idolatría” aconteció en Lima en 1610. Este fue un *Auto de Fe* en la Plaza de Armas de Lima a cargo del cura cuzqueño Francisco de Ávila. En la ocasión el líder quechua Hernando Páucar, acusado de idolatría, llevando al cuello una cruz de gran tamaño, posiblemente un manto, y otros símbolos, fue obligado a retractarse de sus creencias. Luego, atado a un poste fue rapado, le dieron doscientos azotes, y fue desterrado a Chile. Posteriormente quemaron los “objetos idólatricos” y las “extirpaciones” se extendieron a otras provincias. (Ver Iris Gareis: “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú Virreinal (Siglo XVII)”.

¹⁵ Johann Joachim Winckelmann (1717–1768), nacido en Alemania, fue un historiador del arte y un arqueólogo. Se le considera el fundador de estas disciplinas en el sentido moderno.

¹⁶ “En este Panteón todos los dioses están destronados, la llama de la subjetividad los ha destruido, y en lugar de un informe politeísmo, el arte ahora conoce un solo Dios, un solo espíritu, una independencia absoluta...”.

¹⁷ Que admite una sola lógica o discurso, contrapuesto a dialógico.

¹⁸ Su nombre completo era Anne Louise Germaine Necker, Baronne de Staël-Holstein.

¹⁹ http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=literatura (consultado el 11 de junio de 2011).

²⁰ Ver especialmente el capítulo I de *Ficciones Fundacionales*.

²¹ Ver el facsimilar en: <http://mayanarchives-popolwuj.osu.edu/library/translation/scherzer/0-49.pdf>

²² Ver el facsimilar en: <http://mayanarchives-popolwuj.osu.edu/library/translation/bourbourg/1-50.pdf>

²³ *Tzijen k'iche'* significa historia, verdad, tradición, narración. En las lenguas occidentales no hay una palabra que contenga todos estos significados, por eso propuse que lo mejor es incorporar este término a la jerga académica (Carlos M. López, 2008: 70).

²⁴ Este tema es un capítulo enorme que merece un estudio aparte.

²⁵ *Tawaintisuyu* en quechua significa las cuatro partes del universo, en este caso sería las partes del continente; o Tawa Inti Suyu que significa “un grupo de cuatro soles” o “un grupo de cuatro partes del sol”. *Abya Yala* en lengua kuna (Panamá y Colombia) quiere decir “tierra en plena madurez”, “tierra viva” o “tierra que florece”. En lengua aymara Aywi Yála significa el libre caminar de los amigos, es decir “territorio libre”. Hay discrepancias pero en general coinciden en estos conceptos.

²⁶ Ver por ejemplo: <http://indigenousam.livejournal.com/118989.html>; <http://qollasuyu.indymedia.org/en/2006/10/2965.shtml>; <http://septimoencuentrotawaintisuyu.blogspot.com/>

Bibliografía

ANDERSON, Benedict (2006): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.

BÜHLER, Karl (1979): *Teoría del lenguaje. [Sprachtheorie]* Madrid: Alianza.

CASTELLS, Manuel (2000): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. La sociedad red*. Vol. I. México: Siglo Veintiuno Editores.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2000):

“Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO. Edición *on line*: http://bvirtual.proeibandes.org/bvirtual/docs/castro_gomez.pdf (consultado en abril de 2011).

CORONIL, Fernando (1998): “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperialistas”, en Castro - Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coord.) (1998): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa Editores: 121-146.

DUSSEL, Enrique (1993): “Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)”, en *Boundary 2*, Vol. 20, N° 3, «The Postmodern debate in Latin America», Otoño 1993: 65-76. Edición *on line*: <http://www.scribd.com/doc/5440609/EUROCENTRISM-AND-MODERNITY> (consultado en mayo de 2011)

---. (1995): *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity (Invention of the Americas)*. Traducción de Michael D. Barber. New York: Continuum Intl Pub Group. Edición *on line*: <http://www.scribd.com/doc/6315787/The-Invention-of-the-Americas-Eclipse-of-the-other-and-the-Myth-of-Modernity>

---. (2000): *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta. [1998]

---. (2000): “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, Edgardo (comp.) (2000): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: 246. Edición *on line*: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf>

---. (2003): *Beyond Philosophy. Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*. Eduardo Mendieta (ed.). Oxford, New York: Rowman & Littlefield Publishers.

---. (2008): “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad”, en *Tabula Rasa*, N° 9, Bogotá, Jul/dic. 2008. Edición *on line*: http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200010&script=sci_arttext. Versión en inglés *on line*: <http://www.enriquedussel.org/txt/Anti-Cartesianmeditations.pdf>

EAGLETON, Terry (1998): *Una introducción a la teoría literaria*. Bogotá: Fondo de Cultura económica.

FANON, Frantz (1973): *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas. Edición *on line*: <http://www.scribd.com/doc/6739688/Frantz-Fanon-Piel-Negra-Mascaras-Blancas>

FISHER, Andrew y O'HARA, Matthew D. (ed.) (2009): *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America*. Durham, NC: Duke University Press Books.

GAREIS, Iris (2004): “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú Virreinal (Siglo XVII)”, en *Boletín de Antropología*, Año/Vol. 18, N° 35, Medellín, Colombia, Universidad de Antioquía, 2004: 262-282. Edición *on line*: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/557/55703514.pdf> (consultado en junio de 2011)

GRUZINSKI, Serge (2000): *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

GUAMÁN POMA de AYALA, Felipe: *EL PRIMER NIEVA CORÓNICA I BVEN GOBIERNO CONPVESTO POR DON PHELIPE GVAMAN POMA DE AIALA, S[EÑ]OR I PRÍ[N]CIPE. [El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno]*. Edición facsimile *on line*: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>

HEGEL, Georg W. F. (1900): *The Philosophy of History*. Traducción de J. Sibree, “Preface” por Charles Hegel. New York: Willey Book Co.

---. (1975): *Aesthetics. Lectures on Fine Art*. Vol. I y II. Oxford: Oxford at the Clarendon Press.

---. *The Philosophy of History*. Traducción de J. Sibree. Edición *on line* por Carl Mickelsen: <http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/Hegel%20%20Philosophy%20of%20History.htm> (consultado el 5 de marzo de 2011).

---. *Lectures on the History of Philosophy*. Traducción de E. S. Haldane (1892-1896). Edición *on line* por Andy Blunden: <http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/hp/hpconten.htm> (consultado el 5 de marzo de 2011).

HERDER, Johann Gottfried (1966): *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. New

York: Bergman Publishers. [1784]

---. (1997): *On World History. An Anthology*. Hans Adler y Ernest A. Menze (eds.). Traducción de Ernest A. Menze y Michael Palma. New York, London: M.E. Sharpe.

---. (2006): *Selected Writings on Aesthetics*. Traducción de Gregory Moore. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

HUMBOLDT, Alexander von (1856): *Cosmos: A Sketch of a Physical Description of the Universe*. Volumen I. E.C. Otté (trad.). New York: Harper & Brothers, Publisher.

Edición *on line*: <http://www.archive.org/stream/cosmossketchofph185601humb#page/n11/mode/2up>

HUMBOLDT, Wilhelm von (1999): *On Language. On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*. Cambridge: Cambridge University Press.

KANT, Immanuel (1949): “The sense of the Beautiful and of the Sublime”, en *The Philosophy of Kant, Immanuel Kant's Moral and Political Writings*. New York: The Modern Library. [1764]

---. (1949): “Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent”, en *The Philosophy of Kant, Immanuel Kant's Moral and Political Writings*. New York: The Modern Library. [1784]

---. (1949): “What is Enlightenment?”, en *The Philosophy of Kant, Immanuel Kant's Moral and Political Writings*. New York: The Modern Library. [1784]

KAYSER, Wolfgang (1968): *Interpretación y análisis de la obra literaria*. Madrid: Editorial Gredos.

LESSING, Gotthold Ephraim (1984): *Laocoon: An Essay on the Limits of Painting and Poetry*. Traducción de Allen McCormick. The Johns Hopkins University Press.

Literatura Guaraní del Paraguay. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho. 1980.

LOPEZ, Carlos M. (1999): *Los Popol Wuj y sus epistemologías. Las diferencias, el conocimiento y los ciclos del infinito*. Quito: Editorial Abya-Ayala.

---. (2008): “The Popol Wuj: Repositioning and Survival of Mayan Culture”, en Castro-Klaren, Sara (ed.) (2008): *A Companion to Latin American Literature and Culture*. Blackwell Publishing, England, publisher.

MARMONTEL, Jean François

(2009): *Eléments de Littérature*. Charleston, SC.: BiblioLife. [1825] Facsimile francés *on line*: <http://www.archive.org/details/elmentsdelitt01marmuoft>

MARTÍ, José (2005): *Nuestra América*. Tercera edición. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho: 31-39.

MIGNOLO, Walter D. (2000): *Local histories/global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

---. (comp.) (2001): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

---. (2003): *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*. Michigan: University of Michigan Press.

QUIJANO, Aníbal (1998): “Colonialidad, Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina”, en *Anuario Mariateguiano*. Vol. IX, N° 9. Lima: Amauta: 113-122.

---. (2000): “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, en *Journal of World-Systems Research*, [http://jwsr.ucr.edu] Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I, Vol. XI, N° 2, summer/fall 2000: 342-386.

---. (2000): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (comp.): *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO: 201-246.

Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Traducción de Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos. 1987.

RAMA, Ángel (1984): *La ciudad letrada*. Montevideo: Comisión Uruguaya pro Fundación Internacional Ángel Rama.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de (1984): *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria.

SOMMER, Doris (2004): *Ficciones Fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

STAËL, Madame de (1998): *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*. Classiques Garnier. InfoMedia

Communication.

STEPHENS, John L. (1841): *Incidents of Travel in Central America, Chiapas, and Yucatan*. With Illustrations by Frederick Catherwood. New York: Harper & Brothers.

WELLEK, René y WARREN, Austin (1966): *Teoría literaria*. Madrid: Gredos.

XIMÉNEZ, Francisco (2007): *Empiezan las Historias... (Popol Wuj)*. Facsimilar del

manuscrito de la *Newberry Library (Ayer MS 1515)*. <http://library.osu.edu/sites/popolwuj/>. *The Ohio State University Libraries, Columbus, Ohio and The Newberry Library, Chicago, Illinois*.

ZEA, Leopoldo (2005): *La filosofía Americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno Editores. [1969]

Zonas de la poesía brasileña en el siglo XX

Alvaro Miranda

I

En el transcurso del siglo XX dos años precisos marcan el inicio de las dos mayores expresiones de la poesía brasileña: 1922, vio con la exposición denominada “Semana de Arte Moderna”, realizada en el Teatro Municipal de San Pablo, la pública demostración de un afán de renovación artística que sería luego conocido como *Modernismo*. Después, hacia 1956, también en San Pablo, se lanza la I Exposición Nacional de Arte Concreta. La primera mitad del siglo, entonces, aparece signada por el desenvolvimiento del arte *modernista*, cercano a las irradiaciones vanguardistas que, procedentes de Europa, familiarizaron a los artistas con las propuestas del *futurismo* o del *surrealismo*, por ejemplo, aun cuando, merced a la consciente labor intelectual de figuras como Oswald de Andrade, Mario de Andrade, Manuel Bandeira, en ningún momento la eclosión vanguardista europea hizo olvidar la inmersión del artista en la búsqueda de sus raíces, la conciencia cabal de una heterogeneidad étnica que dio lugar, como contrapeso de las foráneas influencias, a un persistente ahondamiento e investigación en el concepto de nacionalidad, fundamental simbiosis que caracteriza las manifestaciones más representativas de la literatura sudamericana. Nos bastaría el ejemplo de Borges, en Argentina, con su delicado equilibrio entre el tango compadrito y las sagas escandinavas. Brasil también tuvo, en los poetas ya mencionados y aún en otros, artistas lúcidos que comprendieron la construcción de un arte sudamericano cuidadosamente equilibrado entre el conocimiento de las propuestas extranjeras y la expresión de la idiosincrasia natural del habitante indígena, del inmigrante criollo, de la confluencia de razas procedentes de una vasta diversidad.

La segunda mitad del siglo vio, en cambio,

Alvaro Miranda

Profesor egresado del I.P.A. en Enseñanza Secundaria y Superior.

Su poesía ha sido publicada y traducida al portugués, inglés, francés e italiano. Integra diversas antologías poéticas nacionales y extranjeras. Algunos de los títulos que ha publicado son: *Yo mismo soy un extraño aquí* (2005), *Cámara profunda* (1998), *Los lentos remeros sobre espesas aguas* (1995).

Crítico literario, teatral y cinematográfico en diversos medios de comunicación. Ha realizado publicaciones en revistas y periódicos nacionales y extranjeros desde 1976.

Co-fundador de las revistas *Poética* y *Foro Literario*. Fundador y director de Ediciones del Mirador. Director de la Serie de Literatura de Editorial Técnica.



Oswald de Andrade

una sustancial modificación cuando el movimiento de Poesía Concreta que se venía trabajando desde la fundación del grupo *Noigandres* y la revista *SP*, hacia 1952, por Décio Pignatari, Haroldo y Augusto de Campos, efectuó, por un lado, una radical transformación del discurso poético, mientras, por otro lado, desplegó un doble enfoque referido al plano de la universalidad.

El *Concretismo* no abrió las puertas a las corrientes de moda sino a ciertas figuras que, a través de los siglos, ejercieron la función poética en un plano de afinidad conceptual y aproximación estética, esto es, reconocieron a Ezra Pound y, desde él, las líneas que los llevaban a la escritura ideogramática china y a la poesía de los trovadores provenzales, pero también bebían en la críptica fuente de Mallarmé o en los *caligramas* de

Apollinaire e, incluso, en los remotos antecedentes barrocos del *figurengedicht* de autores como Schottelius, hacia 1645. Se trataba de un ejercicio de *universalismo sincrónico* que fulguraba esplendente en los *Cantos* de Pound y que los poetas concretos se encargaron de conjugar con la tendencia a un *universalismo diacrónico*, certeramente explícito en la década 1952-1962, cuando de sus constantes viajes surgieron invalorable encuentros con el propio Pound, John Cage, Kitasone Katsue, Angel Crespo, Francis Ponge, entre otros. Por otra parte, desde los tiempos del modernismo hispanoamericano de Rubén Darío, América no había dado tanto a la propia Europa. La difusión del *concretismo* que desarrolló el poeta suizo Gomringer, sus publicaciones de poetas del grupo *Noigandres* en la revista *Spirale* de Berna, las

exposiciones en Stuttgart, en París, en Padua, la influencia en la *poesía visiva* italiana, en la poesía visual, posteriormente en el *mail art*, hicieron que el movimiento de la Poesía Concreta fuera conocido en todo el mundo, desde Londres a Tokyo, desde New York a Amberes. El arte experimental de los años sesenta y setenta reconoce una de sus principales manifestaciones universales en el arte concreto.

A principios del siglo XX, la poesía *modernista* se asentó sobre tres pilares básicos: experimentalismo, invención e investigación. Bajo el principio de la libertad creadora como estandarte se abocaron a la abolición de la métrica, a la utilización de un lenguaje extraído del ámbito cotidiano, introdujeron el *poema-piada* (poema chiste) y, en todo ello, no se apartaron un ápice de las transformaciones de las corrientes de vanguardia europeas. Solo cuando la actualización y la autonomía del pensamiento brasileño, acompañado por un lenguaje popular en oposición al lenguaje erudito y clásico, perciban la importancia del establecimiento de una conciencia creadora nacional, el *modernismo* brasileño hallará la senda propia. Por un lado, la voluntad de construir una forma de arte que se conecte con la problemática de la realidad brasileña, como dice Rui Mourão. Para Menotti del Picchia, uno de los autores modernistas, cierto espíritu revolucionario se expresa en el lenguaje, en la invención formal, en la negación del pasado. Mario de Andrade intensifica la conciencia nacional y la indagación estética en obras como *Paulicéia desvairada* de 1922. Manuel Bandeira, otra de las figuras más representativas, exhibirá una poesía muy querida al poeta brasileño: breve, concisa e intensa, con una gravedad latente bajo el manto de la primera lectura. Propio de las vanguardias era procurar la partida de nacimiento a través de un manifiesto. Así será también en el concierto del *modernismo* con la elaboración del Manifiesto *Pau Brasil* y *Manifiesto Antropofágico* de Oswald de Souza Andrade. Sobre él, anota Antônio Cândido: "... la teoría de la Antropofagia es la devoración de los valores europeos, que había que destruir para incorporarlos a nuestra realidad, como los indios caníbales devoraban a sus enemigos para incorporar la virtud de éstos a su propia carne". A esta línea de primitivismo antropofágico pertenece una de las obras representativas del *modernismo*,

Macunaima de Mario de Andrade.

II

Si los dos polos nucleares respecto de los cuales gira la poesía brasileña de este siglo se llaman *modernismo* y *concretismo*, no debe inducirnos al error de pensar que toda la poesía del siglo se reduce a ellos. Brasil es una nación rica en propuestas culturales y rápidamente fueron naciendo, como vertientes de un caudaloso río, otras tendencias estéticas, algunas continuadoras, otras críticas, otras expositoras de nuevas estéticas o enfoques. Al período del surgimiento modernista, entre 1922 y 1930, le siguió una etapa de conformación del movimiento, a partir de 1930, en la cual aparecerán algunos de los grandes poetas de Brasil, como Carlos Drummond de Andrade, Murilo Mendes, Augusto Frederico Schmidt, Jorge de Lima, Cassiano Ricardo, Cecilia Meireles, Augusto Meyer, entre otros. Durante la generación del 45 cierta zona de la poesía se opuso a la estética modernista, retornando a las formas clásicas, al uso de la métrica, al rigor formal. Algunos cambios se produjeron dentro del movimiento, por ejemplo en poetas modernistas que volvían al soneto, como Murilo Mendes, Jorge de Lima o Drummond de Andrade. Pero también se percibe el ahondamiento de la exploración estética volcada hacia otras posibilidades de creación o investigación con el discurso poético y la articulación del lenguaje. Allí se inscriben libros como *Psicología de la composición* de João Cabral de Melo Neto y *La lucha corporal* de Ferreira Gullar. Por esos años en que las pesquisas de Cabral y Gullar promovían nuevos horizontes, se fundaba el grupo *Noigandres* (palabra citada por Pound en el *Canto XX*, procedente del poeta provenzal Arnaut Daniel. Según Ramón Xirau, los poetas concretistas usaron esta palabra como sinónimo de poesía experimental y "en progreso") y se producía el surgimiento del Arte Concreto con la exposición de San Pablo. Hacia 1955, Augusto de Campos bautiza al nuevo movimiento como "poesía concreta". Haroldo, Augusto y Décio Pignatari realizarán, por esta época, una febril actividad divulgadora que los lleva, en el lapso de diez años, al conocimiento público mundial y a la receptividad en círculos cerrados como el británico, por ejemplo, donde el *Times* de Londres

les dedica dos números. Se realizarán exposiciones a través de toda Europa, se publicarán antologías de poetas en ciudades europeas, surgirán grupos concretistas en diversos lugares del mundo.

A esta altura conviene repasar cuáles eran las propuestas del arte concreto: la reacción contra el formalismo clasicista de la Generación del 45; el abandono del lirismo, la metáfora y la expresión sentimental; la exploración y utilización espacial de la página (desde Mallarmé); y, finalmente, las propuestas más radicales y riesgosas: el abandono del verso como medida rítmico-formal, la abolición de lo discursivo y la articulación sintáctica y el aislamiento de la palabra para su desestructuración interna, su fusión y fragmentación.

Una propuesta tan radical necesariamente dividió las aguas: de un lado se ubicaron los poetas no dispuestos a una ruptura tan extrema; en el otro, aparecieron artistas dispuestos a acompañar y llevar adelante el movimiento, incluso más allá de lo expuesto. En 1957, un Manifiesto publicado en *Jornal do Brasil* daba cuenta de una escisión del Concretismo firmada por Ferreira Gullar entre otros. Dos años después se autodefinirían como *neoconcretos*. También Ferreira Gullar aparecía firmando junto al modernista Cassiano Ricardo, al recordado Vinicius de Moraes y Affonso Romano de Santana una propuesta poética que, de hecho, se ubicaba en las antípodas del *concretismo*: era el grupo conocido como *Violão de Rua* que, hacia comienzos de los años sesenta, procuró una poesía de temática político-social, en lenguaje directo, desinteresada por la forma y el experimentalismo, y cuyo énfasis estaba puesto en el contenido. También proclive a la temática social y a la mostración de la realidad nacional, con plena utilización del verso, aparece el grupo de la revista *Tendencia* de Belo Horizonte.

III

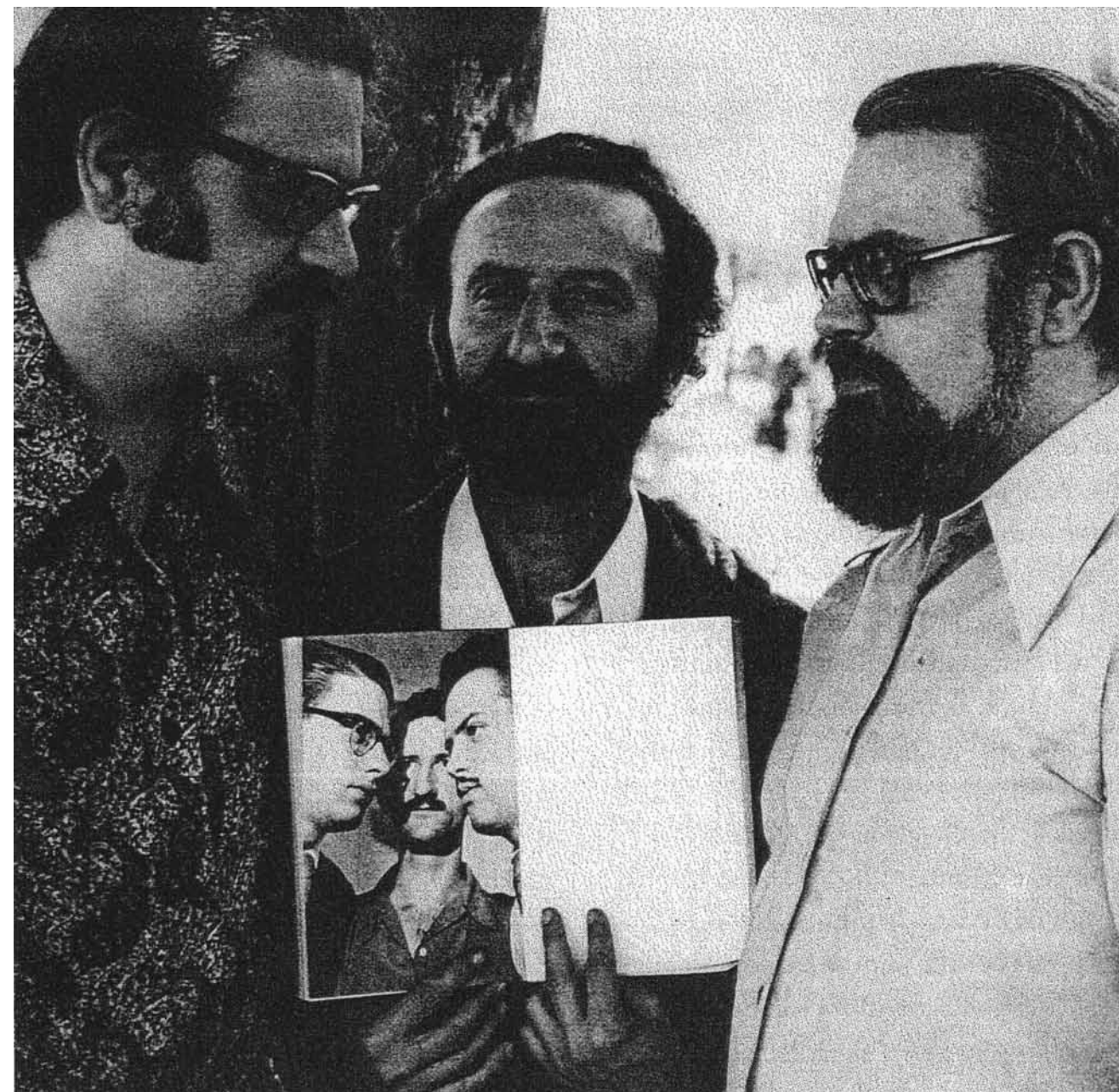
Desde la otra vereda, en 1962, el libro *Lavra Lavra* de Mário Chamie incluye en su *postfacio* un Manifiesto didáctico de la poesía *práxis*. Entre las propuestas de esta corriente figuran: privilegiar la palabra y utilizarla como vehículo de reflexión; exponer una realidad situada según tres condiciones: acto de componer, área de levantamiento de la composición y acto de consumir; considerar la energía de la palabra.

El movimiento paulista de *poesía práxis* estuvo representado por poetas de diversas regiones de Brasil. En 1964, el arte concreto vuelve a impulsarse cuando Décio Pignatari y Luis Ângelo Pinto firman el Manifiesto “Nuevo lenguaje, nueva poesía”, publicado ese año en *Correio da Manhã*. Esta línea poética partía de ciertos conceptos de Semiótica y Teoría de los Signos elaborados por Charles S. Peirce y desarrollados por Charles W. Morris. Como explica Guido Bilharinho desde las páginas de su revista *Dimensão*:

[...] los autores proponen la creación de lenguajes proyectados y contruidos para cada situación, de acuerdo con cada necesidad, a través del proyecto y construcción de nuevos conjuntos de signos (visuales, auditivos, etc.) y de nuevas reglas sintácticas aplicables a esos conjuntos, debiendo la sintaxis derivar o estar relacionada con la propia forma de los signos.

Asimismo, proponen el conjunto de textos del poeta Vladimir Dias Pino *Sólida* como paradigma, luego relacionado por Augusto de Campos con la expresión de esa nueva poesía. Los autores se preocupaban de aclarar que esta vertiente no abandonaba el cauce central de la poesía concreta, sino que más bien la enriquecía al ampliar sus posibilidades. Fue la *poesía semiótica* un modelo de tensión al límite de la estética y teoría concretistas.

La efervescencia cultural de la época, en todo el mundo, incitaba a las experiencias artísticas renovadoras y removedoras. No debe olvidarse que son los años sesenta, de la eclosión musical de los Beatles, de la revolución, Carnaby Street y Mary Quant, el ácido lisérgico y el pop art, Andy Warhol y Lichtenstein, la rebeldía y la denuncia de las canciones de Bob Dylan, los “happenings”, Woodstock, el estructuralismo de Barthes en las universidades y las conmociones sociales del mayo del '68. A lo largo del siglo que recientemente dejáramos atrás, Brasil fue siempre –y esto es válido también para la música, por ejemplo– una constante fuente de propuestas artísticas que se sucedían en permanente dinámica, se retroalimentaban, se expandían hacia otras disciplinas, conmovían los escenarios universitarios y estimulaban la



Augusto, Décio y Haroldo con revista *Noigandres*, en foto de Ivan Cardoso (1972). Foto tomada de *Poesía Sempre*. Biblioteca Nacional de Brasil. Año XII. N° 9. Diciembre 2004.

imaginación creadora potenciándola en forma constante. No es de extrañar, entonces, que tan sólo tres años después de la aparición de la poesía *semiótica* se produjera un nuevo movimiento hacia otra línea de acción.

En 1967, se realizaron otras exposiciones nacionales, simultáneas en Río de Janeiro y en Natal, con la participación de veinticinco autores de nueve Estados, y se lanzó una nueva propuesta a través de la revista *Ponto* y la “Proposición”, manifiesto creado por Vladimir Dias Pino y Álvaro de Sá, publicado en el periódico *O Sol* de Natal. Al año siguiente, el movimiento, que

sería luego reconocido como *poema-proceso*, se extiende hacia Minas Gerais y diversos Estados nordestinos. A los dos poetas citados deben sumarse los nombres de Moaci Cirne, José Luis Serafini, Anselmo Santos y otros. Precisamente, Moaci Cirne explica que “el surgimiento se dio a partir de una lectura funcional de Vladimir Dias Pino en los cuadros de la poesía concreta; lectura que desencadenó todo un movimiento con amplias repercusiones en el interior del país y en países como Uruguay, Argentina, etc.”. El *poema-proceso* es una continuidad radical de una de las direcciones de la poesía concreta y

tensa teóricamente la ya radical experiencia de la poesía *semiótica*. Como el Manifiesto se encarga de señalar, es “una exploración planificada de las posibilidades encerradas en signos no verbales”.

En ese mismo 1967, durante el desarrollo del III Festival de la Música Popular Brasileira en San Pablo, hubo una notable repercusión de las canciones de Caetano Veloso y Gilberto Gil, que operarían como marcos iniciales para el desenvolvimiento posterior de una poesía intransferiblemente ligada a la música, *melopea* persistente a través de los siglos, desde las antiguas composiciones clásicas helénicas. Era el movimiento del *Tropicalismo* o *Tropicália*, que no se restringe al campo musical, sino que se relaciona y colabora con otras áreas culturales, y que, de cierta manera, protestaba contra la visión ideológica occidental del trópico como espacio ideal de mujeres lúbricas, vegetación exuberante y explotación de oro y riquezas, contraponiendo el tema de la explotación material, humana y sexual de los nativos, de modo que continuaba aquellas primeras protestas conscientes realizadas por los *modernistas* y especialmente por Oswald de Andrade con sus Manifiestos *Pau Brasil* y *Antropofágico*. Para Augusto de Campos, Gil y Caetano “rehabilitaban un género medio muerto: la «poesía cantada», obteniendo un gran refinamiento en esa modalidad de *melopéia*, en esa rara arte que Pound, evocando a los trovadores provenzales, denomina *motz el som*, esto es, el arte de combinar palabra y sonido”.

En plena época modernista, Oswald de Andrade se adelantaba y decía: “somos concretistas”. Los poetas concretos devolvieron el gesto con una atención especial a Oswald, redescubrieron y divulgaron la olvidada obra de un precursor de la moderna poesía, el poeta Sousândrade (1832-1902), autor de títulos como *Infierno de Wall Street*. En las últimas décadas del siglo XX, al margen del arte concreto, los poetas más jóvenes se diversifican en múltiples tendencias: “Hay de todo: cultores del epigrama y de la parodia, hay líricos, comprometidos socialmente, apasionados, cósmicos, metafísicos, primitivistas, regionales, obscenos y exhibicionistas, esquizoides y tímidos”, nos dice Claudio Willer. A la generación de los 70 y de los 80 les interesan nuevas formas y nuevos contenidos: se organizan en grupos para editar revistas o periódicos y publicar antologías, como



Teoría da poesia concreta. Textos críticos e manifestos. 1950-1960. Foto tomada de *Poesia Sempre*. Biblioteca Nacional de Brasil. Año XII. N° 9. Diciembre 2004.

lo hicieron sus ancestros; les interesa la rebeldía, la libertad, la espontaneidad, el informalismo, el tono irónico, lúdico, coloquial, el lenguaje discursivo, la temática cotidiana, el inconformismo y la lucidez que mucho tiempo atrás prodigaron los poetas del *modernismo*. Y, sin embargo, estos poetas que cierran generacionalmente un siglo también aportan elementos singulares, concepciones propias, cambio y renovación.

En la edición se vuelcan a los modos no tradicionales, publicando en folletos, *plaquettes* mimeografiadas o xerografiadas, como las páginas de poesía *Jornal Dobrábil* que durante un tiempo editó el poeta Glauco Mattoso. Si las editoras son pequeñas la distribución es precaria: se realiza en plazas, calles, teatros, escuelas, bares, siempre al margen de las editoriales establecidas y comerciales, inaugurando un singular circuito de distribución.

Se los ha llamado poetas *independientes*, *marginales*, *alternativos*. Nombres como Xico

Chaves, Leila Mícolis, Nicolas Behr, Ulisses Tavares, Marise Pacheco, Claudio Feldmann, Claudio Willer, Roberto Piva, Régis Bonvicino, Glauco Mattoso, Paulo Leminski, entre otros, constituyen una muestra de heterogeneidad creadora que caracteriza la poesía brasileña de los 70 y 80. Como herederos de una poética rica y variada, ellos muestran el amplio espectro que, desde principios de siglo con los grandes modernistas y hacia mediados de siglo con los transformadores poetas concretos, viene identificando a la poesía brasileña como una de las más creativas y brillantes en cuanto a las propuestas poéticas de la *modernidad*. Acaso en esta última generación haya que ver las postreras señales de vida de esa *modernidad* que enriqueció al siglo con obras y autores de una magnitud no demasiado contemplada en la Historia, o quizás sean las primeras expresiones de una *post-modernidad* que en los últimos años ha relegado el rol de la poesía en la sociedad a un espacio secundario y decorativo.

Bibliografía

CÂNDIDO, Antônio (1968): *Introducción a la literatura de Brasil*. Caracas: Monte Ávila editores.

BILHARINHO, Guido (Ed.): *Dimensão*. Revista de poesía. N° 7, Número especial I, “Poesía brasileira século XX: breve noticia documentada”. Uberaba, Minas Gerais, Brasil, año IV, 2° semestre 1983.

KOVLADOFF, Santiago (1972): *Poesía contemporánea del Brasil*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.

MENDONCA TELES, Gilberto (1969): *La poesía brasileira en la actualidad*. Montevideo: Ed. Letras.

MIRANDA, Alvaro (1985): “Muestra de poesía brasileira actual: 1.-Independientes / Marginales / Alternativos”, en *Poética*. Revista de Cultura. N° 2-3, Montevideo, verano-otoño 1985.

Remate de males. Revista del Departamento de Teoría Literaria. N° 6, especial dedicado a Oswald de Andrade. UNICAMP, Campinas, Brasil, 1986.

“Rebate de Pares”, en revista *Remate de males* 2. Departamento de Teoría Literaria. Instituto de Estudos da Linguagem, FUNCAMP, Campinas, Brasil, 1981.

XIRAU, Ramón (1979): *Poesía Iberoamericana Contemporánea*. México: Ed. Sep Diana.

Las dinámicas del poder: lecturas y reflexiones sobre tradición y tradicionalismo desde la escritura de Juan José Saer

Marcela Caetano

Aquello de lo que me defiende es el concepto de una exactitud ideal que nos hubiera sido dada a priori, por así decirlo. En épocas distintas son distintos nuestros ideales de exactitud; y ninguno es el superior.
Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor.*

[...] me empujaba el complejo de inferioridad que padecía y padece la América mestiza... Este complejo producía el espejismo lamentable que entonces me hacía ver, en Europa, aguas con qué calmar la sed angustiosa del descontento interior y el ansia imperiosa de superación, solución miserable y semicolonial que nos enferma de impotencia “para encontrar dentro de nosotros lo que necesitamos”.
Diego Rivera, *Diego pintado por si mismo.*

Marcela Caetano Popoff

Egresada de la Licenciatura en Letras por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. Master en Ciencias Humanas, opción Literatura Latinoamericana por la FHCE/UDELAR, 2006. Doctora en Estudios Literarios por la Faculdade de Letras de la Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil, 2010.

Se ha desempeñado como profesora de Literatura Latinoamericana en el I.P.A., de Teoría Literaria I en la Universidad de Montevideo y del Seminario Temático: Literatura y Cine en la Universidad Católica Dámaso Antonio Larrañaga.

Ha participado con ponencias en diversos Congresos nacionales e internacionales. Es integrante del Grupo de Investigación sobre Teatro coordinado por el Profesor Rogelio Mirza. Es autora del prólogo del Glosario de Afronegrismos Uruguayos, de Alberto Britos Serrat.

Desde 2010 integra el Sistema Nacional de Investigadores.

Resulta especialmente sugerente la pregunta con la que Rivera cierra esta reflexión, que en el fondo no es sino una reflexión sobre la tradición (lo que se encuentra “dentro de nosotros”), el tradicionalismo (la lectura simplificadora y reduccionista que de esos contenidos se hace) y la autenticidad de la identidad nacional a partir de todo ello.

Evidentemente, y ya pensando específicamente en el texto de Saer del que parto, en estas reflexiones (*Tradición y cambio en el Río de la Plata*) se coloca en juego la forma en que la idea de tradición confronta en antagonismo elocuente con la de tradicionalismo.

Como claramente lo expresa Saer “el conservadorismo militante de los tradicionalistas” no ha hecho más que debilitar las bases del concepto de tradición, al que ha vuelto siempre digno de “sospecha”.

El tradicionalismo se ha encargado de una mecánica transmisión (mecánica vacía, fantasmática, oscuramente disciplinable, pues es difícil –sino imposible– imaginar que exista cualquier trazo de ingenuidad en ninguno de estos mecanismos de transmisión) que fracasa en sus posibilidades de “decir” la identidad cultural nacional (aquello de lo que hablaba precisamente



Juan José Saer. Foto de Sophie Bassouls

Rivera en ese texto programático).

Claro que un punto de vista especialmente interesante en la mirada crítica de Saer es la de advertir que no sólo los discursos hegemónicos (y por tanto oficiales, es decir, al servicio de las ideologías imperantes en el poder) son el punto de partida de tomas de posición tradicionalistas.

Los discursos heterólogos, al decir de Michel de Certeau, las polifonías de la posmodernidad, las multiplicidades del relativismo extremo son paradójicamente, o no tanto, negación de todo lo heterogéneo, suertes de caos donde la ley sigue siendo una y el caos a ordenar dependiente de esa ley.

Si consideramos la idea adoniana acerca de la desconfianza que las masas profesan hacia la intelectualidad, ya no porque estos últimos traicionen la revolución sino porque la deseen, no pareciera tan complejo proyectar una lectura hacia estos espacios de “capillas” con sus respectivos tradicionalistas (en palabras de Saer), ¿por qué habrían estos tradicionalistas de desear sus propias revoluciones –privativas de sus capillas y ajenas a lo diferente–? Una respuesta tentativa pudiera ser la de poder construirse a partir de ese caos de

relativismos y multiplicidades en instauradores de un orden que venga luego a regir ulteriores patrones conductuales.

Advierte Saer acerca de la impotencia de las legislaciones en Occidente para impedir y tan siquiera controlar la proliferación de sectas religiosas y las prácticas abusivas de sus dirigentes, pero lo más terrible en este punto es que esa incapacidad derivaría, sería consecuencia directa de la imposibilidad de percibir en qué punto de inflexión estas prácticas son tan diferentes a las de las religiones tradicionales legitimadas y subsidiadas por el poder estatal.

La compleja, y con frecuencia ominosa, mimesis de las verdades reveladas que no son pasibles de ser verificadas, de los dogmas que nacen en la arbitrariedad o en la teología (que no deja de ser en un plano intelectual otra construcción ficcional) y la vinculación de todo ello (que hace a un poder sobrenatural trascendente y por tanto espiritual) con el poder pragmático y factual ejercido en un tiempo y un espacio es lo que justifica desde lo conceptual y jurídico (como lo escribe Saer) la existencia de los grupos sectarios.

Esto es especialmente interesante cuando

pensamos que así como la Reforma nace del seno de la propia Iglesia Católica, que desde la figura del Inquisidor General Manrique coquetea con las ideas reformistas de Erasmo, lo sectario y excluyente en los planos culturales y artísticos nace de ese tradicionalismo que coquetea también (tal vez por imposibilidad de asumir otra forma comportamental) con un relativismo que acuña concepciones diversas, y que en el fondo no se sienten como amenazas a esa idea regente sino como perpetuación de lo mismo. Sólo cuando emerge Lutero con su *ars militia* la Iglesia asumirá el peligro y llevará a cabo una restricción aún más severa de las libertades y los albedríos en el marco de la Contrarreforma; tal vez sea necesaria la aparición en el plano cultural de un Lutero para que se pueda volver a creer en el poder de la cultura fuera de sus aspectos mercantilizados.

No se trata aquí, naturalmente, de promover una lectura favorable a cualquier tipo de restricción de libertades, sino de complejizar el sentido que el término adquiere en este fluir de pensamiento.

Y es que para ordenar el caos (que lo amenazante al *statu-quo* dominante no hace sino promover) no se parte de una moralidad transgredida sino de una ausencia de moral y por tanto de la necesidad de crear una a fin de “encauzar” la naturaleza humana. La nueva moral se convierte en la nueva ley. Valdría recordar en este sentido la *Política* de Aristóteles, donde el hombre aparece esencialmente como un *homo politicus* que aspira mucho más al descubrimiento e instauración de unas leyes que al perfeccionamiento en la conformación de cualquier posible Estado.

A su vez, pensando desde una óptica rousseauniana, se admite que el estudio comparativo de los diferentes grupos o sociedades posibilita una comprensión más cabal de las mismas, porque desde allí se reconoce que la instauración de las desigualdades y las relaciones de producción son las fuerzas impulsoras de la historia, asumiendo que cada sistema social presenta desequilibrios específicos cuya síntesis sería la pugna permanente entre “la fuerza de las cosas” y “la fuerza de la legislación”.

Si la concepción de la cultura se convierte en una territorialidad habitada de sectarismos y exclusiones no queda sino reproducir los mecanismos de poder y disciplinamiento a los que

retóricamente (y tal vez entonces, podría sugerirse, dogmáticamente) se ha combatido. Ominosas presencias detrás de lo “familiar”, conocido y pretendidamente previsible. Estériles y solo aparentes fracturas de la realidad dominante. Es aquí, precisamente, donde la “fuerza de la legislación” revela evidentes conflictos con “la fuerza de las cosas”.

En sus *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Jean-Paul Sartre escribe lo siguiente:

La política no puede nunca obrar sobre la libertad de los ciudadanos y su posición misma le prohíbe ocuparse de ella de otra manera que no sea de manera negativa, es decir teniendo cuidado de no coartarla; sólo puede obrar sobre las situaciones. Comprobamos que el antisemitismo es un esfuerzo apasionado por llevar a cabo una unión nacional contra la división de las sociedades en clases. Trata de suprimir la fragmentación de la comunidad en grupos hostiles unos a otros, llevando las pasiones comunes a una temperatura tal que haga fundir las barreras. Y como, no obstante, las divisiones subsisten, puesto que sus causas económicas y sociales no han sido modificadas, tiende a agruparlas en una sola; resume todas las distinciones entre ricos y pobres, entre las clases trabajadoras y clases poseedoras, entre trabajadores urbanos y rurales, entre poderes legales y poderes ocultos, etc., en una sola distinción: judíos y no judíos. (Sartre, 2004:138 y 139).

En el seno de las estructuras sociales latinoamericanas se define un fenómeno de

“pluralismo social”, tal como lo define Sartre, en tanto las solidaridades parecen lo bastante débiles como para unir pluralidades fuertemente estructuradas.

En este sentido es interesante detenerse en el cuestionamiento del término “sociedad de masas” y pensar con Saer incluso en la desaparición de estas masas por la desaparición primigenia de referentes a los cuales asociarlas. Ya sea por la invisibilidad o por una extrema idealización y preeminencia (que es otra forma, tal vez más perversa, de invisibilizar), las tradiciones nacionales, regionales, locales parecen destinadas a perderse en una agonía que no *dice*, que es incapaz de *decir* lo que supuestamente representa.

Interesante resulta la necesidad de un silencio elocuente para que nazcan de nuevo las palabras, las imágenes, los contenidos en verdad posibles de ser revelados desde ellas. Parece aludirse a una sobredosis de discursivas vacías, que por sobredosis no puede ser sino letal.

El “pluralismo social” parece entonces fracasar como respuesta efectiva y la distinción parece mantener la misma esencia universalista, y para proyectar la tipología sartreana podrá usarse la siguiente expresión: la distinción permanece establecida entre el silenciamiento y la voz. Pero: ¿de quién es la voz (monológica por cierto) y a quiénes representa? ¿Cómo atraviesa el Río de la Plata este estado de situación? Saer resalta que, como consecuencia de un situación geográfica (situación de aislamiento que la coloca al margen del resto de América Latina), la región adquiere rasgos muy particulares como la recepción entusiasta de la Ilustración por sus intelectuales y un quiebre total de su creación literaria de la de España que el Romanticismo alentó.

La extranjería llegaba para permanecer e influir profundamente en la estructura misma de la sociedad: el positivismo, el Modernismo, el socialismo, el marxismo, la literatura fantástica, etc.

Claro que esa capacidad de adoptar lo extranjero para transformarlo en otra cosa no es una novedad y acontece desde el “descubrimiento” y la conquista, y sobre todo desde el proyecto de colonización. Como lo sugería Uslar Pietri, la gran novedad del continente americano es un hombre nuevo, un hombre que no podía ser ya sino su “americanidad” y no un sucesor directo y puro del

esclavo africano o del indígena, esa imposibilidad está dada por un mestizaje étnico, pero sobre todo por un mestizaje cultural.

El descubrimiento fue ante todo una empresa mercantil, pero el coloniaje reveló intereses más complejos. En este caso ya no son solo intereses económicos los que llevan a una política de explotación de las riquezas en las posesiones americanas para volcarlas luego en las guerras de religión peninsulares, sino el derrumbamiento de aquel Imperio Universal y Católico que de Dante a Gattinara y de Gattinara a Carlos V obligara a proyectar sobre las posesiones americanas el *statu-quo* que había fracasado en la península.

Y tal vez de allí provenga ese sentimiento de abandono que Saer explicita en su trabajo, como contra-cara de lo que no podemos ser (Uslar Pietri), pues así como es imposible, luego de ese mestizaje cultural, ser descendiente directo del africano o del indígena, tampoco es posible serlo del europeo, lo que se anhela puede materializarse sólo en una tímida imagen especular de lo que en realidad es (si se pretende, claro, como mera y fiel reproducción de un modelo ajeno no en su totalidad pero sí en gran parte: “Los mexicanos somos Moctezuma pero también Hernán Cortés” escribe Octavio Paz en entrevista con Julián Ríos, 1999). Y si en nuestra “triangulación del deseo” (Renée Girard, 1985) el sujeto deseante rivaliza con el mediador por un único objeto de deseo, evidentemente se padecerá el sentimiento de una injusticia vital e inmerecida y la sensación de que aquello que el otro posee es esencialmente lo que estaba destinado a ser mío (delirante proceso pero real, muy real), lo cual bien podría ser uno de los caminos más efectivos hacia ese ostracismo voluntario y patético y a una reacción de exagero tradicionalista, es decir, reducir todas las tradiciones a una única tradición (que no sólo cosifica sino que convierte en nuevas invisibilidades las tradiciones múltiples).

¿Qué es lo “nacional y popular”, quiénes lo definen, desde dónde y desde cuáles intereses? Interrogantes que tal vez no deberíamos olvidar.

De la dicotomía entre la mirada que el otro tiene de nosotros mismos y la que nosotros tenemos de nuestra propia mismidad parece nacer el conflicto, la postergación y una muchas veces afectada búsqueda de una tradición que recupere una suerte de verdad presocrática.

Ahora bien, también de esa conflictiva

–advierte Saer– puede surgir lo más rico, lo más fértil de la cultura rioplatense, porque parecemos destinados a ser eternos sobrevivientes entre Thánatos y Eros, pero –como no podría ser de otra forma– el instinto de vida acaba por prevalecer. Parecemos siempre estar transitando entre la antropofagia y la antropoemia, entre ser fagocitados y ser expulsados hacia un ghetto que puede convertirse, sin embargo, en nuestro coto de mayor realización.

Y tal vez no sea la antropofagia sino el proceso de antropoemia (en el sentido levi-straussiano), el de ser expulsados casi escatológicamente de una realidad que nunca nos ha pertenecido como un todo (y que sólo tuvimos la ilusión de que nos perteneciera), realidad a la que muchas veces no se ha respondido sino con una autoexclusión y auto-conversión en sujetos sin identidad definida en procesos de delirante alienación, lo que haya generado la tensión necesaria para producir respuestas novedosas y diferentes, también múltiples.

Martín Lienhard señala muy elocuentemente a partir de la guerra de castas en Yucatán algo que considero elemental en la lucha por la supervivencia de la tradición, o más exactamente las tradiciones: la conciencia de que no basta elaborar un discurso sino que es preciso adueñarse de él.

Se terminó el tiempo de las súplicas, del tácito ocultamiento de los sentimientos verdaderos; ahora se dice: “nosotros los indios hemos resuelto y mandamos...”. Este tono nuevo traduce sin duda alguna, una revolución copernicana en el pensamiento de un sector indígena de mesoamérica: la subsociedad indígena vuelve, después de siglos de coloniaje, a considerarse como centro. (Lienhard, 1990: 118).

“Los mexicanos somos Moctezuma pero también Hernán Cortés”, lo local en

convivencia (armónica, disarmónica, pero siempre convivencia) con lo extranjero, lo nacional y lo universal, la heterogeneidad no planificada sino nacida espontáneamente de esa convivencia.

La integración de elementos heterogéneos (como lo escribe Saer) también nace en el Río de la Plata como en el resto de América Latina por estos partos naturales.

Tal vez la riqueza mayor radica en tomar una tradición a la que no se pertenece totalmente y desde esa incompletud forjar nuevas tradiciones, una vez más, múltiples.

Es interesante pensar la temporalidad en este punto, escribe Saer “Podríamos preguntarnos, sin embargo, si el modo correcto y fecundo de concebir la tradición no consistiría en el deseo y en la capacidad también, desde luego, de transmitir algo no al futuro, sino más bien al pasado”.

Aquí pienso en aquella distinción de Lewis Binford entre la estática y la dinámica, y es que tal vez sobre los vestigios (estática) surgen nuevas dinámicas que a su vez enriquecen aquellas estáticas –hasta entonces sólo vestigiales– de las que se parte. La tradición entonces no podría evolucionar sino por el acrecentamiento, por la sumatoria, pero no sólo desde el presente hacia el porvenir sino hacia el propio pasado.

Claro que frente a ello se levantan cuestiones como el “disciplinamiento” del público, el direccionamiento del gusto y la mercantilización del arte.

Evidentemente un empobrecimiento cultural por mediación de un relativismo paroxístico y un reduccionismo atroz de las tradiciones en un tradicionalismo monológico y endogámico, al fin solipsista, promueven una popularización demagógica del discurso donde todo parece nivelarse ominosamente. Se produce un aletargamiento de las emociones del espectador y el arte entra en franca oposición al abanico foucaultiano. Nos convertimos mucho más en jueces que en parte, pero en jueces erráticos y pasibles de franca alienación. La libertad es menos libre en esa aparental y posibilista e ilusoria capacidad de “elegir”.

Un sentido crítico es, obviamente, un espacio de resistencia respecto al coloniaje cultural, pero esa respuesta parece todavía debilitada en el contexto rioplatense (y yo diría latinoamericano).

Y no será un tradicionalismo que se

arraigue en una “fetichización” del pasado sino en una tradición libre que tome de ese pasado lo necesario para nunca dejar de ser dinámica, inacabada y por tanto casi mítica (en el sentido de fundir todos los tiempos en un solo tiempo: el pasado en el que nace, el presente en el que acontece, el porvenir en el cual se proyecta la espera de lo nuevo), quien proponga opciones más interesantes a esta conflictiva.

En este punto vale rescatar las palabras que en junio de 1994 el Subcomandante Insurgente Marcos escribe a Carlos Fuentes:

Por causas y azares diversos me veo a mí mismo escribiéndole a usted esta carta. Me veo a mí mismo buscando las palabras, las imágenes, los pensamientos necesarios para tocar en usted lo que de pasado y futuro sintetiza su quehacer cultural y político... Me veo a mí mismo sin rostro, sin nombre... debo hacer todo lo posible para convencerlo a usted de que, para que las armas callen, deben hablar las ideas, y deben hablar más fuerte, más fuerte que las balas... Debo convencerlo que, a la larga noche de la ignominia que nos oprimió todas estas décadas, (“¿Cómo va la noche?”, pregunta Macbeth, y Lady Macbeth sentencia: “En lucha con la mañana, mitad por mitad”), no se sigue necesariamente un amanecer, de que a la noche bien puede seguirle otra noche larga si no le damos término, con la fuerza de la razón, ahora. (Subcomandante Insurgente Marcos, en carta a Carlos Fuentes, México, junio de 1994).

Es muy sugerente parte de lo que Carlos Fuentes responde a esta carta. Me detendré aquí sobre algunas líneas específicas de ella:

¿No tenían ustedes más camino que las armas? Yo insistiré en que sí. Pero yo no soy un campesino indígena chiapaneco. Quizá no tengo la claridad mental o la experiencia necesarias para meterme en la piel de ustedes y sentir lo que ustedes sienten. (Fuentes, 1994).

Es posible encontrar de algún modo en las palabras de Fuentes la aceptación de aquel fracaso de unificación totalizadora que el tradicionalismo plantea y que la propia carta del Subcomandante Insurgente Marcos alimenta de alguna forma: porque para pedir la mirada y la palabra del “otro” es preciso abandonar el rostro y el nombre, porque la búsqueda del amanecer sigue siendo la búsqueda ilusoria de un lugar común (y no debiera serlo), donde el encuentro acabe en homogeneidad capaz de silenciar las diferencias, la multiplicidad de tradiciones, lugar común que Fuentes desmitifica. Una suerte de caos original que se pretende ordenar, pero que por fortuna no es pasible de ser ordenado (la tradición lo demuestra), resalta la importancia de la crítica y la exige en el contexto cultural.

El orden de las sociedades diferencia, clasifica, jerarquiza, traza límites defendidos por prohibiciones. En ese marco y en tales condiciones, quedan incluidos papeles y modelos de conducta. Ese orden puede ser embrollado, objeto de burla, invertido simbólicamente, a falta siempre de poder derrocarlo. Su astucia suprema es, precisamente, la de sacarle provecho a semejantes amenazas, haciendo de ellas un instrumento con que

fortalecerse; he ahí dónde reconocer las leyes de la termodinámica social en que se manifiesta la función asignada al desorden en el mismo seno del orden. (Balandier, 1992: 45).

Es precisamente este orden sobre el que la crítica debiera alzar su voz y analizar la cultura en términos de acción, de un pensamiento que desde su expresión material se vuelva fértil y se consolide como mensaje dirigido a la sociedad, pero naciente de ella.

Bibliografía

ADORNO, Theodor (2003): “Mensajes en una botella”, en ZIZEK, Slavoj (coord.) (2003): *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.

ARISTÓTELES (1920): *Política*. Paris: Garnier.

BALANDIER, Georges (1992): *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.

BINFORD, Lewis (1983): *En busca del pasado*. Madrid: Alianza.

CERTAU, Michel de (2000): *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes.

FOUCAULT, Michel (1990): *Historia de la locura en la época clásica*. Buenos Aires: FCE.

FUENTES, Carlos (1995): *Nuevo tiempo mexicano*. México: Aguilar.

GIRARD, Renée (1985): *Mentira romántica, verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama.

LEVY-STRAUSS, Claude (1988): *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.

LIENHARD, Martín (1990): *La voz y su huella*. Cuba: Casa de las Américas.

MARÍN, Higinio (1997): *La invención de lo humano: la construcción socio-histórica del individuo*. Madrid: Iberoamericana.

PAZ, Octavio y RÍOS, Julián (1999): *Sólo a dos voces*. México: FCE.

RIVERA, Diego (1986): “Diego pintado por si mismo”, en *Diego Rivera y la salud*. México: ISSSTE.

SAER, Juan José (1999): *La narración objeto*. Buenos Aires: Planeta.

SARTRE, Jean-Paul (2004): *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Trad. José Bianco. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1996): *Aforismos. Cultura y valor*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Madrid: Espasa-Calpe.

El cruce de las escrituras y la pluralidad de lecturas en los Comentarios Reales

Elena Romiti Vinelli

Creo que la mejor manera de iniciar el planteo de esta cuestión del cruce de escrituras para el área hispanoamericana es a partir de un texto concreto; en este caso me referiré a la Primera parte de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, sujeto partícipe de los dos sistemas culturales y códigos de escritura que interactúan desde la conquista española. Este artículo forma parte de un proyecto más amplio que pretende indagar en los procesos cognitivos que revelan los textos coloniales. La identificación de distintos tipos de pensamiento y sus predominios es un problema que observaré en los pasajes épicos de los *Comentarios*, relacionados explícitamente por el autor con las fuentes de los antiguos *quipus* andinos. Desde un punto de vista teórico parto del reconocimiento del diálogo intercultural como instrumento para el estudio de las culturas latinoamericanas, así como de sus narraciones escritas y orales como método de investigación de categorías y sistemas propios.

En términos generales es posible asegurar que dentro de los *Comentarios Reales*, en los capítulos referidos a las vidas de los reyes incas y sus conquistas, predomina un tipo de pensamiento numérico y posicional, que coincide con el que se materializaba en el sistema de los *quipus* andinos. En el resto de los capítulos que se intercalan, recuperando la memoria de las costumbres y características del mundo andino prehispánico, también se advierte la fortaleza de este tipo de pensamiento aunque con estructuras diversificadas. Esta constatación habilita la consideración de ingresar una definición de epopeya específica para estos textos del área andina latinoamericana, que puede sintetizarse en la categoría de epos numérico.

Clasificaré la presentación de las muestras que justifican la definición propuesta en tres

Elena Romiti Vinelli

Profesora Adjunta del Departamento de Teoría y Metodología Literarias de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. Profesora de Literatura Iberoamericana y Didáctica del Instituto de Profesores Artigas. Investigadora del Departamento de Investigaciones de la Biblioteca Nacional.

Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales, los últimos títulos son: “Juana de Ibarbourou y la autoficción en Escrituras del yo”. (*Revista de la Biblioteca Nacional*, 2011), “Los derechos de la mujer y la escritura” en *Revista Synapsis* (Instituto de Profesores Artigas, 2010), “Cruce cognitivo y traducción en los Comentarios reales del Inca Garcilaso de la Vega” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (2009).

Los últimos libros que ha publicado son: *400 años de Comentarios reales. Estudios sobre la vida y obra del Inca Garcilaso de la Vega* – coeditado con Song No - (Universidad de la República. Purdue University, 2010), *Los hilos de la tierra. Relaciones interculturales y escritura: el Inca Garcilaso de la Vega*. (Universidad de la República. Biblioteca Nacional, 2009), *Literatura de Cuarto Año. Textos, estudios y apéndices de términos literarios* – en coautoría con Rafael Varela – (Aitana Ediciones, 2008).

apartados: 1- Registros analógicos; 2- Registros literales-representativos y 3- Registros simbólico-semióticos. En los registros analógicos señalaré figuras de comparación y metáfora que aluden al pensamiento numérico materializado en el quipus andino. En los registros literales-representativos, elementos numéricos y geométricos que se repiten permanentemente en la actitud narrativa del conteo de los *Comentarios Reales*. Finalmente, en los registros simbólico-semióticos presentaré elementos numéricos que pueden ser leídos como mensajes cifrados por una comunidad que domina un código subyacente, ajeno a la escritura occidental. Sin embargo, como siempre sucede, esta clasificación o modelo es solo un punto de inicio que se verá revertido y alterado en la medida que los tres tipos de registros crucen todo su potencial de plurisignificación.

Registros analógicos

Existe una serie de comparaciones y metáforas que ponen en relación de semejanza el texto de los *Comentarios* con el quipus andino, desde el punto de vista de la estructura texto-tejido. Se trata de pasajes que intentan exponer sintéticamente la estructura argumental de la obra y por tanto permiten la focalización del discurso épico cuzqueño. El narrador, de manera recurrente, registra el diseño del texto. Entre muchas, las citas que siguen relacionan el acto de escribir con la acción de tejer, contando y posicionando hilos:

Siguiendo esta orden confusa, diremos aquí la primera ley, sobre la cual fundaban todo el gobierno de su república. Dicha ésta y otras algunas, seguiremos la conquista que cada Rey hizo, y entre sus hazañas y vidas iremos **entremetiendo** otras leyes y muchas de sus costumbres, maneras de sacrificios, los templos del Sol, las casas de las vírgenes, sus fiestas mayores, el armar cavalleros, el servicio de su casa, la grandeza de su corte, para que, con la variedad de los cuentos, no canse tanto la lección. Mas primero me conviene comprobar lo que he dicho con lo que los historiadores españoles dizen en el mismo propósito. (Libro II,

cap. IX: 68)¹

Pocas páginas después agrega:

Y esto baste por ahora de las leyes y gobierno de los Incas. Adelante, en el discurso de sus vidas y hechos, iremos **entretexiendo**² las cosas que huviere más notables. (Op. Cit.: 79)

En el mismo tipo de analogía texto-tejido ingresan los pasajes que introducen los cortes estructurales del relato épico:

Y porque el Inca Yáhuar Huácac, cuya vida escrivimos, no reinó más de hasta aquí, como adelante veremos, me pareció **cortar el hilo desta historia para dividir sus hechos** de los de su hijo, Inca Viracocha, y entremeter otras cosas del gobierno de aquel Imperio y variar los cuentos, por que no sean todos de un propósito. Hecho esto, volveremos a las hazañas del príncipe Viracocha, que fueron muy grandes. (Libro IV, cap. XXIV: 177)



“Ilustración de la época de la colonia cuando se empezaron a dar los cruces escriturales”.

Sin la intención de reeditar el debate sobre la inserción tardía de los pasajes épicos en la redacción de los *Comentarios Reales*, resulta clara la concepción estructural que revelan las citas según la cual la línea argumental primaria –*la lección*– refiere las vidas y hechos de los reyes incas, esto es el *epos*. También de las mismas citas emerge la relación texto-tejido que remeda el antiguo artefacto llamado quipus, en la operación de intercalar líneas argumentales y/o hilos.

No es posible reconocer el nivel de conciencia que tuvo el Inca Garcilaso de la Vega cuando escribía y componía de esta manera su obra, y tampoco es el momento de discutir una vez más la condición de escritura del quipus andino, en el entendido de que dicha condición depende de la definición que adoptemos, y para esta oportunidad he elegido como sustento una muy amplia que no se limita a la grafía que representa enunciados y palabras –sistema fonográfico–, sino que representa a todo sistema de signos materiales, no solo gráficos, con significados descifrables por parte de una comunidad.

Soy consciente de que la categoría de *epos* numérico involucra un sistema escritural, que es el quipus, con un género como el épico, relacionado con la oralidad desde la definición fundacional de Aristóteles para Occidente. En este sentido, los propios *Comentarios Reales* revelan, a través de las figuras de analogía que seguimos, la relación quipus-oralidad-epos cuzqueño:

También componían en verso las hazañas de sus Reyes y de otros famosos Incas y curacas principales, y los enseñaban a sus descendientes por tradición, para que se acordassen de los buenos hechos de sus passados y los imitassen. Los versos eran pocos, porque la memoria los guardasse, empero muy compendiosos, como **cifras**. (Libro II, cap. XXVII)

Es cierto que el término comparante *cifras* opera en un campo semántico plural aunque afín como representante del número, del número que representa música, abreviatura o signo de escritura secreta, pero que en todos los casos sugiere las características del pensamiento que construye y expresa el quipus, características que también

se dan, como el propio autor de los *Comentarios* reitera, en la lengua general del Perú.³

En el mismo capítulo, a partir de una referencia a los versos ya no épicos sino amorosos, también breves según declara el autor, para ser más fáciles de tañer con la flauta llega a otros encontrados en los papeles rotos del Padre Blas Valera cuyo tema es la Astrología, y escribe complementando la información:

La fábula y los versos, dize el Padre Blas Valera que halló en los ñudos y cuentas de unos anales antiguos, que estaban en hilos de diversos colores, y que la tradición de los versos y de la fábula se la dixerón los indios contadores, que tenían cargo de los ñudos y cuentas historiales, y que, admirado de que los amautas huviessen alcanzado tanto, escribió los versos y los tomó de memoria para dar cuenta dellos.

La expresión *cuentas historiales* remite a un concepto de Historia que, también como el *epos* que incluye, tiene la impronta del pensamiento numérico. Efectivamente, son muchos los pasajes en *Comentarios Reales* que explicitan la dupla contar-cuenta –las funciones numéricas y narrativas se aúnan en la palabra quechua *yuppy*, según la cual el trabajo del historiador-cronista consiste en narrar la Historia del imperio inca a través del conteo de todo lo que en el mismo había–. Y esto como reflejo de un orbe cultural imperial cuya ley fundacional era numérica, dual y decimal. La cita que sigue confirma este concepto de Historia y *epos* numérico, al tiempo que repite el término *cifra*, pero esta vez en sentido literal y no figurado, de modo que se ilumina la acepción de la comparación que antecede:

A estos quipucamayus acudían los curacas y los hombres nobles en sus provincias a saber las cosas historiales que de sus antepasados deseaban saber o cualquier otro acaecimiento notable que hubiesse passado en aquella tal provincia; porque éstos, como escrivanos y como historiadores, guardavan los registros, que eran

los quipus anales que de los sucesos dignos de memoria se hacían, y, como obligados por el oficio, estudiaban perpetuamente en **las señales y cifras** que en los nudos había, para conservar en la memoria la tradición que de aquellos hechos famosos tenían, porque, como historiadores, habían de **dar cuenta** dellos cuando se la pidiessen, por el cual oficio eran reservados de tributo y de cualquiera otro servicio, y así nunca jamás soltavan los nudos de las manos. (Libro VI, cap. IX)

Por el comienzo del Libro Primero, en el capítulo titulado “Protestación del autor sobre la historia”, el historiador revela sus fuentes y aquí relaciona directamente el relato de las conquistas y hechos de los reyes incas con informantes andinos que le envían estas historias extraídas de los quipus de sus respectivas regiones:

Sin la relación que mis parientes me dieron de las cosas dichas y sin lo que yo vi, he havido otras muchas relaciones de las conquistas y hechos de aquellos Reyes. Porque luego que propuse escrevir esta historia, escreví a los condiscípulos de escuela y gramática, encargándoles que cada uno me ayudasse con la relación que pudiesse haver de las particulares conquistas que los Incas hizieron de las provincias de sus madres, porque cada provincia tiene sus cuentas y nudos con sus historias anales y la tradición dellas, y por esto retiene mejor lo que en ella passó que lo que passó en la ajena. Los condiscípulos, tomando de veras lo que les pedí, cada cual dellos dio cuenta de mi intención a su madre y parientes, los cuales, sabiendo que un indio, hijo de su tierra, quería escrevir los sucesos della, sacaron de sus archivos las relaciones que tenían de sus historias y me las enviaron, y así tuve la noticia de los hechos y conquistas de cada Inca, que no es la misma que los historiadores españoles

tuvieron, sino que ésta será más larga, como lo advertiremos en muchas partes della. (Libro I, cap. XIX)

Un último ejemplo en este apartado de los registros analógicos presenta a la imagen del laberinto sustituyendo a la historia del imperio inca. Parto de una nota al pie de página del libro *Introducción al estudio de los quipus* de Carlos Radicati, donde se rescatan impresiones de los españoles ante el descubrimiento de los quipus históricos, y entre ellas una singular que habrá de tener especial vínculo con una célebre imagen usada luego por el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios Reales*. La nota dice:

Los españoles demostraron gran asombro por la preocupación de los indios en conservar el recuerdo de los hechos pasados. En 1572, el doctor Loarte, Presidente del Consejo, sostenía que la verdad histórica fue también preocupación de los indígenas en tiempos del Inca, como lo prueban sus célebres quipus, “a tal extremo de tener personas que no entendían en otra cosa”. Otros españoles, en cambio, se espantaron por el complicado sistema de los quipus y los calificaron, con Vasco de Contreras, “anales intrincados de aquel tiempo o mejor dicho **laberintos** donde encarcelaban barbaramente los indios las memorias de sus antigüedades”. (Carlos Radicati, 1951: 61)

De manera que cuando en el capítulo titulado “El origen de los Incas Reyes del Perú” se inicia la historia del imperio inca y con ella el discurso épico cuzqueño, el eje semántico laberinto-quipus se despliega ante el lector, quien desarrollará diferentes lecturas según sea su procedencia y orbe escritural al leer: “Y pues estamos a la puerta de este gran laberinto, será bien pasemos adelante a dar noticia de lo que en él había.”(Libro I, cap. XV)

Registros literales-representativos

En tanto que el historiador-cronista

andino tiene como actividad el contar-conteo, aproximándose al tejedor del quipus, en el caso de los *Comentarios Reales* se observa que su universo responde a un orden numérico como cantidad –aritmética– y como magnitud –geometría.

En lo que hace al tema segundo de la magnitud o extensión, la propia autoreferencia de los *Comentarios*, al presentarse como ampliación de lo ya dicho por los cronistas españoles y aun por el tío inca de la niñez, forma parte de un orden expansivo que rige la estructura del imperio inca:

Sólo serviré de comento para declarar y **ampliar** muchas cosas que ellos asomaron a dezir y las dexaron imperfectas por haverles faltado relación entera. Otras muchas se añadirán que faltan de sus historias y passaron en hecho de verdad, y algunas se quitarán que sobran, por falsa relación que tuvieron, por no saberla pedir el español con distinción de tiempos y edades y división de provincias y nasciones, o por no entender al indio que se la dava o por no entenderse el uno al otro, por la dificultad del lenguaje. Que el español que piensa que sabe más dél, iñora de diez partes las nueve, por las muchas cosas que un mismo vocablo significa y por las diferentes pronunciaciones que una misma dicción tiene para muy diferentes significaciones, como se verá adelante en algunos vocablos, que será forzoso traerlos a cuenta. (Libro I, cap. XIX)

La insistencia en la autoreferencia del texto como orden expansivo o movimiento de ampliación adquiere el significado de un epos personal llevado adelante ya no con las armas sino con la pluma, como reza el epitafio del autor, en remedo del famoso verso de su tío, el poeta toledano:

[...] de manera que no dezimos cosas nuevas, sino que, como indio natural de aquella tierra, **ampliamos y estendemos** con la propia relación la que los historiadores españoles, como extranjeros, acortaron, por no saber

la propiedad de la lengua ni haver mamado en la leche aquestas fábulas y verdades como yo las mamé, y con esto pasemos adelante a dar noticia del orden que los Incas tenían en el gobierno de sus reinos. (Libro II, cap. X)

En los pasajes épicos que narran la vida y acciones bélicas de los reyes incas, según la repetición de la estructura formulaica, se incluye en cada uno de los doce cierres la medición del espacio de tierra ganado para el imperio. Reinado a reinado el territorio va aumentando hasta que muerto Huaina Cápac, con el reino dividido entre sus dos hijos Huascar y Atahuallpa, se detiene la expansión y sobreviene el fin, quedando las voces de los sobrevivientes en la memoria del Inca Garcilaso de la Vega: “Trocósenos el reinar en vasallaje”. (Libro I, cap. XV)

La medición del espacio territorial ganado a los indios primitivos que vivían en behetría o primera edad –movimiento de conquista bélica– va unido a la medición de la misma tierra como espacio agrícola, de manera que la magnitud expansiva es de orden bélica y agrícola, en la medida en que las provincias reducidas se van cubriendo de andenes y acequias, que también son medidas con precisión geométrica. Pero no solo se mide palmo a palmo la tierra ganada en esta doble acepción, sino también todo objeto que merezca ser descrito, tales como fortalezas, templos, acequias, orones, pósitos, etc.

La relación del orden numérico de la magnitud –geometría– y de la cantidad –aritmética– tiene un interesante punto de encuentro en el concepto del viaje. Gary Urton en su libro *La vida social de los números –Una ontología de los números y la filosofía de la aritmética quechuas–* escribe que el acto de contar puede asimilarse en el universo andino con un viaje a través del espacio y el tiempo:

Una característica importante de ciertas expresiones usadas para denotar el acto de contar es su implicación de que esta actividad es concebida como si tuviera lugar dentro, o a través tanto del espacio como del tiempo. (...) La construcción qallarispa...chayay, comúnmente usada para hablar de

idas o venidas, o de partidas y arribos, asimila el acto de contar a un viaje. (Gary Urton, 2003: 117)

último y más principal decurión que llamamos general. (Libro II, cap. XII)

Véase que refiere en esta ocasión a la acción de contar con números y no al hacer del relato, que unen significados en la palabra quechua *yupay*. Es mucho más sencillo para un occidental comprender que todo relato es de alguna manera un viaje a través del tiempo y el espacio, ya que la mayoría de las veces el contar con números es una acción más abstracta.

El orden numérico como cantidad sostiene la organización imperial y la estructura narrativa de los *Comentarios Reales*. Ambas responden a los dos conjuntos de principios aritméticos que efectivamente rigieron en la región conquistada por los incas: se trata del principio dual, por un lado, y del decimal, por otro.

En el Libro Segundo se plantea el plan estructural de la obra que consiste en decir la primera ley sobre la cual fundaban los incas su gobierno, para pasar entonces a la narración épica, con la intercalación de pasajes dedicados a la presentación de todo lo habido en el imperio. Lo anunciado se cumple en el capítulo titulado “Dividieron el Imperio en cuatro distritos. Registraban los vasallos”, donde se explicita la división del imperio en cuatro partes llamadas Tawantinsuyu, cuyo centro era la ciudad sagrada de Cuzco –derivación del principio dual–, y la organización social y económica según el principio decimal:

Para principio y fundamento de su gobierno inventaron los Incas una ley, con la cual les pareció podrían prevenir y atajar los males que en sus reinos pudiesen nacer. Para lo cual mandaron que en todos los pueblos grandes o chicos de su Imperio se registrasen los vecinos por decurias de diez en diez, y que uno dellos, que nombraban por decurión, tuviese cargo de los nueve. (...) De manera que había decurias de a diez, de a cincuenta, de a ciento, de a quinientos, de a mil, con sus decuriones o cabos de escuadra subordinados unos a otros, de menores a mayores, hasta el

Los decuriones de a diez cumplían el doble oficio de proveer a sus subordinados en sus necesidades y de actuar a modo de fiscal controlando y castigando delitos, integrando de esta manera el equilibrio dual de derechos y obligaciones con la estructura decimal que permitía controlar y hacer llegar la información de todo lo que acontecía y vivía, debidamente registrado en los quipus a los gobernantes por más lejos que estuviese una provincia o pueblo. En medio de la descripción de esta precisa red informática es que aparece la primera descripción de los quipus en los *Comentarios Reales*:

La manera de dar estos avisos al Inca y a los de su Consejo Supremo era por ñudos dados en cordoncillos de diversas colores, que por ellos se entendían como por cifras. Porque los ñudos de tales y tales colores dezían los delitos que se habían castigado, y ciertos hilillos de diferentes colores que ivan asidos a los cordones más gruesos dezían la pena que se había dado y la ley que se había ejecutado. Y desta manera se entendían, porque no tuvieron letras, y adelante haremos capítulo aparte donde se dará más larga relación de la manera del contar que tuvieron por estos ñudos, que, cierto, muchas veces ha causado admiración a los españoles ver que los mayores contadores dellos se yerren en su aritmética y que los indios estén tan ciertos en las suyas de particiones y compañías, que, cuanto más dificultosas, tanto más fáciles se muestran, porque los que las manejan no entienden en otra cosa de día y de noche y así están diestrísimos en ellas. (Libro II, cap. XIII)

La estructura formulaica de los pasajes épicos en *Comentarios Reales*, a modo de la urdimbre del tejido, repite la secuencia de las obsequias al padre y rey inca muerto, la visita al reino, la organización del ejército para la conquista y expansión del imperio, los requerimientos para

la reducción de los indios invadidos, la respuesta de aceptación o guerra y la aceptación paternal o perdón del inca, con la disposición de todo lo necesario para el ingreso del orden civilizatorio en el territorio anexado. A lo largo de esta reiterada urdimbre épica el conteo numérico es incesante. El historiador informa sobre el número de años que dura cada etapa, el número de soldados que se reclutan –en el discurso épico de los *Comentarios* se cuentan ejércitos desde 6000 a 50.000 hombres–, el de los maeses de campo y general que lidera cada uno de los emprendimientos bélicos, el saldo de muertos de un lado y de otro, etc. En todos los casos, los números asentados responden a los principios aritméticos decimales y duales, que los quipucamayos anotaban en sus quipus historiales y que el Inca Garcilaso declara como una de sus principales fuentes llegadas desde el Perú por obra de sus condiscípulos.

Entre los registros duales de los *Comentarios Reales*, que son incontables, sobresalen las dos edades del periodo prehispánico, la pareja fundacional del imperio formada por los hijos del Sol, Manco Cápac y su hermana Mama Ocllo Huaco, la división de la ciudad sagrada de Cuzco en Hanan-Cozco y Hurín-Cozco, el doble en oro o plata que cada ser vegetal o animal tenía en los jardines sagrados, y hasta los pasos del baile inca que se muestran en los festejos que ordena Huaina Cápac para su primogénito, el príncipe Huasca, responden al código binario impar-par y su música, un código que rige el sistema del quipus y que Gary Urton ha estudiado en profundidad en su último libro, *Signs of the Inka Khipu*, donde lo compara con el código informático. Quiero decir que la alternancia del paso de baile inca impar-par, o ch’ulla-ch’ullantin, corresponde al código binario que es paradigma en la organización numérica del quipus y técnica básica de su registro decimal:

Entre otras grandezas que para aquella fiesta se inventaron, fue una la cadena de oro tan famosa en todo el mundo, y hasta ahora aún no vista por los estraños, aunque bien deseada. Para mandarla hazer tuvo el Inca la ocasión que diremos. Es de saber que todas las provincias del Perú, cada

una de por sí, tenía manera de bailar diferente de las otras, en la cual se conocía cada nasción, también como en los diferentes tocados que traían en las cabeças. Y estos bailes eran perpetuos, que nunca los trocaban por otros. Los Incas tenían un bailar grave y honesto, sin brincos ni saltos ni otras mudanzas, como los demás hazían. Eran varones los que bailaban, sin consentir que bailasen mujeres entre ellos; asíanse de las manos, dando cada uno las suyas por delante, **no a los primeros**, que tenía a sus lados, **sino a los segundos**, y así las ivan dando de mano en mano, hasta los últimos, de manera que ivan **encadenados**. Bailaban **dozientos y trezientos** hombres juntos, y más, según la solemnidad de la fiesta. Empeçavan el baile apartados del Príncipe ante quien se hazía. Salían todos juntos; davan **tres passos en compás, el primero hazia tras, y los otros dos hazia delante**, que eran como los passos que en las danças españolas llaman dobles y represas; con estos passos, yendo y viniendo, ivan ganando tierra siempre hacia delante, hasta llegar en medio cerco adonde el Inca estaba. Ivan cantando a vezes, **ya unos, ya otros**, por no cansarse si cantasen todos juntos; dezían cantares a compás del baile, compuestos en loor del Inca presente y de sus antepassados y de otros de la misma sangre que por sus hazañas, hechas en paz o en guerra, eran famosos. Los Incas circunstantes ayudaban el canto, porque la fiesta fuesse de todos. El mismo Rey bailava algunas vezes en las fiestas solenes, por solenizarlas más. (Libro IX, cap. I)

La famosa cadena de oro, tan extensa como el largo y ancho de la Plaza Mayor de Cuzco, fue mandada a hacer por Huaina Cápac para que los bailarines se asieran a ella, sustituyendo el contacto directo de las manos. Gran símbolo del imperio inca: sintetiza el pensamiento numérico y posicional que organiza todo el orbe, desde el tejido social hasta el

tejido de la más humilde de las indias tejedoras. No tengo datos suficientes para comparar estos pasos de baile con el contrapaso que se realizaba al compás de los cantares que acompañaban el barbechar, compuestos sobre la palabra *hailli* que significa el triunfo sobre la tierra para que diera sus frutos. La estrategia militar de los pasajes épicos y su posicionalidad revela la conexión con esta lógica que todo lo encadena. Recordemos tan solo el dibujo que resulta del retiro del desdichado Inca Yáhuar Huácac –el séptimo inca-impar, retirándose hacia el sur o Collasuyu– cuando desampara la ciudad de Cuzco ante la invasión de los chancas. Este paso atrás es inmediatamente contravenido por su hijo Viracocha –octavo inca-par, que se sitúa en el norte para enfrentar al enemigo, con quien convergen las fuerzas militares de las provincias fieles: dualidad de frentes–, y de allí en más se produce el encadenamiento de más y más indios que, de cincuenta en cincuenta y de cien en cien, seguían llegando decimalmente, dando lugar a la fábula de que las piedras y las matas se convertían en hombres para salvar al príncipe inca y su imperio. Siendo en el decurso de otros pasajes épicos la estrategia de la renovación encadenada de los cuerpos de la milicia la clave reiterada que extiende el imperio desde Quito a Chile.

Desde la planificación de la obra del Inca Garcilaso, que puede ser detectada en los prólogos de sus cuatro obras editas, se confirma que fueron pensadas con una estrategia integral, que da a cada una de ellas un lugar en un corpus cuatripartito, siguiendo la lógica del encadenamiento y de los principios aritméticos dual y decimal. En cada obra presenta la figura del traductor de lengua y cultura que enlaza y hace posible el pasaje desde una cultura hacia la otra. Y, sumándose a estos registros duales de la macroestructura, se observan las dos partes de los *Comentarios Reales*. En el territorio del principio decimal podemos adelantar que la primera parte de *Comentarios Reales* se compone de nueve Libros, anunciándose el Libro Décimo como inicio de la segunda parte, con lo cual, desde el punto de vista del pensamiento numérico andino, se refuerza la unidad de las dos partes de los *Comentarios Reales*, que José Antonio Mazzotti señala desde el ordenamiento argumental recordando que la segunda parte, titulada póstumamente *Historia General del Perú*,

se cierra con la muerte de Tupac Amaru, indicador de que las dos partes de la obra son una sola historia de los incas. Es en el capítulo correspondiente a la descripción de los quipus donde se ilumina desde el propio texto la estructura de los nueve Libros:

Estos números contaban por ñudos dados en aquellos hilos, cada número dividido del otro; empero, los ñudos de cada número estaban dados todos juntos, debaxo de una buelta, a manera de los ñudos que se dan en el cordón del bienaventurado patriarca San Francisco, y podíasse hazer bien, porque nunca passavan de nueve, como no passan de nueve las unidades y dezenas, etc. (Libro VI, cap. VIII)

El mismo historiador ha explicado con anterioridad –Libro II, cap. XI– que el grupo base de la decuria estaba conformado por nueve miembros y el decurión, en el tejido social inca. Aun en el marco de las consideraciones sobre la estructura externa se puede comprobar que los capítulos dedicados a las vidas y hazañas de los reyes incas –épica cuzqueña– son cien. Y que el total de capítulos de la primera parte de los *Comentarios* son doscientos sesenta y dos, número cuya suma de sus cifras también confluye en el principio decimal.

Registros simbólico-semióticos

Llamamos así a esta serie de registros porque presentan un plano de significado oculto para el lector occidental y al mismo tiempo funcionan como señales comunicantes para el lector de la cultura andina, quiero decir que este funcionamiento se basa en un código subyacente fuera del alcance del lector europeo, en la época de publicación de la obra y aun en la actualidad, salvo la excepción de los especialistas en el tema. Todos los registros de los apartados anteriores también pueden ser considerados desde este lugar, como en el comienzo quedó asentado, solo que los aquí ubicados serán leídos desde esta perspectiva con mayor detenimiento.

Por ello tomaré en consideración dos cuestiones en las que el número adquiere

significado simbólico y se convierte en mensaje para la comunidad andina. La primera refiere al número de los reyes incas –en el contexto de la épica cuzqueña– y la segunda a las cantidades numéricas anotadas en el cuento de la carta que se interpola como cuento gracioso entre la muerte de Huaina Cápac y la guerra civil de sus hijos Atahuallpa y Huascar –Libro IX, cap. XXIX–, y que al entretenerse con el relato épico resignifica a ambos.

La cuestión del número de los doce reyes incas, según se relata en los *Comentarios Reales*, fue anticipada por los mismos, tal como expresa Huaina Cápac en su profecía del fin del imperio. El número en sí involucra el doble principio de la aritmética prehispánica, dual –reeditando la alternancia impar-par según vimos en los pasos de la danza inca y en la constitución binaria del quipus– y decimal. También es importante observar que salvo en el último de los reyes, el citado Huaina Cápac, en todos los otros casos se utiliza el número ordinal y nunca el cardinal, de manera que se presentan como inca *primero, segundo, tercero, cuarto, quinto, sexto, séptimo, octavo, noveno, décimo, undécimo* y es en el último que se dice *doce*, utilizando el número cardinal. El detalle se ilumina al descubrir que en la vida social quechua se entiende que el contar con números cardinales separa una unidad de otra, haciendo peligrar la fuerza motriz primaria de la reproducción, y por eso no cuentan los animales de los rebaños o, en este caso, los reyes que encadenan un linaje de sangre real.

Una reflexión ya transitada es la de la duda histórica sobre el décimo de los reyes llamado Inca Yupanki, que no aparece en el resto de las crónicas. Es interesante observar que el número once es impar y que en la aritmética quechua regía la ley del emparejamiento, en un sistema cuya filosofía conlleva el arte de la rectificación, según el que se manipulan los números con el fin de sostener el equilibrio del cosmos, conservando la armonía social, política y económica. Siendo los reyes incas el eje de dicho cosmos, eran el centro desde el cual emanaba la energía ordenadora. En este punto conviene advertir que si estamos en el final del imperio inca, la necesidad de esta rectificación debería ser cuestionada, pero la noticia, en el final de la primera parte de los *Comentarios Reales*,

referida a la probanza de descendencia que envían los incas sobrevivientes advierte con precisión que estos son quinientos sesenta y siete y que Don Melchor Carlos Inca, bisnieto y legítimo heredero de Huaina Cápac, está en España, lo que puede inducir a la idea de algún tipo de restitución del equilibrio perdido.

Este principio de la rectificación es el eje que une las dos cuestiones que centran el análisis de los registros que estoy tratando y por ello citaré una vez más a Gary Urton, a quien estoy siguiendo en este tema de la aritmética quechua:

El objetivo, o lo que llamo la teleología de la práctica aritmética quechua, se plasma en un principio al cual aludiré como una “rectificación”. En forma simple, ésta se funda en la noción ideal, filosófica y cosmológica de que todas las cosas del mundo –de objetos materiales a hábitos, actitudes y emociones– deben encontrarse en estado de balance o equilibrio. Este “equilibrio” puede tener, entre otras formas, un significado distributivo, constitutivo o moral, dependiendo del (de los) objeto (s) en cuestión. Por ejemplo, si las obligaciones, bienes o recursos se distribuyen en forma incorrecta, tal como la definen los valores culturales quechuas, debe entonces realizarse un acto de ajuste (re)distributivo a fin de corregirlo. Los ajustes pueden tomar una serie de formas distintas, dependiendo de las circunstancias particulares que originalmente causaron el estado de desequilibrio; por ejemplo, una circunstancia podría exigir la re-división del artículo en cuestión, tomando algo de un lugar (sustracción) y aplicándolo a otro (suma). A nivel moral, la causa principal del surgimiento de un estado de desequilibrio es atribuida a diversas actividades que se conoce colectivamente (esto es, como una “clase” –laya–) como quincha. Ellas comprenden el adulterio, el robo y

otras formas de mal comportamiento, todas las cuales constituyen actos que perturban el equilibrio de las relaciones sociales. Las personas que cometen un quíncha deben enmendarse, esto es, deben (re)establecer la rectitud cambiando de comportamiento y, de ser posible, haciendo una restitución por el daño hecho a la sociedad, la familia, etc.

Ahora bien, dije que la rectificación toma diversas formas. En los contextos que me interesan, las formas más importantes de rectificación incluyen la suma, la resta, la multiplicación y la división. Si bien cada uno de estos conceptos y prácticas tiene diversas denominaciones en distintos contextos matemáticos (véase infra), se les agrupa colectivamente como acciones correctivas que buscan rectificar –cada una en forma ligeramente distinta de las otras– una condición de desequilibrio y falta de armonía. La denominación inclusiva de estas cuatro formas de acción correctiva es yapa. (Gary Urton, 2003: 154)

Una consideración especial también se hace necesaria en la secuencia de los doce reyes para el séptimo de ellos, llamado Yáhuar Huácac, cuyo nombre se traduce como inca Lloro Sangre, ya que este es el único que no termina su reinado al morir sino antes, desplazado por su hijo Viracocha. Haber desamparado por cobardía a la ciudad sagrada de Cuzco y con ello al imperio es la causa de esta variable histórica. En el relato queda asentado que la vida de este rey estuvo signada desde el comienzo por el mal agüero de su nombre. Desde el punto de vista del pensamiento numérico interesa recordar que el número siete en la aritmética quechua tiene muchas asociaciones negativas, sugiere destrucción. Y que en la historia de la vida de este rey la pérdida de su reino responde al principio de rectificación explicado líneas arriba, ya que desterró a su hijo y pretendió desposeerlo de la herencia del reino, terminando luego él en el exilio y el príncipe victorioso de la guerra de los chancas

en su trono.

Otro ejemplo, esta vez referido al orden de los paralelismos, se constituye en la relación de la secuencia Yáhuar Huácac-Viracocha y el binomio Atahuallpa-conquistadores españoles, siendo la semejanza que justifica la relación una vez más el principio aritmético de la rectificación. En ambos casos la pérdida del imperio surge como consecuencia de un mal comportamiento. El hecho de que esta pérdida ya estuviera signada por encima de la individualidad de Atahuallpa o del mismo Huaina Cápac que la profetiza antes de morir, a través de la operación de la división del reino en su voluntad testamentaria, no quita significado al acto de ajuste. Del mismo modo podría argüirse que Yáhuar Huácac padeció la determinación del mal agüero de su nombre, al que se suma el significado negativo del número séptimo de su reinado. Resulta claro también que desde esta lógica de la rectificación andina destacada por el paralelismo la conquista española requiere un nuevo ajuste.

La interpolación del cuento de la carta de los indios que llevan melones –Libro IX, cap. XXIX– se ubica en un tramo en que nuevamente el relato épico se ha interrumpido para que, según la estructura del entretejido que hemos venido visualizando, se presenten las cosas que no había en el Perú antes de la conquista. Interesa recordar que este pasaje tiene su correlato paralelo en el Libro Octavo que antecede, donde se presentan las cosas que sí había en el Perú antes de la conquista. De manera que la vida de Huaina Cápac, el rey inca número doce, queda dividida por el tramo dedicado a estas cosas que eran propias del Perú. Como en el caso del discurso escindido dedicado a otros reyes anteriores, el narrador anuncia el corte del hilo épico haciendo uso de un procedimiento discursivo que se constituye en marca del código subyacente:

Y porque andamos ya cerca de los tiempos que los españoles fueron a ganar aquel Imperio, será bien decir en el capítulo siguiente las cosas que había en aquella tierra para el sustento humano; y adelante, después de la vida y hechos del gran Huaina Cápac, diremos las cosas que no había, que

después acá han llevado los españoles, para que **no se confundan las unas con las otras**. (Libro VIII, cap. VIII)

La dualidad, el equilibrio y emparejamiento queda una vez más asentado para evitar confusiones, en una historia y un discurso que reflejan una concepción del mundo basada en un orden matemático. Si se repara una vez más en la centralidad que tiene el relato épico en los *Comentarios Reales*, el cuento de la carta adquiere una condición doblemente periférica, ya que se ubica en la periferia del pasaje entretejido en el relato épico. El propio narrador colabora con esta condición al calificarlo de *cuento gracioso* y al relacionarlo con la simpleza de los indios, sugiriendo así un estatus de inocencia ideológica, muy lejano a la naturaleza de los hechos de la historia de la épica cercana y riesgosa con la que se entreteje.

El argumento del cuento trata de dos indios que son enviados, desde una propiedad ubicada en Pachacámac, por un capataz español con diez melones para el propietario de la misma, presentado como conquistador de los primeros. Los indios reciben la orden de entregar los melones y una carta que revelará si ellos transgreden la prohibición de comer la fruta, que ya sabemos está entre lo que no había antes de la conquista en la tierra del Perú. El hecho es que los indios comen un melón, poniendo la carta detrás de un paredón para no ser vistos y delatados por ella, y luego toman la medida preventiva de emparejar comiendo un segundo melón para que no fuera advertida la falta. Cuando finalmente la carta es leída por el conquistador que les acusa de la sustracción, los indios, por el desconocimiento del sistema escritural occidental, confunden a los españoles con dioses.

El cuento puede ser entonces leído desde un punto de vista europeo como ejemplo de la simplicidad e ignorancia de los indios que desconocen la escritura europea. Pero también desde el punto de vista del quipus y los principios numéricos que son fundamento en el mundo andino, la lectura indica que la operación aritmética de la sustracción que resulta de la acción de los indios en relación a los melones obedece a los dos principios de la aritmética quechua del código binario -ley del emparejamiento- y principio decimal. Sin embargo, se puede pensar que por su

ubicación estratégica en la trama del relato, este cuento breve significa también que los indios han llevado a cabo una acción de ajuste o rectificación. Recordemos que en el mundo andino los indios siempre tenían su parte en la cosecha.

A partir del hecho de que el sistema escritural del quipus está construido en base a un tipo de pensamiento numérico, en el cuento de la carta simbólicamente se cruzan dos tipos de escrituras diferentes y las culturas enfrentadas carecen del código que permite descifrar la que no es la propia. Es importante reparar en que los indios tienen conciencia de su falta de comprensión, mientras que los españoles nunca advierten su ignorancia. También que el sujeto que escribe la historia comprende los dos desconocimientos pero explicita a través de la palabra escrita solo uno, que es el que leerá el lector europeo. El mensaje para la comunidad andina no va a través de la representación de las palabras sino de los números, que simplemente aparecen y significan cosas que los españoles no comprenden.

Son muy conocidos los motivos que ponen en marcha una lógica del ocultamiento, que formó parte de lo que se ha dado en llamar la resistencia textil para el área andina. Y aquí no solo interesa la consideración de la persecución de los quipus ordenada por motivos religiosos, sino la actitud indígena de no permitir el acceso a los españoles a circuitos de información que colindan con lo sagrado. En diálogo con Gary Urton, que se pregunta en su último libro cómo es posible que el Inca Garcilaso tras dedicar descripciones detalladas a los quipus en sus *Comentarios Reales* no haya mencionado en ningún pasaje el código binario que subyace en la codificación y decodificación de los mismos, señalo el breve relato periférico donde alegóricamente, a través de la imagen de diez melones a los que los indios restan dos, se ingresa el referido código en el mismo espacio en que se aborda el tema de la escritura europea. La ubicación del cuento dentro del pasaje donde se distinguen, a través de segmentos paralelos, las cosas que había y no había en el Perú antes y después de la conquista intensifica el significado de la paridad de las escrituras.

El enlace del cuento de la carta y su mensaje en clave numérica con la trama épica en la que se inserta se esclarece al considerar la contradicción perturbadora de un rey inca que manda construir el

mayor símbolo del imperio: una cadena o maroma de oro a la cual se asían los indios en el baile ritual; representación, por un lado, de su textura social, económica y política –según la lógica del encadenamiento ya analizada–, y por otro ingresa la división entre sus herederos, generando la ruptura de lo simbolizado por aquella maroma. Esta última desapareció junto con otros incontables tesoros que los indios, por considerarlos sagrados, prefirieron enterrar o hundir en las aguas de su tierra antes de verlos profanados por los conquistadores que solo veían en ellos riqueza material. El ocultamiento de estos tesoros en lagos, cuevas o montañas indica en la cosmovisión andina que fueron trasladados a otro plano o mundo, el del centro de la tierra, el Ucu Pacha. La cadena de oro, símbolo del tejido del imperio inca, ya no se podía ver en el mundo de los hombres, el Hurin Pacha.

Los melones proceden de una heredad en Pachacámac, en la zona costera, a unas cuatro leguas de la Ciudad de los Reyes, y este es el nombre del dios que anima el mundo, el dios al que según el Inca Garcilaso adoraban los incas en silencio, porque era invisible, y al que ubican en ese mundo subterráneo del Ucu Pacha. El mito cuenta que este dios ctónico mató a su hermano, cuyos dientes se transformaron en maíz, sus huesos en tubérculos y su carne en vegetales y frutos, conectando con el tópico de la abundancia, muy presente en los *Comentarios Reales* y especialmente en el capítulo que enmarca al cuento de la carta.

Ordenemos entonces algunas de las operaciones de sustracción asociadas: se quitan dos melones, la cadena de oro y también un rey inca, con la conquista la comunidad andina quedó sin su rey –en 1572 fue ejecutado Tupac Amaru Inca. En el final de la primera parte de los *Comentarios Reales* se cuenta que los sobrevivientes incas enviaron a España un memorial con la probanza de descendencia inca para obtener exención de tributos, son once panacas, quinientos sesenta y siete descendientes de incas; también se informa que Melchor Carlos Inca, el bisnieto de Huaina Cápac, está en España sin poder regresar a Indias, esperando mercedes y “que de los pocos que hay de aquella sangre real es el más notorio y el más principal”.

En relación a este punto cito a Jan Szeminski en su artículo “La transformación de los significados en los Andes Centrales (siglos XVI-XVII)”:

La derrota final de los incas, la destrucción de Willka Pampa y la muerte del último inca, Thupa Amaru Inca, convirtió el problema de la restauración del poder de un Inca realmente existente en alguna parte del Tawantinsuyu en un problema más complejo. ¿Dónde está el Inca cuando no está en el Tawantinsuyu? Lo han matado los españoles. El Inca está en el otro mundo, el mundo de los muertos, el mundo de abajo. Allí en el mundo de abajo se encuentra España, Europa, África, el Rey y el Papa. ¿Es el Rey de España la derrota final de los incas, la destrucción de Willka Pampa y la muerte del último Inca? ¿O son dos personajes distintos? ¿Cuándo habrá un Inca aquí, en este mundo, en el Tawantinsuyu? ¿Por qué el Inca perdió el poder? ¿Cuál fue su lucha, incumplimiento de deberes? La ausencia del Inca fue recompensada de algún modo en este mundo por la presencia de Jesús, sin embargo todo esto creó una permanente falta de equilibrio. Jesús debería estar en el mundo de abajo y el Inca en este mundo, mientras que en realidad fue al revés.

La ausencia del Inca, su falta de poder, lo convirtieron de una fuerza real en una fuerza potencial, la cual iba a manifestarse con la llegada del tiempo de su retorno al poder. Es obvio que su vuelta no significaría la pérdida de contacto con Jesús y la abolición de su culto (Jesús identificado con Pacha Kamaq), sino la restauración de un equilibrio entre el culto de las divinidades de arriba y el de las de abajo. (Jan Szeminski, 1993: 181-230)

Las operaciones de sustracción señaladas, al leerse desde la clave de desciframiento que contiene el cuento de la carta en relación al reinado de los incas –epos cuzqueño– en el contexto mítico andino, revelan el permanente intento por equilibrar el universo a través de las operaciones

aritméticas, según el principio dual y decimal. También que la operación de restar o retirar implica el traslado de un mundo a otro y la transformación, no la desaparición. Los melones de Pachacámac comidos por los indios se relacionan con la carne del hermano –doble–, del dios, que emergen del mundo subterráneo para luego volver a éste. El movimiento entre los mundos es incesante y debe ser regulado a través de un orden numérico en busca de un equilibrio perdido.

El propio quipus ha sido vinculado a rituales en los entierros incas y participa del movimiento y la transformación continua sostenida por Pacha Cámac, el animador del mundo, en la medida en que es traducido en un sistema de escritura fonográfico europeo por el Inca Garcilaso de la Vega, dado a conocer en el otro mundo, impreso sobre el papel que conserva sus marcas. Para un lector occidental poder descifrarlas se equipara al viaje por un laberinto con muchos caminos cerrados, en el que se hacen necesarios los elementos de enlace que el autor de los *Comentarios Reales* manejó con destreza. Sugiero que dentro de nuestra propia cultura sería útil regresar una vez más a Pitágoras, quien decía que lo más divino es el número y que el cuatro es la síntesis de la progresión indefinida, como elemento de enlace, para aprender a tejer, desde la historia del imperio inca de los *Comentarios Reales*, el sistema de escritura prehispánico llamado quipus, y a partir de esta traducción hacia la fuente que antecede, comprender mejor estos procesos cognitivos que aún siguen fuera de nuestra mira.

Notas

¹ Inca Garcilaso de la Vega (1963): *Comentarios Reales de los Incas*. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y P. Social. Todas las citas corresponden a esta edición, que reproduce el texto de la Príncipe, Lisboa, 1609, con las modificaciones ortográficas introducidas a la misma por D. Angel Rosenblat, del Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires (1943).

² Los resaltados en *italicas*, como los de las citas que siguen, son de la autora del artículo.

³ En este punto interesa recordar que desde el Renacimiento la palabra *cifra* en castellano refiere a todos los números dígitos, pero que deriva de la palabra árabe *sifr* que significa, en ese idioma, *vacío*, y que refiere al *cero*.

Bibliografía

CARABIA, R: *La Crónica Oficial de las Indias Occidentales*. Buenos Aires, 1940; y *Relaciones Geográficas de Indias*. Madrid, 1885. T. II.

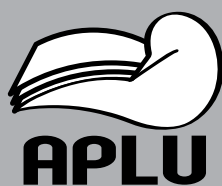
MAZZOTTI, José Antonio (1996): *Coros Mestizos del Inca Garcilaso*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

RADICATI Carlos (1951): *Introducción al estudio de los quipus*. Lima: Biblioteca de la Sociedad Peruana de Historia.

SZEMINSKI, Jan (1993): “La transformación de los significados en los Andes Centrales (Siglos XVI-XVII)”, en Gary H. Gossen, J. Jorge Klor de Alva, Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León Portilla (eds.) (1993): *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. La formación del otro*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

URTON, Gary (2003): *La vida social de los números*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

---. (2003): *Signs of the Inka Khipu*. Austin: University of Texas Press.



Pautas para la presentación de artículos

- 01.** Los artículos deberán ser inéditos, aunque también serán aceptados aquellos que hayan tenido una circulación restringida.
- 02.** Deberá adjuntarse al trabajo un breve currículum del autor.
- 03.** Las ideas expresadas en los artículos serán total responsabilidad del autor.
- 04.** Los artículos serán enviados a aplu1992@gmail.com
- 05.** [sic] publicará trabajos en español y en portugués; en cuanto a aquellos presentados en otros idiomas, la revista se reserva su consideración. En caso de su aceptación, se acordarán con el autor las condiciones de traducción.
- 06.** Los trabajos serán evaluados por al menos uno de los integrantes del Comité Académico de Lectura. Dicho Comité podrá aprobar, aceptar con correcciones o rechazar los artículos. Se seguirá el criterio de arbitraje, manteniendo el anonimato de la identidad del autor y del corrector durante la selección de los trabajos a publicar.
- 07.** La revista corregirá los artículos, consultando a los autores solo en caso de que el contenido se vea modificado.
- 08.** Salvo casos excepcionales, las publicaciones no serán remuneradas.
- 09.** Una vez presentados los trabajos, el Consejo Editor se reservará los derechos hasta el momento de su publicación. En caso de que los artículos no resulten seleccionados, no existirá obligación de devolución por parte de la revista.
- 10.** Una vez publicado el trabajo, el autor dispondrá de los derechos del mismo, debiendo citar la revista [sic] como primera edición.
- 11.** Las pautas formales para presentar artículos serán las siguientes:
 - a.** Las notas deberán ubicarse al final del texto. Las llamadas de nota irán con número elevado y pegadas al nombre o frase correspondiente. En caso de que la nota se ubique al final del enunciado, deberá ir después del signo de puntuación.
 - b.** En la bibliografía se citarán únicamente aquellos trabajos que aparezcan citados en el cuerpo del artículo. Deberá ajustarse al siguiente criterio:

Apellido, nombre (o inicial del nombre), año de publicación entre paréntesis, título de la obra en cursiva, ciudad, editorial y número de páginas si correspondiera. En caso de que sea relevante mencionar la primera edición, la fecha figurará al final y entre paréntesis rectos.

Ejemplo: Liscano, Carlos (2010): *Manuscritos de la cárcel*. Montevideo: Ediciones del Caballo Perdido.

En el caso de la cita de artículos, el título deberá ir entre comillas y sin cursiva, seguido de la referencia en cursiva del nombre de la obra.

Ejemplo: Caetano, Marcela (2009): "Canudos: memoria e identidad. Una lectura desde Antônio Conselheiro de Joaquín Cardozo", en Mirza, Roger (ed.) (2009): *Teatro, memoria, identidad*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación: 147-154.
 - c.** Las citas integradas en el cuerpo del texto irán entre comillas y sin cursiva. Si las citas exceden las cuatro líneas, deberán figurar en cuerpo menor y sin comillas.
- 12.** La presentación de trabajos supone la aceptación de las presentes pautas.