

EL MITO DE LA MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA*

THE MYTH OF MODERNITY IN LATIN AMERICA

Zulma Palermo

Universidad Nacional de Salta

zulmapalermo@gmail.com

Resumen

Estas páginas se proponen incursionar en el proceso de formación de las subjetividades latinoamericanas a través de un recorrido por escrituras de distinto tipo y producidas con distinto horizonte de sentido y validación. En todas ellas se construye una mirada del mundo desde registros escriturarios diversos, los que dan lugar a la formación de una memoria colectiva, a través de discursos cuya particularidad reside en los rasgos específicos de cada cronotopo. A partir de un texto de la conquista –más extensamente tratado en tanto es la instancia en la que se estructura la colonialidad del poder– el recorrido, fragmentario y forzosamente recortado, permite perfilar los dispositivos con los que se construye la matriz colonial de poder y la existencia simultánea de discursos de resistencia y de subversión ante la imposición de la colonialidad aún vigente. Esta práctica lectora pone en acto una forma de conocimiento descolonizante como alternativa a la epistemología del pensamiento de la modernidad eurocentrada.

Abstract

This article explores the process of formation of subjectivities in Latin America upon the analysis of various writings produced under a distinct horizon of sense and validation. Such writings construct a worldview from different registers that

give way to the formation of collective memories through discourses with specific features of their chronotope. By starting our deep analysis of a colonial text, as it structures the coloniality of power, our fragmentary and necessarily limited exploration allows us to outline both the devices used to construct the colonial matrix of power and the existing discourses of resistance and subversion against the imposition of coloniality, still current. Our reading practice performs a way of decolonial knowledge that offers an alternative to the epistemology of Eurocentric modernity.

Palabras clave: colonialidad, escritura, fronteras, descolonialidad del imaginario

Key words: coloniality, writing, frontiers, decoloniality of social imaginary

“La modernidad incluye un ‘concepto’ racional de emancipación que afirmamos y asumimos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un mito irracional, una justificación de la violencia genocida. Los posmodernos critican la razón moderna como razón del terror, nosotros criticamos a la razón moderna por el mito irracional que disimula” (Dussel, 2001: 58).

Las cuestiones que en estas páginas propongo para una reflexión acerca de los imaginarios representacionales de América Latina, dan continuidad a un pensamiento que, allí localizado, analiza críticamente el proyecto de la modernidad, cuya otra cara inseparable es la construcción de la colonialidad, entendida ésta como el patrón de poder que surge del colonialismo moderno excediendo las relaciones de imposición concretadas por los pueblos dominadores sobre los dominados, llegando a las capas más profundas de la subjetividad y, por lo tanto, pervivientes luego del desmantelamiento de los sistemas formales de dominación.

Este aserto se sostiene en la constatación de que los procesos iniciados con la conquista del *Orbe Novo* –tal como es designado por Pedro Mártir de Anglería en su epistolario–¹ abren para el mundo otros espacios, otras fuentes de producción y circulación económica y simbólica y estatutos de poder y de control hasta entonces no puestos en juego. El “descubrimiento” de América y su consecuente colonización, por lo tanto, trae consigo mucho más que el acceso a nuevas fuentes de riqueza; arrastra con ello el comienzo de una forma de vida, la colonialidad, cuya culminación no se concretó todavía, pero cuyos alcances llevaron a la humanidad –aún en nombre del humanismo– al borde de su agotamiento. Tal proyecto da forma a un mito central de la modernidad, *el mito fáustico, del progreso infinito*, del control del planeta en sus dimensiones naturales y humanas a favor de quienes detentan su control.²

Resulta así, con toda evidencia, que estas formas de relación – transformadas en el transcurso de más de cinco siglos– afectaron y afectan a todos los aspectos relativos a la vida de las sociedades: políticas públicas, economía, sistemas de producción material y simbólica, racialidad, genericidad, en síntesis, a todas las formas de vinculación intersubjetivas y mundanas.³ Pero hay una de entre todas esas formas que puede incluir a las otras dando cuenta de ellas de manera no siempre visible, cual es la producción simbólica de carácter artístico y, particularmente, la que tiene como soporte la escritura. Tanto es así que, desde los primeros tramos de la presente exposición, se constituyó en la forma de mediación más eficaz para señalar los puntos neurálgicos de la perspectiva que se quiere poner en discusión: la referencia a dos textos incluidos en el “canon occidental”. Por un lado *De Orbe Novo*, donde se construye por primera vez una “representación” de lo que habrá de ser después América ya que en el s. XV –fecha de su escritura– Europa no existía como tal; es en el proceso de diferenciación con Asia, África y América que se define no sólo territorialmente sino como centralidad y, consecuentemente, como aparato de colonización. Por su parte, *Fausto* de Goethe se erige como espacio de simbolización clave del proyecto de la modernidad europea ya que se constituye en la simbolización de ese proyecto ya consolidado en la transición entre los s. XVIII y XIX y, por ello, síntesis del mito del progreso.

En lo que sigue propongo efectuar un recorrido, que aspiro sea representativo, a pesar de su obligada fragmentariedad, siguiendo el trazado de las formas por las que la colonización “inventó”⁴ una imagen de América Latina y de los latinoamericanos construyendo un mito del que devendría para el universalismo europeo el proyecto fáustico del progreso y que, en la extendida autoconstrucción de la colonialidad, da lugar a las representaciones más acabadas de “lo real maravilloso”, cara y contracara del “buen salvaje”. Por otro, la emergencia de formas alternativas que van encontrando su perfil también desde los comienzos y que habrá de alcanzar definición en la “frontería” y casi excluyentemente por fuera de la letra.

Para ello seguiremos dos perspectivas: la que se construye desde la “interioridad” del pensamiento europeo y, contrastivamente, desde su “exterioridad”, es decir desde fuera de la monotonía de la mirada “universalista” en el sentido dusseliano:

“De ninguna manera esta exterioridad debe ser pensada como un puro afuera intocado por lo moderno [...] no implica un afuera ontológico, sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el diseño hegemónico. Esta noción de exterioridad surge principalmente por el pensamiento sobre el Otro desde la perspectiva ética y epistemológica de la filosofía de la liberación: el Otro como oprimido, como mujer, como radicalmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza...” (Escobar, 2005: 74)⁵.

“Mirada” desde la interioridad colonizadora

En el primer libro de la *Década Oceánica* que Pedro Mártir de Anglería, consejero real y protonotario apostólico, destina al cardenal Arcadio Forza Visconti, Vicecanciller, se construye una mirada desde la “interioridad” de la perspectiva europea sobre las experiencias nuevas que ofrece este Orbe al que recientemente se arribó, mirada consistente con la concepción del mundo en el momento y en el lugar desde el que se proyecta:

“...Para que sepas más ampliamente todo desde el principio del mismo acontecimiento, hay que comenzar desde cuando Cristóbal Colón, un genovés, expuso su plan a los reyes y los convenció de que él hallaría en las islas que lindan con la India yendo desde nuestro occidente, si le

ofrecían los barcos y los medios necesarios para la navegación, gracias a los cuales podría difundirse la religión cristiana y se obtendría fácilmente una cantidad insospechada de perlas, especias y oro...” (Escobar, 2005: 117).

El enunciado textual diseña con sobrada claridad cuál es el sentido y la finalidad que movilizó la aventura española que, a fines del s. XV, detentaba el poder de expansión territorial, único en Europa, puesto en evidencia con la conquista del reino de Granada y la “colonización” de Andalucía. Esta expansión –que desplazaba el centro del Islam a esa región europea y que fuera concretada con particular violencia– fue la antesala de un proyecto expansionista que, bajo el signo de la cruz y de la espada (“podría difundirse la religión cristiana”) tenía sustento en la persecución de la riqueza (“se obtendría fácilmente una cantidad insospechada de perlas, especias y oro...”). De allí la recurrencia, –en estas epístolas que persiguen la anuencia del destinatario– de enunciados referidos a los beneficios en riquezas que traería la aventura, obtención del mayor deseo de los seres humanos: “se creyó que de esas islas vendrían esas grandes ventajas que nosotros hombres buscamos con todas nuestras fuerzas” (Mártir de Anglería, 2004: 123).

Las riquezas encontradas en esas “islas” trajeron como consecuencia la necesidad de su explotación y, con ella, el trabajo gratuito (esclavo) de indios, negros y luego mestizos. Ya en ese comienzo encontramos la mirada sobre el “otro” marcado por la *diferencia colonial*:⁶

“Después de desembarcar aquí, vieron por primera vez a los indígenas quienes, habiendo visto llegar a estos desconocidos, huyeron en grupos para refugiarse en los bosques tupidos, como liebres temerosas que huyen ante galgos. Los nuestros persiguen la multitud y capturan solamente a una mujer. Después de llevarla a los navíos, y de haberle dado a comer de nuestra comida y bebida y de haberle vestido (de hecho esa gente de ambos sexos vive completamente desnuda, feliz en su estado natural), la dejaron libre...” (Mártir de Anglería, 2004: 119).

Esa mirada alcanza a percibir no sólo la abundancia de las riquezas que ofrece el suelo –“encontraron gansos salvajes, tórtolas, patos más grandes que los nuestros, blancos como cisnes con la cabeza roja” (Mártir de Anglería, 2004: 122) y, más aún, “Para que tú puedas comprender el aporte de esas

regiones a los farmacistas, drogueros, perfumeros [...] te envío una muestra de semillas de todo género, la corteza, la pulpa de esos árboles que piensan podrían ser de canela...” (Mártir de Anglería, 2004: 137)⁷ sino que también advierte las conductas diferenciales en orden a los valores sobre los que fundan sus prácticas los “naturales”:

“Se supo que entre ellos la tierra es común, como el sol y el agua, y que entre ellos, “lo mío y lo tuyo”, simiente de todos los males, no echan raíces. Se conforman con poco, de manera que los campos en esa tierra dan abundantemente sin faltar nada. Para ellos es la edad dorada: no rodean sus campos de fosos, ni de murallas, ni de cercados, viven en campos cultivados y abiertos, sin leyes, sin libros, sin jueces, y se portan correctamente en forma natural” (Mártir de Anglería, 2004: 154).

De donde se desprende una moral que no deviene de una ética de razón política cual será la que instaure la modernidad sobre todo a partir de la Ilustración. Del mismo modo, existe una percepción de la diversidad al interior de esos grupos ya que, a pesar de sustentarse en la concepción dualista del Bien y el Mal –acentuada después con la perspectiva que dará lugar a la “leyenda negra” – hay diferencias entre los naturales de estas tierras ya que “estos isleños pacíficos [se hallan] continuamente molestados por los caníbales [...] hombres crueles que se alimentaban de carne humana [...] (así los llamaban a esos desalmados, o también caribes)... (Mártir de Anglería, 2004: 120). Estas líneas extraídas del largo testimonio casi al azar, son el inicio de la inscripción de las transformaciones que habrá de proponer la modernidad europea y –una vez más– de la “invención” de su genealogía greco-latina renacentista, en detrimento de la judeo-islámica.

De modo, entonces, que el advenimiento de América y las consecuencias de la ampliación de las cartografías constituyen un verdadero y profundo cambio histórico para el planeta todo. Se inicia una nueva forma de relaciones interpersonales y subjetivas en las que juegan un papel central nuevas estrategias de poder, aquellas en las que germina lo que hoy llamamos “sistema capitalista”. En efecto, son nuevas las concepciones del tiempo y de la historia, de la cultura y de la producción que hacen posible la construcción del mito de la modernidad: en el suelo americano sólo existían razas y culturas

inferiores, ancladas en el pasado y sin potencialidad para ingresar al tiempo del progreso (Cfr. entre otros: Quijano, 2000; Mignolo, 2001b). Si recorremos nuevamente algunas de las líneas inscriptas por Anglería, encontramos que se superponen desde ese comienzo dos mitos: el de la Edad de Oro (memoria que recogería luego la utopía de Tomás Moro) y la del Progreso⁸, que guarda en su seno, ocultamente –como asevera Dussel desde nuestro epígrafe– su “irracionalidad” genocida.

Los estudios coloniales⁹ han desentrañado con solvencia los avatares de esa construcción en los textos producidos durante el período, poniendo en descubierto las estrategias discursivas mediante las que la mirada desde la interioridad europea construyó la diferencia. Así, Elena Altuna, al recorrer los textos de los viajeros entre los s. XVII y XVIII, releva los

“...dispositivos colonizadores puestos en juego [...]; se destacan en ese horizonte ideológico la exacerbación de la noción de *lejanía* como rasgo diferenciador entre la colonia y la metrópoli, la anatematización de la *proximidad* como mecanismo expulsor de lo diferente, la homogeneización de las diferencias existentes al interior de los grupos colonizados, la construcción de genealogías legitimadoras en desmedro de otras historias, la concertación de representaciones identitarias cuya condición de posibilidad se funda en el prejuicio respecto de otras” (2002: 236).¹⁰

Esta oposición entre “lejanía” y “proximidad” es una de las claves para la comprensión de los procesos que habrán de seguirse construyendo y consolidando en el transcurso de los siglos sucesivos en los que se profundizará la cuestión de la “diferencia” entendida como distanciamiento de “lo mismo” en las construcciones identitarias. Es en el s. XVIII cuando esta razón de la sinrazón se define dando sostén a la producción del conocimiento, la ciencia, la técnica y el arte que habrán de adquirir estatuto canónico con valor de universalidad. Así la ética filosófica kantiana reafirma los cimientos de una concepción de lo humano de índole racializada que da lugar a una taxonomía moral: blancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (indios americanos)¹¹ se diferencian entre sí por sus usos reflexivos y por su menor o mayor *proximidad* al “estado de naturaleza”. Ello genera una diferencia interna, incita a cada una de esas marcas raciales, potencialidad que sólo poseen los “blancos” y negada para los demás grupos, con distintos

matices; en este orden “La raza de los americanos no puede educarse. No hay fuerza motivadora porque carecen de afecto y pasión. Ellos no están en el amor por eso tampoco tienen miedo. Apenas hablan, no se acarician mutuamente, nada les importa y son haraganes” (Chukwudi Eze, 2001: 224).

Es desde el s. XIX, y particularmente por la literatura en su búsqueda de construir las nacionalidades, que esos dispositivos tomaron un perfil más claro y más denso, dando lugar a la oposición central del mito moderno a través de la puesta en vigencia de una diferencia valorativa que subsume a todas las otras: *civilización vs. barbarie*. A partir de entonces se constituyó en una tematización persistente aún hasta nuestros días; es ella la que, de distintas formas, bajo la configuración de diferentes retóricas y propuestas estéticas, incluyendo las perspectivas nativistas, criollistas y/o gauchescas y aún indigenistas, modeló lo que –tanto desde la propia interioridad latinoamericana como desde fuera de ella– se definió como una de las variables de homogeneidad para la construcción por la crítica de *una* “literatura latinoamericana” también monotópica y regida por los cánones eurocentrados.

Esta construcción homogénea es una condición *sine qua non* para la constitución de las naciones modernas europeas –que se reproduce en las de las Américas– y que se concreta en los países de América del Sur no por la incorporación democrática de todos los grupos sociales que los integran y, por ende, de sus formas propias de producción –particularmente las artísticas–, sino por la negación (cuando no eliminación) de algunos de ellos, los no blancos/criollos, todos los que devienen de una genealogía no europea (Cfr. Quijano, 2000).

La mirada desde la interioridad europea, consolidada por la *ratio* filosófica, atraviesa el campo político e intelectual ya no sólo de la etapa colonial, insisto, sino que la sobrepasa, constituyendo la matriz jerárquica de la colonialidad: superioridad e inferioridad de gentes, de conocimientos, de producción. “Pasamos –dice Grosfoguel– de la caracterización de ‘gente sin escritura’ del s. XVI a la de ‘gente sin historia’ en los siglos XVIII y XIX, a la de ‘gente sin desarrollo’ en el s. XX y, más recientemente, a la de comienzos del siglo XXI de ‘gente sin democracia’” (2006: 23).

Búsquedas autonómicas y nuevos mitos

En el campo de la producción artística y en particular literaria, es dable perseguir los avatares del mito moderno y de las distintas formas de resistencia (como síntomas de un proceso descolonial) que se fue expandiendo a través de los tiempos, antes y después de las independencias políticas, cuya bicentenaria concreción se concretó hace poco tiempo: dos siglos de persecución del des-prendimiento de la colonización, dos siglos de colonialidad y de su cara inversa, la descolonialidad.

El arte de la escritura, decía, participó decisivamente tanto en la consolidación de la colonialidad como en las búsquedas descoloniales. En la primera, desde el momento en que fue por ella –primero como mediación a través de formas retóricas como la epístola o la crónica según vimos con el texto de Anglería, no consideradas específicamente estéticas hasta avanzado el s. XX– que se edificó la perspectiva de lejanía/diferencia a la que nos referimos más arriba; además, por la imposición de la letra como forma única de inscripción de la cultura según la definición monotópica imperante, en detrimento de otros códigos emergentes de las sociedades domesticadas. Por otro lado y simultáneamente, en las búsquedas tendientes a la descolonialidad en tanto el arte es también –como sostiene Quijano (2001)¹²– la forma por antonomasia a través de la que los “vencidos” han resistido desde la colonia la imposición de ese paradigma, expresando a través de él la propia experiencia ya que

“En breve, los dominados aprendieron, primero, a dar significado y sentido nuevo a los símbolos e imágenes ajenos y después a transformarlos y subvertirlos por la inclusión de los suyos propios en cuanta imagen o rito o patrón expresivo de ajeno origen. No era posible, finalmente, practicar los patrones impuestos sin subvertirlos, ni apropiárselos sin reorganizarlos. Eso hicieron” (Mártir de Anglería, 2004: 125).

Por su parte, el pensamiento crítico del pasado siglo, problematizó la cuestión dando lugar a la emergencia de categorías explicativas que colaboraron en la búsqueda de autonomía en el campo epistemológico. Así

Oswald de Andrade, en las primeras décadas del siglo XX¹³, lo había ya advertido al contemplar la radicalidad de perspectiva que, en el plano simbólico y formal, despliega la producción plástica de Tarsilia do Amaral, considerándola como el resultado de un procedimiento “antropofágico”, al apropiarse de la estética imperante para subvertirla, dando forma a un horizonte de vida y de experiencia marcado por la *lejanía*, noción que ya no denota acá un disvalor sino que emerge desde un horizonte de valores diferente. En otras palabras y según esta perspectiva, el lenguaje del arte conforma lo que en la cultura colombiana del caribe se da en llamar “sentipensamiento”, como el lenguaje que integra la pasión a la razón, la pulsión de vida, la reposición sin diferencias de los distintos.

Esta concepción de lo estético, no obstante, no abre totalmente el paradigma monotópico desde el momento en que continúa sosteniendo implícitamente la diferencia entre “arte” y “artesanía”, “literatura” en sentido estricto y “literatura popular”, “producción escrita” y “producción oral” incluyendo otras clasificaciones que conllevan disvalor como “literatura de proyección folklórica”, “literatura étnica” o “etnoliteratura”, clasificación de base racial a la manera kantiana¹⁴.

Más adelante, al mediar el siglo XX, circula en el complejo y amplio espacio centro-sudamericano un tipo de escritura que alcanza dimensión “universal”, es decir, que obtiene la validación de la crítica eurocéntrica para ser reconocida, después de casi cuatro siglos, por el canon occidental¹⁵. Este es el resultado de múltiples búsquedas no ajenas a las transformaciones políticas, económicas y sociales de esa territorialidad, a los desarrollos de las propuestas indigenistas, a las búsquedas de autonomismo de las más variadas procedencias ideológicas, a las revueltas sociales que permanentemente generan movimientos subterráneos hasta explotar en terremotos revolucionarios.

Cada una de esas instancias encontró sus formas expresivas, las que fueron generando las condiciones de posibilidad para la emergencia de lo que Alejo Carpentier caracterizara conceptualmente como *lo real maravilloso*¹⁶ y Gabriel García Márquez concretara en la dimensión narrativa. Precedida o

complementada esta formulación por incursiones como la de Miguel Ángel Asturias o –en diferente dimensión– por José Lezama Lima o Guimarães Rosa entre muchos otros firmantes de textos consagrados dentro de la literatura del “sur”, es aquella la que lleva sobre sí la “responsabilidad” de ser la forma de expresión más representativa de *lo latinoamericano*, al mediar el siglo XX:

“La categoría de “lo real maravilloso” surge como interpretación de la historia americana, pero sobre todo por la contraposición de lo maravilloso artificial del surrealismo europeo y lo que Carpentier considera como lo maravilloso, podríamos decir en estado “natural”, americano. En este caso, la diferencia se establece entre historia americana / europea, realidad americana / europea” (López, 2006: 209).

Se trata también de una concepción homogeneizadora desde la interioridad de esta cultura, de orden monotópico y que, en gran medida, responde a la mirada de lejanía impuesta *sobre* las Américas desde la escritura de la conquista; así, las referencias a la desmesura de lo que el suelo americano es y produce se reiteran permanentemente en las sucesivas *Décadas* escritas por Anglería:

“... Las raíces de las cañas de cuyo jugo se extrae el azúcar, sin que el jugo se cristalice, en quince días apenas crecieron de forma gigantesca [...] Además un campesino sembró en los primeros días de febrero algo de trigo: lo extraordinario fue que ante los ojos de todos el 30 de marzo [...] llevó a la ciudad un haz de espigas maduras. Todas las legumbres maduran dos veces al año...” (Mártir de Anglería, 2004: 41-42).

referencias hiperbolizadas que se retoman –aunque desde otros lugares de enunciación y sus retóricas– en la literatura de la emancipación.¹⁷

La maravilla de lo real es lo que atrajo la percepción de extrañeza del conquistador y la que centra las “excentricidades” de la perspectiva adoptada por Gabriel García Márquez con mujeres que se elevan a los cielos, balas que atraviesan calles y muros antes de culminar su recorrido, marañas selváticas, ríos interminables y nuevos diluvios, hombres con cola de cerdo y muertes inexplicables. Esta retórica da forma a otro mito –esta vez latinoamericano– de la recuperación del “origen” por la identificación con lo telúrico como única posibilidad identitaria, y de los grupos oprimidos entendidos roussonianamente como naturalmente “buenos”. En él se encuentra una forma nueva para el

autoctonismo, ya practicado desde el nativismo hasta la novela de la tierra y aún por el indigenismo, sin dejar de lado, sino absorbiendo, la valencia política que cada una de esas retóricas puso en circulación.

Es por ello que este mito no se aleja totalmente del de la modernidad pues, en última instancia, sigue girando alrededor de la relación racionalidad / irracionalidad, civilización / barbarie, sólo que ahora el valor de la negatividad se ha invertido: lo irracional y lo bárbaro son los rasgos que constituyen una alteridad no sólo reconocida sino validada. Estas búsquedas, importantes en sí mismas y productoras de una perspectiva más cercana a las formas culturales de las diferencias locales, hace posible una inversión desde la perspectiva de las políticas globales hoy dominantes. Estas culturas de la diferencia quedan incluidas en el “canon occidental”, aunque fragmentariamente y dando como resultado una actitud “políticamente correcta” (Castro-Gómez, 2005: 87).

Este somero recorrido crítico sobre el proyecto retórico sesentista no intenta descalificar los encuentros alcanzados sino poner en perspectiva una instancia –decisiva para la configuración de las autorepresentaciones– en el largo recorrido de las configuraciones de la constitución cultural de las Américas centro-sudamericanas. Porque:

“Aquí la tragedia es que todos hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, a ver y aceptar aquella imagen como nuestra y como perteneciente a nosotros solamente. De esta manera seguimos siendo lo que no somos. Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada” (Quijano, 2000: 226).

Ambivalencia fronteriza: registro de otra memoria

Es una perspectiva “otra” la que se sigue del posicionamiento y la estética propuesta por José María Arguedas –contemporáneo de Carpentier y García Márquez– al generar una narrativa de la andinidad de bordes dramáticos dando lugar a una enunciación desde la frontera cultural, lingüística y política. No hay en esta escritura nada que se aproxime a las maravillas de lo real ni a las representaciones con pretensión de fidelidad del realismo sino que, al contrario, pone en juego las tensiones y desajustes de lo real en relación con las

peticiones del “modelo” imperante, cuestión que se evidencia con toda claridad en la discusión que Arguedas sostuviera con Cortázar (Palermo, en prensa).

Mucho se ha escrito en uno u otro sentido sobre la mirada arguediana. Ni indigenista, ni aculturada –tal como dice de sí mismo en su tan citado discurso de 1968: “No soy un aculturado”– se mueve entre dos mundos buscando generar entre ellos un vínculo, aquél que perfila una forma otra de habitar el mundo, un “tercer lugar” que no es el del mestizo ni el del transculturado¹⁸, no un lugar intermedio y neutro sino un tercero que coexista con los otros sin anularlos. No se trata de la superación de la tradición o de su preservación intocada, sino de un lugar fronterizo, que emerge en el cruce de otras culturas y junto a ellas. Es, por lo tanto, una propuesta de enunciación simbólica que –después de Arguedas– siguió su propio derrotero, aunque sin alcanzar el estatuto que la crítica otorgara al peruano trágicamente desaparecido. Como enuncia Moreiras, se trata de

“un mecanismo susceptible de sufrir una radicalización operativa tal que, a partir de ella, la transculturación, abocada a la aporía del sentido, deba dejar paso a otros modos de enunciación simbólica y a formas alternativas de enfrentarse a la materialidad histórica en su precipitado cultural” (1997: 215).¹⁹

Este precipitado cobra forma en lo que llamo “frontería” para la escritura literaria y que W. Mignolo define “como un pensamiento que no puede ignorar el [de] la modernidad, pero que no puede tampoco subyugarse a él...” (2003: 51). Más aún, “El pensamiento [escritura] fronterizo[a] pone en primer plano la diferencia [...] irreductible que se produce a caballo entre la perspectiva de la diferencia colonial y las formas de conocimiento [escritura] que, siendo críticas con respecto a la modernidad, la colonialidad y el capitalismo siguen situándose ‘dentro’ del territorio ‘bajo custodia’ de los ‘universales abstractos’” (2003: 153).

La escritura de Arguedas, en consecuencia, abrió una brecha en la monotonía haciendo posible “la afirmación positiva de un alternativo ordenamiento de lo real” (Escobar, 2006: 66) en tanto redefine y/o subsume la retórica de la modernidad dando forma a una cosmogonía hasta entonces dicha desde fuera, ya sea por apropiación o mediación y no desde la

experiencia de quien forma parte de ella y la construye sin fundamentalismos ni esencialismos reduccionistas. Es ésta la perspectiva desde la que Manuel Scorza asume la producción literaria que le precede inscribiendo en su pentalogía –y muy particularmente en *La tumba del relámpago*– una posición metacrítica y, en consecuencia, política, sobre el/los indigenismo/s y la imposibilidad del retorno a los mitos originarios, al fracaso de las luchas fundadas en ciertas formas de sectarismo y la necesidad de abrir el patrimonio andino para la construcción de un mundo “otro” en el que tengan cabida las diferencias.

De la oralidad a la escritura

Junto a esta búsqueda existe desde siempre una “literatura” paralela que, moviéndose subterráneamente, encuentra en nuestros días su propio canon alternativo, más allá de la “poética radical” propuesta por William Rowe,²⁰ puesto que éste en su recorrido sólo incluye textos ya sobradamente canonizados.

Tales políticas de producción e interpretación no resultan suficientes para comprender y dimensionar lo que otro tipo de textos ofrece, perspectiva que creemos sólo puede alcanzarse desde la interioridad de la cultura de la que emerge. Existe en este campo un amplio y diverso horizonte de textos y discursos culturales en circulación que generan, desde ellos mismos, modos de lectura que ya venían siendo contruidos por racionalidades otras o que intentan aproximarse a su comprensión desde fuera de ellas. Tal la insistencia en el carácter heterogéneo de estas culturas cuyo abordaje se realiza buscando la configuración de los sujetos a través de los discursos (de distinto tipo) que mediatizan el mundo, su “representación” (Palermo, 2005). Se trata de textos centrados en la propia memoria cultural y que tienden a un diálogo interlingual e intercultural a partir de la raigalidad de las voces que enuncian:

“La tierra está gritando
Arauco levántate
Chau Anti está alumbrando

Tu camino para el bien.

Los copihues cantan
Junto al rocío
Acuy tan mapu, Chau Anti
Moñey peni, moñey ñuque
Levanta peñi Lautaro,
tu caballo está ensillado

De la isla de Chiloé
se levanta una voz
es el wilinche que grita
la libertad y la unión”
(Santos Lincomán, citado por García, 1998: 108).

Este lugar de enunciación está aquí en plena generación de sus formas. Formas que se perfilan en el encuentro del sentimiento con el pensamiento, como decíamos más arriba, desarticulando los mitos de la modernidad tanto de allende los mares como los propios, según lo enuncia Elicura Chiluilaf: “Escuchar y comprender el lenguaje del alma, el lenguaje del corazón, es la metáfora del silencio; ahí, y en el soñar, nos están mirando las raíces azules de nuestros antepasados”. Así se lee en este poema suyo:

“Tus palabras son como el sonido del kultrún
me están diciendo mis antepasados
pues se sujetan en el misterio de la sabiduría.
Por eso con tu lenguaje florido conversarás
con los amigos
e irás parlamentando con los winca.
Montado sobre un arco iris viajo por el mundo
Los cuatro dueños del viento me acompañan.
Tal vez en las nubes deba combatir
Contra nuestros enemigos –voy pensando
Tal vez algún día con sangre pintaré
Los caminos de mi pueblo”
(Chihuailaf, citado por Foerster, 1998: 88).

que puede leerse inscripto dentro del campo en el que una forma particular de vida, de territorialidad, se dice a través de una retórica de apropiación de la cultura dominante, pero articulando en ella al menos dos memorias culturales y, por ende, lingüísticas: español y mapuche; de este modo, en la dimensión expresiva y en los horizontes de experiencias y de expectativas, se produce un principio de cruce de fronteras que positiviza la diferencia por el procedimiento

de la yuxtaposición puesta en juego en la exterioridad de la forma lingüística. Acá el valor semántico del prefijo *trans-* se orienta en similar dirección al que funciona en la noción de *transmodernidad* propuesta por E. Dussel (2006)²¹ en oposición a la de posmodernidad y que impregna también la de *transculturalidad* (denominación que me resulta más clarificadora que la de interculturalidad hoy tan extendida) y en la que se sostiene el neologismo *transliteraturidad* que propongo (Palermo, 2005).

Tal forma expresiva va mucho más allá de lo que la retórica monotópica ofrece pues propone ante la experiencia lectora una sabiduría “otra”: ésta se apropia del “lenguaje florido” que caracteriza a aquella de la que toma parte de su retórica con finalidad meramente comunicativa –“e irás parlamentando con el winca”–, como estrategia que oculta un estado de rebeldía, una práctica poética de resistencia, ese que “algún día” –se espera– hará explosión pues está sostenida en los valores de la vieja memoria de esa cultura: “montado sobre un arco iris viaje por el mundo / los cuatro dueños del viento me acompañan” –dice el escritor mapuche– y que se resguarda desde el reconocimiento de su situación colonizada.

La estrategia decolonial del texto se me presenta poderosamente instalada como un proyecto político que da un contenido revulsivo a la estrategia transculturadora, a la experiencia antropofágica, a la potencia de una formación transliteraria, en tanto esta inscripción va más allá de su adaptación de la retórica instaurada pues instala también el principio moderno de la relación entre lengua y nacionalidad poniéndolo en conflicto: Es por la lengua que se establece un tránsito entre dos “naciones” de distinto valor institucional, la chilena y la mapuche que busca su validación integrada a la del estado *winca* para dar forma a una nueva nacionalidad sin exclusiones en un “... cruce de pueblos, territorios, nacionalidades, memorias, religiones” (Mignolo, 2003: 317).

Más allá de estas poéticas y dentro del abanico pluritópico se abre el diálogo al interior de un territorio cuya memoria es propia de las culturas en las que arraigan para otorgarles validez y que operan por fuera de la escritura o en sus inmediaciones. Traigo acá –y sólo a manera de señalamiento– la que

emerge de la lectura de un texto de Fausto Choque, que se encuentra entre los ya validados por los estudios referidos a las estrategias del “paso de la oralidad a la escritura”²². Escribe Choque: “De greda y adobe nacida / desde ukhu Pacha heredada, la pulpera de la Quiaca / de manos kollas recibida. / Pachamama, Pachamama, kusilla, kusilla mama / dame suerte por los kintus / para que nazcan más llamas” (2006: s/d).

La estructura del romancero (marca hispánica) y del coplero (marca de “criollidad”) sostiene esta dimensión expresiva que, si bien lleva firma de autor, contiene una dimensión comunitaria que aleja la escritura de los valores de “originalidad”, “universalidad” y “autorialidad” canónicos-monotópicos y de las formas de esteticidad propias de las vanguardias poéticas que sí están presentes en el poema de Chihualaf, caso en el que existe una búsqueda consciente de incorporación al canon dominante a pesar de su ínsita “actitud” de resistencia en el nivel semántico. En el texto que ahora nos ocupa sólo se percibe la adhesión formal a una retórica de lo que –desde las taxonomías académicas– se conoce como “poesía popular andina”.

Desde el punto de vista de las lenguas, la situación fronteriza se hace más evidente: hay simetría entre los usos léxicos propios de dos lenguas-culturas-nacionalidades que sobrepasan los límites físicos de la delimitación política: se figurativizan valores culturales característicos de la “nación andina” con índices marcados de territorialidad o “lugarización” como propone Escobar (2005). Quechua y español, ritos de fertilidad, presencia de la tierra dadora, todo ello sostenido por una memoria sin tiempo, van dando forma a una poética que alcanza su definición sólo desde la comprensión de la interioridad de una cultura que vuelve metafóricas las imágenes semánticas del poema: la dulce invocación “kusilla, kusilla, mama”, la convicción de la pulpera (criolla) asentada en la memoria larga, más larga que la adquirida: “desde ukhu Pacha heredada, la pulpera de la Quiaca / de manos kollas recibida”, la connivencia con la naturaleza y su ritualización, “dame suerte con los kintus/ para que nazcan más llamas”. Ritmo coplero y lengua fronteriza hacen posible otra forma de *poiesis* que se mueve entre la circulación oral y su transcripción por sujetos

emergentes de la misma cultura, a diferencia de las apropiaciones que caracterizan a lo que se da en llamar “producción folklórica”.²³

Sólo la voz

Es en los textos orales que circulan en nuestros días donde buscamos la huella más definida de la diferencia, ya que la producción letrada sólo permite un trazado inferencial con aparatos explicativos inherentes a esa misma producción. Se trata de leer esta otra forma de expresión simbólica desde una lógica representacional distinta de la de la escritura, que requiere acudir no sólo a las formas verbales y a la situación comunicativa, sino a otras prácticas comunitarias: la fiesta, los tejidos, la danza, la pintura, la alfarería. La voz – junto con esos otros tipos de prácticas– es de por sí un aparato cognoscitivo que propone sus propios mecanismos de indagación, a partir de algunos formantes específicos: se trata de una forma de simbolización y comunicación comunitaria que supone la copresencia de emisor y receptor en un mismo espacio. La dependencia del contexto de enunciación y la importancia de la voz hace que los textos de este tipo sean dinámicos y se reformulen en cada una de sus emisiones. Sostiene acertadamente Raúl Dorra:

“Al observar el lenguaje de la poesía de tradición oral, es posible advertir – o al menos postular– cómo el sentido cobra forma en la reunión, innumerable, incesante, de elementos sensibles cuyo desencadenamiento y cuya movilidad reconoce un origen: el cuerpo y más precisamente la voz en tanto materia –materia sonora– que toma forma en la medida en que es un desprendimiento del cuerpo, cuerpo que se autoexpulsa y se convierte en una vibración que señala la presencia de *uno*: esto es, la presencia del sujeto” (2002:10).

Acá intentaré aproximarme a ese sujeto-uno-social (y no queda otra estrategia más que el paso imprescindible por la letra, su “transcripción”) apropiándome de un *wayno* doblemente mediado: por la traducción y por la escritura alfabética, sin que podamos incorporar a esta dimensión interpretativa los otros significantes que integran la constitución del sentido. Tal aproximación tiene, por lo tanto, más de una carencia ya que pierde la dimensión dinámica y

performativa de cada interpretación del mismo texto por distintos intérpretes y en distintos contextos de interlocución. Por lo tanto, sólo podremos efectuar una aproximación restringida a los campos semánticos que emergen del enunciado lingüístico en su forma alfabética:

“En medio de aquel roquedal/ mi padre me engendró. / En medio de aquel monte / mi madre me parió / “león y tigre lo/la traguen” diciendo / “tigre y león / lo/la devoren” diciendo.

Tigre y león / comerme no quisieron / Tigre y león / tragarme no quisieron / “Tu destino todavía / cumple” diciendo. / “Tu pecado todavía / paga” diciendo.

¿Cómo solito/a y pobre / podría yo cumplir mi destino? / ¿Cómo solito/a y pobre / podría yo pagar mi pecado? / ¿Mi madre todavía habré yo hecho llorar? / ¿Mi padre todavía habré yo hecho llorar?”

(Lienhard, 2000a: s/d).

Sin dejar de lado la interpretación (hipotética) de base arqueológica efectuada por Lienhard (1992), quiero realizar acá un ejercicio interpretativo complementario de aquella. Leo en estos enunciados la mirada sobre el mundo de un miembro de una comunidad “originaria” que habla desde nuestro presente, desde el tiempo de la economía de mercado y de la emergencia de las culturas no centrales desde la variable de la explotación por la industria del turismo. El valor semántico de mayor fuerza es el de la *orfandad* enunciada con particular intensidad abstractiva ya que se dice con la voz de un niño abandonado por sus padres. La orfandad remite al sentimiento de pérdida de lo que antes fue, del sentido de no-pertenencia, de exclusión, de peligro y riesgo. Es la internalización de los miedos que “nos rondan a cada instante, desenvainando sin recato su daga de lo prohibido [...] de faltarle a la certeza y a la estabilidad, de cumplirle a lo previsible en desmedro de lo misterioso [...] de lo irremediamente desconocido” (Albán-Achinte, 2008: 10).

La amenaza toma forma animalística: el tigre y el león que –sabemos por su presencia en la memoria larga y por su reproducción permanente en máscaras y festividades– simbolizan al “otro”, el que clausura la posibilidad de acceso al propio destino, de quien es distinto por haber sido engendrado y haber nacido en medio la no-cultura, “el roquedal”, “el monte”, lo que obnubila toda posibilidad de ser. Al mismo tiempo, las remisiones se encuentran

ambigüadas en la lengua, es decir, en la cultura: quien queda sin protección y pertenencia es ese sujeto social, el que en el presente de la enunciación, es decir en este tiempo que compartimos, remite a la pérdida de lo que fue y se percibe como objeto excéntrico para el que lo mira.

En la trama del texto se ha producido una inversión del valor de la “otredad”: el yo que habla es el indio y el distinto es el blanco. Si en las prácticas discursivas de la cultura letrada desde la colonia el indio se manifiesta como lo no humano a partir de la desemejanza, y por ello debe ser “reducido”, negándole voz y entidad, desde ese “otro” indio, el blanco adquiere un valor similar: es lo distinto, lo que oprime, lo que devora y aquello a lo que no podrá asimilarse y, por lo tanto, está condenado a extinguirse.

Colofón

Hemos incursionado en el proceso de formación de las subjetividades desde el momento de la conquista de América, la consecuente constitución de la matriz colonial de poder y la presencia de la colonialidad a través de escrituras de distinto tipo y producidas con distinto horizonte de sentido y validación. En todas ellas se construye una mirada del mundo desde distintos registros según cada lugar de enunciación, miradas que dan lugar a la formación de una memoria colectiva, a través de discursos cuya particularidad reside, precisamente, en los rasgos específicos de sus propias diferencias.

Desde el punto de partida, la escritura de la epístola de Angelis –más extensamente tratada en tanto es la instancia en la que se estructura la colonialidad del poder– muestra acabada de una forma de representación del mundo emergente de la interioridad de la cultura europea. El recorrido –aunque fragmentario y forzosamente recortado– permitió perfilar las formas por las que esa mirada fue transformándose en el tiempo, con la consecuente generación de categorías propias de cada estado de producción. Llegamos finalmente –aunque tal instancia no implica el resultado de un proceso “evolutivo”, sino la emergencia de expresiones negadas hasta el presente– a las maneras por las que se dicen las subjetividades “otras”.

Este recorrido y las constataciones que en él se gestaron permite postular que la escritura acompaña, colabora o subvierte las imposiciones de la colonialidad, resultado ésta de la persistencia de la matriz colonial de poder²⁴ que opera sobre todas las formas de producción social imponiendo una sola forma de conocimiento con la consecuente sujeción de las subjetividades.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Rolena. (1989). *Cronista y Príncipe. La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ADORNO, Rolena. (2000). "La pertinencia de los estudios coloniales para el nuevo milenio". *Revista Andes*, 11, 15-25.
- ALBÁN-ACHINTE, Adolfo. (2008). El acto creador como pedagogía emancipatoria decolonial. En Liliana Fontán Madrid de Zito y Zulma Palermo (Eds.), *Cuentan las culturas, los objetos dicen...* (pp. 8-12). Salta: Ed. Fundación Pajcha.
- ALTUNA, Elena. (2002). *El discurso colonialista de los caminantes. Siglos XVII-XVIII*. An-Arbor, Berkeley: CELAPC y Latinoamericana Ed.
- BÁMBULA DÍAZ, Júliene. (1992). *Lo estético en la dinámica de las culturas*. Cali: Universidad del Valle.
- BLOOM, Harold. (1996). *El canon occidental*. Barcelona: Anagrama.
- CARPENTIER, Alejo. (1969). *El Reino de este Mundo*. Barcelona: Seix Barral.
- CARPENTIER, Alejo. (1990). *Obras Completas*. México: Siglo XXI Editores.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (1998). Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón. En Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta (Eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (pp.169-232). México Distrito Federal: Universidad de San Francisco.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Colombia: Ed. Universitaria del Cauca – Univ. Javeriana: Instituto Pensar.

- CHIHUAILAF, Elicura. (2002). *De sueños azules y contrasueños*. Madrid: Huerga y Fierro Editores.
- CHOQUE, Fausto. (2006). *Corazón andino*, Salta: El Yatiri.
- CHUKWUDI EZE, Emmanuel. (2001). El color de la razón. Las ideas de “raza” en la antropología de Kant. En Walter Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-252). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- DORRA, Raúl. (2002). *La Retórica como Arte de la Mirada*. México: Univ. de Puebla y Plaza y Valdés Editores.
- DUSSEL, Enrique. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- DUSSEL, Enrique. (2001). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En Walter Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 57-70). Buenos Aires: Signos.
- DUSSEL, Enrique. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de México.
- ESCOBAR, Arturo. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- ESCOBAR, Arturo. (2006). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. Comunicación en el III Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, 3 al 6 de octubre de 2002. Reproducida en *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, 4, 51-161.
- FOERSTER, Rolf. (1998). “La poética mapuche-huilliche como procedimiento de re-memorización”. *Lengua y Literatura Mapuche*, 8, 85-100.
- GARCÍA, Mabel (1998). “El discurso político en la lírica mapuche”. *Revista Lengua y Literatura Mapuche*, 8, 101-113.
- GROSGOUEL, Ramón. (2006). “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, 4, 17-47.

- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. (1984). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Pas e Terra.
- KALIMAN, Ricardo. (1998). Ser indios donde “no hay indios”: discursos identitarios en el noroeste argentino. En Mabel Moraña (Ed.), *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a A. Cornejo Polar* (pp. 285-298). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Latinoamericana.
- KALIMAN, Ricardo. (2003). La incorporación de la oralidad en los estudios literarios. En James Higgins (Ed.), *Heterogeneidad y literatura en el Perú* (pp. 290-310). Lima: Centro de Estudios Cornejo Polar.
- KALIMAN, Ricardo. (2004). *Alhajita es tu canto. El capital simbólico de Atahualpa Yupanqui*. Córdoba: Ed. Comunicarte.
- LANDER, Edgardo. (2002). Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global. En Catherine Walsh, Freya Shiwy y Santiago Castro-Gómez (Eds.), *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (pp.73-102). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya-Yala.
- LIENHARD, Martín. (1992). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social. América Latina (1492-1988)*. Lima: Horizonte.
- LIENHARD, Martín. (1996). De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras. En José Antonio Mazzotti y Ulises Juan Zevallos Aguilar (Coords.), *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar* (pp. 57-80). Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas.
- LIENHARD, Martín. (2000a). "Es como si otro, antiguo, cantase a través de nuestras voces". *Lengua y Literatura Mapuche*, 9, 9-23.
- LIENHARD, Martín. (2000b). "Voces marginadas y poder discursivo en América Latina". *Revista Iberoamericana*, LXVI, 193, 785-798.
- LÓPEZ, Irene. (2006). *Alejo Carpentier. Los ritmos de una escritura entre dos mundos*. Salta: Universidad Nacional de Salta, Instituto de Investigaciones Sociocríticas y Comparadas.
- MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro. (2004) *De Orbe Novo*. Argentina: Alción Editora.

- MIGNOLO, Walter. (1995). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. Michigan: Ann Arbor.
- MIGNOLO, Walter. (1998). La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidad de la letra, el libro, y la historia. En Iris Zavala (Coord.), *Discursos sobre la "invención" de América* (pp. 183-220). Ámsterdam: Rodopi.
- MIGNOLO, Walter. (2001a). *Local Theories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Bother Thinking*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- MIGNOLO, Walter. (Comp.). (2001b). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MIGNOLO, Walter. (2003). *Historias locales / Diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España: Akal.
- MIGNOLO, Walter. (2005). "La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas". *Revista AdVersus*, 3, 35-50.
- MORAÑA, Mabel (Ed.). (1997). *Ángel Rama y los Estudios Latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Latinoamericana.
- MOREIRAS, Alberto. (1997). José María Arguedas y el fin de la transculturación. En Mabel Moraña (Ed.), *Ángel Rama y los Estudios Latinoamericanos* (pp. 213-231). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Latinoamericana.
- OSTRIA GONZÁLEZ, Mauricio. (1997). Ficcionalización de las lenguas amerindias en el discurso literario hispanoamericano. En Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Historia y Pensamiento Argentino (Ed.), *Memorias de Jalla Tucumán, vol. I* (pp. 198-209). Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional de Tucumán.
- PACHÓN SOTO, Damián. (2007). "Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el Grupo Modernidad/colonialidad". *Ciencia Política*, 5, 8-35.
- PALERMO, Zulma. (2005). *Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*. Córdoba: Alción Ed.

- PALERMO, Zulma. (2008a). Hacia cartografías “otras” en las “Poéticas del Sur”. Comunicación en el *Primer Corredor Poéticas del Sur*, Córdoba, 16 al 18 de octubre, (paper).
- PALERMO, Zulma. (2008b). “¿Biodiversidad o biopiratería? La propiedad intelectual de los saberes ‘otros’”. *Claves*, 167, 12-14.
- PALERMO, Zulma. (2009). El mito de la modernidad desde las perspectivas críticas de América Latina. En Paola Mildonian y Biagio D’Angelo (Eds.), *Comparaciones en vertical. Conflictos mitológicos en las literaturas de las Américas* (pp. 83-98). Venecia: AILC / ICLA.
- PALERMO, Zulma. (en prensa). “‘Fronteras’ del saber y construcción de ‘identidades’ en los ‘bordes’”. *Revista Silabario*.
- QUIJANO, Aníbal. (1992). Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. En Heraclio Bonilla (Comp.), *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-447). Santa Fe de Bogotá: Tercer mundo editores/FLACSO/ Libri Mundi.
- QUIJANO, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- QUIJANO, Aníbal. (2001). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En Walter Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate contemporáneo* (pp. 117-131). Buenos Aires: Ed. del Signo.
- ROIG, Arturo. (2003). “Arte impuro y lenguaje. Bases teóricas e históricas para una estética motivacional”. *Revista Universum*, 18, 173-192.
- ROWE, William. (1996). *Hacia una poética radical. Ensayos de hermenéutica cultural*. Rosario: Beatriz Viterbo.

Notas

* Este artículo reúne y actualiza otros: Palermo, 2008a y 2009.

¹ Se consulta la edición *De Orbe Novo* que, con estudio preliminar, traducción y notas de Stelio Cro, efectuó en Córdoba (Argentina), Alción Editora, en el año 2004. En su portada se aclara: “La presente edición, primera absoluta en quinientos años traducida al español, restituye la legítima autoría a Pedro Mártir, siendo ésta la primera edición completa del primer libro sobre el descubrimiento de América, cuya versión primera –en latín– hiciera publicar Don Antonio de Nebrija, en Sevilla, en el año 1511, en la imprenta del impresor alemán Cromberger. Las ediciones previas [al ignorar esta de 1511] son incompletas”.

² La idea de modernidad con la que opero es la sintetizada por Castro-Gómez: “... la modernidad no es un proceso *regional*, que acaece fundamentalmente en las sociedades europeas y luego se extiende (o impone) hacia el resto del mundo, sino que es un fenómeno intrínsecamente *mundial* [que] se constituye como la expansión colonialista de Occidente y una red *global* de interacciones [...] no es Europa quien genera la modernidad, sino que es la dinámica *cultural* de la modernidad [...] la que genera una representación llamada “Europa” y unos “otros” de esa representación, entre los cuales se encuentra “América Latina” (1998: 191) [Destacados en el original].

³ Este lugar de enunciación se sostiene en las líneas definidas por el proyecto intelectual conocido como Modernidad / Colonialidad / Descolonialidad cuyas propuestas se encuentran sintetizadas con pertinencia por Escobar (2006), Grosfoguel (2006) y Pachón Soto (2007), entre otros.

⁴ En el sentido que Hobsbawm y Ranger (1984) dan a este concepto.

⁵ Cfr. Dussel (1994).

⁶ La diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica (Mignolo, 2001a).

⁷ Este aspecto da lugar hoy a análisis críticos sobre la cuestión de los derechos de propiedad intelectual y la apropiación por las grandes empresas químicas de la farmacopea y el subsuelo nativos (Cfr., entre otros, Escobar, 2005; Lander, 2002; Palermo, 2008b).

⁸ Ambas, según veremos, entran en colisión dramática en parte de la escritura de Alejo Carpentier en décadas previas a la etapa internacionalizada del neoliberalismo.

⁹ Cfr. en especial Mignolo (1995), Adorno (1989 y 2000), Altuna (2002).

¹⁰ Destacados en el original.

¹¹ En esta tipología sólo considera a los indios de América del Norte.

¹² Existe un importante desarrollo acerca de la cuestión del arte y la escritura latinoamericanos; sólo señalo algunos de los más directamente vinculados con el lugar de enunciación acá sostenido: Bámbula Díaz (1992), Dussel (2006, Segunda Parte), Mignolo (1995 y 1998), Quijano (2001), Roig (2003).

¹³ Es importante destacar que el modernismo brasileiro desarrolló un perfil muy distinto del que, a fines del siglo XIX y comienzos del XX proponen los escritores hispanoamericanos.

¹⁴ Cabría preguntarse si la llamada “literatura universal” no integra también el campo de la “etnoliteratura”.

¹⁵ Destaquemos, sin embargo, que muy pocas de ellas ingresan a la selección de Harold Bloom (1996).

¹⁶ Entre las definiciones de lo maravilloso de los diccionarios Carpentier opta por la de “extraordinario”. Dice en el discurso pronunciado en la Universidad Central de Venezuela en 1975: “Lo extraordinario no es bello ni hermoso por fuerza. Ni es bello ni feo; es más que nada asombroso por lo insólito. Todo lo insólito, todo lo asombroso, todo lo que se sale de las normas establecidas es maravilloso” (1990: 183), ejemplificando con motivos de la literatura “universal”. Y en el Prólogo a *El Reino de este Mundo*, señala: “... lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad (el

milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de una iluminación inhabitual [...] percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de 'estado' límite" (1969: 9). De donde se infiere su "mirada" desde la interioridad eurocentrada en la estética surrealista.

¹⁷ Vgr. entre otros, Andrés Bello en su exaltación a través de las *Silvas* y –aunque en contradicción con él– por Domingo Faustino Sarmiento: "El mal que aqueja a la Argentina es su extensión".

¹⁸ Según Moreiras –a diferencia de Rama y muchos otros críticos que han dado consecutividad a sus presupuestos– en la escritura de Arguedas "la transculturación funcionaría como una máquina de guerra que se alimenta de la diferencia cultural pero que tiene como función reducir la posibilidad de una heterogeneidad radical" (1997: 218).

¹⁹ Una pertinente crítica reflexiva sobre la noción se encuentra desarrollada en los aportes reunidos por Moraña (1997), Cap. 3, "Debates de la transculturación".

²⁰ Rowe encuentra las siguientes finalidades, que compartimos, para esta poética radical: "nombrar un retorno a las bases con el objetivo de enriquecer las interpretaciones; proponer el rechazo a la razón burocrática y sus manifestaciones en el mundo de las universidades; encontrar técnicas para hacer evidente lo invisible/espectral de las sociedades [...]; permitir que se incluya la poesía en la investigación cultural y combatir el privilegio epistemológico de cualquier forma de comunicación [...] y situar el lenguaje dentro de los contextos comunicativos articulados con el poder" (1996: 21-22)

²¹ "'Trans-modernidad' indica todos los aspectos que se sitúan 'más allá' (y también 'anterior') de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas" (Dussel, 2006: 49).

²² Entre otros títulos traigo los de Lienhard (1992, 1996, 2000a) Kaliman (2003), Ostría González (1997), entre muchos otros desde lugares de enunciación análogos a los que sostengo. Esta problemática merece tratamiento aparte y detenido pues vincula estas especulaciones con aquellas relativas a las diferencias entre arte y artesanía, culto y popular etc. Cfr. por ejemplo Kaliman (2004).

²³ Los estudios sobre esta cuestión en A. Latina cobran en la actualidad especial relevancia. Cfr. especialmente la sección "Oralidad" en *Memorias Jalla II* (Ostría González, 1997).

²⁴ Un punto de inflexión ineludible en ese campo se debe a las ideas del sociólogo peruano Aníbal Quijano quien generó una interpretación de la modernidad a la luz de la experiencia histórica y cultural latinoamericana, erigiendo la categoría de "colonialidad" como el nodo epistémico de la propuesta sobre la estructuración del poder en la modernidad (Quijano, 1992). La noción central por él formulada es la de *colonialidad del poder*, la cual hace visible la existencia de un patrón/matriz de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista/eurocentrado originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI.

Fecha de recepción: 2 de octubre de 2014. Fecha de aceptación: 31 de octubre de 2014.