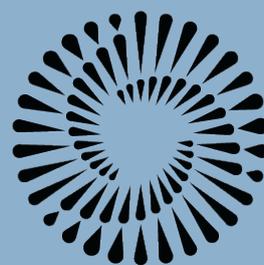


LETRAS

Vol. 92
N.136

diciembre 2021.
Lima, Perú

REVISTA DE INVESTIGACIÓN DE LA FACULTAD
DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



BICENTENARIO
PERÚ 2021

LETRAS

REVISTA DE INVESTIGACIÓN DE LA FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



Acerca de la revista
ISSN versión impresa: 0378-4878
ISSN versión electrónica: 2071-5072
<https://doi.org/10.30920/letras>

Misión

Español: Publicar artículos de investigación, revisión bibliográfica y artículos de opinión, vinculados a los estudios humanísticos en el ámbito nacional e internacional.

Inglés: Publish research articles, bibliographic reviews and opinion articles related to national and international humanities field.

Portugués: Publicar artigos de pesquisa, revisão bibliográfica e artigos de opinião relacionados com a área de humanidades no nacional e internacional.

Información básica:

Letras es la revista de investigación científica de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM, destinada a la publicación de artículos de investigación, revisión bibliográfica y artículos de opinión relacionados con los estudios humanísticos en el ámbito peruano y latinoamericano.

Periodicidad:
Semestral

Indexación

DOAJ
Redib
Open Access Map
Google Scholar
Latindex
Proquest
Sherpa Romeo
SciELO
Emerging Sources Citation Index

Licencia
Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

Dirección Postal
Facultad de Letras y Ciencias Humanas.
Ciudad Universitaria de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Calle Germán Amézaga N.º 375, Lima 1 - Perú
Teléfono: (511) 619-7000 anexo 2801
Correo electrónico
revista.lettras@unmsm.edu.pe

Equipo Editorial

Director

Alonso Estrada-Cuzcano
ORCID iD: 0000-0001-5039-1108
Email: mestradac@unmsm.edu.pe

Co-Editores

Andrés Napurí

ORCID iD: 0000-0003-1103-572X
Email: rnapurie@unmsm.edu.pe

Oswaldo Bolo Varela

ORCID iD: 0000-0001-7335-043X
Email: oswaldo.bolo@unmsm.edu.pe

Comité Editor

(Miembros nacionales)

Marcel Velázquez-Castro

Orcid ID: 0000-0002-5770-8400
Email: mvelazquezc@unmsm.edu.pe

Jairo Valqui Culqui

Orcid ID: 0000-0003-1992-9795
Email: jvalquic@unmsm.edu.pe

Yolanda Westphalen Rodríguez

Orcid ID: 0000-0003-2424-1899
Email: ywestphalenr@unmsm.edu.pe

Carlos García-Bedoya Maguiña

Orcid ID: 0000-0002-1543-662X
Email: cgarciabedoyam@unmsm.edu.pe

Pedro Falcón Ccenta

Orcid ID: 0000-0002-0863-5735
Email: pfalconc@unmsm.edu.pe

Nora Solis Aroni

Orcid ID: 0000-0002-8319-4431
Email: nsolisa@unmsm.edu.pe

Agustín Prado Alvarado

Orcid ID: 0000-0002-9325-2682
Email: apradoa@unmsm.edu.pe

(Miembros extranjeros)

Rómulo Monte Alto, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.
Correo: romulomalto@uol.com.br

José Antonio Moreira, Universidad Carlos III de Madrid, España.
Correo: jamore@bib.uc3m.es

Ulrich Mücke, Universität Hamburg, Alemania.
Correo: ulrich.muecke@uni-hamburg.de

Raúl Bueno, Dartmouth College, Estados Unidos.
Correo: raul.bueno@dartmouth.edu

Miguel Ángel Garrido Gallardo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España
Correo: miguel.angel.garrido@cchs.csic.es

Ambrosio Velasco Gómez, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Correo: ambrosio@unam.mx

Yanna Hadatty Mora, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Correo: yanna@unam.mx

GESTIÓN DE INFORMACIÓN Y SISTEMA OJS

Lic. Joel Alhuay
Email: joel.alhuay@unmsm.edu.pe

ASISTENTE EDITORIAL

Kerry Tapia Gonzales

CORRECCIÓN Y CUIDADO DE EDICIÓN

Odín del Pozo

CONTENIDO

ESTUDIOS

- 04** **Francisco Aiello**
Violencia y religación caribeña: *Bicentenaire* de Lyonel Trouillot
- 14** **Zandra Rodríguez Carvajal, Yaney Rodríguez Muñoz**
Entre lo permisible y lo prohibido: prostitución y proxenetismo en Sancti Spiritus, Cuba (1942-1952)
- 25** **Said Ilich Trujillo Valverde**
El personaje del emperador romano en el *Auto de la destrucción de Jerusalén*
- 36** **Marie Elise Escalante**
El exilio como concepto político en la *Carta a los españoles americanos* de Juan Pablo Viscardo y Guzmán
- 48** **Georgina Antonieta Verde Márquez**
Las ilustraciones realizadas por Alicia Bustamante Vernal en carátulas de libros y en revistas (1938-1962)
- 63** **Jorge Albert Rodríguez Gil**
La sátira en las crónicas parlamentarias de Abraham Valdelomar
- 76** **Humberto Medina**
Cosmopolitismo e identidad en *La casa de cartón* de Martín Adán
- 90** **Stefano Pau**
El bufeo colorado en dos novelas amazónicas peruanas
- 102** **María Emilia Artigas**
Modos, formas y mecanismos de la violencia en *Memorias de un soldado desconocido* de Lurgio Gavilán Sánchez
- 115** **Simeon Floyd**
Oclusivas complejas en el quechua de Domingo de Santo Tomás
- 141** **Luis Carlos Peláez Torres**
Estudio acústico de las consonantes de la lengua yagua
- 159** **Oscar Esaul Cueva Sánchez**
Las vibrantes del español del departamento de Puno: una caracterización acústica

- 172** **Luis Aránguiz Kahn**
Gobernar pese a las conciencias. Roger Williams en la frontera entre agustinismo y liberalismo
- 185** **Arturo Valdivia Loro**
Construcción del yo (Des/Re)Territorialización
- 196** **Jesús Ayala-Colqui**
La configuración del "ontocentrismo" en Martin Heidegger. Hacia la elaboración de unas ontologías no ontocéntricas y poshumanas más allá de *Sein und Zeit* y *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

RESEÑAS

- 217** **Paola Jhong**
Niño-Murcia, M.; Zavala, V. y De los Heros, S. (Eds.). (2020). *Hacia una sociolingüística crítica: Desarrollos y debates*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 219** **Alex Hurtado**
Krögel, A. (2021). *Musuq illa. Poética del harawi en runasimi (2000-2020)*. Lima: Pakarina.
- 221** **Stefanno David Placencia Camarena**
Gargurevich, J. (2017). *La Razón. Crónica del primer diario de izquierda (3.ª ed.)*. Lima: La Voz.
- 223** **Christian Reynoso Torres**
Jiménez Sardón, D. (2019). *Puno en la primera mitad del siglo XX. Indigenismo, luchas sociales y obra cultural de Carlos Rubina*. Lima: Patronato de la Cultura Altiplánica, Fundación M. J. Bustamante de la Fuente.
- 225** **Susan Llontop Gutiérrez**
Wolfenzon, C. (2016). *Muerte de Utopía. Historia, antihistoria e insularidad en la novela latinoamericana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ESTUDIOS

Francisco Aiello

Zandra Rodríguez Carvajal,

Yaney Rodríguez Muñoz

Said Ilich Trujillo Valverde

Marie Elise Escalante

Georgina Antonieta Verde Márquez

Jorge Albert Rodríguez Gil

Humberto Medina

Stefano Pau

María Emilia Artigas

Simeon Floyd

Luis Carlos Peláez Torres

Oscar Esaul Cueva Sánchez

Luis Aránguiz Kahn

Arturo Valdivia Loro

Jesús Ayala-Colqui

Violencia y religación caribeña: *Bicentenaire* de Lyonel Trouillot

Violence and Caribbean Religion: *Bicentenaire* by Lyonel Trouillot

Francisco Aiello

Universidad Nacional de Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina

Contacto: faiello@mdp.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0002-8258-0656>

RESUMEN

La literatura haitiana contemporánea ofrece una visión interior de una muy dinámica cultura, que requiere de una constante elaboración estética capaz que ofrecer líneas de sentido que permite un acercamiento a su complejidad. Este trabajo analiza la novela del escritor haitiano Lyonel Trouillot *Bicentenaire* (2004). Se trata de un autor que ha desarrollado toda su amplia trayectoria literaria, aún en crecimiento, dentro del país, lo cual no es un dato menor dado hay colegas de Haití que, por residir en el extranjero, han tenido el beneficio de medios de mayor circulación. El texto que nos ocupa ficcionaliza la jornada de protestas que tuvieron lugar en Puerto Príncipe el 1 de enero de 2004 —fecha en la que se conmemora el bicentenario de la declaración de la independencia haitiana— contra el presidente Jean Bertrand Aristide, quien finalmente abandonó el poder unos días después. No obstante, nuestro interés consiste en examinar vínculos intertextuales de muy variado tratamiento discursivo con textos caribeños (canciones interpretadas por Bob Marley, la novela *Crónica de una muerte anunciada* de Gabriel García Márquez y el drama *Une tempête* de Aimé Césaire como una estrategia religadora que procura inscribir la problemática de la violencia en el contexto mayor de la cultura del Caribe. Esa heterogeneidad no impide constatar dinámicas comunes que el texto de Trouillot busca poner en relación a partir de las remisiones a otros textos.

Palabras clave: Caribe francófono; Haití; Lyonel Trouillot; Violencia.

ABSTRACT

Contemporary Haitian literature offers an interior vision of a very dynamic culture, which requires a constant aesthetic elaboration capable of offering lines of meaning that allow an approach to its complexity. This work analyzes the novel by the Haitian writer Lyonel Trouillot *Bicentenaire* (2004). This is an author who has developed all his extensive literary career, still growing, within the country, which is not a minor fact given there are colleagues from Haiti who, because they reside abroad, have had the benefit of more media circulation. The text that concerns us fictionalizes the day of protests that took place in Port-au-Prince on January 1, 2004 —the date on which the bicentennial of the declaration of Haitian independence is commemorated— against President Jean Bertrand Aristide, who finally leaves the power a few days later. However, our interest consists in examining intertextual links of a very varied discursive treatment with Caribbean texts (songs performed by Bob Marley, the novel *Crónica de una muerte anunciada* by Gabriel García Márquez and the drama *Une tempête* by Aimé Césaire as a re-asserting strategy that seeks to inscribe the problem of violence in the larger context of the culture of the Caribbean, whose heterogeneity does not prevent the verification of common dynamics that Trouillot's text seeks to relate from the references to other texts.

Keywords: Francophone Caribbean; Haiti; Lyonel Trouillot; Violence.

Recibido: 08. 10. 2020 Aceptado 11. 05. 2021

1. Introducción

La estigmatización de Haití por encabezar penosas estadísticas que ratifican la precariedad de las condiciones de vida no siempre permite advertir el dinamismo de la vida cultural y artística de ese país antillano. Además, el lugar común que hace de Haití portadora de tantos padecimientos endémicos como la pobreza, la corrupción, los gobiernos autoritarios, por citar los más salientes, impide constatar que el país forma parte de un contexto mayor no ajeno a esos mismos males. La propia novela *Bicentenaire* de Lyonel Trouillot —escritor nacido en 1956 en Puerto Príncipe, donde actualmente reside— hace un llamado de alerta respecto de la posibilidad de considerar los conflictos de una sociedad fracturada por la violencia en el marco de la cultura caribeña; en una nota que funciona como advertencia sin firma que aparece como paratexto introductorio, una voz que podríamos atribuir al autor advierte: “Après tout, il se peut que les choses (mais lesquelles ?) se soient passées ainsi dans une île de la Caraïbe” (2004, p. 10)¹.

En principio, esta aseveración parece difícil de aceptar, porque lo cierto es que la trama de esta novela recupera la jornada de protestas populares contra el presidente haitiano Jean-Bertrand Aristide —que tuvo lugar en Puerto Príncipe el 1 de enero de 2004—, aunque este mandatario no es mencionado, sin duda como estrategia de negarle entidad y de evitar que se haga foco excluyente en lo coyuntural de una figura en particular en detrimento de los planteos más sustanciales. La fecha es altamente significativa, ya que ese día se conmemoró el bicentenario de la declaración de la independencia en Haití, en 1804. Si bien la novela resulta compleja dados los cambios de punto de vista o la superposición de voces y también por las fracturas en la continuidad temporal, la línea narrativa vertebrante que se privilegia es la de Lucien, un estudiante que subsiste gracias a cursos particulares ofrecidos a la burguesía rica de la ciudad. La contraparte de este personaje se encuentra en su propio hermano, autobautizado Little Jo, quien se presenta entregado a la delincuencia armada y al consumo de drogas. A través del prisma de estos hermanos, la novela recorre la jornada registrando el incremento de la tensión social que finalmente desemboca en un enfrentamiento trágico con las

fuerzas de seguridad, bajo las órdenes de Aristide. Este presidente entrega el poder unos días después —el 29 de enero de 2004— y parte al exilio en la República Centroafricana, por lo cual transita su tercer mandato presidencial inconcluso, tras haber sido depuesto en 1991 —a pocos meses de haber asumido— y en 1994, aunque en esta ocasión logró tener apoyo de Estados Unidos para ser reinstalado en la jefatura de Estado. Estos datos que resultan ilustrativos de la inestabilidad política de Haití explican, en parte, la diseminación de la violencia en el país. Sin embargo, permiten también observar la responsabilidad de fuerzas extranjeras, como es el caso de Estados Unidos, que ha intervenido reiteradamente en la política interna tanto de Haití como del conjunto de los países caribeños, en el marco de sus intereses estratégicos en la región.

Nuestro propósito en este trabajo es realizar un recorrido a través de algunos vínculos intertextuales desplegados en *Bicentenaire* con textos caribeños en los que también cobra un peso central la problemática de la violencia. Buscamos probar que, a través de esos vínculos, la novela logra inscribir la situación haitiana en un contexto mayor —el Caribe— con el cual trama una religación cultural a causa de dinámicas comunes entre las que ocupa un lugar central la violencia².

2. Intertextos y religaciones del Caribe

En el marco de un ciclo de charlas abiertas organizadas por la Dirección Nacional del Libro de Haití, Trouillot fue entrevistado el 8 de junio de 2020. Durante esa conversación con el periodista Wilson Paulémont difundida en directo, el autor compartió distintas ideas de orden estético, entre las cuales nos interesa rescatar la siguiente: “Personne n’écrit seul [...]. On travaille avec le travail des autres. Le texte littéraire [...] est un palymseste. C’est-à-dire que c’est à la fois la négation et la réécriture de ce qui le précède” (Paulémont, 2020)³. Este tipo de afirmaciones no resultan llamativas para los estudios literarios, dentro de los cuales el concepto de *intertextualidad* acuñado por Julia Kristeva (1981) —que se ha vuelto dominante hasta su desgaste— resuena en esta explicación de Trouillot en torno de la diversidad de textos que confluyen en cada texto en forma tanto manifiesta como tácita. De modo que el

interés por recuperar esta idea del escritor no reside en su originalidad ni en su capacidad explicativa sobre la creación literaria. En cambio, es importante tener en cuenta que la multiplicidad de discursos orales y escritos —en este caso, una entrevista pública de difusión abierta—, con los que un escritor acompaña su obra, constituye una estrategia no solo comercial empeñada en promocionar los libros, sino también vinculada con el orden estético, en tanto las intervenciones públicas procuran regular la interpretación de los textos ofreciendo distintas claves de lectura. No nos adentramos en la sempiterna disputa entre la intención del autor y la libre semiosis según la cual cada lector escribe su propio texto, pero lo cierto es que puede reconocerse una voluntad de guiar un cierto modo de leer la producción propia, aun cuando no concedamos al escritor la autoridad exclusiva de interpretar sus producciones. Así, en este trabajo nos detendremos en algunas capas del palimpsesto a fin observar el despliegue intertextual que permite leer la novela en doble alcance: haitiano y caribeño. El análisis de los vínculos con otros textos nos permite recocer una estrategia para la construcción religadora, entendida como “vínculos efectivos” por Susana Zanetti (1994, p. 6). Si bien esta estudiosa argentina se interesa especialmente en intercambios personales, por ejemplo, a través de desplazamientos, de epistolarios o de proyectos culturales comunes, también señala la intertextualidad como modo de religación supranacional que merece ser investigada.

Mediante la intertextualidad, *Bicentenaire* abre un amplio repertorio de discursos entre los que se destaca la música, en particular a través de Little Joe, quien siente predilección por Bob Marley. De manera reiterada se cita la canción *The rivers of Babylon*; sin importar a quién sea atribuida la autoría de esta canción⁴, su reiterada mención conlleva la apropiación de la pieza musical en el contexto haitiano. En efecto, el intertexto bíblico sobre el que se construye la letra de la canción recupera el sometimiento a la esclavitud en Babilonia de los antiguos habitantes de Sion, ciudad que suscita melancolía por la imposibilidad del retorno. Este episodio, aludido en el Salmo 137, es aprovechado en el imaginario del retorno a la tierra de origen de gran pregnancia en el Caribe anglófono, en particular en la cultura rastafari. Tanto el sentido de protesta

ante la opresión como el componente religioso de la alusión bíblica se incorporan a la cultura haitiana que comparte el trauma de la trata esclavista con el resto del Caribe y que integra el cristianismo a prácticas religiosas sincréticas que conviven con el vudú.

El contenido religioso también resuena en el título *Redemption song*, otra canción de Marley que acompaña a Little Joe. En este caso, la letra insiste en la memoria de la esclavitud, aunque de modo más estrechamente vinculado con la esclavitud y el traslado forzado de africanos hacia las Antillas, núcleo recuperado en primera persona como estrategia de traer al presente esa experiencia común. La redención de la que habla la canción se articula con un tono exhortativo que busca interpelar con consignas directas dirigidas a erradicar los restos de esclavitud internalizados entre los descendientes de esclavos: “Emancipate your selves from mental slavery / None but our selves can free our mind”⁵. Resulta evidente la resignificación de esta canción con fuerte carga apelativa en relación con la reivindicación de los grupos oprimidos en el contexto del relato de *Bicentenaire*, cuya acción se centra en las manifestaciones públicas que exigen renovación en la esfera política.

Además de las citas que tornan explícita la intertextualidad —y, a través de ella, la religación con otras zonas del Caribe—, podemos identificar la remisión a otros textos mediante algunas expresiones: “Sans savoir qu’au bout de la marche il va mourir, ce que le lecteur sait déjà au debut du récit, prenant aussi sur le héros une inutile longueur d’avance” (Trouillot, 2004, p. 10)⁶. Esta anticipación del desenlace trágico del personaje principal, que encontramos al inicio de la novela, no puede sino remitir a *Crónica de una muerte anunciada* del colombiano Gabriel García Márquez, publicada en 1981, cuya primera frase corrobora el parentesco textual: “El día en que lo iban a matar, Santiago Nasar se levantó a las 5:30 de la mañana para esperar el buque en que llegaba el obispo” (1993, p. 9). A lo largo de *Bicentenaire* surge otro elemento que recuerda el texto de García Márquez; nos referimos a la precisión en el registro del transcurso personal, como se ve en esta cita: “A huit heures quinze l’étudiant a actionné la sonnerie du portail [...] *Entre huit heures seize et huit*

heures dix-sept [...] A huit heures dix-sept, exactement, le gardien a remis les choses...” (Trouillot, 2004, pp. 47-48; énfasis nuestro)⁷.

Los indicios en la novela de Trouillot que reenvían al relato de García Márquez amplían la religación caribeña de lo insular hacia la tierra firme, de acuerdo con perspectivas que consideran las costas continentales bañadas por el Mar Caribe como parte integrante de la región geocultural y política del Caribe por compartir distintos rasgos, entre los que se destaca la plantación explotada mediante mano de obra esclava. El propio texto del escritor colombiano insiste en su participación en la cultura caribeña mediante distintos topónimos antillanos diseminados a lo largo de la historia y a través de una consciencia histórica que reconoce la continuidad del pasado esclavista en el presente:

Santiago Nasar señaló una lumbre intermitente en el mar, y nos dijo que era el ánima en pena de un barco negrero que se había hundido con un cargamento de esclavos del Senegal frente a la boca grande de Cartagena de Indias. (García Márquez, 1993, p. 61)

La conmemoración de la trata esclavista también conlleva la recuperación del prolífico tráfico marítimo que alentó el ejercicio incesante de la piratería entre las potencias coloniales, tal como sucede en una evocación suscitada por la descripción del “decrépito edificio colonial que fuera dos días el cuartel general de Francis Drake” (García Márquez, 1993, p. 86).

Ya sea gracias a la recuperación de anónimos esclavos o a la de un célebre pirata inglés, *Crónica de una muerte anunciada* incorpora elementos de la historia caribeña signados por la violencia, de modo que se sugiere una línea de continuidad desde el pasado de la región hasta el presente de la narración que el cronista pretende reconstruir. Con nuevas formas de manifestación, la violencia —además de referirse al asesinato ya anticipado en la primera frase— se encuentra esparcida por todo el pueblo, lo cual se observa en el ejercicio directo sobre los cuerpos, como sucede con el trato abusivo de Santiago Nasar hacia las mujeres que trabajan en su casa. No obstante, la violencia se expresa también a través de mecanismos de exclusión que privan a los sujetos de derechos a servicios básicos, como el de sistema

de justicia. Este carácter transversal de la violencia, entonces, explica la voluntad de reenviar desde *Bicentenaire* hacia el texto de García Márquez, lo cual se ve favorecido —como vimos— por la voluntad en la novela colombiana de integrarse en la cultura caribeña en sentido amplio.

Nuestro itinerario a través de intertextos caribeños concluye con el que, a nuestro juicio, resulta el menos evidente y el más productivo, como intentaremos probar. Proponemos un diálogo entre *Bicentenaire* y un texto dramático de Aimé Césaire: *Une tempête*, publicado en 1969⁸.

El descontento ante el deterioro de la sociedad haitiana en diversos niveles resulta un punto de encuentro entre los hermanos Lucien y Little Jo, aunque defienden estrategias de resistencia sumamente disímiles. La confrontación de ambos jóvenes se ve reforzada por posiciones antagónicas en cuanto a los posibles modos de intervención pública, puestos en evidencia a través de la tensión entre la cultura escrita y el accionar de la violencia armada:

Il a pris un de mes livres sur la table, n'importe lequel, il l'a retourné dans ses mains [...], il a mis trente secondes à lire le nom de l'auteur, comme s'il butait sur une montagne, il a prononcé avec difficulté, en contrôlant sa respiration pour bien détacher les syllabes, *Spi... no... za*. Le petit n'a jamais été un grand lecteur depuis l'époque du pensionnat. Tenant sa vengeance, il a lancé le livre contre le mur, de toutes ses forces, la reliure fragile n'a pas tenu le choc, les pages détachées de la couverture se sont éparpillées dans la pièce [...] Il a sorti une arme de sa poche et il l'a posée sur la table, pour remplacer le livre, il a dit *ça s'appelle un Glock, c'est mon diplôme de normalien*. (Trouillot, 2004, p. 18; cursivas en el original)⁹

Esta escena al comienzo de *Bicentenaire* concentra líneas directrices que se sostienen a lo largo de la novela, en tanto el motivo que confronta los libros y las armas reaparece en distintos momentos. Así, se instala un conflicto irresuelto en un espacio de crisis aguda y prolongada, con consecuencias que penetran en el tejido social hasta el punto de enfrentar a hermanos, cuyas trayectorias vitales similares no impidieron experiencias conducentes

a posicionamientos ideológicos irreconciliables. Mientras el mayor se aferra a ideales humanistas articulados con valores como la educación y la adquisición de una cultura libresca que otorga legitimidad a la acción civil pacifista empeñada en generar cambios sociales, el menor resignifica la exclusión y la injusticia social en términos de venganza plausible de ser ejecutada a través del uso de armas de fuego como vía de acción violenta capaz de concretar cambios que parecen irrealizables mediante los libros.

El contrapunto polémico es sostenido por dos sujetos oprimidos que instalan la disyuntiva entre acciones pacifistas e intervenciones violentas. Ello con la finalidad de producir transformaciones hacia una sociedad más justa, lo cual puede suscitar asociaciones con distintos espacios y momentos históricos del Caribe y de América Latina en general, aunque una de sus elaboraciones artísticas más resonantes es la lograda por Aimé Césaire en su reescritura del clásico shakespeariano. En efecto, en *Una tempestad* (2011 [1969]), el martiniqueño se apropia del clásico inglés para intervenir en distintos debates de alta relevancia en los años sesenta, tales como el impacto de movimientos revolucionarios (en particular el cubano de 1959), el acceso a la independencia de numerosos países del África y de otras regiones, así como la discusión en torno del colonialismo como problemática abarcadora. Es precisamente en relación con los debates sobre modos de despojarse del yugo del colonialismo que puede leerse el diálogo entre Ariel y Calibán, cuando el primero advierte al segundo sobre las represalias tramadas por el colonizador Próspero. El llamado a la prudencia aconsejado por Ariel encuentra determinación en la actitud combativa de Calibán. Así, los personajes confrontan posiciones sobre el modo de enfrentar al opresor:

ARIEL: No creo en la violencia.

CALIBÁN: ¿Y en qué creés entonces? ¿En tu cobardía? ¿En la renuncia? ¿En la genuflexión? ¡Eso es! Te pegan en la mejilla derecha, ponés la izquierda. Te patean la nalga, vos ponés la derecha; así sin celos. ¿Ah, sí? ¡Calibán quiere muy poco!

ARIEL: Sabés bien que no es eso lo que pienso.

Entendéme bien. Al que hay que cambiar es a Próspero. Turbar su serenidad hasta que al fin reconozca su propia injusticia y le ponga un término.

CALIBÁN: ¡Ah, bueno, dejáme que me ría! ¡La conciencia de Próspero! Próspero es un viejo rufián que no tiene conciencia. (Césaire, 2011, pp. 79-81)¹⁰

Si bien en este intercambio no reencontramos la oposición entre libros y armas, la discusión en torno del ejercicio de la violencia como modo de reivindicación de los oprimidos resulta central, al igual que ocurre en *Bicentenaire*. Al modo de lo que plantea la novela de Trouillot, el reconocimiento de un enemigo común no basta para aunar fuerzas en forma de resistencia conjunta. Tal como les sucede a Lucien y a Little Jo, Ariel y Calibán no logran construir un punto de encuentro capaz de conciliar la paciente esperanza de que el colonizador tome conciencia de su carácter de opresor con la decisión de confrontarlo mediante la violencia ante la certeza de que no se producirá cambio alguno en su modo de concebir el mundo colonizado y el papel que allí le toca desempeñar. Según Thomas Hale, la divergencia de posiciones obedece a la disparidad de situaciones en las que se encuentran los personajes: la postura no violenta y colaborativa de Ariel se explica porque ha obtenido algunos beneficios del sistema impuesto por Próspero; en cambio, a Calibán no le queda más opción que la lucha constante sostenida en la violencia física y verbal (1973, p. 25).

Por otro lado cabe recordar que, mediante esta polémica, Césaire refiere en forma oblicua a la situación contemporánea en Estados Unidos al momento de escritura y estreno de *Une tempête*. Recuperemos otro fragmento de este diálogo:

CALIBÁN: ¿Y a vos? ¿De qué te sirvieron tu obediencia, tu paciencia de Tío Tom, y todas esas lamidas? Vos lo ves bien. El hombre se vuelve cada vez más exigente y más despótico.

ARIEL: Eso no impide que haya obtenido un primer resultado, me prometió mi libertad. Con plazos, sin duda, pero es la primera vez que me la promete.

CALIBÁN: ¡Puro cuento! Te la va a prometer y te

va a traicionar mil veces. Además, el mañana no me interesa. Lo que yo quiero es [grita] “*Freedom now*”! (Césaire, 2011 [1969], p. 79)

La alusión al Tío Tom asume tintes de acusación porque remite al personaje de la novela de Harriet Beecher Stowe *Uncle Tom’s Cabin*, publicada en Estados Unidos, originalmente por entregas en un periódico abolicionista entre 1851 y 1852, la cual narra las atroces peripecias sufridas en manos de sucesivos amos por el esclavo Tom, quien —no obstante— mantiene una actitud bondadosa y humilde. La expresión, incluida en inglés en el original, *Freedom now*, también refuerza las asociaciones con las reacciones ante la situación de opresión racial en Estados Unidos. Además, esta remisión oblicua se incrementa en un pasaje anterior —acto primero— de *Une tempête*, en el cual la confrontación entre Calibán y Próspero incorpora la problemática identitaria propia del sujeto sometido a la opresión colonial. Así, el habitante originario de la isla rechaza el nombre asignado por el invasor y exige:

Llamáme X. Es mejor. El hombre sin nombre. Más exactamente el hombre al cual le *robaron* el nombre. [...] ¡Cada vez que me llames eso me va a hacer recordar el hecho fundamental, que vos me robaste todo, incluso mi identidad! ¡Uhuru!” (Césaire, 2011 [1969], p. 69; énfasis en el original)

De esta manera, el personaje de la novela decimonónica, el grito de protesta y el empleo de la *X* —que convoca a la figura del activista negro Malcom X (1925-1961)— constituyen indicios inequívocos del empeño, en especial para lectores y espectadores de la época, en intervenir con esta pieza dramática en debates tanto de carácter amplio —esclavitud, colonialismo— como delimitado a la situación de los afrodescendientes en Norteamérica¹¹.

Ahora bien, si en los hermanos de *Bicentenaire* surgen resonancias de Ariel y Calibán, el personaje de Próspero parece no tener cabida en la analogía, puesto que la figura de autoridad presente en la historia de la novela de Trouillot —aunque velada, puesto que no está nombrada— y que carga con la

responsabilidad de la represión policial contra los manifestantes no es un colonizador extranjero, sino el propio presidente haitiano Jean-Bertrand Aristide. De todas maneras, la historia haitiana del siglo XX muestra el asedio constante de los Estados Unidos como parte de su plan estratégico-militar para el control de la región caribeña (Hoffmann, 2010).

La intervención del país del Norte se concretó mediante distintas ocupaciones del territorio —la más extensa y significativa de las cuales fue la prolongada entre 1915 y 1934— y a través de una incesante injerencia en la vida política de Haití. Repasar aquí esa historia resulta imposible, aunque basta recordar algunos episodios vinculados que ilustran el modo en que Estados Unidos acompañó la irregular trayectoria política de Aristide. De acuerdo con Carlos Sánchez Hernández (2010), el golpe militar de 1991 que lo apartó del poder por primera vez contó con el apoyo del gobierno conservador de George Bush padre, cuya administración veía con recelo la retórica izquierdista propugnada por el presidente haitiano. El pase de poder en los Estados Unidos al partido demócrata coincidió con la constatación de un recrudescimiento de las condiciones de vida en Haití y una migración ilegal creciente hacia las costas de la Florida, por lo cual el gobierno demócrata de Clinton resolvió intervenir en la política interior haitiana y decidió que lo más conveniente era el restablecimiento en Haití de Aristide. Así, el 19 de septiembre de 1994 desembarcaron en Haití 15.000 soldados estadounidenses “para restaurar el orden, restablecer una autoridad civil, y facilitar el regreso de Aristide” (Sánchez Hernández, 2010, p. 7), quien completó su mandato. Tras la presidencia de René Preval (1996-2001), Aristide volvió al poder y ocupó una vez más la presidencia. En esta nueva etapa padeció la renovada hostilidad de los Estados Unidos, cuyo gobierno de nuevo republicano a cargo de George Bush hijo volvió a contribuir con la inestabilidad política que concluyó con el exilio de Aristide hacia República Centroafricana el 29 de enero de 2004. Pese a su carácter resumido, esta cronología nos basta para advertir que, en realidad, Haití no se ha librado de su Próspero, entendido como metáfora de la injerencia extranjera para intervenir en los destinos del país en función de intereses propios. De la forma de colonización manifiesta —con presencia física del usurpador en

la isla— de *Une tempête*, se pasa a estas modalidades propias de dominación velada —un Próspero que no se ve—, reforzando situaciones de asimetría entre los estados modernos¹².

Así como la figura del invasor se perfila con rasgos singulares desde fines del siglo XX y en lo que va del XXI, también es importante volver sobre las figuras de Ariel y Calibán para señalar —pese a las afinidades examinadas— profundas diferencias con Lucien y Little Jo. En su apropiación de los personajes creados por Shakespeare, como vimos, Césaire condensa dos tendencias en cuanto a las vías para la liberación, que asimismo vincula con una caracterización racial: el intelectual Ariel es un mulato, mientras que Calibán —limitado a la explotación por trabajos manuales— es un negro. De esta manera, el poeta y dramaturgo martiniqueño pone en escena una estratificación racial que se remonta al período colonial, que distribuía roles en función del color de piel. Tal diferenciación no cabe para los personajes de *Bicentenaire*, puesto que se trata de hermanos que comparten el origen racial y socioeconómico, cuyo enfrentamiento resulta indicativo de las fisuras profundas ocasionadas por el deterioro del tejido social. Por un lado, nuevamente se puede observar en este cuadro de pauperización endémica y la participación de potencias extranjeras —encabezadas por Estados Unidos— con las intervenciones económicas y militares, uno de cuyos rasgos centrales es el narcotráfico¹³. Las consecuencias resultan evidentes en el caso de Little Jo, hasta el punto de que muchas de sus acciones —incluida la de arrojar un libro del hermano contra la pared— se encuentran empañadas por los efectos de un prolongado consumo de drogas. Pero, por otro lado, la confrontación de los hermanos también actualiza el discurso autoritario impuesto por la dictadura de François Duvalier y continuada por su hijo Jean Claude. Un indicio claro de ello es que entre las figuras que reivindica Little Jo se encuentra la de Hitler, con toda la contradicción que ese gesto implica en un hombre negro. Ahora bien, su discurso aferrado a la idea de venganza, de manera menos evidente, trae a la actualidad uno de los pilares ideológicos de Duvalier padre, quien llegó a tergiversar las lecturas del etnólogo Jean Price-Mars

—reunidas en el volumen *Ainsi parla l'oncle* (2009 [1928])— hasta el punto de transformar la voluntad de revalorización de la herencia cultural africana en un argumento que justificaba el ejercicio del terror amparado en el padecimiento largamente infligido al hombre negro. Duvalier racializa el conflicto social haitiano y lo reformula en la reivindicación de los negros en términos de venganza hacia la minoría mulata. Como explica Laënnec Hurbon: “Allí donde la narración de la historia en términos de lucha racial se mantiene todavía dubitativa en el siglo XIX, el discurso de Duvalier termina de fijarla estableciendo una ecuación rigurosa entre clase y raza en Haití” (1987, p. 95)¹⁴.

3. A modo de cierre

La lectura contrastiva con otros textos ayuda a desentrañar sentidos más fácilmente captados por el juego de similitudes y oposiciones. Nuestro recorrido nos permite identificar una estrategia mediante la cual *Bicentenaire* admite, al menos, dos lecturas. La primera sería la más elemental, restringida en leer el texto a la luz del referente inmediato (los sucesos del 1 de enero de 2004). Sin duda, la novela aborda ese momento de la historia reciente de Haití —de hecho, contemporánea a la escritura—, signado por la violencia y el desamparo, pero el despliegue intertextual habilita una segunda lectura religadora que amplía la mirada y el registro de lo inmediato apelando a otros discursos que colaboran en la comprensión del presente mediante una perspectiva que se expande espacial y temporalmente.

En cuanto al espacio, es posible advertir que los padecimientos haitianos se inscriben en un contexto regional emparentado por distintos fenómenos, como la situación de dependencia o amenaza respecto de Estados Unidos o la herencia cultural que todavía está encargada de elaborar el trauma de la trata. La memoria de la esclavitud es el gran factor religador que *Bicentenaire* compone a través del palimpsesto en el que convergen textos del Caribe, sin perder de vista las apropiaciones desviadas realizadas en Haití de esa misma memoria como coartada para el ejercicio de la violencia justificada en el afán de venganza todavía reconocible en personajes de la novela de Lyonel Trouillot.

Notas

- 1 “Después de todo, puede ser que las cosas (¿pero cuáles?) hayan ocurrido así en una isla del Caribe.” Esta y todas las traducciones al español son nuestras.
- 2 Retomamos la noción de religación según la entiende Susana Zanetti (1994), quien la encuentra productiva por sus posibilidades de trazar líneas de conexión cultural en un subcontinente como América Latina, signado por la dispersión y la heterogeneidad.
- 3 “Nadie escribe solo. [...] Trabajamos con el trabajo de los otros. El texto literario [...] es un palimpsesto. Es decir, que es la vez la negación y la reescritura de lo que lo precede.”
- 4 Si bien originalmente no es una canción del jamaicano sino del grupo The Melodians —conjunto musical también proveniente de Jamaica—, es la versión de Marley la que Little Jo hace sonar una y otra vez a lo largo de la novela.
- 5 “Emancípense de la esclavitud mental / Nadie sino nosotros mismos podemos liberar nuestra mente.”
- 6 “Sin saber que al final de la marcha va a morir, lo que el lector ya sabe desde el comienzo del relato, tomando una ventaja inútil sobre el héroe.”
- 7 “A las ocho horas quince el estudiante presionó el timbre del portón. [...] Entre las ocho horas dieciséis y las ocho horas diecisiete [...] A las ocho horas diecisiete, exactamente, el guardia recogió las cosas...”
- 8 Con *Une tempête* (1969), el escritor y político martiniqueño Aimé Césaire (1913-2008) cierra su tríptico teatral iniciado en la misma década —de cambios estructurales en la política internacional por, entre otros acontecimientos, el acceso a la independencia en numerosos países del África y en algunos del Caribe— con *La tragédie du roi Christophe* (1963) y *Une saison au Congo* (1966). Gracias a esta producción dramática, el autor logra ampliar el reducido lectorado de su poesía con zonas altamente crípticas para el público general. En cambio, el teatro favorece modos de intervención en el contexto político y cultural de la época, con alusiones tanto a hechos políticos contemporáneos como a intensos debates de los que Césaire venía participando desde *Discours sur le colonialisme* (1950). Remitimos al excelente artículo de Florencia Bonfiglio (2013) para el análisis de los numerosos pretextos que intervienen en la composición de *Une tempête*.
- 9 “Tomó uno de mis libros de la mesa, uno cualquiera, lo giró en sus manos [...], le llevó treinta segundos leer el nombre del autor, como si corriera en una montaña, pronunció con dificultad, controlando su respiración para distinguir bien las sílabas, Spi... no... za. El pequeño nunca fue un gran lector desde la época del pensionado. Fiel a su venganza, arrojó el libro contra la pared, la frágil costura no soportó el golpe, las páginas separadas de la tapa se esparcieron por la habitación [...] Sacó un arma de su bolsillo y la dejó sobre la mesa, para reemplazar el libro, dijo esto se llama una Glock, es mi diploma de la escuela normal.”
- 10 Citamos la traducción de Ana Ojeda que publicó la editorial de Buenos Aires El 8vo. Loco en una edición bilingüe del texto de Césaire.
- 11 En una entrevista concedida a François Beloux en 1969, el propio Césaire repone estas referencias sesgadas y explica que un cambio introducido respecto de la obra de Shakespeare es Ariel, que ya no es —como en la pieza inglesa— un ser aéreo y, en cambio, integra la servidumbre al servicio de Próspero: “[Ariel] es la ciencia puesta al servicio de la dominación, de la voluntad de poder. Ariel es un intelectual al servicio de Próspero; Calibán también es un esclavo, pero en un grado más absoluto [...]. Ante la dominación de Próspero, hay varios modos de reaccionar: está la actitud violenta y la no violenta. Está Martin Luther King y Malcom X (y las Panteras Negras). Para simplificar, Calibán sería la violencia y Ariel representaría la tendencia no violenta. Pero los dos, a su modo, trabajan por su liberación” (*Magazine Littéraire* 34, noviembre de 1969. Recuperado de <https://www.potomitan.info/cesaire/politique.php>, traducción nuestra).
- 12 Excede los propósitos de este trabajo el recorrido por los desplazamientos semánticos e ideológicos de las figuras de Próspero y Calibán en la cultura latinoamericana. No obstante, cabe apuntar al menos la significativa inversión de esta nueva apropiación que leemos en *Bicentenaire* respecto, por ejemplo, del planteamiento desarrollado en un texto dado a conocer un siglo antes, en 1900, como es el Ariel de José

Enrique Rodó. Tanto en este ensayo modernista como en la novela que analizamos se reconoce a los Estados Unidos como una amenaza para el resto de América. Sin embargo, ese peligro es asociado a Calibán en el texto de Rodó, reservando para Próspero atributos de magisterio para la juventud; en cambio, a partir de los sesenta, con el trabajo de Césaire y de otros intelectuales, Próspero es leído en clave colonial y, así, porta la carga negativa del colonialismo.

- 13 Véase el artículo de Elsa María Fernández Andrade (2019) en el que se repasan momentos clave de la historia reciente de Haití vinculados con el narcotráfico, mediante los cuales se logra entender la confluencia de falencias internas (como la incapacidad de controlar las costas para impedir el tránsito) con distintas acciones de restricción y de deliberada desatención por parte de los Estados Unidos y otros miembros de la comunidad internacional. En otro trabajo, la autora explica: "Es, además, una política injerencista y limitante del ejercicio pleno de los derechos de terceros, porque manipula y condiciona su libre actuación para diseñar las políticas endógenas que más les convenga, porque condiciona el acceso a programas económicos y comerciales que, por supuesto, lidera Estados Unidos" (Fernández Andrade, 2017, p. 11).
- 14 Remitimos a nuestro trabajo (Aiello, 2013), en el que explicamos cómo la instauración de un régimen sanguinario en manos de François Duvalier lleva al propio Césaire a reconsiderar aspectos de la négritude, que ya no podían seguir pensándose en términos de panafricanismo solidario.

Referencias bibliográficas

- Aiello, F. (2013). Los usos de Toussaint Louverture: relecturas de la historia haitiana en la obra de Aimé Césaire. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, 41, 93-113.
- Bonfiglio, F. (2013). Una Tempestad (1969) de Aimé Césaire: Una reescritura, varios pretextos. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, 41, 137-163.
- Césaire, A. (2011 [1969]). *Una tempestad* (edición bilingüe). Trad. Ana Ojeda. Buenos Aires: El 8vo. Loco.
- Fernández Andrade, E. M. (2017). El auge del narcotráfico en Haití y la guerra (fallida) contra las drogas. *Forum*, 12, 9-30.
- Fernández Andrade, E. M. (2019, 9 de mayo). Narcotráfico, núcleo de la corrupción que mantiene crisis social histórica en Haití. *Un periódico digital* (Universidad Nacional de Colombia). <https://unperiodico.unal.edu.co/pages/detail/narcotrafico-nucleo-de-la-corrupcion-que-mantiene-tesis-social-historica-en-haiti/>.
- García Márquez, G. (1993 [1981]). *Crónica de una muerte anunciada*. Buenos Aires: Norma.
- Hale, T. (1973). Sur "Une tempête" de Aimé Césaire. *Études littéraires*, 6 (1), 21-34.
- Hoffmann, L-F. (2010). *Haïti : regards*. París: L'Harmattan.
- Hurbon, L. (1987). *ComprendreHaïti*. Karthala, Henri Deschamps.
- Kristeva, J. (1981). *Semiótica I*. Madrid: Fundamentos.
- Paulémont, W. (2020). La carte de confinement de Lyonel Trouillot [Video]. Direction Nationale du Livre. <https://www.facebook.com/Direction-Nationale-du-Livre-DNL-193436157479337/videos/190804678881730/>.
- Price-Mars, J. (2009 [1928]). *Ainsi parla l'oncle. Suivi de Revisiter l'Oncle*. Montreal: Mémoire d'encrier.
- Sánchez Hernández, C. (2010). Haití, Aristide, y la política exterior y militar de Estados Unidos (1990-2010). *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 25(1). <https://www.redalyc.org/pdf/181/18112179004.pdf>.
- Stowe, H. B. (1994). *Uncle Tom's Cabin*. Ed. Elizabeth Ammons. Nueva York: Norton.
- Trouillot, L. (2004). *Bicentenaire*. París: Babel.
- Zanetti, S. (1994). Religación. Un modo de pensar la literatura latinoamericana. *El Dorado*, 1(1), 5-8.

- The Monthly Review. (1806). *The Monthly Review*, volumen L. Londres: T. Becket.
- Vásquez, C. (1999). La Ratio: sus inicios, desarrollo y proyección. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 55 (3), 229-252. <https://www.jstor.org/stable/40337390>
- Villalobos, A. (2012). La enseñanza de la historia universal antigua: participación y tipología de los Manuales de Historia en Chile republicano, 1810-1876. *Revista de Historia Americana y Argentina*, 52 (2), 11-40.
- Willen, G. (1956). *Algunas bibliotecas privadas de Lima a través de los inventarios de bienes (1800-1821)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Windler, C. (1997). *Élites locales, señores, reformistas. Redes clientelares y monarquía hacia finales del Antiguo Régimen*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Zeta, R. (2000). *El pensamiento ilustrado en el Mercurio Peruano (1791-1794)*. Piura: Universidad de Piura.

Entre lo permisible y lo prohibido: prostitución y proxenetismo en Sancti Spíritus, Cuba (1942-1952)

Between the Permissible and the Prohibited: Prostitution and Pimping in Sancti Spiritus, Cuba (1942-1952)

Zandra Rodríguez Carvajal

Universidad de Sancti Spíritus José Martí Pérez, Sancti Spíritus, Cuba

Contacto: zandrarc@uniss.edu.cu

<https://orcid.org/0000-0002-2917-0615>

Yaney Rodríguez Muñoz

Universidad de Sancti Spíritus José Martí Pérez, Sancti Spíritus, Cuba

Contacto: yaney@uniss.edu.cu

<https://orcid.org/0000-0001-5888-3975>

RESUMEN

En los últimos tiempos ha habido una tendencia en la historiografía hacia los estudios de la llamada "gente sin historia". Entre ellos destacan los relativos a negros, bandidos, criminales y prostitutas, entre otros tantos, que debido a su exclusión social habían permanecido por largo tiempo al margen de la historia. La prostitución, que ha tenido como centro de atención a las mujeres como sujetos portadores de una historia en sí y para sí, ha sido uno de los más interesantes. Primero por ser un tema feudo de la literatura testimonial y de ficción y porque cuyas particularidades no son recogidas en documentos históricos suscritos por las autoridades o instancias oficiales. El estudio realizado pretende explicar la incidencia del contexto histórico en el auge de la prostitución en Sancti Spíritus entre los años 1942 y 1952. Para ello se utiliza como método el histórico-lógico, empleado para el análisis de la racionalidad inherente al objeto de investigación en concreto, y para la relación que existe entre procesos estructurales y el desarrollo propio de la prostitución en Sancti Spíritus, el explicativo-ilustrativo, el analítico-sintético y el análisis de documentos. Se consultaron además fuentes de la información primaria, destacando los documentos de archivo y las publicaciones periódicas consultadas.

Palabras clave: Prostitución; Proxenetismo; Marginados sociales; Subalternidad.

ABSTRACT

In recent times there has been a trend in historiography towards studies of the so-called "people without history." Among them, those related to blacks, bandits, criminals and prostitutes stand out among many others who, due to their social exclusion, had remained for a long time on the margins of history. The prostitution that has focused on women as subjects bearing a story in and of themselves, has been one of the most interesting. First, because it is a fiefdom of testimonial and fictional literature and because its particularities are not collected in historical documents signed by the authorities or official instances. The study carried out aims to explain the incidence of the historical context in the rise of prostitution in Sancti Spíritus between 1942 and 1952, using the historical-logical method, used for the analysis of the rationality inherent to the object of investigation in particular and the relationship that exists between structural processes and the development of prostitution in Sancti Spíritus; the explanatory-illustrative, the analytical-synthetic and the analysis of documents. Sources of primary information were also consulted, highlighting archive documents and periodical publications.

Keywords: Prostitution; Pimping; Social outcasts; Subalternity.

1. Introducción

La Historia como ciencia ha diversificado en la actualidad sus vertientes investigativas, dando lugar a un número importante de resultados que también la han enriquecido como disciplina. Hasta hace poco, la llamada historia política de tipo positivista era la que predominaba casi con exclusividad y precisamente como reacción a ella surge la historia social (Anónimo, s/f). Su objetivo ha sido tratar la sociedad en su conjunto y para ello se ha valido del materialismo histórico y sus adaptaciones, cuyo origen se remontan a las escuelas de pensamiento surgidas a mediados del siglo XIX en Europa.

Lucien Febvre, haciendo referencia a la historia social señala que

[L]os principales historiadores sociales de la conocida Escuela de los Annales de Francia, no pretende[n] estudiar “un fragmento de lo real, uno de los aspectos aislados de la actividad humana, sino el hombre mismo, considerado en el seno del grupo de que es miembro”. (Anónimo, s/f, p. 1)

Entonces comenzaron a aparecer investigaciones importantes cuyo objeto de estudio eran los grupos sociales menos beneficiados y con peores condiciones de vida; lo que se dio en conocer como los estudios relativos a la “historia desde abajo”. Los exponentes más significativos de este tipo de historia fueron Eric Hobsbawm y Edward P. Thompson, aunque existen diversos teóricos de reconocido prestigio en todo el mundo que de igual forma se han acogido a este paradigma histórico.

Referente a estos estudios, varios han sido los resultados que han constituido verdaderas novedades científicas. No obstante, nunca son suficientes, sobre todo porque su centro de atención, esencialmente, ha estado dirigido a La Habana y otras grandes ciudades de la isla en las diferentes épocas históricas, dada la incidencia de trabajos de este tipo desde la perspectiva económica. En el caso cubano, históricamente se ha asociado el desarrollo y proliferación de la prostitución a ciudades portuarias o bien a aquellas con un desarrollo económico notable; en tal sentido han sido soslayados otros móviles y circunstancias que han proporcionado en mayor o menor medida su desarrollo en otras localidades o regiones del país.

Partiendo de esta carencia, el análisis realizado sobre la prostitución se desarrollará desde una perspectiva de género que toma como referencia la localidad del centro del país, Sancti Spíritus, entre los años 1942-1952. Aunque una década resulte demasiado tiempo, la disponibilidad de fuentes ha hecho viable esta investigación, al menos para mostrar *grosso modo* la incidencia que tuvo el contexto histórico en el desarrollo y auge de la prostitución femenina en la localidad espiritana de esos años.

Se utilizaron como métodos teóricos el histórico-lógico, el cual se empleó para el análisis de la racionalidad inherente al objeto de investigación en concreto; así como la relación existente entre procesos estructurales, coyunturas y el desarrollo propio de la prostitución entre 1942-1952 en Sancti Spíritus; además del método analítico-sintético y del análisis de documentos auxiliados por la crítica histórica.

2. Desarrollo

2.1. Tratamiento historiográfico del tema

En el tema de la prostitución femenina sobresalen importantes obras que constituyen referentes tanto metodológicos como epistemológicos en su estudio. Estos son los casos de obras como *La historia de la sexualidad* (1978), de Michel Foucault, donde se abordan las relaciones de poder establecidas desde las relaciones sexuales; y de la *Historia de la vida privada...*, de Philippe Arié y Georges Duby (1994).

Otras publicaciones con aportes significativos por el nivel de análisis es el artículo de Andrés Moreno Mengíbar y Francisco Vázquez García, “Poderes y prostitución en España (siglos XIV-XVII). El caso de Sevilla” (1997) y la obra también de ambos autores titulada *Historia de la prostitución en Andalucía* (2004).

En el caso cubano los primeros textos que abordan este tema fueron: *Estudio fisiológico descriptivo de las pasiones humanas y La prostitución en La Habana*, ambas del doctor Benjamín de Céspedes y Santa Cruz, que vieron la luz en 1876 y 1888, respectivamente. Otras publicaciones, como *Recuerdos secretos de dos mujeres públicas* de Tomás Fernández Robaina (1998) y la novela *San Isidro 1910. Alberto Yarini y su época* de Dulcila Cañizares (2006), también fueron representativas de esta temática.

La tendencia hacia estos estudios respondía a que, a mediados de la década de 1970, en las Ciencias Sociales se dio inusitado interés por el tema de la prostitución femenina y con ello varios científicos sociales, entre ellos los historiadores, comenzaron a tomarlo como problema de investigación; así, la historia social de la prostitución sufrió un acelerado proceso de entropía acompañado de una hipercrítica recalcitrante (Marín, 2001).

En tal sentido, resulta curioso el balance hecho de la producción historiográfica sobre la prostitución por el historiador italiano Renzo Villa que, en 1981, publicó en la revista *Studi Storici*. En su artículo *La prostituzione come problema storiografico*, el autor profundiza en los estudios sobre el tema y va mucho más allá, develando lo ventajoso de examinar el hecho de la prostitución para comprender diversos aspectos económicos, políticos y sociales, así como culturales; además, advierte de las interacciones de la prostitución con el género, la familia, la sexualidad; elementos que indudablemente aportan mucho sobre todo desde el punto de vista epistemológico.

En Cuba han cobrado últimamente mayor importancia estos estudios desde la ciencia histórica. Debido a que se dio indistintamente en todo el país, en diferentes circunstancias, la prostitución asociada a la marginalidad tuvo sus peculiaridades y móviles que la condicionaron; de ahí que estudiarla implique tener una visión más acabada de la sociedad en su conjunto.

2.2. Algunos apuntes y consideraciones de la prostitución femenina en Sancti Spíritus: siglo XIX-primer mitad del siglo XX

En el caso de Sancti Spíritus, una de las siete primeras villas fundadas por Diego Velázquez y hoy provincia central de Cuba, muy poca referencia existe sobre esta práctica en la época colonial. No es hasta la década de 1840 que aparecen algunas noticias relacionadas con las meretrices, sobre todo después de la división de la villa en ocho barrios en 1844:

Jesús Nazareno, Iglesia Mayor, San Francisco, San Juan de Dios, Copey, Cárcel, Santa Ana, La Caridad; división urbana que respetaba la segregación que, hacia el tortuoso barrio que

rodeaba la ermita de Jesús de Nazareno, habían padecido por siglos los sectores más pobres de la sociedad espirituaana.

[...] por este motivo surge en la ribera sur del río Yayabo una zona de tolerancia después de la construcción del puente. Como el Ayuntamiento se negaba a entregar solares por no perjudicar a los propietarios de aquellos terrenos, se fueron asentando allí los marginados sociales. (Vázquez, 2013, p. 35)

Dada su presencia en aumento, el Ayuntamiento se vio en la necesidad de comenzar a otorgar terrenos yermos en esta zona. Tendencia que se dio con mayor frecuencia en la década de 1860¹. Lo curioso en tal sentido es que, a estas instituciones, acudían

[...] figuras de rango a fiestas y orgías. La guardia de ronda sorprendió en 1830 una fiesta de negros y blancos pero no pudo levantarse el correspondiente atestado por no perjudicar la reputación de elementos de la burguesía de la sociedad espirituaana. (Vázquez, 2013, p. 35)

Como característica general, las “mujeres de la vida” no conformaban un grupo homogéneo. Las había de diversas razas, procedencia social, edades:

Entre ellas, estaban las que vivían maritalmente con un hombre ya casado y eran visitadas con determinada regularidad; las que desempeñaban su actividad en un establecimiento al efecto e, incluso, pagaban a los dueños del lugar y recibían atención médica; y, por último, aquellas de más baja categoría, que acechaban a los clientes desde todas las esquinas. A estas últimas el pueblo las llamaba ramerías; aunque después el término se generalizó para definir a todas las que ejercían el empleo. (Companioni, 2016, p. 50)

Según el historiador espirituaano Orlando Barrera Figueroa:

[...] hacia el año 1841, el ejército español, para divertir a la tropa acantonada en Sancti Spíritus trajo a sus prostitutas, las que contagiaron a varios soldados y criollos de enfermedades venéreas, los facultativos de entonces las recluyeron tratándolas con intensivos baños mercuriales, luego de varios días el medicamento unido a depurativos naturales devolvió a las jóvenes

limpieza de piel. Es posible que los chancros cutáneos desaparecieran, pero el contagio de la treponema continuaría infectando a todos los promiscuos. (1986, p. 89)

Por similares razones, en 1852 “las autoridades determinaron que todas las instrucciones respecto al tratamiento que debía darse a los vagos alcohólicos y jugadores se aplicarían también a las mujeres que se les demostrase que practicaban estos vicios” (Companioni, 2016, p. 51).

Años después, se instruyó a la policía que, para controlar la prostitución en la ciudad, se obligase a las meretrices clandestinas a matricularse y se les designase sitio donde residir. Las mujeres de este oficio debían, además, presentar constancia que demostrare no sufrir ninguna infección venérea. Se prestaba mayor atención a las mujeres jóvenes que fuesen mestizas y no tuviesen ocupación alguna. (Companioni, 2016, p. 52)

Se infiere por los cánones de la época y la mentalidad machista, que este tipo de oficios debían corresponderles especialmente a las mujeres mestizas o negras, no así a las blancas, siendo una actitud muy cuestionada desde la moral burguesa.

La doble condición de negras y prostitutas les daría un doble carácter de explotación. Este tipo de situaciones se evidencian desde 1898. “En La Habana, por ejemplo, funcionaba, en la Calzada del Cerro, la Quinta de Higiene San Antonio, que era un hospital para prostitutas [...] en el cual habían salas para mujeres blancas y salas para mujeres negras [...]” (Barcia, 2000b, p. 112).

Como diría María del Carmen Barcia (2009), a pesar de que “la prostitución femenina en el caso de Cuba tuvo una línea de continuidad de la Colonia a la República y que en ella se mezclaron los diferentes estratos sociales y razas” (p. 277), era visible la discriminación racial de que eran objetos aquellas mujeres negras que se dedicaron al viejo oficio.

La raza negra estaba desprovista completamente de todo derecho ciudadano y menos tratándose de libertos o emancipados. Incluso por disposición del propio gobierno superior de la isla se prohibió que los negros, fueran esclavos o libres, fuesen contratados².

En el caso cubano, la prostitución fue practicada en el período finisecular del siglo XIX por las mujeres negras que necesitaban alcanzar su libertad y una parte de aquellas que habían sufrido los horrores de la Reconcentración, política aplicada en Cuba por el entonces capitán general Valeriano Weyler entre los años 1896-1897 con el fin de frustrar la guerra de liberación nacional, al evitar y prohibir el apoyo de la población al ejército mambí, y que sumió a la población en una miseria total; esta situación empeoró al terminar la misma en el año 1898, por la ruina económica en la que se vio sumida la isla.

Al igual que en España, el discurso de la domesticidad condicionó en Cuba, de forma decisiva, la realidad sociocultural y ocupacional de las mujeres. Su proyección influyó tanto en la configuración, como en las expectativas y trayectorias de las trabajadoras en su ámbito laboral.

De esta manera, el progreso experimentado a partir de los años 80 del siglo XIX, comenzó a relacionarse con la educación de la mujer, aunque no por lo que representaba como ser humano, sino porque era la encargada de guiar y educar a los hijos, es decir formar a los hombres para que estos pudieran asimilar, encarnar y desarrollar ese progreso de que se hacía gala. (Barcia, 2000a, p. 35)

Entre tanto, “las condiciones de vida de las capas populares se caracterizaban, en la mayor parte de los casos por el hacinamiento y la promiscuidad” (Barcia, 2009, p. 275) Factor que propiciaría el incremento de la prostitución femenina, en contraste con una parte de las féminas que habían transgredido las reglas buscando su espacio en la sociedad cubana a través de diferentes fuentes de empleo. Por otra parte, el contexto histórico también incidió notablemente en el incremento de este tipo de fenómenos sociales.

En diciembre de 1898, sin la presencia de Cuba, se firmó el tratado de paz de París entre España y los Estados Unidos. Mediante este pacto, España le entregó la isla de Cuba a los Estados Unidos y se inició la primera ocupación militar norteamericana, entre los años 1899 y 1902. En ese período se consolidaron las bases para el establecimiento de la futura “República”, etapa que comenzó el 20 de mayo de 1902 con la toma de posesión de Tomás

Estrada Palma, sujeta a los intereses norteamericanos sustentados en la Enmienda Platt.

En dicho documento, anexo a la Constitución de 1901, se facultó al país norteamericano a arrendar tierras para navales y carboneras en Cuba; le quedó permitido también restringir las relaciones comerciales de la isla mediante un tratado de “reciprocidad comercial” que solo le beneficiaba a Estados Unidos, quien incluso podía intervenir militarmente cuando sus intereses se viesen dañados o amenazados: “La República se iniciaba con un panorama desolador. La industria fundamental en manos de intereses foráneos, que se vieron altamente beneficiados, primero con la ocupación de las tropas yanquis, y con el Tratado de Reciprocidad Comercial después” (Reigosa y Abreu, 2011, p. 159).

Los primeros años se caracterizaron por el mantenimiento de las estructuras coloniales y, con ellas, la preservación de los mismos males sociales que aquejaron a aquella sociedad. No obstante, después de una década donde se afianzaron además de aquellos, otros como la corrupción político-administrativa, la dependencia económica y por consiguiente la deformación de la economía, la sociedad espiritana vio un cierto crecimiento poblacional y urbanístico, aparejado al desarrollo económico de algunos renglones de su economía, favorecida por el establecimiento definitivo del Ferrocarril Central, en 1910, y la construcción de nuevos caminos. Tales condiciones facilitaron a partir de ese propio año

[...] la inmigración de españoles, canarios, pinareños (vueltabajeros) en el territorio, los cuales se dedicaron en lo esencial al cultivo del tabaco y de la caña de azúcar. Por otra parte, gran número de trabajadores asalariados procedentes de las zonas pobladas cercanas, también son atraídos hacia este lugar. (Reigosa y Abreu, 2011, p. 163)

A raíz de estos cambios demográficos y urbanísticos, el despertar de la otrora villa se notó en el proceso de urbanización de diferentes poblados y en el crecimiento de su principal renglón económico: la industria azucarera. Como efecto colateral a esta gran dinámica social en el territorio, se incrementaron los vicios como el juego y la prostitución.

La mayoría de inmigrantes eran del sexo masculino y arribaron a la localidad por las condiciones favorables de trabajo, sobre todo haitianos y jamaicanos (Reigosa y Abreu, 2011, p. 163). Debido a la discriminación y a la demanda excesiva de empleo, no pocas mujeres de aquella época encontraron en la prostitución una solución a sus problemas económicos fundamentales.

Desde principios del siglo XX existen referencias del control que la nueva metrópoli trató de establecer sobre el fenómeno de la prostitución. Entre las medidas de cumplimiento inmediatas dictadas por el primer gobierno de ocupación norteamericano estuvo el saneamiento de la isla y, para el control de las prostitutas, el establecimiento de “casas de tolerancia” (Barcia, 2009, p. 279), en las que se ubicaban a las meretrices en una región específica de la ciudad.

No eran pocas las hetairas que de forma clandestina ejercían este oficio, cuya práctica desmesurada causaría la aparición de varias enfermedades venéreas. En una ocasión se dio cuenta al Ayuntamiento de Sancti Spiritus de una denuncia hecha por parte del Jefe de Salubridad, Dr. Fernando Cancio, relativa al surgimiento de enfermedades venéreas en las mujeres públicas, rogando que se le designase una sala de higiene para poder practicar los reconocimientos y curas a estas mujeres. Como respuesta se dispuso que dichos reconocimientos se hicieran a domicilio y, además, que quedaría bajo responsabilidad de la Comisión de Beneficencia el establecimiento de un local donde debían recogerse las enfermas ante la ausencia de este tipo de salas en los antiguos hospitales de Paula y San Juan de Dios³.

Nótese cómo, al comenzar el nuevo siglo, las condiciones de vida de estas mujeres eran degradantes, sobre todo en lo concerniente al tema de la salud. Tal fue así que, en fecha 3 de abril de 1900, hubo una solicitud del inspector de la policía al alcalde de la ciudad espiritana sobre el comportamiento de la prostitución en Sancti Spiritus. Así, el control ante el creciente número de mujeres dedicadas a este oficio se evidenció con la aparición de nuevas zonas de tolerancia. Por ejemplo, en 1910, por acuerdo n.º 702 del 16 de marzo, fue designada como zona de tolerancia —o lenocinio, como también se conocía en la época—, para el ejercicio de la prostitución, las calles de Pavía y Palma⁴.

La prostitución había sido asimilada como un mal social necesario, según la tradición agustiniana de la Edad Media, donde ella aportaba, a pesar de todo, una especie de servicio. Por lo tanto, lejos de eliminarla buscaron como alternativa un espacio por y para el ejercicio del “viejo oficio”. No solo se heredaba esta tradición, sino que se afianzaba cada vez más en la sociedad cubana, amparado en mayor o menor medida por los gobiernos de turno.

La situación se complejizó en los años veinte. La moralización de las costumbres iniciada por el gobierno de Mario García Menocal (1913-1921), y continuada por Alfredo Zayas (1921-1925) y Gerardo Machado (1925-1933), se extendió aún más. La persecución de este tipo de vicios conllevó a su sanción. Reflejo de ello lo constituyó el cierre de algunos establecimientos, donde se practicaban manifestaciones inherentes a la prostitución y que eran comunes en la República.

De esta forma se cerraron teatros o academias de bailes en las que las mujeres realizaban sus actividades desnudas, se persiguió el juego y —como es lógico— la prostitución. En tal sentido, la moral y las costumbres de la época se hicieron sentir con mayor peso y

[...] sobrevinieron [...], a lo largo del país, los juicios para que “la mujer de su casa” se opusiera a la “mujer pública”, concepto peyorativo con el que también se nombraba a las prostitutas. Además, la situación se complejizaba a partir de que la mujer dentro del matrimonio cumplía únicamente la función de reproductora, y, en su mayoría, carecía de instrucción. (Colectivo de autores, 2010, p. 20)

Las enfermedades venéreas proliferaran y según la mentalidad machista del momento la culpa no se les atribuía a los hombres, sino a las prostitutas. “Era la eticidad superflua en la cual el hombre nunca aparecía como responsable, que provocaba repulsión o, en el mejor de los casos, lástima por las mujeres que habían caído en la degradación” (Colectivo de autores, 2010, p. 22)

En escrito del secretario de gobernación a la Alcaldía de Sancti Spíritus, en 1928, se aclaraba el propósito que el Gobierno tenía de sanear con los medios de que disponía las costumbres públicas, entre

ellas las normas de conducta en lo que se refería al juego ilícito, el uso de narcóticos y el ejercicio de la prostitución⁵.

No obstante ello, el fenómeno de la prostitución persistió, favorecido por las legislaciones vigentes en la etapa, que no consideraban la prostitución como un delito. Sin embargo, el proxenetismo, que es aquella actividad a través de la cual se obtienen beneficios económicos de la prostitución de otra persona, y la llamada trata de blancas, o sea el tráfico o comercio que se realiza con la mujer blanca para forzarla a su prostitución, sí eran un delito, sancionado con multas y hasta con la privación de libertad. En tal sentido se aclaraba en el Código de Defensa Social:

Será sancionado con privación de libertad de seis meses y un día a tres años, y una multa de cien a trescientas cuotas: el que coopere, proteja o en cualquier forma explote la prostitución dentro o fuera del país y el que habitualmente se dedique a mantener casas de lenocinio, prostíbulos o lupanares. (Compañía Editora de libros y folletos O'Reilly, 1939, pp. 139-140)

Indistintamente, en los documentos suscritos por instancias oficiales de la época aparecen estos términos haciendo alusión a aquellos establecimientos donde se practicaba la prostitución. A pesar de ello la prostitución persistió y se afianzó, sobre todo en las décadas de los 40 y los 50, aprovechando la relajación moral que caracterizaron estos años.

2.3. *Desobediencia y conflictos: límites de tolerancia de la prostitución en Sancti Spíritus (1942-1952)*

La intromisión de las mujeres que practicaban la prostitución en la vida social republicana condujo a que, en 1951, el ministro de Gobernación publicara una comunicación dirigida al pueblo cubano. En ella abogaba por la prohibición de la prostitución y aseguraba que llevaría a cabo una ofensiva para erradicarla de la sociedad cubana; sin embargo, esto no logró eliminarla; al contrario, “aumentaron las manifestaciones de prostitución clandestina” (Méndez, 2014, pp. 111-114).

Es necesario aclarar que, teniendo en cuenta la coyuntura histórica analizada, la reglamentación de la prostitución se mantuvo con sus altos y bajos, pero “la opinión pública criticó muy fuerte sus

conciencias [...] y aunque el gobierno llegó a declarar en algunos períodos la derogación de dicho sistema, se le continuó dando un peso importante a la higiene dentro del trabajo sexual” (Méndez, 2014, p. 115).

Este fenómeno se fortaleció con la apertura de los llamados Gobiernos Auténticos de Ramón Grau San Martín y Carlos Prío Socarrás (1944-1952), a partir de que el desproporcional crecimiento económico en algunas ramas de la economía fue secundado por fenómenos sociales como la prostitución y el juego.

La prensa de la época, muy vinculada a los grupos de poder, no tenía interés en mostrar la situación más oscura de la sociedad espiritana, ni mucho menos se referían a la situación de la mujer. Así, los temas vinculados a acontecimientos bélicos internacionales y a la lucha del movimiento obrero por sus intereses de clase se convirtieron en el centro de atención de la prensa espiritana.

La revista *Horizontes*, que surgió en 1935, tal vez fue una de las excepciones desde los discursos públicos, pues se convirtió en defensora de los derechos de la mujer espiritana. Durante los años de su existencia se pueden marcar dos etapas importantes de su vida: una va desde su creación en febrero de 1935 hasta septiembre de 1936, en la cual se afirma como vocero de los intereses de la mujer y varias de sus secciones están dirigidas a resaltar el papel de las féminas; la segunda, es a partir de octubre de 1936 cuando es declarada Órgano Oficial de la Biblioteca Pública Municipal, por lo que se enfoca a la promoción de los libros, “aunque continúa resaltando el papel que vienen desempeñando las mujeres en diversas áreas” (López, 2017, s/p).

En tanto, en la revista *Hero* —primera de tipo ilustrada de ciencias, arte y literatura—, a pesar de no tener un carácter elitista, tampoco se vieron del todo respaldados sus derechos. Desde que salió a la luz pública en 1907 hasta 1944, solo “se encontró información sobre la mujer en [...] ocho artículos de un catálogo que ha llegado hasta hoy casi completo” (Pino, 2014, p. 178). Como característica general, en estos ocho artículos a pesar de ofrecer a los lectores una visión positiva de la mujer

[...] la describen como una persona cuya existencia pertenece solo al hombre, el hogar y la familia, mediada por los roles, el deber ser

y el parecer, que la sitúan como objeto de una identidad construida, y no como sujeto de sí misma, creadora de una identidad forjada a partir de su yo real y sus experiencias verdaderas. (Pino, 2014, p. 179)

Un tanto igual o peor ocurría con la mujer negra. Tal fue así que desde principios de siglo

[...] el divorcio [...] no era una aspiración importante para las capas populares, menos aún para las negras o mestizas [...]. Durante muchos años, la mujer “de color” había luchado porque el matrimonio civil fuese una realidad, pues solo bajo esa forma jurídica garantizaban la legalidad de sus hijos y su derecho a heredar a los padres. (Barcia, 2000a, p. 43)

Tras el golpe de Estado del 10 de marzo de 1952, de Fulgencio Batista, empeoró aún más la situación. El nivel de desempleo, el analfabetismo y las escasas posibilidades de trabajo para las mujeres, así como la inestable situación política, fueron factores que agravaron aún más la precaria situación de una parte considerable de la población cubana.

La construcción de obras turísticas o de juego fue prioridad durante el gobierno de Batista (1952-1958), demostrativo de la importancia dada al esparcimiento y al ocio, como estrategia creada para mantener a una buena parte de la población ajena a las cuestiones políticas. Reflejo de ello fue la localidad espiritana, con el surgimiento de varios lugares destinados al esparcimiento y otros vicios:

Había diversidad de zonas de tolerancia y de bares-prostíbulos, como: El Tabarín, el reputado 385, Club Gallístico, El Campesino, Bar Cándido y el no menos famoso Las Tres Papayas, y lo que parece increíble, hundiendo la moral hasta lo más hondo del fango de aquel ambiente pútrido, el juez correccional era el propietario de este antro que bautizó con este sugestivo nombre. El periódico *El Fénix*, que se llamaba así mismo el decano de la prensa del interior, sin proponérselo fue fiel exponente de aquella sociedad podrida hasta el tuétano. (Barrera, 1986, pp. 129-130)

El periódico *El Fénix* no solo se hacía eco de este tipo de fenómenos, sino que, por la propia información brindada por el historiador Orlando Barreras, se infiere el vínculo estrecho que fueron

creando los cuerpos represivos locales, entre dichas autoridades y los dueños de prostíbulos, atendiendo a la implicación directa que tuvieron con este tipo de delitos, lo cual explica el desproporcional auge de la prostitución en la década del 50 en Sancti Spíritus. Ejemplo de ello es:

El médico Luis Bienes Jiménez, poco ducho en la politiquería de entonces, fue dócil instrumento del régimen golpista y de los intereses del mismo. Durante su mandato, en Sancti Spíritus se incrementaron las casas de juego de azar, los prostíbulos, bares, drogadictos; la pornografía proliferaba; así como las enfermedades venéreas. (Barrera, 1986, p. 132)

Entre 1942 y 1952, según los expedientes revisados del Juzgado de Instrucción de esos años, hubo en Sancti Spíritus un total de 89 infracciones o delitos de proxenetismo y 24 de ellos además por corrupción de menores. Dentro de los acusados sobresalen 38 mujeres; mientras que el año de mayor incidencia de delitos relacionados con la prostitución fue el de 1955.

En los dos lustros estudiados, los excesos y el juego ilícito habían alcanzado niveles extraordinarios. En Sancti Spíritus, los lugares de este tipo eran muy frecuentados y sobresalen por su nivel de aceptación los bares como: el Bar Hatuey, el Bar Campesino, el Bar Dos Albertos, el Bar Cantina, Bar Auto Club 305, el de Ángel Pérez Ortiz, el Deportivo, el Bar Miriam, entre otros tantos. También existían otros tipos de establecimientos que frecuentaban las “mujeres públicas”, término con el cual se les denominaban a las prostitutas en los documentos oficiales de la época, tales como los expedientes contentivos en el Juzgado de Instrucción.

Estos son los casos del Hospedaje Flor de Cuba, Hospedaje El Aseo y casas particulares cuyos dueños no pocas veces fueron sancionados por vivir de ese comercio. Entre estas últimas se destacan la casa de Ana Arcia Blanco, que hasta después del año 1959 estuvo prestando este tipo de servicios, la casa de Esperanza Legón y otras muchas que vivieron del lucrativo negocio⁶.

Alrededor de cada uno de estos espacios se manifestaron relaciones de poder, ejercidas por los conocidos chulos y proxenetes que, desde una

perspectiva machista, dejaron profundas secuelas en las mentalidades de aquellas mujeres, convirtiéndolas en esclavas de su propio oficio. En la práctica, los chulos eran aquellos hombres que vivían de lo que sus mujeres ganaban en el lucrativo negocio de la prostitución. Eran con quienes dichas mujeres vivían en concubinato y, por consiguiente, dentro de aquellas relaciones detentaban el poder, lucrando con el cuerpo de sus concubinas. Varios fueron los casos condenados por este concepto.

Uno de estos ejemplos fue el de la causa 475 del año 1943, remitida al Juzgado de Instrucción de Sancti Spíritus, donde una mujer de raza negra conocida como la “K” discutía con su concubino Joaquín Valdivia porque él le exigía el dinero ganado en el ejercicio de la prostitución. Otro caso similar ocurrió en el mismo año, cuando Rogelia Guerrero Echemendía fue emprendida a golpes por su concubino al negarle el dinero ganado en el ejercicio de la prostitución⁷.

Ambos ejemplos son ilustrativos del nivel de explotación a que estaban sometidas las mujeres dedicadas a la prostitución, siendo varios los casos sobre incidentes de este tipo. En ocasiones, incluso los dueños de establecimientos como bares, fondas y hospedajes llevaron a la fuerza a algunas mujeres a sus negocios a prostituirse. Lo cierto es que estos espacios públicos que fueron los prostíbulos o bares-prostíbulos desde sus espacios privados se convirtieron en una forma más de explotación de la mujer. Transformados además en espacios de sociabilidad, como los define Guereña (2003) en su trabajo “El burdel como espacio de sociabilidad”, constituían muchas veces un microcosmos de un tipo determinado de clientela.

Como característica general, estas mujeres practicaron el ejercicio de la prostitución desde muy jóvenes, varias menores de edad, prevaleciendo las de la llamada raza de color y mestizas en este tipo de oficio. Como estrategia para ocultar su verdadera identidad, se identificaban por pseudónimos como “la niña”, la “K”, la “Burra”, entre otros tantos. Lo significativo es que detrás de cada uno de estos apelativos hubo historias de vida que fueron reflejo de una sociedad que discriminaba a la mujer y, sobre todo, a la mujer pública, cuando las circunstancias de la época no les deparó en muchos casos otra salida.

La prostitución vino a ser, en esencia, la expresión más acabada de la explotación de la mujer, sobre todo de la mujer que carecía de una estabilidad económica aceptable y aquellas que por su condición de negras o mestizas se vieron desprovistas de derecho y representación social, atendiendo a que fueron las que en mayor número practicaron la prostitución en Sancti Spíritus.

3. Conclusiones

La prostitución femenina es un fenómeno social que se manifestó durante toda la etapa colonial española en Cuba, persistiendo a lo largo de la historia republicana. Ello se debió a la existencia de un fuerte machismo, a la pobreza extrema en la que vivió la isla durante

todo el período histórico analizado, el racismo y la discriminación de género que sufría la mujer. A esto se sumó la inexistencia de políticas gubernamentales eficaces para erradicar el meretricio, lo que condujo a la mujer a su práctica para poder subsistir en medio de aquella sociedad desigual.

Tales premisas se aprecian en la evolución de la prostitución en la localidad de Sancti Spíritus, donde el desarrollo socioeconómico relacionado con la industria azucarera, fundamentalmente, así como la ineficiente actividad de las autoridades locales, contribuyeron al establecimiento de varias zonas de tolerancia y a la proliferación de la prostitución, sobre todo en la década del 40 y el 50, en la etapa republicana.

Notas

- 1 En el Acta Capitular del Ayuntamiento Colonia de Sancti Spíritus, del año 1867, después de presentarse instancia a nombre de don Hilario Sandoval, don Antonio Monegas e Inocente Gutiérrez pretendiendo servirse de los solares yermos números 6, 8 y 10, todos próximos al río Yayabo, se les concede las siguientes peticiones: a don Hilario Sandoval la merced de los solares 8 y 10 y no del número 6, hasta que previamente se llegara a un acuerdo con el dueño del tejear cuyas fábricas lo ocupaban en parte; a don Antonio Monegas el marcado con el número 2 en la calle Río de Yayabo; y a Inocente Gutiérrez se le otorgaba merced que deseaba (Archivo Histórico Provincial de Sancti Spíritus-AHPSS. Fondo: Ayuntamiento Colonia. Est. Actas Capitulares, leg. 47, exp. 229, folio: 21, del 18 de enero de 1867).
Entre 1957-1961 el Juzgado de Instrucción sancionó un delito por corrupción de menores, amenazas, proxenetismo, coacción y rapto. En fecha 30/1/57 se acusó a Leopoldo Nápoles Valdivia por obligar a la prostitución a su exconcubina mediante la fuerza, ocasionándole lesiones graves y menos graves. En el propio año se acusa a Rosendo Bernal por obligar a la concubina a ejercer la prostitución para que devengara ese dinero a él (AHPSS. Fondo: Juzgado de Instrucción, leg. 6, exp. 44 y exp. 51; y leg. 7, exp. 54).
- 2 AHPSS. Fondo: "Mayor General Serafín Sánchez Valdivia", Ayuntamiento Colonia.
- 3 AHPSS. Fondo: Ayuntamiento República. Salubridad.
- 4 AHPSS. Fondo: Ayuntamiento República.
- 5 *Ibíd.*
- 6 AHPSS. Fondo: Juzgado de Instrucción Sancti Spíritus, 1942-1952.
- 7 *Ibíd.*

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias:

Archivo Histórico Provincial de Sancti Spíritus. (1928, 30 de marzo). "Mayor General Serafín Sánchez Valdivia". Fondo: Ayuntamiento República. Estructura: Policías y Militares, leg. 351, exp. 1045.

- Archivo Histórico Provincial de Sancti Spíritus. (1900, 3 de abril). "Mayor General Serafín Sánchez Valdivia". Fondo: Ayuntamiento República. Estructura: Policías y Militares, leg. 351, exp. 1012.
- Archivo Histórico Provincial de Sancti Spíritus. (1943, 3 de julio al 24 de septiembre). "Mayor General Serafín Sánchez Valdivia". Fondo: Juzgado de Instrucción, leg. 1, exp. 3; exp. 4, causa: 475.
- Archivo Histórico Provincial de Sancti Spíritus. (1943, 15 de abril al 20 de septiembre). "Mayor General Serafín Sánchez Valdivia". Fondo: Juzgado de Instrucción, leg. 1, exp. 3, causa: 340.
- Archivo Histórico Provincial de Sancti Spíritus. (1943, 3 de julio al 24 de septiembre). "Mayor General Serafín Sánchez Valdivia". Fondo: Juzgado de Instrucción, leg. 1, exp. 4, causa: 475; leg. 6, exp. 44, exp. 51 y leg. 7, ep. 54.
- Archivo Histórico Provincial de Sancti Spíritus. (1908-1955). "Mayor General Serafín Sánchez Valdivia". Fondo: Ayuntamiento República Mediatizada. Estructura: Acuerdos Capitulares, leg. 65, exp. 65.
- Archivo Histórico Provincial de Sancti Spíritus. (1900). "Mayor General Serafín Sánchez Valdivia". Fondo: Ayuntamiento República. Estructura: Actas Capitulares, leg. 2, exp. 2. Salubridad.
- Archivo Histórico Provincial de Sancti Spíritus. (s. f.). "Mayor General Serafín Sánchez Valdivia" Ayuntamiento Colonia. Estructura: Sanidad y Beneficencia. Leg. 147, Exp. 601.
- Archivo Histórico Provincial de Sancti Spíritus. (1867, 18 de enero). "Mayor General Serafín Sánchez Valdivia". Fondo: Ayuntamiento Colonia. Est. Actas Capitulares, leg. 47, exp. 229, folio: 21.
- Archivo Histórico Provincial de Sancti Spíritus. (1879, 21 de abril-7 de junio). "Mayor General Serafín Sánchez Valdivia". Fondo: Ayuntamiento Colonia. Estr. Esclavitud. Leg. 173. Exp. 2359.

Fuentes secundarias:

- Anónimo. (s/f). La historia social. <https://bit.ly/3AWvIo5>.
- Arié, P., y Duby, G. (1994). Historia de la vida privada. El proceso de cambios en la sociedad de los siglos XVI-XVIII. Madrid: Taurus.
- Barcia Zequeira, M. C. (2000a). Mujeres en una nueva época: discursos y estrategias. Temas, 22-23, 34-45.
- Barcia Zequeira, M. C. (2000b). Una sociedad en crisis: La Habana a finales del siglo XIX. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Barcia Zequeira, M. C. (2009). Capas populares y modernidad en Cuba (1878-1930). Editorial de Ciencias Sociales.
- Barrera Figueroa, O. (1986). Sancti Spíritus. Sinopsis histórica. Editorial Oriente.
- Cañizares, D. (2006). San Isidro 1910. Alberto Yarini y su época (2.ª ed.). Editorial Letras Cubanas.
- Céspedes y Santa Cruz, B. (1876). Estudio fisiológico descriptivo de las pasiones humanas. Imprenta de la Viuda de García y Compañía.
- Céspedes y Santa Cruz, B. (1888). La prostitución en La Habana. Imprenta de la Viuda de García y Compañía.
- Colectivo de autores. (2010). Presencia femenina en Cuba. Luchas y representaciones. Ediciones Santiago.
- Companioni Albrisa, V. (2016). La mala vida en Sancti Spíritus colonial (1800-1898). Ediciones Luminaria.
- Compañía Editora de Libros y Folletos O'Reilly. (1939). Código de Defensa Social y Ley de ejecuciones y sanciones (número 42). Compañía Editora de Libros y Folletos O'Reilly.
- Fernández Robaina, T. (1998). Recuerdos secretos de dos mujeres públicas. Editorial Letras Cubanas.
- Foucault, M. (1978). Historia de la sexualidad. Siglo XXI.
- Guereña, J.-L. (2003). El burdel como espacio de sociabilidad. Hispania, 63 (214): 551-569.

<https://doi.org/10.3989/hispania.2003.v63.i214.224>.

- López Francisco, L. (2017). El movimiento feminista cubano desde las páginas de la revista literaria Horizontes de Sancti Spíritus (1935-1939). *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*. <https://www.eumed.net/rev/caribe/2017/01/feminismo.html>
- Marín Hernández, J. J. (2001). Perspectivas y problemas para una Historia Social de la prostitución. Cuadernos digitales. Publicación electrónica en Historia, Archivística y Estudios Sociales. Universidad de Costa Rica. Escuela de Historia.
- Méndez Paz, Y. (2014). Prostitución femenina en Cuba: ¿Reglamentar o prohibir?. *Temas*, 83.
- Moreno Mengíbar, A. y Vázquez García, F. (1997). Poderes y prostitución en España (siglos XIV-XVII) El caso de Sevilla. *Criticón*, 69, 33-49. https://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/069/069_035.pdf
- Moreno Mengíbar, A. y Vázquez García, F. (2004). *Historia de la prostitución en Andalucía*. Fundación José Manuel Lara.
- Pino Reina, Y. (2014). El derecho como verdad: apuntes para deconstruir las representaciones ideológicas del patriarcado en la revista espiritana Hero (1907-1944). *Islas*, 55 (172), 177-185. <http://islas.uclv.edu.cu/index.php/islas/article/view/107/0>
- Reigosa Lorenzo, R. y Abreu López, C. (2011). República neocolonial. Período 1902-1925. En Instituto de Historia de Cuba, *Síntesis Histórica Provincial Sancti Spíritus*. Editora Historia, Instituto de Historia de Cuba.
- Vázquez Díaz, R. (2013). *La Unión espiritana. Periodismo y relaciones interraciales*. Ediciones Luminaria.
- Villa, R. (1981). La prostituzione come problema storiografico. *Studi storici*, 22 (2), 305-314. <https://doi.org/10.2307/20564928>

El personaje del emperador romano en el *Auto de la destrucción de Jerusalén*

The Character of the Roman Emperor in the *Auto de la destrucción de Jerusalén*

Said Ilich Trujillo Valverde

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú

Contacto: said.trujillo@pucp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0003-3793-3632>

RESUMEN

Este artículo analiza la versión náhuatl del *Auto de la destrucción de Jerusalén*, pieza teatral del período de la evangelización en el virreinato de la Nueva España, a partir de la comparación con dos obras cercanas en el tiempo: su contraparte en castellano, presente en el *Códice de autos viejos*, y *La destrucción de Jerusalem* —también conocida como la *Historia del noble Vespasiano*—, texto en prosa que desarrolla el mismo motivo que las otras dos obras mencionadas. Consideramos que es posible observar que la obra del teatro evangelizador mexicano, sin alejarse en demasía de las acciones presentadas en las otras piezas, transforma una obra de raíces antisemitas en una validación de la conquista americana. El foco de atención de la investigación estará puesto en la figura del emperador Vespasiano que funciona, proponemos, como un análogo del emperador Carlos V y no como una alegoría de los caciques nativos, una interpretación presentada por la crítica anterior. La analogía entre Vespasiano y Carlos V se construye en el texto náhuatl a partir del relativo encubrimiento de la condición pagana de Vespasiano —característica aliviada en las dos obras castellanas— y del énfasis que el auto novohispano les pone a los derechos territoriales del emperador.

Palabras clave: Teatro colonial; Teatro evangelizador; Emperador romano; Carlos V; Auto de la destrucción de Jerusalén.

ABSTRACT

This article analyzes the Nahuatl version of the *Auto de la destrucción de Jerusalén*, a theater piece belonging to the period of the evangelization in the Viceroyalty of New Spain, based on the comparison with two works that are close in time: its counterpart in Spanish, present in the *Códice de autos viejos*, and *La destrucción de Jerusalem*, a prose text that develops the same motif as the other two works mentioned. We consider that it is possible to observe that the work of the Mexican evangelizing theater, without straying too far from the actions presented in the other pieces, transforms a work with anti-Semitic roots into a validation of the American conquest. The focus of the research will be on the figure of the Emperor Vespasian who functions, we propose, as an analog of the Emperor Charles V and not as an allegory of the native chiefs, an interpretation presented by the previous critic. The analogy between Vespasiano and Carlos V is built in the Nahuatl text from the relative cover-up of Vespasian's pagan condition —a characteristic highlighted in the two Castilian works— and from the emphasis that the New Spanish auto places on the territorial rights of the emperor.

Keywords: Colonial theater; Evangelizing theater; Roman Emperor; Charles V; Auto de la destrucción de Jerusalén.

1. Introducción: el corpus

La versión náhuatl¹ del *Auto de la destrucción de Jerusalén* que conocemos es, según Fernando Horcasitas (1974), un manuscrito del siglo XVIII sobre el que puede especularse que es una copia tardía de un texto que podría fecharse en la época de la evangelización. Beatriz Aracil Varón considera que el autor de esta pieza en lengua nativa “debió ser un franciscano o un indio educado por miembros de dicha orden que, todavía en el siglo XVI, trasladó a esta lengua un texto anterior” (1999, p. 31). A su vez, la misma Aracil Varón especula con la posibilidad de que tanto esta versión náhuatl como la versión española tengan su origen común en la *Historia del noble Vespasiano*².

De idéntico título es una de las piezas que figuran en el *Códice de autos viejos*³. El *Códice* es una colección de 96 obras predominantemente religiosas, pues solo una es de tema profano. Mercedes de los Reyes Peña (1999) considera que las obras del *Códice* fueron de forma plausible “un repertorio dramático para la festividad del *Corpus*” (p. 18) y que deben datarse entre 1550 y 1575. La misma estudiosa señala que pese a la unidad del tema religioso, es posible clasificar en grupos temáticos las obras del *Códice*: “Historiales (bíblicos, hagiográficos, mariológicos e histórico-legendarios), alegóricos y bíblico-alegóricos” (p. 23). El *Auto de la destrucción de Jerusalén* del *Códice*⁴ y el auto americano no se alejan, esencialmente, en cuanto al argumento dramático: ambas presentan la historia de Vespasiano, un emperador aquejado de lepra que, al ser curado por la intervención de una reliquia, tomará venganza contra Pilatos, quien usurpó la soberanía sobre Jerusalén y, además, fue el asesino de Cristo.

Ambas versiones dramáticas derivarían de una fuente común: de la *Historia del noble Vespasiano*⁵. Esta *Historia* se formó a partir de versiones francesas de la leyenda medieval de Vespasiano y la destrucción de Jerusalén. Manuel Cacho Bleuca (2016) ha identificado tres ejemplares que recogen la *Historia*: uno sevillano, el de Pedro Brun de 1499, de 36 páginas y adornado con 15 xilografías; el de Toledo, Juan Vázquez (1491-1494); y el de Lisboa, Valentino de Moravia, 1496, adornado con 27 grabados. Lo importante de estas ediciones, aparte de formalizar la *Historia*, radica en su relativo “lujo”, lo que da cuenta del éxito de esta historia. Parece que el tema tuvo un éxito bastante grande, como apunta el mismo Cacho Bleuca:

“El suceso [la destrucción de Jerusalén] fue profusamente recogido, y en muchas ocasiones ilustrado, en muy diversos textos y géneros: libros litúrgicos, exegéticos, de horas, biblias, sermones, literatura religiosa canónica, hagiografía, historiografía, especialmente la relacionada con Josefo, etc.”, de ahí que hayan surgido estas ediciones que recogían la historia, además de versiones en la literatura de cordel. Su vínculo con la conquista mexicana ya ha sido desarrollado por Enrique Flores (2003), quien considera que este libro debió de ser conocido por Bernal Díaz del Castillo y hasta por el mismo Cortés.

2. El tema

María Rosa Lida de Malkiel (1973) ubica el origen de las elaboraciones sobre la destrucción de Jerusalén en el historiador judío Flavio Josefo. Lida de Malkiel apunta que “[*De bello Iudaico*] ha tenido una insospechable carrera como argumento teológico que, a su vez, ha refluído sobre la concepción de los hechos narrados” (p. 15). La obra de Josefo sería la principal responsable de que la destrucción de la Ciudad Santa por Tito haya tenido una pervivencia e impacto mayores en la mentalidad europea que la más decisiva rebelión judía aplacada en tiempos del emperador Adriano. Para la crítica nacida en Argentina, el tema del castigo del pueblo judío será analizado en la literatura patrística —destaca la opinión de san Agustín, quien en *La ciudad de Dios* había considerado que Dios no había liquidado a los judíos para que sean la muestra del triunfo del evangelio, o sea, en la interpretación de Lida de Malkiel, “la dispersión [de los judíos] como testimonio universal, correlativo de la universalidad de la Iglesia” (1973, p. 24)— y en autores como santo Tomás, quien opinaba que el castigo de los judíos era correlativo a la magnitud de su culpa. Las elaboraciones ficcionales iniciarían cuando “[f]rente a la consideración abstracta de un San Agustín o un Santo Tomás, el populacho medieval se apodera de aquel hecho y lo reelabora dentro de las normas de su mentalidad” (Lida de Malkiel, 1973, p. 26).

Una buena genealogía del tema la da el ya citado Juan Manuel Cacho Bleuca quien, situando también el inicio en la versión de Flavio Josefo —que pasará a la Edad Media en una refundición llamada *De excidio Hierosolymitano* muy famosa para el siglo IX—, ubica hacia fines del siglo XII o inicios del siglo XIII

la fijación de los temas principales que serán tratados posteriormente en el cantar de gesta *Venjançe Notre Seigneur*, una épica religiosa que añadía historias sacadas de tres evangelios apócrifos: la *Cura sanitatis Tiberii*, la *Vindicta salvatoris*⁶ y la *Mors Pilati*. Las prosificaciones del *Venjançe Notre Seigneur* son las que llegaron a la Península Ibérica y las que dieron origen a la *Historia del noble Vespasiano*. Con todo, y todavía siguiendo a Cacho Bleuca, es necesario señalar que la leyenda de la destrucción de Jerusalén circuló en distintas versiones entre los siglos XV y XVI, no solo bajo el ropaje de la *Historia del noble Vespasiano*. Sin embargo, que esta haya generado dos obras teatrales en tiempos similares, pero en contextos tan disímiles como el español y el americano, es significativo. Por otro lado, como especula David Hook (2018), la difusión de la leyenda de la destrucción de Jerusalén pudo haber sido tal que para 1583 habría estado circulando en el otro virreinato, el de Perú.

3. El Auto de la destrucción de Jerusalén y la evangelización

La idea del teatro como instrumento para la inicial evangelización de la Nueva España fue enarbolada en primera instancia por la orden franciscana. El período de mayor auge de este tipo de actividad teatral puede detectarse en las décadas de 1530 y 1540, las inmediatamente posteriores a la llegada de los franciscanos⁷. Podría decirse que este teatro respondía a una triple función: “sustituir las fiestas paganas, facilitar la enseñanza de la doctrina cristiana a las masas indígenas y hacer esa enseñanza más interesante a los ojos de los indios” (Aracil Varón, 2016, p. 40). Para mejor responder a tales funciones, este teatro se hacía en la lengua nativa y se empleaba a los naturales en su ejecución⁸.

En este contexto corresponde ubicar la versión náhuatl del *Auto de la destrucción de Jerusalén*. ¿Por qué una obra lejana en sus contenidos a los referentes locales podría ser útil en el afán de aculturar a las poblaciones nativas? La *Historia del noble Vespasiano*, el presumible origen tanto de esta pieza como de la versión castellana, desarrolla como objetivos evidentes realizar un discurso antisemita, exaltar la religión cristiana, dar nociones generales del credo cristiano y valorar el rol de las reliquias en la curación de enfermedades⁹. Ciertamente, los episodios catequísticos

y la reivindicación del valor de las reliquias¹⁰ ya justificaban una representación para un público al que había que evangelizar. En adición a lo anterior, para Aracil Varón (1999) la elección de este tema como opción de texto evangelizador tenía además “la clara intención de los frailes de apoyar el poder español en América” (p. 30). Consideramos que lo anterior se explica mejor si se entiende a Vespasiano como un reflejo de Carlos V, ampliando una interpretación ya esbozada por Carlos Solórzano (1992)¹¹.

En las muy famosas cartas de relación de Hernán Cortés (1866), cuando este se dirige a Carlos V, la fórmula empleada será “S. C. Ces. M.”: Sacra católica cesárea majestad. El tratamiento protocolario que distingue a este monarca Habsburgo es la inclusión del adjetivo “cesárea”, en consonancia con su condición de emperador del Sacro Imperio Romano Germánico (SIRG). Y si bien puede cuestionarse la legitimidad del SIRG en lo que respecta a la sucesión del Imperio romano, lo cierto es que con Carlos V por fin se había logrado la vieja obsesión frustrada de Alfonso X, el Sabio, quien siglos antes había bregado para ser elegido emperador. Sea como fuere, a nivel ideológico y propagandístico el cargo de emperador aún tenía un valor superlativo. Si se piensa en el contexto de la conquista de México, la cuestión es harto más significativa:

[L]a tradición europea contemporánea a la Conquista concebía la existencia de una sociedad política universal, la *Respublica Christiana*; ésta asumía la doble forma de una Iglesia y de un Imperio, idea nutrida por la tradición universalista de Roma, que reflejaba la aspiración a la unidad del género humano. En tiempos de Cortés y desde el momento en que fue elegido el [sic] trono del Sacro Imperio en 1519, Carlos V se convirtió en la encarnación de esta doble tradición. (Weckmann, 1994, p. 319)

Una vinculación directa entre la figura de Carlos V y las representaciones teatrales puede verse en la *Historia de los indios de la Nueva España* de fray Toribio de Motolinía (2014 [1541]) en la que el personaje del emperador protagoniza una conquista de Jerusalén ayudado por el papa y un variado ejército. En el llamado *Auto de la conquista de Jerusalén*¹², descrito por Motolinía, se emplea la fórmula protocolar ya señalada, como da cuenta el inicio de la carta

de don Antonio de Mendoza: “Sacra, Cesárea, Católica Majestad: Emperador *Semper Augusto*” (p. 97). Destacable también es que además del propio Carlos V también aparece el papa en intercambios epistolares, y como personaje clave para la conquista de Jerusalén. Como ha destacado Aracil Varón (2000 [1994]), algo particular que presenta esta obra de la que da cuenta Motolinía es que la toma de la Ciudad Santa tiene como consecuencia una conversión en masa de los moros que habitaban Jerusalén, lo cual es interpretado por la investigadora como resultado de ser una obra pensada para la realidad americana: “la posibilidad de conversión de los moros, incomprensible en la mentalidad tradicional de cruzada, es una plasmación clara de la realidad mexicana, de la conversión de los indios” (s/p). Por otro lado, ya pensando en la obra objeto de este trabajo, es significativo que en el *Auto de la conquista de Jerusalén* dos roles protagónicos estén reservados para el papa y el emperador, una dinámica que se repite en el *Auto de la destrucción de Jerusalén*, obra en la que estos papeles son asumidos por Clemente y Vespasiano.

Ciertamente, la repetición de cargos o los meros significantes “emperador” o “papa” son insuficientes para afirmar una correlación directa; no obstante, teniendo en cuenta el valor simbólico de la palabra “emperador” y que directamente la figura de Carlos V había aparecido ya en una representación dramática tomando Jerusalén, nos parece plausible pensar que el Vespasiano del *Auto de la destrucción de Jerusalén* náhuatl podría interpretarse como un análogo del emperador de la casa Habsburgo.

Un buen punto de partida puede ser la revisión comparativa de los temas tratados por las tres versiones de la historia de Vespasiano y la prioridad con la que aparecen. Si se cotejan los inicios del auto en lengua nativa con la versión en castellano y con la *Historia del noble Vespasiano*, es posible ya encontrar diferencias considerables. El inicio del auto náhuatl tiene a Vespasiano lamentándose de la falta de respuesta de Pilatos, quien se niega a cumplir sus deberes para con él: “¡Hace tres años que desde aquí, desde Roma, le escribí a Pilatos!” (Anónimo, 1974, p. 465). Luego de este breve diálogo, la acción pasa a la corte de Pilatos y no retornará a Roma hasta lo que el editor ha llamado “Cuadro III”.

Para el caso del auto en castellano (Anónimo, 2003), la parte inicial también tiene al emperador romano, pero con la diferencia esencial de que este se lamenta a sus dioses por el mal que sufre:

Inclinad vuestros oídos,
¡oh mis dioses inmortales!,
a mis ansias y gemidos,
y a mis penas y alaridos
y dolores desiguales.
Pues que me constituistes
en tan suprema altitud
vos, mis dioses, me subistes,
¿por qué agora me abatistes
con falta de mi salud?
Todo cuanto yo he podido
en toda mi monarquía
otra ley no he consentido,
sino adorado y servido
y honrado la idolatría. (vv. 16-30)

Este inicio y presentación de Vespasiano está más cercano al de la *Historia del noble Vespasiano*, pues en esta obra lo primero que sabemos del emperador es que: “Este emperador Vespasiano adoraua los ydolos, e auia grandes riquezas, e deleytauase en los vicios carnales deste mundo” (Anónimo, 1908, p. 379). Si bien es cierto que en el auto castellano se elide la mención a los “vicios carnales”, lo cual ya da cuenta de una diferencia respecto de las versiones anteriores de la leyenda¹³, la condición de gentilidad del emperador es remarcada desde el inicio en estas dos versiones en castellano. En la pieza náhuatl se sabrá de forma explícita que Vespasiano no es cristiano solo cuando Clemente le dé el discurso catequístico y le presente a Verónica, quien lo curará con su reliquia.

El contraste entre las versiones en lengua romance y la obra teatral en lengua nativa es significativo si se piensa en interpretaciones anteriores sobre la figura de Vespasiano. Por ejemplo, la ya citada Beatriz Aracil Varón, cuyos trabajos son ineludibles y han contribuido sobremanera al estudio del tema, mencionaba que “la obra daba un argumento de autoridad a la conversión de los propios naturales al tiempo que permitía una identificación entre los caciques y principales indígenas y el recién convertido Vespasiano” (1999, p. 32). No obstante, si lo que se buscaba presentar a los naturales era la historia de un pagano que se convierte, ¿no habría tenido más sentido insistir en la adoración a los ido-

los con la que se inicia la *Historia del noble Vespasiano* o el auto castellano? Recordemos que en la obra náhuatl el primer diálogo de Vespasiano, que luego cederá protagonismo a Pilatos, no da cuenta ni de su enfermedad ni de su desagrado con sus dioses por no curarlo; es un reclamo a la insumisión de un gobernador rebelde.

La cuestión política está, pues, más marcada en el inicio del texto náhuatl. No parece funcionar del todo satisfactoriamente la idea de un Vespasiano construido para ser un reflejo de los caciques en vista de que atributos que sí se desarrollan en las versiones en castellano están ausentes en la pieza americana. De ahí que parezca pertinente desarrollar la interpretación de Luis Carlos Salazar Quintana:

Si hacemos una lectura de carácter ideológico la obra [la versión náhuatl del *Auto de destrucción de Jerusalén*] lleva al espectador indígena a entender que los reyes aztecas debían ofrendar a los conquistadores con sus riquezas y rendirles tributo y obediencia al monarca español del mismo modo que los gobernadores romanos lo hacían con su emperador. (1999, p. 150)

Consideramos que no se está desarrollando solamente la idea de que Pilatos es castigado por faltar a sus deberes para con el emperador en analogía a los deberes que ahora le deben los jefes del territorio mexicano a la corona española, sino que directamente se está estableciendo que el emperador romano, sea Vespasiano o Carlos V, tiene un dominio territorial universal incontrovertible que alcanza también las tierras americanas.

Todo ello queda reforzado por el hecho de que el primer diálogo de Arquelaos, el consejero de Pilatos, en la obra náhuatl ya trae la idea de que “tal como nosotros cuidamos a nuestra ciudad de Jerusalén, así cuida él [Vespasiano] su ciudad de Roma” (Anónimo, 1974, p. 465). El “Archelao” del auto castellano dice unas líneas parecidas: “Decilde (sic) que en Roma estén / en guarda de sus contrarios, / que así haréis vos también / guardando a Jerusalén / de los vuestros adversarios” (vv. 271-275). En la *Historia del noble Vespasiano*, el diálogo de Barrabás —que hace las veces de Arquelaos en ese pasaje específico— se desarrolla de manera algo diferente: “mas le cumple a el que sea señor de Roma e de Lonbardia” (Anónimo, 1908, p. 382), aunque con todo, desarrolla la misma idea de

que Vespasiano se quede en Roma y Pilatos se haga cargo de Jerusalén.

Lo que destaca de la obra americana en relación con sus pares europeos es que el consejo de Arquelaos ocurre muy al inicio, es el tercer diálogo en toda la obra, mientras que en el auto castellano se encuentra con la obra ya relativamente avanzada¹⁴ y en la *Historia del noble Vespasiano* Barrabás hablará en el capítulo VII. ¿Qué es lo que implica el consejo de Arquelaos/Archelao/Barrabás?, directamente, el desacato a la autoridad imperial. El dominio universal del emperador se ve amenazado en tanto un súbdito busca hacerse con un poder que no le pertenece. Que este conflicto se halle tan al inicio en el auto en náhuatl permite especular con la idea de que se buscaba centrar el interés del público nativo en el desacato de Pilatos antes que en la conversión de Vespasiano.

Ya es posible ver una constante en la obra en náhuatl que la distingue de las otras dos sin transformar radicalmente los hechos que se cuentan: la obra americana pone énfasis en el conflicto político desde un momento bastante prematuro. Si el primer interés que se está construyendo se vincula con el desafiado poder de Vespasiano y se está construyendo la justificación para su reacción en contra del rebelde Pilatos, es muy difícil pensar en este personaje como una figura que recuerde a los caciques que se someterán a la corona española. El justo derecho del emperador sobre los territorios de Pilatos sí parece ser un escenario extrapolable a la conquista americana, lo cual merece un análisis más detallado.

4. El requerimiento de Vespasiano

El requerimiento fue un documento jurídico redactado en 1513 por Martín Fernández de Enciso y el doctor Palacios Rubio y que, como apunta Roberto Marín Guzmán (2006), estaba “plagado de términos legales, de citas bíblicas y de mención a las *Bulas de Donación* del papa Alejandro VI” (p. 540). Básicamente era una justificación legal de la conquista: si la población nativa que escuchaba el requerimiento no se sometía, los españoles estaban jurídicamente justificados para ejecutar una “guerra justa”. Como ha señalado Paja Faudree (2015), el requerimiento “descends from medieval legal traditions circulating throughout Christian Europe concerning just war and the rights of non-Christians” (p. 456).

Para los fines de este trabajo es relevante recordar el requerimiento y, en específico, una de las ideas que se esgrimían en ese documento jurídico: el dominio del mundo entregado a la corona española por parte del papa, sucesor de san Pedro. El requerimiento de 1513 indicaba:

Uno de los Pontífices pasados que en lugar de éste [san Pedro] sucedió en aquella dignidad y silla que he dicho, como señor del mundo hizo donación de estas islas y tierra firme del mar Océano a los dichos Rey y Reina y sus sucesores en estos Reinos. (López de Palacios, 2016 [1513], s/p)

En las etapas más avanzadas de la conquista de México, con Carlos V ya firmemente en el trono del SIRG, la fórmula debió de cambiar y ser más parecida a la que aparece en el discurso que da el padre Valverde a Atahualpa, según la versión del Inca Garcilaso de la Vega:

Por tanto el Papa Romano Pontífice, que hoy vive en la tierra, entendiendo que todas las gentes y naciones de estos reinos, dejando a un Dios verdadero, hacedor de todos ellos, adoran torpísimamente los ídolos y semejanzas del demonio, queriendo traerlas al verdadero conocimiento de Dios, concedió la conquista de estas partes a Carlos Quinto, Emperador de los Romanos, Rey poderosísimo de las Españas, y monarca de toda la tierra. (2009 [1617], p. 73)

De cierta forma el título imperial de Carlos V refuerza, para fines propagandísticos, el contenido del requerimiento. Ahora el monarca no solo es el receptor de una donación del papa, sino que es el monarca universal. Seguramente para los naturales esto debió de ser algo relativamente insustancial, pero para los europeos era un asunto de suma importancia.

¿Cómo se conecta lo anterior con las obras materia de este trabajo? Ya se ha mencionado que, en el *Auto de la destrucción de Jerusalén* usado para la evangelización, el tema político tiene un lugar preeminente. Teniendo eso en cuenta, no es descabellado pensar el episodio del enfrentamiento verbal entre Pilatos y Vespasiano, y la posterior destrucción de la ciudad, como imágenes del requerimiento y de las represalias de no someterse al requerimiento.

Señala Robert Ricard (2017) que en la elección de temas para la representación del teatro evangelizador se tenía en cuenta la historia reciente, y pone de ejemplo la cuestión de la antropofagia para el caso del *Auto de la destrucción de Jerusalén*:

[...] el episodio de las madres judías que, acosadas por el hambre, matan y devoran a sus hijos, no aparece en la versión mexicana: peligroso, a la verdad, hubiera sido ponerlo en escena ante espectadores entre quienes los sacrificios humanos y la antropofagia ritual eran demasiado recientes. (p. 258)

Bajo ese prisma de ver y concebir el teatro en este contexto como capaz de generar poderosas figuras analógicas —lo que se confirma con la necesidad de censurar los temas polémicos que el auditorio potencial pudiera reconocer—, considerar el encuentro entre el emperador y el gobernador como un posible eco del requerimiento parece plausible. En la obra náhuatl Vespasiano le espeta a Pilatos:

¡Ah, conque tú eres el que dejé como guardián de mi casa en la ciudad de Jerusalén! [...] Abre la puerta de la muralla en seguida. Entrégame la ciudad con todos sus tesoros. Si no haces esto pronto mi corazón hará lo que desea. (Anónimo, 1974, p. 473)

El auto castellano presenta un matiz en la solicitud de Vespasiano, puesto que en esta obra el emperador le pregunta a Pilatos “¿Eres tú el gobernador / aquel que su majestad / de aquel gran emperador, / César, nuestro antecesor, / encomendó esta ciudad?” (Anónimo, 2003, vv. 406-410) lo cual se parece mucho más a lo que presenta la *Historia del noble Vespasiano*, obra en la que el emperador le espeta a Pilatos “El noble padre mío te encomendó esta cibdad por / que la guardasses e la rigesses por el, e quiso que fuesses adelantado e gouernador por el de toda esta tierra” (Anónimo, 1908, pp. 387-388). Las dos obras castellanas coinciden en que Pilatos fue designado por un predecesor de Vespasiano, mientras que la obra en náhuatl destaca que fue el mismo Vespasiano quien encargó Jerusalén a Pilatos. Otra vez la obra americana se distingue de sus pares europeos: no busca complicar a su potencial auditorio con genealogías, sino que presenta al emperador como dueño de todos los territorios y que dispone de ellos como mejor le parece.

Si bien es cierto que no puede haber una analogía directa y precisa con el requerimiento, pues Vespasiano va a reprimir un levantamiento, no a ejecutar su derecho sobre un territorio recién descubierto, la idea de que el emperador es dueño de todos los dominios y que la no rendición implica la destrucción inmisericorde, sí se pueden vincular directamente con aquella práctica jurídica. En todo caso, tanto Vespasiano como Carlos V le deben su poder terrenal al poder divino: sin la conversión, Vespasiano no se habría curado de la lepra; los derechos sobre las tierras americanas le vienen a Carlos V por mano del papa.

0< . La falta de piedad mostrada por Vespasiano, que se lee en los textos españoles directamente como parte del mensaje antisemita¹⁵ de estas obras, en el contexto americano de recepción puede interpretarse como una consecuencia lógica de la desobediencia al emperador. Jerusalén —como los territorios americanos— le pertenece al emperador, como da cuenta el requerimiento y como el auto da a entender: la usurpación de su legítimo derecho, que le viene dado por el santo padre, heredero de san Pedro, valida el uso de la violencia para la restauración del equilibrio roto.

5. Vespasiano como emperador cristiano

Si bien a lo largo de este trabajo hemos destacado el valor simbólico del significante “emperador”, no hemos señalado que era particularmente relevante para el caso de Carlos V al ser este un soberano de una casa extranjera. Como apunta Henry Kamen (2007):

Una buena parte de la élite de Castilla mostró su rechazo hacia la dinastía extranjera de los Austrias [...]. Sin embargo, la elección de Carlos como emperador del Sacro Imperio Romano en 1520 prometió a los españoles la identificación con un destino nuevo y más estimulante. El nuevo emperador pasó la mayor parte de su vida activa fuera de la Península, pero se apresuró a mostrar el profundo aprecio que sentía por su herencia española, que pronto comenzó a contribuir a sus gastos militares y le convenció de su capacidad para oponerse a las herejías que se difundían por Alemania. (p. 157)

La posición de Carlos V en el trono español no era del todo sólida —es de recordar la guerra de las Comunidades de Castilla de 1520 a 1522, que in-

cluso tuvo cierto apoyo de algunos sectores castellanos acomodados—, por lo que el monarca requería de estabilizadores para mantenerse en el poder. Ser emperador y defender la fe católica fueron dos de las banderas esgrimidas para legitimar al nieto de los Reyes Católicos. De ahí que la idea de un emperador cruzado fuera tan relevante.

Ya hemos desarrollado la idea de que el auto náhuatl elide la condición pagana de Vespasiano, a diferencia de las obras castellanas que sí la destacan. Otra diferencia significativa, y vinculada a la anterior, puede verse en relación con el juicio de Pilatos, donde la figura de Vespasiano como un cristiano militante queda relevada. Una vez vencido el gobernador rebelde, este debe comparecer ante el emperador, quien le reiterará por qué no puede haber perdón ni indulto alguno para él; termina siendo así un personaje diabolizado, en el sentido propio del término. Los tres textos estudiados coinciden en presentar los mismos cargos contra Pilatos: primero, que fue el asesino de Jesús; segundo, que se rebeló contra el poder imperial; y, tercero, que le hizo guerra a su legítimo señor. La diferencia está en el desarrollo de estas ideas. En el caso del auto castellano no hay mayor desarrollo de las causas de la condena de Pilatos, para el primero de los cargos, y Vespasiano dirá expeditivamente: “que por tomar amicitia / con el que negaste tú / sentenciaste por malicia, / contra razón y justicia, / al gran profeta Jesús” (Anónimo, 2003, vv. 626-630) su condena es justa. Destaca, en cambio, el desarrollo que hace el auto náhuatl del primer argumento para condenar a Pilatos:

Lo primero es que por maliciosa orden tuya mataron aquí en la cruz al Santo Profeta que se llamaba Jesús Nazareno. Pues bien te diste cuenta ya que reconocieron y confesaron que lo habían calumniado porque era de vida santa. Y ahora nos damos cuenta, por ser vosotros, que no le quisisteis orar; que no le fuisteis agradecidos. Porque si os enfermabais, él os curaba. Cuando moríais, os resucitaba. Por eso escucha: por su muerte os vengo a castigar. (Anónimo, 1974, p. 487)

Es notable la diferencia en la profundidad y en la calidad de la exposición de este primer argumento entre el Vespasiano del auto castellano con el de la obra americana. Mientras el primero solamen-

te menciona que Jesús fue injustamente condenado a muerte por Pilatos, en la obra náhuatl *Vespasiano* no solamente dará cuenta de la razón —la injusta muerte de Jesús—, sino que mostrará sus conocimientos acerca del profeta. Es significativo que en el discurso de *Vespasiano* se reorganicen elementos que antes habían sido puestos de relieve por otros personajes de la pieza castellana.

Vespasiano no solamente está ejecutando un acto de justicia: el emperador sabe lo que hizo Cristo, y de ahí que sea aún más injustificable su muerte. En este punto de la obra, *Vespasiano* es un ferviente católico que en ejercicio de su majestad imperial está resarcido el deicidio. La acción del emperador es una de guerra santa: no es cualquier gobernante temporal, es el monarca de un imperio universal con una misión religiosa. Carlos V, al luchar contra los protestantes en Europa y contra la idolatría americana, solo está continuando en la historia real la labor que ya está realizando *Vespasiano* en la legendaria historia dramatizada.

6. Conclusiones

De la comparación entre tres obras que tratan esencialmente un mismo tema es posible determinar la importancia de los actos perlocutivos que se buscan lograr a través de estos tres productos literarios. Así

pues, si bien el *Auto de la destrucción de Jerusalén* náhuatl respeta lo sustancial de la leyenda de *Vespasiano* y la destrucción de la ciudad santa, es posible detectar contrastes importantes entre el texto americano y las producciones europeas, contrastes que se explicarían en una obra con miras a un público nativo que va a ser evangelizado.

Que la condición pagana de *Vespasiano* no sea tan relevante en la pieza náhuatl y que, más bien, la cuestión de la rebeldía de Pilatos sea prioritaria, da cuenta de la intención de construir un personaje de emperador más lejano de los caciques indígenas y más cercano a una figura de autoridad que puede equipararse a la de Carlos V. El Habsburgo y *Vespasiano* no solamente comparten el cargo y la dignidad imperial, sino que pueden verse como análogos en tanto el también rey de España se caracterizó por su lucha contra la heterodoxia religiosa y el antiguo emperador castiga a los primeros enemigos del cristianismo.

Por otro lado, si el requerimiento daba cuenta de la legalidad de la posesión por parte del emperador de las tierras americanas, el auto desarrolla la idea de que el emperador tiene derechos territoriales absolutos y que rebelarse contra esa verdad solo tiene como consecuencia la justa guerra. En suma, tanto el *Vespasiano* del auto náhuatl como el Carlos V son monarcas universales y a su vez campeones de la cristiandad

Notas

- 1 Si bien el texto fue escrito en náhuatl, se trabajará con la traducción proporcionada por Fernando Horcasitas en *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna. Primera parte*, editada en 1974 por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2 El aserto de Aracil Varón se ubica en la nota 10 de la página 34 de su referido estudio y parte de ideas de María Rosa Lida de Malkiel (1973). Estamos de acuerdo con la afirmación de Aracil Varón; no obstante, en aras del rigor académico, es preciso anotar que, si bien los hechos contados en las tres obras son esencialmente los mismos, la obra en náhuatl presenta una discrepancia significativa en relación con sus pares europeos. En el auto americano, luego de ser derrotado, Pilatos es reclamado por unos personajes presentados como "vienenses" que se llevan al gobernador a Viena. En el auto castellano no se desarrolla el destino posterior de Pilatos y en la *Historia del noble Vespasiano* se desarrolla la lenta muerte de Pilatos, quien es torturado en la ciudad de Albaña y muere sin arrepentirse de sus acciones. La presencia de los vienenses se corresponde con una leyenda medieval del siglo XIII que ubica el lugar final de Pilatos en Viena, una ciudad en Francia. Lo más posible es que se haya empleado una fuente aparte de la *Historia del noble Vespasiano* para la construcción del auto náhuatl o que se hayan refundido fuentes distintas. Por otro lado, debido al tema que desarrolla este trabajo, pensar en Viena, no como la ciudad francesa, sino como la urbe austriaca y una alusión al país de origen de

la dinastía Habsburgo era tentador; sin embargo, por ser esta idea extremadamente especulativa y casi aventurada hemos decidido no incluir este desarrollo dentro del cuerpo del trabajo.

- 3 Como recuerda Mercedes de los Reyes Peña (1999), el manuscrito del *Códice* se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 14.711). Fue publicado por Léo Rouanet con el título de *Colección de Autos, Farsas y Coloquios del siglo XVI* en 1901.
- 4 Citaremos esta obra empleando la edición digital de 2003 hecha por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes a partir del Ms. 14711 de la Biblioteca Nacional (España), ff. 139r-144r y cotejada con la edición crítica de Miguel Ángel Pérez Priego en *Códice de autos viejos. Selección* (Madrid, Castalia, 1988, pp.107-139). Hemos preferido esa versión a la de la *Colección de Autos, Farsas y Coloquios del siglo XVI*, editada por Léo Rouanet en 1901, porque la primera actualiza la ortografía, lo que hace el texto considerablemente más legible. Por ejemplo, la de Rouanet pone en el primer verso "Devotto pueblo xpiano", mientras que la empleada por nosotros consigna: "Devoto pueblo cristiano".
- 5 Este texto aparece también como *La destruición de Jerusalem*, que es como está consignado en la edición que hemos empleado: la de la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Libros de caballerías* en su segundo volumen, publicado en 1908 por Bailly-Baillière. Para evitar confusiones con sus homónimos teatrales usaremos el título convencional de *Historia del noble Vespasiano*.
- 6 Luis Carlos Salazar Quintana (1999) explica que en la *Vindicta Salvatoris* era el emperador Tiberio quien sufría la lepra y que el nombre de uno de los senescales que aparecen, Velosiano, podría haber derivado en la aparición del emperador Vespasiano en las reformulaciones de la historia.
- 7 Es necesario apuntar, como recuerda Alberto Ortiz (2007), que el teatro como herramienta de evangelización fue proscrito en 1585 por el Tercer Concilio Mexicano.
- 8 Esto llevará a Robert Ricard (2017) a afirmar que "[este teatro es] totalmente indio, no por la inspiración, pero sí por la lengua y los actores" (p. 257).
- 9 Para el caso concreto del *Auto de la destrucción de Jerusalén* no es un asunto baladí que la reliquia específica se trate del paño de la Verónica. La reliquia en cuestión, además de las propiedades taumátúrgicas que se le atribuyen, trae al texto la pasión de Cristo y refuerza la relación de causalidad entre la culpa de Pilatos/Jerusalén y su castigo por parte de Vespasiano.
- 10 Es preciso recordar que un desarrollo teatral posterior, como el de la *Tragedia del triunfo de los santos* de Pedro de Morales, se realizó debido a la llegada de reliquias a territorio novohispano, lo que da cuenta del interés y la vinculación entre teatro y reliquias.
- 11 En su introducción a *Teatro mexicano: Autos, coloquios y entremeses del siglo XVI*, Solórzano apunta: "Ajeno al tema de la evangelización los personajes [del *Auto de la destrucción de Jerusalén*] podían representar, en fácil trasposición, al emperador Carlos V y a los pueblos que se negaban a someterse totalmente" (1992, p. 14). Como se verá más adelante en el artículo, esta no ha sido la visión principal de la crítica en relación con este tema.
- 12 Othón Arróniz (1979) apunta que con *La conquista de Jerusalén* "[t]enemos ante nuestros ojos el primer auto sacramental mexicano" (p. 84). Carmen Corona (1995) ha estudiado las complejidades de esta obra en la que "[e]s muy posible que los franciscanos, apoyados por los tlaxcaltecas, quisieran proyectar por medio de la iconografía escénica una multiplicidad de afirmaciones que no eran realizables en un lenguaje directo" (p. 84). Apunta Corona que estos dos grupos sentían particular gratitud hacia Hernán Cortés, por lo que en el auto decidieron asignarle el único rol análogo al del emperador cristiano. Por otro lado, las ideas milenaristas de esta obra, como la asunción de que la reconquista cristiana de la Ciudad Santa era un requisito del final de los tiempos, han sido estudiadas con asiduidad por Mercedes Serna (2020).
- 13 El Vespasiano del auto europeo es un monarca grande —naturalmente gentil, pero su conversión es inmediata en cuanto accede al mensaje cristiano—, el cual parece haberse alejado del vicioso emperador de la *Historia*. Esta remodelación del personaje podría ser ya una anticipación de lo que nosotros consideramos será decisivo en el auto americano: la condición de "caballero de Cristo" y justiciero tanto en lo político como en lo religioso. Los grabados que Cacho Blecua (2016) consigna dan cuenta de que el emperador mesiánico es una construcción que se estuvo gestando en el tiempo: la fusión entre pasado y presente asomaba ya en las versiones editoriales de la antigua leyenda; así, los grabados

de la curación de Vespasiano que ilustran las ediciones de Lyon (Pierre Boutellier, h. 1488) y de Sevilla (Pedro Brun, 1499) presentan en el dosel del lecho del emperador no el águila romana, sino el águila bicéfala, heráldica del Sacro Imperio desde el Cuatrocientos. Lo que nosotros queremos destacar, en todo caso, es que las connotaciones que acompañan a la construcción del personaje del emperador no serán del todo las mismas en la Península y en América, aunque el proceso analógico parece común.

- 14 Del total de 680 versos que tiene la edición empleada, el consejo de Archelao se ubica en los versos 271-275.
- 15 Buena parte del mensaje antisemita viene de la "doble culpabilidad" de Pilatos ("judai-zado" para la ocasión). Importante es recordar que más allá del sentimiento antijudío (y sabiendo que en el auto hay también algún que otro "buen judío" debidamente "cristianizado"), la obra castellana se presenta con aires de tragedia a la antigua: un gobernante lleva a la ruina a todo un pueblo. Su dimensión política resulta innegable.

Referencias bibliográficas

- Anónimo. (1901). Auto de la destrucción de Jerusalén. En L. Rouanet (Ed.), Colección de Autos, Farsas y Coloquios del siglo XVI (502-524), 4 vols. L'Avenç, Librería de M. Murillo.
- Anónimo. (1908). La destrucción de Jerusalén. En Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Libros de caballerías (vol. 2, 379-401). Bailly-Baillière.
- Anónimo. (1974). La destrucción de Jerusalén. En F. Horcasitas, El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna. Primera parte (464-495). Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anónimo. (2003). Auto de la destrucción de Jerusalén (Biblioteca Virtual Cervantes, Ed.). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc445m6>
- Aracil Varón, B. (1999). Del texto literario a la representación popular sobre la conquista: La destrucción de Jerusalén. *Anales de Literatura Española*, 13, 28-40. <https://doi.org/10.14198/ALEUA.1999.13.03>
- Aracil Varón, B. (2000). Teatro e ideología en el siglo XVI novohispano: la conquista de Jerusalén. En D. Meyrán y A. Ortiz (Eds.), *El teatro mexicano visto desde Europa: Actes des 1res Journées Internationales sur le Théâtre Mexicain en France* 14, 15, et 16 juin 1993. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmctq5w4>
- Aracil Varón, B. (2016). La función evangelizadora del teatro breve en la Nueva España del siglo XVI. *América sin nombre*, 21, 39-48. <https://doi.org/10.14198/AMESN.2016.21.02>
- Arróniz, O. (1979). Teatro de evangelización en Nueva España. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cacho Bleuca, J. M. (2016). Texto e imagen en la Estoria del noble Vespasiano (Sevilla, 1499): la curación del Emperador. *Revista de Poética Medieval*, 30, 55-80. <https://doi.org/10.37536/RPM.2016.30.0.50287>
- Corona, C. (1995). El auto "La conquista de Jerusalén": Hernán Cortés y la transgresión de la figura. En Campbell Y. (Ed.), *El escritor y la escena III: estudios en honor de Francisco Ruiz Ramón: actas del III Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro* (9-12 de marzo de 1994, Ciudad Juárez) (79-87). Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc4t754>
- Cortés, H. (1866). Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V. París: Imprenta Central de los Ferro-Carriles A. Chaix y C^a.
- Faudree, P. (2015). Reading the Requerimiento Performatively: Speech Acts and the Conquest of the New World. *Colonial Latin American Review*, 24 (4), 456-478. <https://doi.org/10.1080/10609164.2016.1150029>

- Flores, E. (2003). La destrucción de Jerusalén: fantasma, violencia y conquista en un libro de cordel del siglo XVI. *Revista de Literaturas Populares*, 1, 67-86. <http://rlp.culturaspopulares.org/textos/5/05-Flores.pdf>
- Garcilaso de la Vega, I. (2009 [1617]). *Historia general del Perú*. SCG. <http://shemer.mslib.huji.ac.il/lib/W/ebooks/001531298.pdf>
- Hook, D. (2018). Un dato más para la historia de la difusión de la leyenda de la destrucción de Jerusalén. *Medievalia*, 50, 233-235. <https://doi.org/10.19130/medievalia.50.2018.358>
- Horcasitas, F. (1974). La destrucción de Jerusalén. En F. Horcasitas, *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna. Primera parte (461-463)*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kamen, H. (2007). Vicisitudes de una potencia mundial, 1500-1700. En R. Carr (Ed.), *Historia de España (155-171)*. Península.
- Lida de Malkiel, M. R. (1973). *Jerusalén: El tema literario de su cerco y destrucción por los romanos*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filología y Literatura Hispánica.
- López de Palacios, J. (2016 [1513]). Texto del requerimiento. <https://ciudadseva.com/texto/requerimiento/>
- Marín Guzmán, R. (2006). *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Motolinía, T. (2014 [1541]). *Historia de los indios de la Nueva España* (M. Serna y B. Castany Prado, Eds.). Real Academia Española, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles.
- Ortiz, A. (2007). Teatro evangelizador en la Nueva España: El primer momento. En *Las dos orillas: actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Monterrey, México, del 19 al 24 de julio de 2004 (359-366). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes Peña, M. de los. (1999). El Drama sacramental en el "Códice de Autos Viejos". *Cuadernos de Historia Moderna*, 23, 17-46. <https://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/CHMO9999220017A>
- Ricard, R. (2017). *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Fondo de Cultura Económica.
- Salazar Quintana, L. C. (1999). Ideología y transgresión histórica en el teatro doctrinal novohispano: La destrucción de Jerusalén. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 7, 147-155. <https://bivir.uacj.mx/Reserva/Documentos/rva2005106.pdf>
- Serna, M. (2020). El origen de los indios, la reconquista de Jerusalén y el fin de los tiempos en la *Historia de los indios de la Nueva España*, de fray Toribio de Benavente, "Motolinía". *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 8 (1), 295-306. <https://doi.org/10.13035/H.2020.08.01.21>
- Solórzano, C. (1992). *Teatro mexicano: Autos, coloquios y entremeses del siglo XVI*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Weckmann, L. (1994). *La herencia medieval de México (2.ª ed. revisada)*. Ciudad de México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

El exilio como concepto político en la *Carta a los españoles americanos* de Juan Pablo Viscardo y Guzmán

Exile as Political Concept in Juan Pablo Viscardo y Guzman's *Letter to the Spanish american people*

Marie Elise Escalante

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
 Contacto: mescalantea@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0001-6508-635X>

RESUMEN

En la obra de Viscardo y Guzmán, el exilio deja de ser solo un dato biográfico o una experiencia vital y se convierte en una categoría conceptual para comprender la historia americana y la condición colonial de los españoles americanos. Como demostración de ello, Viscardo y Guzmán recuerda el exilio de numerosos nobles incas luego de la rebelión del último Inca de Vilcabamba, Tupac Amaru I y lo relaciona con la reciente expulsión de sus pares jesuitas de América. También considera que los conquistadores y Cristóbal Colón, quienes se exiliaron voluntariamente para servir al rey, no fueron recompensados por este y, por el contrario, fueron castigados sin razón alguna. Con esta reflexión acerca de la historia colonial americana, Viscardo y Guzmán sostiene que esta solo ha sido una sucesión de maltratos e injusticias por parte del Rey. Así, llega a la conclusión de que América es un lugar donde se atenta contra los derechos básicos de los americanos y donde ellos están a la merced de un soberano que posee un poder ilimitado. En otras palabras, América vive en un estado de excepción permanente. El exilio viene a ser ese síntoma o indicio que revela la condición de tiranía a la cual viven sometidos los españoles americanos durante todos los tres siglos de colonia. En este estudio, vamos a analizar las relaciones que Viscardo y Guzmán establece entre la noción de estado de excepción, la condición de sujetos sin derechos y la de los exiliados, así como el rol fundamental del soberano dentro de este estado de excepción propio de la condición colonial

Palabras clave: Exilio; Soberano; Estado de excepción; Homo sacer; Españoles americanos.

ABSTRACT

Exile is, in Viscardo Guzmán's works, not only a biographical fact but an important concept to understand Spanish American history and colonial condition. In his Letter, Viscardo y Guzmán gives some historical examples of the King's cruelty towards his colonial subjects, from the Andean nobles exiled after the rebellion of Tupac Amaru I, the last Inca from Vilcabamba, to the recent expulsion of his Jesuits brothers. He arrives at the conclusion that the Spanish Crown has only mistreated and unjustly punished the Spanish Americans in these two hundred years of colonial history. Viscardo y Guzmán's discourse shows that Spanish American's rights are not recognized by the Spanish crown and Spanish Americans live under the rule of a permanent state of exception. Exile is one of the most visible signs of the tyranny that Spanish Americans are subjected to during the two centuries of colonial history. In this text I study the relation between the figure of the sovereign and the state of exception in Viscardo y Guzmán's Letter and exile as one of the main conditions of colonial subjects, an exile not only in geographical but also historical terms. According to Viscardo y Guzmán, Americans are exiled from their own history. To understand the notion of sovereignty and state of exception I take into account classical authors such as Jean Bodin and Hobbes as well as contemporaneous ones such as Carl Schmitt, Giorgio Agamben, and Walter Mignolo.

Keywords: Exile; Sovereign; State of exception; Homo Sacer; Spanish americans.

1. Introducción

El exilio es una de las constantes en la historia latinoamericana desde tiempos coloniales; por ello, es importante analizar sus transformaciones y su dinámica a lo largo de los siglos. Al hacerlo, se puede ver la historia peruana y latinoamericana desde una perspectiva continental y transatlántica. Visto como un fenómeno político, el exilio ha tenido una importante influencia en la definición de las identidades nacionales y latinoamericanas. Según Luis Roniger (2007, p. 31), el exilio es uno de los principales medios de control y exclusión practicado por las élites políticas latinoamericanas para mantenerse en el poder. Ha sido usado a lo largo de la historia como un mecanismo de control y de exclusión para eliminar la disidencia política (Roniger y Sznajder, 2013).

Durante la colonia, el exilio recibía el nombre de “destierro” o “degredo” y recaía sobre individuos considerados como una amenaza al orden social. Fue reservado a los vagabundos, los soldados desertores, los criminales y ladrones. También era aplicado a rebeldes provenientes de las clases altas o élites de la sociedad. No solo las autoridades seculares tenían potestad de castigar con el exilio, sino también el Santo Oficio. Los condenados por este tribunal eran los herejes, los judaizantes, los blasfemos, los bigamos, los religiosos que rompían con sus votos de castidad, los que caían en prácticas supersticiosas, entre otros. Las penas de destierro podían ir acompañadas de otros castigos, como las galeras, la cárcel o la confiscación de bienes. En algunos casos, el destierro tenía funciones estratégicas, pues servía para poblar lugares lejanos, situados en los confines del imperio. Durante la colonia, el destierro o degredo tuvo un efecto social ejemplarizante y sirvió también como una muestra de poder de la clase dominante.

En las postrimerías de los tiempos coloniales se dio uno de los casos más remarcables de exilio con el destierro masivo de jesuitas del territorio europeo y americano en 1767. Carlos III, junto con otros soberanos de toda Europa, expulsó alrededor de cinco mil jesuitas de sus reinos. Los motivos de esta medida excepcional no fueron declarados por el rey, por lo que hubo un aura de misterio en esta acción. El “motín de Esquilache” en Madrid fue una de las principales causas que originaron la expulsión, ya que, de acuerdo con Pedro Rodríguez de Campomanes

—el fiscal a cargo de la pesquisa sobre el motín—, los jesuitas fueron instigadores de tal desorden y por ello recomendaba su expulsión del imperio (Bravo, 2007, p. 421). También fue importante, en el ámbito americano, la rebelión contra los corregidores en las reducciones de indios de Misiones, un territorio que estaba casi en completo control de los jesuitas (Mörner, 1966, p. 5). Sin embargo, en un análisis más detenido, el exilio masivo de los integrantes de la Compañía de Jesús se puede interpretar como una muestra de la supremacía del poder real sobre el poder religioso. Las consecuencias en América de la expulsión de los jesuitas lo demuestran: luego de ella, la corona procedió a reformar las otras órdenes religiosas y se embarcó en una extensa reforma universitaria. De tal forma, con esta expulsión, la corona consolidó su control sobre la Iglesia de sus colonias americanas y, aún más, ocupó espacios que antes no tenía, como el ámbito educativo, lo cual permitió un mayor control y vigilancia de la sociedad hispanoamericana, uno de los objetivos principales de las reformas borbónicas.

Todo el gran contingente de jesuitas exiliados fue enviado a Italia, donde se dedicaron a la enseñanza o a la investigación académica. Así, Italia llegó a ser, en el último cuarto del siglo XVIII, el centro más denso de todo el americanismo europeo (Batllori, 1966, p. 590). Fueron alrededor de cinco mil jesuitas españoles, la mayoría provenientes de las colonias americanas; estos debían residir en los tres Estados pontificios septentrionales: Bolonia, Ferrara y Rávena. Entre los jesuitas expulsados hubo un grupo de criollos que, con sus obras, exaltaron la identidad americana y se dedicaron a polemizar con sus pares europeos, como Raynal, De Paw y Buffon, quienes consideraban a los americanos, a sus pueblos y su naturaleza como inferiores. Las obras de jesuitas como Francisco Clavijero, Juan Ignacio Molina, Juan de Velasco, entre otros, contribuyeron a la construcción de la identidad criolla con sus reflexiones sobre los mitos, la naturaleza e historia americanas. No obstante, ninguno de ellos fue más allá de la apologética a la identidad americana ni se involucraron en una labor conspirativa contra la corona española, como Juan Pablo Viscardo y Guzmán Zea y Andía (1748-1798). La obra de este arequipeño de nacimiento es breve, pero su influencia dentro del proceso emancipador e independentista es insoslayable (Viscardo y Guzmán, 1988). Su obra más canónica, *Carta dirigida a los españoles americanos*,

divulgada por Francisco de Miranda en 1791, fue importante para la emancipación americana. Viscardo y Guzmán no escribe como un solitario exiliado, sino como un representante o portavoz de toda la comunidad de jesuitas exiliados, especialmente de los 2154 jesuitas americanos. En su obra se dedicó a hacer análisis sobre la situación económica y social de América. Viscardo y Guzmán puede ser considerado como uno de los primeros pensadores liberales del Perú y de Latinoamérica, y, en este aspecto es, pues, un pionero que aún no ha sido reconocido del todo respecto a su sitio en la historia de las ideas políticas y económicas americanas.

Su construcción de la patria americana consiste en una reflexión crítica acerca de su presente colonial, una propuesta de reforma política y económica y, por último, la proyección de una utopía futura. La mirada negativa, casi luctuosa del presente viene atemperada por una mirada esperanzada en un futuro utópico, en el cual América será regida por los lineamientos del libre mercado y estará abocada a la prosperidad económica. A diferencia del jesuita mexicano Francisco Clavijero, autor de *Historia antigua de México* (1780), Viscardo y Guzmán no escribe acerca de las antigüedades de los indios, sino que se dedica de modo preferente a destacar la importancia de los criollos, quienes serían los miembros más importantes del continente americano, a los cuales los indios y otras castas están asociados y en algunos casos, subordinados. Viscardo y Guzmán va más allá de los pensadores que exaltaban la patria criolla, ya que llega a reconocer los derechos naturales de todos los individuos de la sociedad colonial, independientemente de su etnia o clase social. La Carta ha sido descrita como un documento inestable que, por un lado, argumenta la superioridad de los criollos en el liderazgo político de América y, por otro, hace suya la doctrina de los derechos humanos universales. Este es uno de los aciertos más importantes de la Carta y lo que constituye una innovación con respecto al resto de discursos criollistas de la época: “Lo que hacía la Carta algo tan efectivo era precisamente su combinación de los lamentos tradicionales del patriotismo criollo con la insistencia de la Ilustración en los derechos naturales” (Brading, 2011, p. 51).

Por el afán de denuncia de la Carta se puede establecer una similitud con la *Brevísima relación* de

Bartolomé de Las Casas, cuya estructura se basa en la enumeración de masacres, matanzas y abusos de los españoles hacia los indios. Pero a diferencia del texto lascasiano, Viscardo y Guzmán llega a cuestionar en el suyo la condición de súbdito español, la obediencia al rey y la lealtad al imperio español.

En el caso de la Carta de Viscardo y Guzmán propongo que el tema del exilio no solo es parte de su trayectoria vital, biográfica, sino que este se convierte en una herramienta conceptual para pensar la historia y la situación de los americanos sometidos al yugo colonial. El exilio también es importante para comprender la crítica al poder real del exjesuita arequipeño, sobre todo porque el exilio es una medida excepcional del rey, que muestra su poder absoluto, ilimitado y, por tanto, tiránico. A continuación trataré sobre la importancia del exilio en la narración y análisis de la historia colonial de la Carta, y en la siguiente sección profundizaré en la imagen del rey, para lo cual haré uso de los estudios de Schmitt (2015) y Agamben (1996, 1998, 2005) sobre la autoridad en política y el estado de excepción.

2. La historia americana como una historia de exilio

La *Carta dirigida a los españoles americanos* presenta la historia de América como una historia de exilio. Su denuncia de la subordinación o subalternidad del sujeto colonial se construye con esta narrativa de exilio. Con ello se puede decir que tiene una mirada histórica, al igual que la de otros jesuitas americanos exiliados, como Francisco de Clavijero. Pero su mirada sobre la historia difiere profundamente de la de ellos. Viscardo y Guzmán narra la historia de América como una historia de opresión y de tiranía. No mira al pasado prehispánico para exaltarlo, como lo hace el jesuita mexicano, sino que se concentra en los años coloniales, para denunciar los abusos del rey y de las autoridades virreinales.

La historia americana que narra Viscardo y Guzmán es una historia de exiliados y de trayectorias transatlánticas. Debido a ello, Pablo Macera (1999) sostiene que el pensamiento del exjesuita arequipeño no puede entenderse dentro de categorías nacionales o protonacionales, sino que su obra solo se puede comprender con categorías globales. Macera propone

el término de “criollo colonial”, entendiendo que no solo hubo criollos en el imperio español, sino que “todo imperio tiene colonias y es propenso a la aparición de sus respectivos coloniajes” (1999, p. 272). La Carta de Viscardo y Guzmán sería, así, una reflexión de la condición colonial por la cual se puede hacer comparaciones o aproximaciones con otras obras coloniales que no sean del ámbito peruano o latinoamericano. También es importante tomar en cuenta el contexto de su composición. Viscardo y Guzmán se hallaba en Gran Bretaña cuando escribió la Carta, y en esa época era financiado por el gobierno británico para conspirar contra la corona española. Entonces, los planes separatistas de Viscardo y Guzmán eran considerados como favorables para los británicos, porque tenían como objetivo arrebatarse a España su hegemonía política y económica en América. Visto desde este punto de vista, la Carta de Viscardo y Guzmán no solo es importante en la historia de la América española, sino también en el estudio de las relaciones imperiales entre España y Gran Bretaña de dicha época.

Viscardo y Guzmán inicia la Carta sosteniendo que los americanos deberían reconocer a América como su patria por encima de España. En su idea de patria, Viscardo y Guzmán incluye no solo la cuestión del territorio, sino también la de una historia común, los derechos naturales, dentro de los cuales se encuentran los derechos de propiedad y libre comercio. De esta manera, la idea de patria abarca lo territorial, lo histórico, lo económico y lo legal. La declaración de América como patria implica una toma de posesión, de dominio del territorio americano por parte de los criollos, desplazando así a los españoles que se han adjudicado el poder y dominio de América. Cito a Viscardo y Guzmán:

El Nuevo Mundo es nuestra patria, su historia es la nuestra, y en ella es que debemos examinar nuestra situación presente, para determinarnos por ella, a tomar el partido necesario a la conservación de nuestros derechos propios y de nuestros sucesores. (2004, p. 73)

Enseguida, el exjesuita peruano muestra que los primeros conquistadores son los primeros exiliados, ya que son los españoles los que dejan su patria para vivir en América. Pero en este

territorio americano siguen manteniendo el apego y la lealtad a España, continúan siendo fieles súbditos del rey.

El español americano se configura como un sujeto que no pertenece del todo ni a América ni a España. Esta doble pertenencia lo condena a una liminalidad, lo cual le impide asentarse o establecerse definitivamente en América. Dicho de otro modo, para Viscardo y Guzmán la condición colonial es un estado de liminalidad o desarraigo perpetuo. Una de sus propuestas principales es, precisamente, superar esta situación de liminalidad o ambigüedad de los criollos. Esto pasa por romper con los vínculos afectivos y políticos con España y asumirse plenamente como americanos. Viscardo y Guzmán acusa a España de querer mantener a los americanos en esta situación liminal, dándose entonces la situación de que los americanos están desterrados de su propia patria e ignorantes de su propia historia: “La España nos destierra de todo el mundo antiguo, separándonos de una sociedad a la que estamos unidos con los lazos más estrechos” (2004, p. 75).

En su narración de la historia americana, Viscardo y Guzmán ve una continuidad sin fisuras entre el conquistador español y el español americano, algo que caracteriza a numerosos discursos criollos, como sostiene Bernard Lavalle (1993). Ser criollo implica, en el discurso de Viscardo y Guzmán, al igual que en la mayoría de discursos criollos de la época, tener intereses, apegos, lealtades al territorio americano más que una simple cuestión de nacimiento en la América hispánica. Uno de los puntos principales de su Carta es que este apego y lealtad a España que siempre han tenido los criollos y conquistadores nunca ha sido reconocido por la corona española. Para Viscardo y Guzmán, la historia americana es una sucesión de ingratitudes, injusticias, servidumbre y desolación, porque el rey, su corte y el virrey han violado durante todos estos cientos de años de orden colonial los derechos de los criollos. Cuando hace una enumeración de los hechos históricos relevantes para su argumentación, todos ellos están relacionados con el exilio, ya que es en este suceso en que se descubre en su real dimensión la crueldad y la tiranía del rey. El exilio es la prueba máxima de todas las tiranías que han sufrido los americanos de España:

Si corremos nuestra desventurada patria de un cabo al otro, hallaremos dondequiera la misma desolación, una avaricia tan desmesurada como insaciable [...]. Consultamos nuestro análisis de tres siglos y allí veremos la ingratitud y la injusticia de la corte de España, su infidelidad en cumplir sus contratos. Primero con el gran Colón y después con los otros conquistadores que le dieron el imperio del Nuevo Mundo, bajo condiciones solemnemente estipuladas. (Viscardo y Guzmán, 2004, p. 79)

Viscardo y Guzmán señala algunos núcleos problemáticos de la historia americana hasta el punto de configurarla como una sucesión de crisis causadas por el exilio de sujetos de España a América o viceversa. El exjesuita peruano ve la historia americana estrechamente vinculada a la historia española, lo cual le da a su obra una perspectiva transatlántica bastante marcada. En su análisis de la historia española, Viscardo y Guzmán establece que el poder absoluto de sus reyes es causante de la actual postración y decadencia de España. Este poder sin límites, como hemos visto, también explica la tragedia que vive la América hispana desde su origen.

La Carta de Viscardo y Guzmán resalta hechos paradigmáticos que sirven como ejemplo o modelo de lo que ha sucedido a lo largo de los tres siglos de colonia. Los eventos históricos a los que hace alusión son principalmente tres: el descubrimiento de América por Cristóbal Colón, la rebelión de Tupac Amaru I y el exilio de los jesuitas. La mención a Colón es significativa porque muestra que en el momento inaugural de la conquista y colonia se da un quiebre o violación del contrato o acuerdo de los reyes con Colón. La conquista comienza con este, se diría, pecado original de la violación de un contrato, ya que luego de Colón, la corona comete injusticias e ingratitudes análogas con los demás conquistadores. En el caso de Colón y el resto de conquistadores, su expatriación o exilio ha sido voluntario para hacer un servicio al rey, pero Viscardo y Guzmán sostiene que no han sido recompensados por ello. Después de recordar a Colón, nuestro autor evoca a Tupac Amaru I y los nobles incas que fueron castigados cruelmente por el virrey Toledo por rebelarse. Para la narración de tal hecho cita al Inca Garcilaso de la Vega y agrega

que estos nobles incas fueron desterrados luego de su revuelta. Los pasajes que cita de la *Historia general del Perú* son especialmente cargados de patetismo, ya que incluyen la exhortación de una madre a su hijo, un noble inca que fue parte de la rebelión de Tupac Amaru I para que sea fiel a sus compañeros de lucha y no los traicione. Luego de la extensa cita de Garcilaso, Viscardo y Guzmán comenta:

Esta exhortación magnánima, proferida con toda la vehemencia de que aquella madre era capaz, hizo la más grande impresión sobre el espíritu del virrey, y le apartó de su designio de hacer morir aquellos desdichados. Sin embargo, no fueron absueltos, sino que se les condenó a una muerte más lenta, desterrarlos a diversas partes del Nuevo Mundo. Algunos fueron también enviados a España. (2004, p. 80)

La rebelión de Tupac Amaru I es una rebelión india, con lo cual sería la contraparte a la mención de Colón, ya que el trato de Colón es un modelo del trato que han recibido los conquistadores e hijos de conquistadores. La rebelión de Tupac Amaru, por otro lado, muestra también la tiranía del rey contra los nobles indios. Viscardo y Guzmán describe con dramatismo el castigo que reciben los nobles indios de parte de las autoridades españolas del cruel virrey Toledo. A continuación, Viscardo y Guzmán establece una relación entre los nobles indios ajusticiados y el exilio de los jesuitas, del cual él es una de las víctimas. La descripción que hace del exilio de los jesuitas es mucho más virulenta y apasionada:

El Virrey, aquel monstruo sanguinario, pareció entonces el autor de todas las injusticias, pero desengañémonos, acerca de los sentimientos de la Corte, si creemos que ella no participaba de aquellos excesos; ella se ha deleitado en nuestros días en renovarla en toda la América, arrancándoles un número mayor de sus hijos, sin procurar disfrazar siquiera su inhumanidad: estos han sido deportados hasta en Italia.

Después de haberlos botado de un país, que no es de su dominación, y renunciándolos como vasallos, la Corte de España, por una contradicción y un refinamiento inaudito de crueldades, con un furor que solo puede inspirar a los tiranos el derecho de perseguirlos y oprimirlos continuamente. La muerte ha librado

ya, a la mayor parte de estos desterrados, de las miserias que han acompañado hasta el sepulcro. Los otros arrastran una vida infortunada... (2004, p. 81)

Para el exjesuita peruano, el exilio implica perder la condición de vasallos del rey y, por ende, perder su protección. Con esto se abre la posibilidad de ejercer crueldades sobre ellos, como la persecución y la represión continua. Según Viscardo y Guzmán, el exilio revela el despotismo y la tiranía del gobierno español. Cada caso de exilio es recordado por él como una muestra evidente de la crueldad del régimen colonial, que se esconde bajo la máscara de justicia.

Vemos, además, las connotaciones del destierro para Viscardo y Guzmán: la muerte, la existencia miserable, la vida llena de infortunio. Hay una relación directa entre exilio y tiranía: para nuestro autor, solo los regímenes tiránicos exilian a sus miembros y esto equivale, para ellos, a una pena de muerte. La arbitrariedad con la cual el rey despojó a toda una generación de jesuitas de sus derechos y propiedades muestra este poder ilimitado del rey, por un lado, y también la total vulnerabilidad de los jesuitas que ante una orden real lo pierden todo, algunos hasta la vida:

La conservación de los derechos naturales y, sobre todo, de la libertad y seguridad de las personas y haciendas, es incontestablemente la piedra fundamental de toda sociedad humana [...] es manifiesto que cinco mil ciudadanos, que hasta entonces la opinión pública no tenía razón para sospecha de ningún delito, han sido despojados por el gobierno de todos sus derechos sin ninguna acusación, sin ninguna forma de justicia y del modo más arbitrario. El gobierno ha violado solemnemente la seguridad pública. (2004, p. 85)

La primera alusión al exilio jesuita sirve como una muestra de la tiranía real dentro de su narración de hechos históricos coloniales. En la segunda mención, Viscardo y Guzmán se sirve del ejemplo de los jesuitas para sostener que, en este caso, se han violado todos sus derechos naturales, los cuales son la base de la sociedad. Esto significa que, en América, los derechos naturales de sus súbditos no se reconocen ni se respetan.

Puede decirse que la Carta nos da un catálogo de casos de exilio colonial o destierro. Todos ellos sirvieron para expulsar a sujetos considerados rebeldes y tuvieron como propósito la pacificación del reino. Sin embargo, como hemos observado, en el caso específico de los jesuitas expulsos no hubo rebelión que justifique la pena del exilio. Por esta violación de los derechos naturales de sus súbditos, el rey pierde su condición humana y se convierte a los ojos de Viscardo y Guzmán en un monstruo sanguinario. Por ello, luego de mostrar la tiranía que ejerce la corona española sobre sus súbditos americanos, manifestada de modo ejemplar y extremo en el caso de los jesuitas, Viscardo y Guzmán invita a renunciar al ridículo “sistema de unión e igualdad” entre España y América, ya que esta igualdad es falsa, se trata de un contrato social nulo.

Viscardo y Guzmán se sirve de un argumento geográfico para dar sustento a su pedido de emancipación de España, ya que señala la gran distancia geográfica entre la Península Ibérica y América. Según el exjesuita, esta distancia geográfica puede verse como una oportunidad para emanciparse y dejar de mirar con apego a España y a su rey. Lo que también propone Viscardo y Guzmán en esta Carta es una inversión de la relación política y geográfica entre España y América: ya no será España el centro ni el rey el soberano, sino América y los americanos, quienes eran la periferia en el régimen colonial. Esto lo hace basándose en Montesquieu, quien sostiene que América, por su riqueza y sus recursos vale más que España. Así, la idea de emancipar América, para Viscardo y Guzmán, implica superar la colonialidad, lo cual no solo supone adoptar el liberalismo económico y político, sino también una emancipación mental o ideológica.

3. Una reflexión sobre el poder real y la tiranía

La Carta de Viscardo y Guzmán tiene reminiscencias a las cartas de relación que los conquistadores escribieron al rey de España con propósitos varios: elogiarlo, dar a conocer sus proezas o infortunios, aconsejar, persuadir, denunciar atropellos de funcionarios reales o virreinales, entre otros. Sin embargo, hay una diferencia fundamental: Viscardo y Guzmán no envía su carta al rey, sino a los que considera deberían ser los legítimos soberanos, los

españoles americanos. Esto no quiere decir que el rey —el receptor desplazado de la Carta— pierda importancia en su obra. Si bien Viscardo y Guzmán no se dirige al rey, toda su carta y la descripción de los hechos históricos que relata: exilio, pena de muerte, contratos rotos, todos son hechos en los cuales la mano del monarca es determinante.

La reflexión acerca del exilio presente en la Carta se relaciona directamente con una disquisición acerca del poder del rey. El exjesuita criollo remarca que el responsable de su exilio y de esta historia de tiranía en América es el rey. El exilio revela el exceso de poder real y es una muestra manifiesta de la violación de los derechos primordiales de sus súbditos. La Carta resulta, pues, un alegato contra el poder excepcional del rey, que viola los derechos de sus súbditos y los reduce a una condición semejante a los animales.

La idea de contrato social que plantea Viscardo y Guzmán está influenciada por los planteamientos de Jean Jacques Rousseau y su Contrato Social, pero también por autores del Renacimiento, como los jesuitas Francisco Suárez y Juan de Mariana (Scarano, 2013). Suárez desarrolló una de las doctrinas más influyentes acerca de la ley natural en su obra *De Legibus* (1612). En ella sostiene que las leyes naturales vienen de Dios y tienen como principal objetivo el bien común. Suárez plantea el origen contractual del poder, es decir, es necesario un consenso entre el rey y los gobernados para que el poder del monarca sea legítimo. Esto implica que el poder no viene directamente de Dios al rey, como sostenían los que creían en el derecho divino de los reyes, sino que es producto de este acuerdo entre los soberanos y sus súbditos. En su obra *Defensio Fidei* (1613) propone la desobediencia civil en caso de que el rey dicte leyes injustas, incluso admite la posibilidad del tiranicidio (cfr. Caro y Saldivia, 2013). Por su parte, Juan de Mariana desarrolla en su obra *De rege et regis institutione* (1599), un tratado dedicado a la educación de los príncipes o espejos de príncipes, la legitimidad del tiranicidio (cfr. Merle, 2014). Las universidades jesuitas de España y América tenían cátedras dedicadas a la enseñanza de las doctrinas de Suárez, las cuales fueron cerradas por Carlos III luego de la expulsión de los jesuitas de España y América.

Sin embargo, para comprender mejor la Carta conviene también analizar las teorías sobre el poder político que sostienen lo opuesto a la postura contractual y legalista de Viscardo y Guzmán, ya que su texto tiene un evidente tono polémico hacia un rey que no está condicionado o determinado por la ley o por un contrato social, sino uno que se erige por encima de cualquier convención o regla. Las reflexiones que han hecho filósofos como Carl Schmitt y, en especial, Giorgio Agamben acerca del poder soberano y del estado de excepción son de mucha utilidad cuando se analiza los reclamos y acusaciones de Viscardo y Guzmán al rey y al régimen colonial en su Carta.

La figura del rey, con poder ilimitado y excepcional, es un planteamiento más acorde a una noción barroca del poder real, que surge durante los siglos XVI y XVII con la consolidación de las grandes monarquías europeas. Los filósofos Jean Bodin y Thomas Hobbes fueron dos de los principales pensadores que justificaron la soberanía del poder real. Hobbes en su *Leviatán* fundamenta la preeminencia del poder real como una garantía para el orden y la convivencia pacífica de los súbditos. Por su parte, Bodin sostuvo que el soberano estaba sujeto a la ley, pero que, en ciertas circunstancias excepcionales, no está sometido a ella. Así, el poder real para el filósofo francés es una alternancia entre un poder sujeto a las leyes y uno que, durante las situaciones de emergencia, prescinde de ellas. Bodin enumera algunos casos en los cuales rige esta excepcionalidad del poder: la declaración de guerra o de paz, el nombramiento de funcionarios, el otorgamiento del perdón, entre otros. En el siglo XVIII, por el contrario, la corriente de pensamiento contractualista y legalista del poder fue la que tuvo mayor predominio. Sin embargo, este planteamiento tiene una concepción formalista del poder y no podía explicar la figura política del soberano y del estado de excepción o de emergencia.

Fue Schmitt quien retomó la reflexión de Hobbes y Bodin sobre el estado de excepción y del soberano en su obra *Teología política*. Para Schmitt, el soberano es aquel que tiene el poder de decisión en el estado de emergencia o excepción. Su concepto del poder es situacional y coyuntural antes que basado en leyes o axiomas. Schmitt sostuvo que era necesario analizar los estados de emergencia o de excepción, pues ellos no son simples anomalías, sino que son los que

revelan la esencia del poder. El estado de excepción se conforma por situaciones no codificadas, no existentes ni previstas por el orden legal, que ponen en peligro la existencia misma del Estado. El soberano tiene la potestad de decidir durante los momentos de extrema emergencia. Esto demuestra que el monarca pertenece al orden legal, pero al mismo tiempo lo trasciende, porque toma decisiones cuando las leyes o el orden constitucional necesita ser suspendido. Según el filósofo alemán, el estado de excepción revela que la decisión del soberano es la base del orden jurídico. Por su parte, Agamben sostiene que el soberano es la figura en la cual se basa gran parte de la política de Occidente, desde la antigua Grecia hasta los tiempos contemporáneos. El soberano tiene el poder de decidir e instaurar el estado de excepción. Esto implica que, así como es el garante de las leyes, también puede suspenderlas. Según Agamben, el estado de excepción es lo que Hobbes en su obra llama estado natural. El estado de excepción es un estado primordial, anterior o un estado donde la noción de polis no se encuentra vigente.

Esta descripción del estado de excepción como una vuelta al estado natural está acorde con lo que Viscardo y Guzmán nos presenta en su obra. Por ejemplo, cuando hace un símil entre el poder del rey y un mar tempestuoso que inunda la tierra: “La autoridad real, semejante al mar cuando sale de sus márgenes, inundó toda la monarquía, y la voluntad del rey, y de sus ministros, se hizo la ley universal” (2004, p. 84). Viscardo y Guzmán compara el poder real en América con una fuerza de la naturaleza que es una amenaza permanente para los hombres. A diferencia de Hobbes, quien ve el poder real como un baluarte para que los ciudadanos no se destruyan entre ellos, Viscardo y Guzmán, debido a su orientación legalista y contractualista, tiene una apreciación negativa del poder del soberano, ya que lo considera como una amenaza a la libertad y a los derechos de sus súbditos. Para Viscardo y Guzmán, la autoridad del rey está contenida y limitada por contratos, acuerdos, leyes dados, en algunos casos, desde la antigüedad. Cuando el rey no respeta estas leyes y actúa siguiendo solo su voluntad, pierde su legitimidad. Se da, entonces, una antinomia entre las leyes y la voluntad del rey. Este debe ceder, invariablemente en favor de la ley.

Así, Viscardo y Guzmán le quita al rey la capacidad de decisión fuera del marco de las leyes y

es considerado más como un funcionario que hace cumplir la ley antes que en un sujeto del cual emana el poder y la autoridad. Esta mirada legalista del poder real explica por qué en la Carta hay una desacralización y una deslegitimación de la figura del monarca. En ella, el rey aparece ya sea como un tirano o, en otros casos, no es considerado como la única instancia de poder soberano. Es notorio que Viscardo y Guzmán hace una distinción entre la historia antigua y la más reciente. En su obra, el rey aparece como el principal detentador del poder, cuando se refiere a la historia española antigua. Sin embargo, cuando se refiere a acontecimientos de la historia colonial, menciona también a la corte real, como si el poder del rey ya no estuviera concentrado solo en su persona, sino en todo un conjunto de personas. Por ejemplo, en un pasaje de su Carta, el intelectual criollo atribuye a la Corte de España, en su conjunto, el propósito de mantener a sus súbditos americanos en el desconocimiento de sus derechos naturales para así mantener su tiranía:

La pretensión de la Corte de España a una ciega obediencia a sus leyes arbitrarias, está fundada principalmente sobre la ignorancia que procura alimentar y entretener, sobre todo acerca de los derechos inalienables del hombre, y de los deberes indispensables de todo gobierno. (2004, p. 82)

En otros casos, Viscardo y Guzmán habla simplemente del gobierno, sin nombrar a ningún actor específico. Se puede apreciar en ello la burocratización y la despersonalización del poder real. Sin embargo, es interesante distinguir que, en la Carta, la figura del virrey tiene aún esa aura de poder ilimitado y personal, a la cual se le puede adjudicar la responsabilidad de la tiranía ejercida en América. Por eso, el exjesuita se refiere al virrey Toledo con epítetos tan virulentos como “hipócrita feroz” y trata de “monstruo sanguinario” al virrey Amat, quien ordenó la expulsión de los jesuitas.

Frente al soberano que dicta y decide el estado de excepción tenemos a todos aquellos que padecen las consecuencias de sus actos. El análisis que hace Viscardo y Guzmán de la situación de los súbditos del rey en las colonias americanas es semejante a lo que Agamben describe en *Homo sacer* (1998). El filósofo italiano utilizó el término de “*Homo sacer*”

para denominar a los que viven en una situación de emergencia o de excepcionalidad dictada por el soberano. Según Agamben, el *Homo sacer* es un sujeto que está fuera del ámbito de las leyes y ha perdido todos sus derechos, por lo cual puede ser asesinado, maltratado por cualquiera, sin ser defendido por nadie; en otras palabras, es un individuo que se halla en un estado completo de vulnerabilidad.

Viscardo y Guzmán sostiene que América está bajo el signo de la tiranía porque el rey, en la práctica, viola continuamente los derechos de sus súbditos. Así, le dedica especial atención a denunciar al rey por la violación de los derechos de libertad y de propiedad de los americanos. El maltrato del gobierno es mayor que el que los americanos imaginan, porque no solo es una cuestión de cargos públicos que les son negados, sino de la libertad, la propiedad y, en algunos casos, como es de los exiliados, de la vida que les es arrebatada. En la Carta, Viscardo y Guzmán acusa al rey de hacer leyes arbitrarias que no redundan en el bien común, sino que destruyen la prosperidad de los americanos. Esto implica que el soberano solo cuida sus propios intereses o fines sin importarle el bienestar de sus gobernados. En otras palabras, el rey o la Corte de España disponen de sus súbditos americanos como lo haría con sus esclavos. En tal sentido, América es un territorio de esclavos, no de hombres libres:

[...] toda ley que se opone al bien universal de aquellos, para quienes está hecha, es un acto de tiranía, y que el exigir su observancia es forzar a la esclavitud, que una ley que se dirigiese a destruir directamente las bases de la prosperidad de un pueblo, sería una monstruosidad superior a toda expresión; es evidente también que un pueblo, a quien se despojase de la libertad personal y de la disposición de sus bienes [...] se hallaría en un estado de esclavitud mayor que el que puede imponer un enemigo en la embriaguez de la victoria. (Viscardo y Guzmán, 2004, p. 75)

Más adelante, Viscardo y Guzmán sostiene que la condición de los españoles americanos ya no es solo la de esclavos, sino la de animales. El exjesuita relaciona la condición colonial con la de una manada de animales, remarcando la facilidad con la que el gobierno español no cumple sus compromisos ni respeta sus derechos. El rey tiene la posibilidad de sacrificarlos, despojarlos de su libertad y confiscar sus bienes:

Mas si el gobierno se cree superior a estos deberes para con la nación; ¿qué diferencia hace pues entre ella y una manada de animales, que un simple capricho del propietario puede despojar, enajenar y sacrificar? [...] y si sucede en las enfermedades políticas de un estado, como en las enfermedades humanas, que nunca son más peligrosas que cuando el paciente se muestra insensible al exceso del mal que le consume. (2004, p. 85)

Viscardo y Guzmán equipara al rey con un vulgar salteador de caminos debido a su sistemático afán por adueñarse de los bienes que corresponden a sus súbditos americanos. No solo esto, nuestro autor va más allá: le quita cualquier justificación o legitimidad al sistema colonial al considerar que este se basa, desde sus inicios, en la expoliación y el robo. Vuelve a denunciar que, en el transcurso de los siglos, el poder del rey se ha hecho cada vez más arbitrario y tiránico. Esto implica una denuncia a las medidas económicas y políticas implementadas por Carlos III conocidas como las reformas borbónicas:

Ya hemos visto la ingratitud, la injusticia y la tiranía, con que el gobierno español nos acaba desde la fundación de nuestras colonias, esto es cuando estaba él mismo muy lejos del poder absoluto y arbitrario a que ha llegado después. Al presente que no conoce otras reglas que su voluntad, y que está habituado a considerar nuestra propiedad como un bien que le pertenece [...]. Esta lógica es la de los salteadores de caminos, que justifica la usurpación de los bienes ajenos, con la utilidad que de ella resulta al usurpador. (Viscardo y Guzmán, 2004, p. 86)

América es el espacio en el cual el rey se revela como un soberano con poder ilimitado, cuya voluntad se pone por encima de los derechos de los ciudadanos. Por ello se configura como un espacio sometido a un estado de excepción permanente, donde las leyes se violan y se transgreden. América está en la frontera, en una zona de absoluta indeterminación entre la anomia y la ley. En tal sentido, es inevitable considerar el espacio colonial dentro las reflexiones acerca de los regímenes de excepción:

[...] el espacio por excelencia donde el poder soberano se constituye bajo el paradigma de la excepción es el “espacio colonial”: invención

profundamente marcada por la *exceptio* (jerárquica) del poder imperial [...]

No sería exagerado afirmar que el lugar por excelencia de la biopolítica moderna es el espacio colonial. (De Oto y Quintana, 2010, pp. 50, 52)

Walter Mignolo (2008) sostiene que el orden colonial es una máquina productora de sujetos desechables, y que la historia de América colonial posee una de las muestras más tempranas de lo que Agamben llama *Homo sacer* o la “nuda vida”. En el caso específico del orden colonial, las vidas se convierten en desechables al ser consideradas como mercancía.

Existe también una cercanía entre el *Homo sacer* y el exiliado, ya que la figura del exiliado es una muestra de que la condición de súbdito o ciudadano no es intrínseca a todos los hombres. El exiliado es, precisamente, aquel que está despojado de una relación con un Estado o Nación. El exilio, así, pone en crisis las convenciones políticas y jurídicas al uso. No solo esto, el exilio se halla en una zona de indiferencia entre exclusión e inclusión dentro la sociedad y de las leyes. “El exilio no es, pues, una relación jurídico-política marginal, sino la figura que la vida humana adopta en el estado de excepción, es la figura de la vida en su inmediata y originaria relación con el poder soberano” (Agamben, 1996, p. 61).

El exiliado tiene insospechadas relaciones con el soberano, ya que ambos se hallan en el espacio de la excepción, el lugar en donde las leyes y las normas pierden su validez. En otras palabras, tanto el exiliado como el monarca están por encima o más allá de la ley. Por ello, la situación de exilio le da a Viscardo y Guzmán una invaluable posibilidad de reflexionar acerca del lugar de excepción que él ocupa como exiliado y también señalar la excepcionalidad del rey dentro del orden colonial. El exilio de los jesuitas es, en la Carta, este caso excepcional que revela el mal funcionamiento de todo el sistema colonial. Así, el exilio muestra los mecanismos de la realeza y desnuda la indefensión de todos los súbditos americanos ante el rey. Para el exjesuita peruano, el exilio le sirve para tomar conciencia de la situación de excepción de todos los americanos. Por ello, el exilio es, también, para él, una instancia de reflexión intelectual y filosófica.

Viscardo y Guzmán enfatiza que la emancipación de los americanos depende de la decisión de los pueblos americanos; es decir, la instancia de la decisión que —según Schmitt y Agamben— define al soberano, ya no residiría en el rey de España sino en los americanos. Esto puede suponer, de modo inquietante, que se pasa de un estado de excepción, regido por el rey, a uno tutelado por el pueblo, ya que la llamada a la rebelión muestra los límites de su propio planteamiento legalista y contractual. No obstante, para que los americanos se conviertan en soberanos se deben dar cuenta de su desventajosa, penosa situación. Viscardo y Guzmán constata que la mayoría de ellos vive ignorante de estar sometidos a una tiranía, por ello sufren lo que él llama una “enfermedad política”. La Carta tendría como objetivo curarlos de esta enfermedad, haciéndolos conscientes de su condición subhumana y exhortándolos a remediarla, rebelándose. Así, Viscardo y Guzmán se presenta en la Carta como líder y maestro, un antecedente de los letrados del siglo XIX que guiaron los destinos de sus naciones, recientemente independizadas.

4. Conclusión: la patria americana de Viscardo y Guzmán

Durante la colonia, la noción de patria podía aludir a una ciudad o incluso un pueblo con el cual se tenía un apego especial. Posteriormente, en el siglo XVIII, la patria tuvo un alcance continental, como consecuencia de las reformas borbónicas. Por otro lado, la nación tenía un componente étnico y cultural; así, durante la colonia, existía la nación de indios y la nación de criollos, y durante gran parte de ella hubo un ordenamiento rígido que separó a los indios de los españoles y criollos, en cuestiones administrativas. Esto llegó a su fin en el siglo XVIII, cuando se implementó una decidida política de homogeneización y centralismo. Pero la distinción entre indios y otras castas sigue en pie, aunque no sea del mismo modo que en los dos primeros siglos de colonización. La Carta, al dirigirse preferentemente a los españoles americanos, todavía funciona siguiendo la lógica de esta separación de castas. Sin embargo, en su narración de la historia colonial, nos presenta una historia común donde las distintas etnias coloniales comparten un pasado y un destino común, ya que establece una relación entre los padecimientos de

Cristóbal Colón, el destierro de los nobles indios, descritos por el Inca Garcilaso, y los infortunios de los jesuitas criollos.

La utopía que Viscardo y Guzmán bosquejó en las últimas líneas de su Carta y de modo más extenso en su obra posterior es una utopía americana, basada en los lineamientos del liberalismo económico. La exaltación de América se da en la proyección de un futuro utópico, en el cual el nuevo continente va a lograr prosperidad con sus actividades productivas y su comercio libre, dirigido a todos los rincones de la tierra. La América futura de Viscardo y Guzmán reunirá las extremidades de la tierra y acogerá a todos los hombres de distintos lugares que desean vivir en ella.

Desde la Antigüedad griega, el exilio tuvo un estatus ambiguo; los filósofos debatían si era un castigo o si, por el contrario, era un refugio. En la Carta de Viscardo y Guzmán vemos que el exilio se configura como un castigo cercano a la muerte; sin embargo, al final de la Carta, cuando nuestro autor proyecta el futuro de prosperidad de América, el exilio puede llegar ser un refugio para todos los extranjeros que deciden emigrar a este continente. Así, el destino de América sigue relacionado con el exilio, aunque bajo el signo inverso: en vez de enviar a sus hijos al exilio, América va a ser un refugio de todos los extranjeros —exiliados o no—, ya que encuentran en ella prosperidad económica, libertad y concordia.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1996). Política del exilio. *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*, 26-27, 41-61.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press.
- Agamben, G. (2005). *State of exception*. The University of Chicago Press.
- Batllo, Miguel, S. J. (1966). *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: españoles, hispanoamericanos, filipinos: 1767-1814*. Gredos.
- Bodin, J. (1973). *Los seis libros de la República*. Madrid: Editorial Aguilar.
- Brading, D. (2011). *Profecía y Patria en la Historia del Perú*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Bravo, G. (2007). Las consecuencias económicas de la expulsión de los jesuitas de las provincias de Chile y Perú. En M. Marzal y L. Bacigalupo, *Los Jesuitas y la modernidad en Iberoamérica* (421-445). Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Caro, F. y Saldivia, Z. (2013). Francisco Suárez y el impacto de su teoría sobre la potestad divina y monarquía en América. *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*, 18, 1-14. <https://bit.ly/3mcFPPC>
- Clavijero, F. (2003 [1780]). *Historia Antigua de México* (10.ª ed.). Porrúa.
- De Oto, A. y Quintana, M. (2010). Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo Sacer*. *Tabula Rasa*, 12, 47-72. <https://doi.org/10.25058/20112742.384>.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, B. de. (2006 [1552]). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de José Miguel Martínez Torrejón. Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcjm259>.
- Lavalle, B. (1993). *Las promesas ambiguas. Criollismo Colonial en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Macera, P. (1999). Viscardo y los criollismos coloniales. En VV. AA., *Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798). El Hombre y su tiempo II* (269-272). Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Merle, A. (2014). El *De Rege* de Juan de Mariana (1599) y la cuestión del tiranicidio: ¿un discurso de ruptura?. *Criticón*, 120-121, 89-102. <https://doi.org/10.4000/criticon.779>.

- Mignolo, W. (2008). La opción de-colonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, 8, 243-281. <https://doi.org/10.25058/20112742.331>.
- Mörner, M. (1966). Los motivos de la expulsión de los jesuitas del Imperio Español. *Historia Mexicana. El Colegio de México*, 16(1), 1-14. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1070/961>.
- Roniger, L. (2007). Antecedentes coloniales del exilio político y su proyección en el siglo XIX. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 18(2), 31-52. <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/573>.
- Roniger, L. Sznajder, M. (2013). *La política del destierro y el exilio en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Scarano, M. (2013). La carta a los españoles americanos, de Juan Pablo Viscardo. Aportes para el estudio del siglo XVIII hispanoamericano. *América sin nombre*, 18, 149-161. <https://doi.org/10.14198/AMESN2013.18.13>.
- Schmitt, C. (2015). *Political theology*. University of Chicago Press.
- Viscardo y Guzmán, J. P. (1988). *Obra completa*. Biblioteca Clásicos del Perú, Banco de Crédito del Perú.
- Viscardo y Guzmán, J. P. (2004). *Carta dirigida a los españoles americanos*. Fondo de Cultura Económica.

Las ilustraciones realizadas por Alicia Bustamante Vernal en carátulas de libros y en revistas (1938-1962)

Illustrations Made by Alicia Bustamante Vernal on Book Covers and Magazines (1938-1962)

Georgina Antonieta Verde Márquez

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Contacto: gverdem@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0003-2313-1698>

RESUMEN

El presente artículo tiene por objetivo analizar las ilustraciones en carátulas de libros y en revistas elaboradas por Alicia Bustamante Vernal desde el año 1938 hasta 1962. Ello debido a que se desconoce el significado del trabajo gráfico de esta notable artista, porque esa parte de su vida todavía no ha sido materia de investigación. La metodología propuesta consiste en la búsqueda de la información sobre el tema, para luego proceder a la redacción de la descripción y análisis de los diseños ubicados. Ella ilustró las obras del escritor José María Arguedas: *Canto kechwa* (1938), *Yawar fiesta* (1941) y *La agonía de Rasu Ñiti* (1962). Además, participó con tres dibujos en "Noticia histórica del actual edificio de la Universidad de San Marcos", que corresponde al primer capítulo del libro *El actual edificio de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos* (1951) de Daniel Valcárcel. Asimismo, diseñó las viñetas del número 9 de la revista 3 (1941), y los dibujos para los relatos de Arguedas titulados *El zumbayllu* (1951) y *Orovilca* (1954) publicados en la revista *Letras Peruanas*. Las ilustraciones de Bustamante Vernal representan variados aspectos de la cultura peruana, entre ellos a la flora, a la fauna, el arte popular, costumbres y la arquitectura. La creatividad de la artista plasmada en cada uno de sus diseños permite tener mayores referencias sobre su obra. Sus ilustraciones están ligadas a un pormenorizado estudio de las tradiciones del Perú, en ellas destacó su gran respeto por la diversidad cultural del país.

Palabras clave: Alicia Bustamante Vernal; Mujer artista; Ilustraciones; Perú; José María Arguedas.

ABSTRACT

The objective of this article is to analyze the illustrations on book covers and in magazines produced by Alicia Bustamante Vernal from 1938 to 1962. Because the meaning of the graphic work by the notable artist is unknown, because that part of her life is still it has not been the subject of research. The proposed methodology consist of searching for information on the subject, and then proceeding to the writing of the description and analysis of the located designs. She illustrated the works of the writer José María Arguedas: *Canto kechwa* (1938), *Yawar fiesta* (1941), and *La agonía de Rasu Ñiti* (1962). In addition, she participated with three drawings in "Noticia histórica del actual edificio de la Universidad de San Marcos", which corresponds to the first chapter of the book *El actual edificio de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos* (1951) by Daniel Valcárcel. She also designed the vignettes for number 9 of the magazine 3 (1941) and the drawings for the texts by Arguedas entitled *El zumbayllu* (1951) and *Orovilca* (1954) published in the magazine *Letras Peruanas*. Bustamante Vernal's illustrations represent various aspects of Peruvian culture, including flora, fauna, popular art, customs, and architecture. The creativity of the artist embodied in each of her designs allows for greater references to her work. Her illustrations are linked to a detailed study of the traditions of Peru, in them she highlighted her great respect for the cultural diversity of the country.

Keywords: Alicia Bustamante Vernal; Women artists; Illustrations; Peru; José María Arguedas.

Recibido 03.11.2020 Aceptado: 02.07.2021

1. Introducción

La pintora peruana Alicia Bustamante Vernal nació en la ciudad de Lima el 14 de mayo de 1905 y falleció el 27 de diciembre de 1968 (Milla, 1996, p. 184). Hasta la actualidad, ella es recordada debido a que fundó junto a su hermana Celia, en 1936, la Peña Pancho Fierro. Aquel lugar fue considerado “el más importante escenario de tertulia y reflexión en torno a los acontecimientos políticos, literarios y artísticos del Perú y del mundo” (Carpio e Yllia, 2006, p. 45). Además, fue una reconocida coleccionista de arte popular.

Bustamante Vernal inició sus estudios en la Escuela Nacional de Bellas Artes (ENBA) en 1920 (Escuela Nacional de Bellas Artes, 1922, p. 27). Formó parte de la segunda promoción de alumnos inscritos en la institución. La ENBA fue creada durante el gobierno de José Pardo en 1918, pero inició sus actividades académicas a partir de 1919. El primer director de la ENBA fue el pintor Daniel Hernández. La institución se encargó de formar a los artistas peruanos más destacados del siglo XX. Bustamante Vernal, en su alma máter, fue alumna de José Sabogal, líder del grupo indigenista; además conoció allí a los otros integrantes de esta corriente cultural: Julia Codesido, Camilo Blas, Teresa Carvallo y Enrique Camino Brent. Sabogal fue el propulsor del indigenismo en la pintura y “viajó a diferentes partes del país” para captar “la geografía y costumbres propias de cada zona”; también retrató a la “población andina, sus costumbres y paisajes”, de la misma manera que a “los habitantes de la selva y de la costa” (Verde Márquez, 2016, p. 57). Si bien tenían mucho en común, “cada artista que formó parte de esta agrupación poseía particularidades individuales en la manera de interpretar y expresarse, con temas referidos al Perú” (Verde Márquez, 2015a, p. 18).

El movimiento indigenista se inició en la década del veinte durante el gobierno de Augusto B. Leguía (1919-1930), cuando los intelectuales peruanos planteaban revertir el abandono sufrido por las comunidades andinas (Verde Márquez, 2015a, p. 17). Su relación con ellos se reflejó en dos cuadros: el primero del año 1924, cuando su amistad con Codesido “quedó plasmada en el lienzo” en el *Retrato de Alicia Bustamante*; el segundo, en 1931, de la mano de su maestro Sabogal en la obra *Alicia y Celia Bustamante* (Verde Márquez, 2016, p. 58). La relación

amical se mantuvo con el paso del tiempo, porque interactuaban en la Peña Pancho Fierro. En aquel local se organizó una exposición titulada “Galería de Pintura Peruana”, en 1938, que contó con la participación de Bustamante Vernal y los integrantes del grupo indigenista (Falcón, 1989, p. 15). Por tal razón no era extraño el trato cordial entre ellos. De la misma manera, la artista se reencontraría con ellos, en 1946, para trabajar en el Instituto de Arte Peruano en la recopilación del arte popular de las distintas regiones del país para formar la colección de aquel recinto (Wiese, 1957, p. 59).

En el campo artístico Bustamante Vernal ganó el Primer Premio de Pintura por la ciudad de Lima en 1932 (Tauro del Pino, 1966, p. 218). Al finalizar sus estudios, en la década del treinta, se dedicó a la docencia de “artes plásticas en varios colegios de Lima” (Milla, 1996, p. 184). Su labor de pintora prosiguió en la década del cuarenta y del cincuenta. En 1944, su primera muestra individual tuvo lugar en el Instituto Cultural Peruano Norteamericano, donde abordó el “paisaje de la zona Sur del Perú y de la altiplanicie boliviana” (Fuentes, 1944, p. 3). La segunda exposición individual fue realizada en 1955¹, en el Instituto de Arte Contemporáneo, y reunió sus “últimos trabajos pictóricos” (Exposición en el IAC, 1955, p. 17). La difusión de ambas exposiciones en la prensa daba cuenta de la buena acogida que tenía su trabajo en el medio cultural de aquellos años.

En 1939, su hermana Celia se casó con José María Arguedas (1911-1969). Durante el tiempo que tuvo vigencia el matrimonio, su cuñado Arguedas le encargó a Bustamante Vernal la ilustración de varios de sus textos. El vínculo familiar entre ambos finalizó en 1965, tras el divorcio de la pareja.

Debido a que se trata de la labor de una mujer artista, es necesario tener un breve panorama de la situación de los derechos ciudadanos femeninos. El tema se puso en debate gracias a la organización de María Jesús Alvarado llamada *Evolución femenina* (1914) (González, 2005, p. 28). La reivindicación de los derechos de las mujeres fue continuada por Zoila Aurora Cáceres, creadora de *Feminismo Peruano* (1924), que defendía la “lucha por el sufragio” (González, 2005, p. 31). Después de varias décadas, el presidente Manuel Odría promulgó la Ley n.º 12391 de 1955 que les otorgó “el derecho al sufragio” (González, 2005, p. 38).

El análisis de la obra plástica de Bustamante Vernal toma como punto de partida el año de 1938, fecha en que se publicó *Canto kechwa*, período en el cual gobernaba Óscar Benavides (1933-1939). En la década del treinta, la influencia del movimiento indigenista en la pintura estaba en pleno apogeo, pero surgía el cuestionamiento al grupo porque se exigía libertad de elección en lo referido a la temática dentro de la pintura nacional. Se consideraba que los pintores indigenistas desde las aulas de la ENBA, y Sabogal como director (1932-1943), decidían los temas a tratar. Por ello, en 1937 se realizó el Primer Salón de los Independientes, que reunió a los opositores a la propuesta de Sabogal (Castrillón, 2001, pp. 20-24). Tras la salida de Sabogal de la ENBA en 1943, la dirección de la institución quedaría dos años más tarde en poder de Ricardo Grau (1907-1970), cuya obra pictórica fue aceptada por su destreza en el uso del color. La presente investigación tiene como fecha límite el año de 1962, que coincide con el último período de mandato del presidente Manuel Prado Ugarteche (1956-1962). En esta etapa, la influencia del indigenismo en la pintura había quedado de lado. En el medio cultural, el arte abstracto era aceptado de manera oficial porque en el Museo de Arte de Lima, en 1958, se presentó la muestra titulada Primer Salón de Arte Abstracto (Salazar Bondy, 1958, p. 8).

Después de plantear el contexto, se debe precisar que el objetivo del presente artículo busca determinar las ilustraciones realizadas por Alicia Bustamante Vernal en carátulas de libros y en revistas desde el año de 1938 hasta 1962. No existen investigaciones dentro de la historia del arte peruano sobre las ilustraciones de esta artista. El punto de atención sobre ella siempre ha estado referido a su papel de coleccionista de arte popular, aunque su desarrollo en el campo de la ilustración abarcó alrededor de dos décadas. Debido al escaso interés que ha suscitado el análisis de su obra plástica, en el presente trabajo se indaga por el significado de sus ilustraciones en carátulas de libros y en revistas en poco más de dos décadas. Los nombres científicos de las plantas y animales plasmados en los diseños se desconocen, porque no han sido materia de análisis en ninguna publicación académica. De tal manera, esta investigación contribuye a desvelar los datos que han permanecido ocultos en los diseños por más de

sesenta años. Las obras de Arguedas tituladas, *Canto kechwa* (1938), *Yáwar fiesta* (1941), *La agonía de Rasu Ñiti* (1962), *El zumbayllu* (1951) y *Orovilca* (1954) han sido analizadas por la crítica literaria, aunque nunca se recurrió a la botánica para identificar a la flora presente en los diseños que acompañan a los textos mencionados.

Se plantea que Alicia Bustamante Vernal trabajó con los intelectuales interesados en representar a la naturaleza y tradiciones del Perú, en el período bajo la influencia del indigenismo pictórico, y ella en sus ilustraciones utilizó la flora, fauna y tradiciones propias de la cultura andina para sintetizar de esa manera los conocimientos que adquirió de tales poblaciones en su constante interrelación con ellos. En la presente investigación planteo el acápite llamado “La participación de Alicia Bustamante Vernal en la ilustración de carátulas de libros y en revistas”, en el cual se describen cada uno de los diseños hallados y se interpreta sus significados. Se tratan las ilustraciones contenidas en los siguientes textos: *Canto kechwa* (1938), *Yáwar fiesta* (1941), *La agonía de Rasu Ñiti* (1962), “Noticia histórica del actual edificio de la Universidad de San Marcos”, 3 (1941), *El zumbayllu* (1951) y *Orovilca* (1954).

Se analizan las ilustraciones sobre la base del método propuesto por Óscar Morriña en su texto *Fundamentos de la forma* (1982). El autor plantea tres etapas para el análisis de una obra de arte. La primera parte debe enfatizar en la descripción de los principales datos de la obra. La segunda evalúa los elementos plásticos de la composición que incluye una detallada descripción de la obra. La tercera recopila toda la información para valorar y explicar el significado de la obra de arte como producto de una época determinada. En mi tesis titulada “La representación femenina en la obra de Julia Codesido (1920-1938)” (2016) analicé las ilustraciones de una pintora y puse en práctica el referido método. Ese texto sirvió de guía para la presente investigación.

Después de elaborar el esquema de la investigación, recurrí a la búsqueda de las fuentes en la Biblioteca Central Pedro Zulen, la Biblioteca de la Facultad de Ciencias Sociales, la Biblioteca de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Biblioteca Nacional del Perú y en el Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar. La última

etapa consistió en procesar la información obtenida y redactar el artículo.

2. La participación de Alicia Bustamante Vernal en la ilustración de carátulas de libros y en revistas

La ilustración de carátulas de libros y de revistas tuvo una buena acogida en el país durante la década de 1920. Con el paso del tiempo, esta interrelación entre artistas y escritores se mantuvo vigente. Un ejemplo de ello fue el trabajo gráfico de Julia Codesido en el libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) de José Carlos Mariátegui, y en la revista *3* (1941) (Verde Márquez, 2016, p. 59).

En el presente acápite se procede al análisis de las ilustraciones de Bustamante Vernal plasmadas en libros y revistas para conocer el significado de cada una de ellas. Además, se identifica a las personas con quienes tuvo algún vínculo laboral, la información obtenida servirá para conocer en cierta medida el “ambiente cultural de la época” en que ella vivió (Verde Márquez, 2016, p. 13).

2.1. *Canto kechwa* (1938)

Arguedas (1938) recopiló veintidós canciones de la tradición andina para su libro *Canto kechwa*. El texto está escrito en dos idiomas: el quechua y su traducción al español. Bustamante Vernal realizó la ilustración de la carátula y los “dibujos” del libro (Arguedas, 1938, p. 3).



Figura 1. Detalle de la ilustración de Alicia Bustamante en *Canto kechwa* (Arguedas, 1938, p. 1). Foto: Georgina Verde Márquez, 2015.²

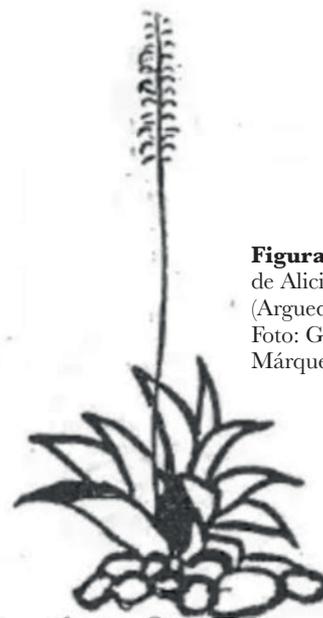


Figura 2. Ilustración de Alicia Bustamante (Arguedas, 1938, p. 19). Foto: Georgina Verde Márquez, 2015.

La tapa del libro de color marrón claro sirve de fondo a la carátula, la cual tiene dos secciones, una superior con la tipografía negra en minúsculas dispuesta en cinco renglones, y la inferior que lleva el dibujo. En el primer renglón está escrito el nombre del autor “josé maría arguedas” [sic]; en el segundo, el título del libro “canto kechwa”; y del tercero al sexto figura el título del encabezado del prólogo “con un ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo” (Arguedas, 1938, p. 1). El dibujo delineado en negro está compuesto de dos camélidos sudamericanos que se miran frente a frente, ambos de perfil, separados entre ellos por una planta con su inflorescencia roja, la cual crece sobre un montículo (Arguedas, 1938).

Además, la pintora compaginó el libro con cuatro ilustraciones. La primera viñeta es de una planta, que está en la página de presentación del título “canto kechwa” (Arguedas, 1938, p. 19). La segunda viñeta corresponde a las siluetas de dos peces, uno al lado del otro, para la canción “El agua negra...”, donde se menciona que la vida de los peces cambia con la llegada de los “repuntes” (Arguedas, 1938, p. 39). La tercera viñeta es de un ave que sostiene una hoja con su pico mientras se posa sobre una rama, para la canción “Llorabas solo patito”, al cual se le propone hacer un “nido” (Arguedas, 1938, p. 41). La cuarta es de dos aves distanciadas una de la otra, ambas posadas sobre una rama horizontal, en la canción “Como dos palomas...”, donde un hombre lamenta regresar a su pueblo sin la “mujer” con la que había partido (Arguedas, 1938, p. 51).

En el diseño de la carátula se identificó a la naturaleza, primero a la fauna a través de la vicuña (*Vicugna vicugna mensalis*), especie de gran importancia económica por la fineza de su pelo. Se determinó las características físicas del animal por la forma de su cuerpo, que lo diferencia de las otras especies de su género. La vicuña conforma el grupo de los cuatro camélidos sudamericanos que existen en el Perú junto a la alpaca, la llama y el guanaco. En el arte peruano se le representó en las cerámicas escultóricas de la cultura Wari (600 d. C.-1000 d. C.) que pertenece al período llamado Horizonte Medio según la clasificación de John Rowe. Durante el virreinato se incorporó a la vicuña en el volumen II de la obra *Trujillo del Perú* (1782-1785) del obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda (1735-1797). La vicuña fue dibujada en la “Estampa 113” titulada “Chaco de vicuñas” (Martínez Compañón, 1998, s/p.). En la república, la vicuña fue uno de los símbolos presentes en el escudo de 1825. El diseño estuvo a cargo de José Gregorio Paredes, y Francisco Javier Cortés realizó el dibujo (Fernández, 1972, p. 484). La elección de la vicuña en el escudo, debido a su comportamiento especial, se explicó de la siguiente manera:

La vicuña, sagrada por su finura y su independencia, es una muestra de tranquilo valor. De los machos que entre los animales llevan a sus hembras en tropilla, es el único que no corre más que ellas para salvarse en los peligros, sino que las hace fugar mientras queda solo, dando cara a la muerte. Ni bestia servil ni animal de doméstico provecho, jamás cautivo, es el fino y valiente señor de nuestras soledades. (Fernández, 1972, p. 485)

Por lo tanto, la imagen de la vicuña en el arte se ha mantenido vigente desde el período del Perú Antiguo, el virreinato, la república, hasta la actualidad.

Cabe agregar que la vicuña es un animal silvestre de pelaje marrón rojizo, con el pecho y mentón blanco, que habita en la puna. Un lugar creado para su conservación y protección se ubica en la reserva nacional de Pampas Galeras, en el departamento de Ayacucho, donde la superficie y los abrevaderos de agua permiten su supervivencia. Los pobladores de la zona andina con facilidad las reconocen a simple vista, en cambio un forastero confunde con facilidad a los cuatro camélidos sudamericanos ya citados.

En el texto se menciona a la vicuña en la canción “¡Ay, flor morada!”, donde una mujer se lamenta del comportamiento de su enamorado y refiere que mejor hubiera “amado a la vicuñita que llora en la orilla de las lagunas sobre las cumbres y en las lomadas” (Ortiz, 1997, p. 356). En la canción, la vicuña forma parte del paisaje; además, habita cerca de las fuentes de agua para sobrevivir. Debido a la importancia de la vicuña para los habitantes andinos era ineludible su elección para la carátula.

También la flora está presente por medio de una planta andina que por la forma de sus hojas e inflorescencias laxas corresponde a la quinua (véase imagen 1), familia Chenopodiaceae y género *Chenopodium quinoa*. De la misma manera, en las cuatro viñetas contenidas en el interior del libro también se alude a la naturaleza, al igual que en las canciones. La flora está representada por el maguey (*Furcraea andina*), (véase imagen 2), especie silvestre de la región quechua, que es una planta fácil de reconocer en el paisaje andino. La fauna acuática está presente por medio de los peces que viven en los ríos de la sierra. El diseño se relaciona con el tema de la canción, pues la vida de los peces en el agua cristalina cambia definitivamente cuando llega el “repunte” con agua turbia. A su vez, las aves hacen referencia a las relaciones sentimentales de los enamorados. Primero un ave sobre una rama se prepara para la construcción de un nido e invita al “patito” de la canción para realizar tal tarea (Arguedas, 1938, p. 41), entonces significaría la unión de una pareja. Según Alejandro Ortiz³ (1997), cuando un “pato” llora “hiere el corazón del amante solitario” (p. 363). Luego dos aves están separadas en una rama horizontal ondulada, lo que señala el fin de la relación entre un par de enamorados, porque en la canción el hombre regresa solo a su pueblo (Arguedas, 1938, p. 51).

Otro dato interesante sobre la carátula de *Canto kechwa* es su mención en la *Enciclopedia del arte en América, Biografías III* (1968) de Vicente Gesualdo, donde se indica que Bustamante Vernal “ilustró” el libro de Arguedas (Gesualdo, 1968, s/p). También, en el artículo “Alicia y Celia Bustamante, la Peña Pancho Fierro y el Arte Popular” (2006) de Kelly Carpio y María Eugenia Yllia, se comenta que “Canto kechwua” [sic], en su primera edición de 1938 “llevaba ilustraciones de Alicia Bustamante y Wilfredo Navarrete” (Carpio e Yllia, 2006, p. 48). Sin embargo, esa afirmación es incorrecta porque

en la primera edición de 1938 solo Bustamante Vernal ilustró la carátula y también las viñetas. La información del artículo mencionado corresponde a la versión de Editorial Horizonte publicada en 1989, que difiere de la primera edición de 1938.

En la presente investigación, las ilustraciones de la carátula e interior del libro *Canto kechuwa* (1938) corresponden a la primera colaboración de Bustamante Vernal con el escritor; la interacción entre ellos se debía a que él “compartía los mismos intereses que ambas hermanas, pues su trabajo intelectual estaba dedicado a revalorar la cultura peruana en diversos aspectos” (Verde Márquez, 2016, p. 58).

Se puede inferir que la vicuña en la escena “fue creada para resaltar la persistencia de una cultura rica en tradiciones, la andina, vigente en sus depositarios los peruanos” con el fin de “indicar que existe permanencia y continuidad de costumbres” (Verde Márquez, 2016, p. 107).

2.2. *Yáwar^a fiesta* (1941)

En la presente investigación se considera la primera edición de la novela, publicada en 1941 por la Compañía de Impresiones y Publicidad (C.I.P.) con la ilustración de Bustamante Vernal en la portada. Sin embargo, hubo una segunda edición con modificaciones que publicó en julio de 1958 la Editorial Juan Mejía Baca (Rodríguez, 1984, p. 9).

El libro *Yáwar fiesta*, de Arguedas, contiene muchas alocuciones en quechua. Cornejo Polar (1973) refiere que *Yáwar fiesta* “afirma la existencia de dos mundos distintos y opuestos, en aguda contienda” (p. 93). El tema central trata sobre los preparativos para el “turupukllay”⁵ en Puquio, que se realizaba el 28 de julio en el “yawar fiesta” (Arguedas, 1958, p. 149). Una de las divinidades de los pobladores de Puquio se denominaba el “auki K’arwarasu”⁶ que era el “padre de todas las tierras de Lucanas”, a quien le pedían protección para capturar al toro llamado “Misitu”; el animal era el centro de atención en la ceremonia (Arguedas, 1958, p. 105). De esa manera, las creencias religiosas de los pobladores formaban una parte fundamental de sus fiestas tradicionales. Sin embargo, el subprefecto del pueblo recibió “una circular de

la Dirección de Gobierno” que prohibía la corrida, por ser considerada una actividad peligrosa para la integridad física de los pobladores (Arguedas, 1958, p. 42). En la novela, la fiesta había cambiado respecto al pasado, veinte años atrás, porque ya no se “amarraba un cóndor al lomo del toro para ponerlo más furioso por la picadura”, dicha acción fue reemplazada por la dinamita (Arguedas, 1958, p. 114).

Bustamante Vernal ilustró la “carátula” del libro *Yáwar fiesta* (Arguedas, 1941). La tapa del libro de color marrón claro tiene una tipografía negra. En el margen superior lleva el título “*Yáwar fiesta*”, y en el margen inferior el nombre del escritor “José maría Arguedas” [sic] (Arguedas, 1941). En la parte central figura una planta (véase imagen 3) compuesta por tres inflorescencias, dos laterales de perfil y una en medio, del suelo crecen cinco hojas lanceoladas verticales acomodadas en forma de roseta. Detrás de la planta a manera de fondo ondea una tela cuadrangular de color marrón oscuro. Además, se percibe en la contracarátula el dibujo de la misma planta de la portada (Arguedas, 1941), que está conformada por dos inflorescencias de perfil entrecruzadas con sus hojas lanceoladas dispuestas en forma de roseta.



Figura 3. Ilustración de Alicia Bustamante (Arguedas, 1941, p. 1).
Foto: Biblioteca Nacional del Perú, 2020.

Luego de la descripción de los diseños es necesario identificar el nombre científico de la planta y explicar por qué Bustamante Vernal la escogió. Así, después de varios infructuosos años de investigación, se logró determinar —por su porte arrosado, la inflorescencia llena de pelos pubescentes y flores blancas— que la planta pertenece a la familia

Asteraceae y al género *Werneria nubigena*. En el ámbito académico no fue fácil dar con el nombre de la especie, incluso para los expertos en el tema hasta de la propia zona de origen de la planta. El dato está restringido a un sector muy especializado de la botánica, pero los pobladores de las zonas altoandinas donde crece la planta y dedicados a la medicina natural no tendrían problema alguno en reconocerla. Entonces, para las personas ajenas a la cultura andina no sería tan fácil reconocer a la planta elegida por Bustamante Vernal; por lo tanto, ella tuvo acceso al conocimiento de las tradiciones de los pueblos del Ande.

Según la investigadora Doris Walter, la planta *Werneria nubigena* es conocida con el nombre común de “cebolla del abuelito”, que tiene propiedades “medicinales” y se le debe utilizar de manera racional. Explica la razón de la siguiente manera:

No hay que recogerla de manera excesiva, si no el abuelito —antiguo dios del relámpago y del trueno en los tiempos prehispánicos— se amarga, y manda una fuerte granizada de manera localizada en las chacras. Lo que significa destrucción de las cosechas, hambre y por consiguiente la muerte. (Walter, 2017, p. 158)

En la cultura andina los conocimientos ancestrales y tradicionales sobre el uso de las plantas medicinales en el Perú se mantienen vigentes hasta la actualidad, gracias al trabajo de los vendedores de plantas curativas que conocen del tema. Como los estudios sobre etnobotánica son escasos en el país, existe mucha confusión para la identificación de las plantas medicinales, porque según su lugar de origen se le asigna un nombre determinado, pero en otra localidad tiene un nombre diferente.

El dibujo representa a la planta medicinal *Werneria nubigena* que no se menciona en la novela pero que alude a las tradiciones de los pueblos andinos que conservan sus conocimientos ancestrales a través de sus “depositarios” (Verde Márquez, 2016, p. 107): los curanderos y vendedores. La planta representa “un fin en sí mismo desde un punto de vista artístico”, debido a que es el símbolo de “un pasado cultural valioso depositado en ella pero sin dejar de lado el devenir del tiempo” (Verde Márquez, 2016, pp. 114-115). En la ilustración “hay una fusión entre la idea del pasado cultural y los herederos de los creadores de dichas tradiciones” (Verde Márquez, 2016, pp. 99-100).



Figura 4.

Ilustración de Alicia Bustamante en *Yawar fiesta* (Arguedas, 1941, p. 164). Fuente: Biblioteca Nacional del Perú, 2020.

La tela cuadrangular de color marrón oscuro representa la enjalma. La corrida de toros fue traída por los españoles durante el virreinato, pero con el pasar del tiempo se convirtió en una tradición de los pueblos andinos en sus variadas celebraciones de fechas importantes. El sincretismo se concretó con la imposición de la religión católica y su adaptación a las creencias religiosas del Perú Antiguo.

Arguedas manifiesta en *Yawar Fiesta* (1941) que las telas llamadas enjalmas se cosen en el lomo del toro y le agregan objetos de valor; luego, en la ceremonia, las personas tratan de obtenerlas en la corrida. En el texto dice:

Las enjalmas las regalan las señoritas principales de nuestro pueblo; son enjalmas de seda, con monedas de plata y a veces de oro, en las puntas y en el bordado [...]. Al toro bravo se le cose la enjalma en el lomo, comenzando del morillo. Por la enjalma los indios se alocan, entran por tropas para arrancar la enjalma. (p. 38)

Bustamante Vernal para su carátula combinó el conocimiento tradicional que se mantiene en los pueblos del Ande, junto a las modificaciones inevitables en las costumbres aludido en la superficie cuadrangular de la enjalma. Bustamante Vernal dibujó a la planta *Werneria nubigena* que representa a la flora nativa, que permanece estática, firme en la tierra, para indicar la vinculación de los pobladores con sus costumbres ancestrales. Mientras que la superficie cuadrangular detrás de la planta es el símbolo de la

enjalma. La enjalma tiene los contornos ondulantes por el viento, es parte de una tradición traída por los españoles y tomada por los pueblos andinos en sus celebraciones, tiene las líneas “curvas” de la tela para dar la idea de “movimiento” (Morriña, 1982, p. 52). La enjalma representa el cambio en las tradiciones por las influencias foráneas que son asimiladas a través del tiempo.

2.3. *La agonía de Rasu Ñiti*⁷ (1962)

Este cuento escrito por Arguedas narra los últimos instantes de vida de “Pedro Huancaire”, quien era un *dansak*⁸ llamado *Rasu-Ñiti* que se vistió con su traje oficial para bailar por última vez, al compás de la música del arpista “Lurucha”, junto al violinista “don Pascual”, mientras su discípulo *Atok’ sayku*⁹ observaba la escena (Arguedas, 1962, p. 15). Según el crítico literario Antonio Cornejo Polar (1973), *La agonía de Rasu Ñiti* es “un cuento admirable, el más bello de todos los que escribiera Arguedas” (p. 182).

Bustamante Vernal tomó de modelo un “mate burilado de Ayacucho” del año 1848, para ilustrar la carátula del libro *La agonía de Rasu Ñiti* (Arguedas, 1962, p. 4). La tapa del libro es de color marrón claro y lleva una tipografía negra. Las letras están dispuestas en un renglón en el margen superior en letras mayúsculas con el nombre del autor “JOSÉ MARÍA ARGUEDAS”, y debajo el título del libro “LA AGONÍA DE ‘RASU ÑITI’”; en el tercer renglón está escrito el nombre de la editorial “camino del hombre” (véase imagen 5). La parte central de la carátula está conformada por una superficie rectangular de color marrón oscuro, que a su vez encierra a otra superficie rectangular, pero con sus cuatro esquinas redondeadas. En el interior están dibujados tres hombres, uno con sombrero, descalzo, de traje adornado de blondas, un pañuelo en la mano izquierda, y una tijera en la mano derecha; junto a otros dos hombres de sombrero en forma de copa, que tocan uno el arpa y el otro un violín rodeados de flores y hojas de una planta que decora la escena.

Luego de la descripción de los diseños hace falta identificarlos y explicar por qué Bustamante Vernal los eligió. En la ilustración, la flora está



Figura 5.

Ilustración de Alicia Bustamante en *La agonía de Rasu Ñiti* (Arguedas, 1962, p. 1). Foto: Georgina Verde Márquez, 2015.

conformada por una planta conocida por el nombre de mate que corresponde a la especie *Lagenaria vulgaris*. Los diseños en los mates se realizan con la ayuda de un buril. La oca es una planta herbácea que decora el interior del mate, pertenece a la familia Oxalidacea y al género *Oxalis tuberosa*. Bustamante Vernal en el mate dibujó la representación de la danza de las tijeras, que consiste en complejas coreografías de un bailarín con una tijera en la mano, acompañado de un violinista y un arpista. Además, el tema del danzante de tijeras en la obra de Arguedas había sido mencionado con anterioridad en *Yawar fiesta* (1941, p. 5), también ilustrado por Bustamante Vernal. El mate de referencia que ella utilizó para el diseño de la carátula pertenece a la “Colección del Museo de la Cultura Peruana” (Jiménez Borja, 1948, p. 68). Cabe resaltar, que Bustamante Vernal tenía un amplio conocimiento del arte popular, debido a su afición de coleccionista, y a su trabajo en el Instituto de Arte Peruano, por tal motivo hizo una copia fiel de la imagen original del mate.

2.4. *Noticia histórica del actual edificio de la Universidad de San Marcos (1951)*

La Universidad Nacional Mayor de San Marcos fue creada el 12 de mayo del año 1551. Para la celebración del IV Centenario de su fundación en 1951 se publicó el libro *El actual edificio de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. En dicho texto, el historiador Daniel Valcárcel

escribió la primera parte titulada “Noticia histórica del actual edificio de la Universidad de San Marcos”.

En el citado texto, Bustamante Vernal realizó tres dibujos a tinta china, cada uno a página completa que se detallan a continuación:

1.- “*Lámina III. Patio de los Maestros* (Facultades de Derecho y Ciencias Económicas) (Dibujo a Tinta China de AB)” (Valcárcel, 1951, p. 26). Bustamante Vernal dibujó un tramo de la arquitectura de un patio cuadrangular, compuesto por un corredor con columnas que sostienen arcos de medio punto las cuales rematan en un techo recto. La parte central del dibujo está conformada por un amplio jardín con una pileta.

2.- “*Lámina IV. Patio de los Jazmines* (Facultad de Letras) (Dibujo a Tinta China de AB)” (Valcárcel, 1951, p. 27). Bustamante Vernal dibujó el interior de uno de los corredores (véase imagen 6) de un patio cuadrangular, enmarcado por dos columnas con sus respectivos arcos de medio punto que dan paso a un amplio jardín, rodeado de arbustos de jazmines con una pileta en el centro.

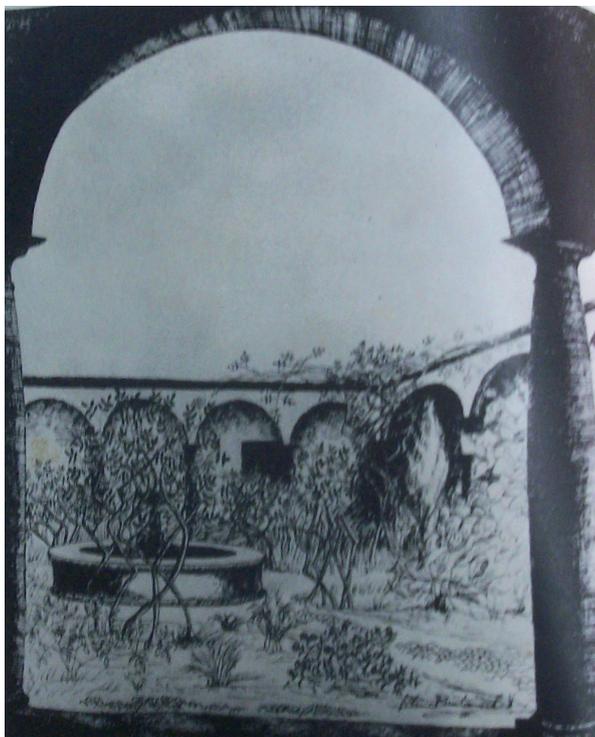


Figura 6

Patio de los Jazmines dibujado por Alicia Bustamante.
Foto: Georgina Verde Márquez, 2019

3.- “*Lámina V. Patio de los Naranjos* (Facultad de Letras) (Dibujo a Tinta China de AB)” (Valcárcel, 1951, p. 30). Bustamante Vernal plasmó una parte



Figura 7

Patio de los Naranjos dibujado por Alicia Bustamante.
Foto: Georgina Verde Márquez, 2019

de la arquitectura (véase imagen 7) de un corredor cuadrangular, conformado por columnas que sostienen arcos de medio punto las cuales remataban en un techo recto, además el jardín está rodeado por árboles de naranjos y algunas palmeras.

En el año de 1951 la Universidad Nacional Mayor de San Marcos funcionaba en el Convictorio de San Carlos, desde “el gobierno de Manuel Pardo (1872-1876)” (Valcárcel, 1951, p. 6). Del citado local, Bustamante Vernal consideró en sus dibujos la arquitectura y jardines de cada uno de los tres patios mencionados. El dibujo daba a conocer al público el recinto donde se impartían las clases para unir a las celebraciones por los cuatrocientos años de antigüedad de la universidad.

2.5. *Revista 3*

Alicia Bustamante Vernal realizó cinco ilustraciones para el número 9 de la revista *3*, que correspondía a los meses de septiembre-diciembre del año 1941. La primera viñeta está bajo el título de “VIÑETAS DE ALICIA BUSTAMANTE”, la cual tiene a dos músicos (véase imagen 8), uno con sombrero que toca una tuba mientras un ave se acerca a la campana del instrumento; el otro con un gorro de militar toca una trompeta (Hernández, 1941, p. 4). La segunda viñeta es de dos burros dispuestos de perfil que se

miran frente a frente, y en cuyas espaldas llevan una línea curva en forma de la letra “u”, dentro de ella tiene una rama horizontal con hojas laterales (*imparapinnada*) (Mishkin, 1941, p. 6). La tercera viñeta corresponde a las siluetas de dos pavorrales de perfil, ambos frente a frente separados en medio por una pequeña flor (Xammar, 1941, p. 47), en el artículo llamado “Virgilio y Juan de Arona” de Luis Fabio Xammar que trata sobre el escritor Juan de Arona (Pedro Paz Soldán y Unanue), quien tradujo el primer libro de “Las Geórgicas de Virgilio” (1867) (Xammar, 1941, p. 43).

También en el texto se menciona al escritor José Arnaldo Márquez, pues se encargó de “satirizar a Juan de Arona y su traducción de las Geórgicas” (Xammar, 1941, p. 45). La cuarta viñeta es el dibujo de un camélido sudamericano que come las hierbas del suelo acompañado en el paisaje por una planta (Mejía, 1941, p. 70), en el artículo titulado “Relato en el tambo” por José Mejía Baca, que era un capítulo de la novela *Sambambé*, en el cual se describía el *Tambo*, un lugar de reposo para los viajeros (Mejía, 1941, p. 65). La quinta viñeta también está compuesta por dos burros dispuestos de perfil; el dibujo ilustra el artículo titulado “Significado de don Ricardo Palma en nuestra cultura” de Walter J. Peñaloza, que presentaba la trayectoria del escritor (Peñaloza, 1941, p. 94).

En el número 9 de la revista *3*, Bustamante Vernal realizó los dibujos en parejas. El primer dibujo muestra un tema frecuente en la cerámica típica de la zona de Quinua, en el departamento de Ayacucho, que está compuesto por los músicos, uno vestido de civil y el otro de militar, así destaca el arte popular de los pueblos andinos. La segunda corresponde a la imagen de dos burros que representan el trabajo en una comunidad andina. La tercera está compuesta por dos pavorrales, debido al comportamiento ostentoso del ave cuando luce su plumaje, para compararlo con la vanidad de Arona, por su traducción de las *Geórgicas* de Virgilio, de la misma manera, a la actitud de Márquez por criticar al citado escritor. La cuarta viñeta es el dibujo de una llama que come las hierbas del suelo acompañada en el paisaje por un cactus (Mejía, 1941, p. 70). La llama se eligió “para resaltar la importancia que tiene en la economía” de las

comunidades andinas (Verde Márquez, 2015b, p. 131). Además, el cactus es una planta xerófila. La llama descansaba en medio del paisaje, al igual que los viajeros cuando buscan reposo en el camino, y llegaban a la posada. La quinta viñeta consta de dos burros como elemento decorativo para el artículo sobre Ricardo Palma.

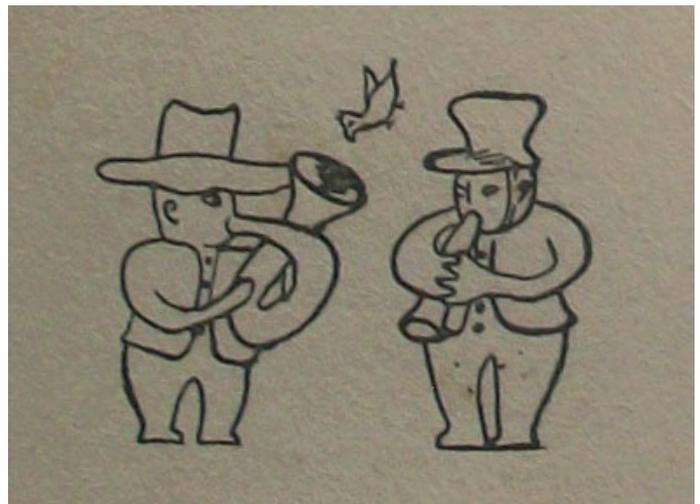


Figura 8

Viñeta de Alicia Bustamante (Hernández, 1941, p. 4). Foto: Georgina Verde Márquez, 2019.

José Alfredo Hernández había encomendado a Codesido la ilustración de *Mitos y leyendas del Perú antiguo* (1941) que formaba parte de las ediciones de la revista *3* (Verde Márquez, 2016, p. 66). Por lo tanto, la revista recurrió a ambas artistas para que colaboren con sus ilustraciones.

2.6. *El zumbayllu*¹⁰ (1951)

Arguedas (1951) escribió *El zumbayllu* que corresponde a un “fragmento inédito del capítulo sexto” de *Los ríos profundos*, publicado en el número 4 de la revista *Letras Peruanas* (p. 29). La narración iniciaba con la definición de la “terminación quechua *illu*”, la cual representaba una “onomatopeya” de “la música que producen las pequeñas alas en vuelo, música inexplicable que surge del movimiento de objetos leves” (Arguedas, 1951, p. 4). También relacionó esa terminación con la descripción de un insecto llamado “*tankayllu*”, conocido como “*tábano zumbador*” (Arguedas, 1951, p. 4). La siguiente escena transcurre en el patio del colegio donde causó un particular interés por parte del alumnado, el trompo llamado

“zumbayllu”, el cual fue llevado por Antero, cuyo sonido parecía “un coro de grandes tankayllus fijos en un sitio” (Arguedas, 1951, p. 5). El narrador menciona en el texto que cursaba el cuarto año de primaria, y su compañero Antero “estudiaba en el primer año de media; me adelantaba en dos grados” (Arguedas, 1951, p. 29).

Bustamante Vernal realizó la “ilustración” de *El zumbayllu* (Arguedas, 1951, p. 4). En el dibujo utilizó el color rojo violáceo. Una flor en forma de campana está (véase imagen 9) ubicada en el ángulo inferior izquierdo desde el punto de vista del espectador y tiene frente a ella a sus tres inflorescencias en forma de capullo. La flor y los tres capullos están unidas por un solo tallo a manera de una enredadera, también cada capullo tiene una hoja a su lado. En el margen superior figura un caballo de perfil con las patas delanteras y traseras algo extendidas. El caballo tiene el pelaje del cuello en posición horizontal, y la cola de forma ondulante. Las letras iniciales del nombre de la artista ABV se observan en el margen inferior derecho desde el punto de vista del espectador.

Luego de la descripción de los diseños hace falta identificarlos y explicar por qué Bustamante Vernal los eligió. Después de varios años de investigación se logró identificar a la planta que tiene una apariencia blanquecina con pelos que la recubren, posee flores amarillas encerradas en la cabezuela. Su nombre científico es *Culcitium canescens*. No fue fácil dar con el nombre de la planta, pues existen muchas especies dentro de la familia de las Asteráceas. Además, tal dato es poco conocido hasta para los especialistas en etnobotánica dentro del ámbito académico. En cambio, los vendedores de plantas medicinales de la zona andina donde crece la planta no tendrían problema en reconocerla por sus propiedades curativas. Bustamante Vernal tenía muchos referentes sobre las tradiciones de los pueblos del Ande por su contacto con los artistas populares, quienes compartían con ella sus conocimientos.

La planta, por sus inflorescencias cerradas en forma de campana, junto a un brote en flor, indica dos estadios diferentes de crecimiento. Por citar un ejemplo, las flores en el arte llevan un mensaje implícito debido a que “en capullo corresponden a la juventud [...] y las flores con sus hojas expresan que ya está entrando a otra etapa de su vida” (Verde Márquez, 2016, p. 149). Se puede hacer extensivo



Figura 9
Ilustración de Alicia Bustamante (Arguedas, 1951, p. 4). Foto: Georgina Verde Márquez, 2019.

el análisis de un cuadro pintado por Julia Codesido a la ilustración de Bustamante Vernal, a través del siguiente texto:

También trae a colación el paso del tiempo que rige a todos los seres vivos, hecho evidente por los diferentes estadios de las flores dispuestas [...]. Debido a que todos los seres vivos atraviesan varias etapas de desarrollo, se puede hacer una comparación entre la vida de una flor con los años de vida de una persona. (Verde Márquez, 2016, p. 150)

El narrador del texto tenía aproximadamente nueve años, y su compañero Antero doce; por tal razón, el menor cursaba la primaria y el mayor la secundaria (Arguedas, 1951, p. 29). Se puede inferir que las plantas representan las edades de ambos personajes de la historia, precisamente por el tema de la novela sobre ellos en su vida escolar, que pasan de la niñez a la adolescencia. El caballo tiene las patas algo extendidas y flexionadas, lo que indica la idea de movimiento. Esta forma de representación en el arte fue empleada en la obra *Desnudo bajando una escalera* (1912) de Marcel Duchamp (1887-1968), donde las piernas del personaje están flexionadas y reproducidas en varios planos para crear el dinamismo. Además, la crin en línea horizontal es semejante a la forma que adquiere el pelaje cuando los caballos corren y el viento levanta su pelaje. El pelaje de la cola también está desordenado por la acción del viento. El color rojo está asociado a la idea de “fuerza” y “vitalidad”

(Morriña, 1982, p. 89), y en el dibujo el caballo se relaciona con la libertad y vitalidad propia de la niñez, debido a la edad de los protagonistas de la historia. Debe considerarse que el caballo pequeño tiene un temperamento indómito que necesita de un entrenador para ser amaestrado. Los protagonistas de la historia reciben una educación en la escuela, allí se interrelacionan para adaptarse a la convivencia en grupo. En el patio del colegio se reúnen por la curiosidad que despierta en ellos el juego de hacer bailar al *Zumbayllu*.

En la ilustración, Bustamante Vernal plasmó una vez más la naturaleza: la flora representada por la planta medicinal *Culcitium canescens* y la fauna por el caballo.

2.7. *Orovilca*¹¹ (1954)

Arguedas publicó *Orovilca* en el número 11 de la revista *Letras Peruanas* (1954, p. 45). El texto trata sobre Salcedo, un estudiante destacado de un colegio quien se “bañaba” en la laguna *Orovilca*, la cual tenía una “arenilla dorada” (Arguedas, 1954, p. 48). Él creía en la historia de “una corvina de oro” que viajaba entre el “mar” y la “laguna”, e iba “nadando sobre las dunas” (Arguedas, 1954, p. 49). Salcedo tenía un compañero llamado “Wilster que lo odiaba” y también lo “acosaba” (Arguedas, 1954, p. 45); ambos pelean, pero Salcedo terminó ensangrentado, y decidió irse del colegio (Arguedas, 1954, p. 49).

La ilustración de *Orovilca* realizada por Bustamante Vernal consta de un jardín (véase imagen 10) donde crece un árbol de tronco delgado que en lo alto de sus ramas sostiene a un ave (Arguedas, 1954, p. 45). Detrás de la planta está el pórtico compuesto por dos arcos de medio punto, los cuales dan paso al corredor del recinto. En el vano del arco de medio punto de la izquierda figura la silueta de un joven de perfil, con su espalda y pie apoyados en el muro mientras leía un libro.

Luego de la descripción de la ilustración hace falta explicar su significado. Según el texto, el árbol de la ilustración es del género *Ficus*, y el ave un chaucato (*Mimus longicaudatus*), porque en un párrafo decía “sobre uno de los grandes ficus que dan sombra al claustro del Colegio [sic], cantó un chaucato” (Arguedas, 1954, p. 45). Además, la silueta del joven apoyado en

el lado izquierdo del vano del arco de medio punto representa a Salcedo. En la historia se menciona que él “leía, mientras paseaba” en el colegio (Arguedas, 1954, p. 45).



Figura 10
Ilustración de Alicia Bustamante (Arguedas, 1954, p. 45). Foto: Georgina Verde Márquez, 2020.

Bustamante Vernal ilustró la naturaleza. La flora está presente en el árbol llamado ficus, la fauna en el ave conocida como chaucato. Ella dibujó en el fondo la fachada interior del claustro con sus arcos de medio punto, de esta manera plasmó la arquitectura del recinto que corresponde al espacio donde los alumnos con frecuencia transitaban.

3. Conclusiones

- Bustamante Vernal siempre ejerció su labor de artista plástica a lo largo de su vida. Se comprueba con su trabajo en la ilustración de textos, y en la presentación de sus dos exposiciones individuales, la primera en 1944 y la segunda en 1955.
- Bustamante Vernal, desde 1938 hasta 1962, colaboró con Arguedas en tres carátulas: primero en *Canto kechwa* (1938), luego en *Yawar fiesta* (1941), y por último en *La agonía de Rasu Niti* (1962); también en dos cuentos: *El zumbayllu* (1951) y *Orovilca* (1954). Ellos tenían un vínculo familiar y un mutuo interés por el estudio de la cultura peruana.

- Bustamante Vernal ilustró los libros *Canto kechwa* (1938) y *Yawar fiesta* (1941) de Arguedas usando elementos de la naturaleza. En el primero de ellos está presente la flora mediante la planta de quinua (*Chenopodium quinoa*), y la fauna representada por la vicuña (*Vicugna vicugna mensalis*). También la naturaleza, de igual manera, está presente en las viñetas interiores que representan a una planta de maguey, peces y aves. En el segundo libro, ella dibujó la planta medicinal *Werneria nubigena* para evidenciar los conocimientos tradicionales que conservan los habitantes andinos, junto a las nuevas costumbres aludidas en la tela de la enjalma que simboliza el mestizaje cultural.
- En el libro titulado *La agonía de Rasu Ñiti* (1962), escrito por Arguedas, la ilustración de la carátula por Bustamante Vernal es la representación de la tradición del burilado de mates, creado por los artistas populares, con la escenificación de la danza de las tijeras que corresponde a la temática del libro. Además, la flora está presente en la planta *Lagenaria vulgaris* que es el mate en sí, y la oca (*Oxalis tuberosa*) en la decoración.
- El texto titulado “Noticia histórica del actual edificio de la Universidad de San Marcos” (1951), que conformaba el libro *El actual edificio de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos* escrito por Daniel Valcárcel, contiene los dibujos de Bustamante Vernal que ilustran los tres patios de la Casona con sus jardines y respectiva arquitectura, primero el *Patio de los Maestros* (Facultades de Derecho y Ciencias Económicas), el *Patio de los Jazmines*, y por último el *Patio de los Naranjos* (Facultad de Letras). Con ello se unía a las celebraciones por los cuatrocientos años de fundación de la citada casa de estudios.
- Bustamante Vernal realizó cinco ilustraciones para el número 9 de la revista *3* en 1941. Primero ilustró a dos músicos, un tema del arte popular frecuente en la cerámica de Quinua, en el departamento de Ayacucho. La segunda trata de dos burros que representan el trabajo en una comunidad andina. La tercera está compuesta de dos pavorreales que expresan la vanidad de Juan de Arona (Pedro Paz Soldán y Ugarte), y José Arnaldo Márquez. La cuarta corresponde a una llama junto a un cactus, para aludir a la búsqueda de alimento en una posada que realizan los viajeros. La quinta representa a dos burros, como elemento decorativo. Las viñetas tratan sobre el arte popular, la fauna y la flora.
- Bustamante Vernal, en la revista *Letras Peruanas*, ilustró *El zumbayllu* (1951), y *Orovilca* (1954), ambos textos de Arguedas. Primero se basó en la naturaleza plasmando la planta *Culcitium canescens*, que presenta dos estadios (en forma de capullo y en flor), para aludir las etapas de crecimiento de los alumnos de un colegio. Luego, la fauna presente por el caballo, que expresa la libertad propia de la niñez. En el segundo caso, en su dibujo une a la arquitectura del recinto al protagonista de la historia, que es el alumno Salcedo. También la naturaleza está presente en el dibujo: la flora en el árbol del género de los *Ficus*, y la fauna por el ave llamada chaucato (*Mimus longicaudatus*).

NOTAS

- 1 Existe una confusión que se mantiene hasta la actualidad sobre esta exposición, al considerar que se realizó en “1956 (?) [...] en la Galería Lima” (Zevallos de Vasi, 1974, p. 15). Sin embargo, la segunda exposición fue en el año de 1955, en el Instituto de Arte Contemporáneo, como se ha precisado.
- 2 Expreso mi profunda gratitud y agradecimiento a la familia Bustamante por permitir la publicación de las imágenes que ilustran el presente artículo.
- 3 Alejandro Ortiz refiere en el texto la dificultad para conocer los nombres científicos de la flora y fauna mencionadas en las canciones; por ejemplo: la planta llamada “nuchku” de la canción *Raki-raki* no fue identificada ni siquiera por los habitantes de la zona (Ortiz, 1997, p. 362).

- 4 La palabra *yawar* proviene del quechua, traducida al español significa "sangre" (Arguedas, 1958, p. 157).
- 5 La palabra del idioma quechua *turupukllay*, es el resultado de "toro y de pukllay, jugar, jugada de toros" (Arguedas, 1958, p. 159).
- 6 El *auki K'arwarasu* tiene tres picos de nieve, "es el padre de todas las montañas de Lucanas" (Arguedas, 1958, p. 104).
- 7 *Rasu Ñiti* es una frase quechua cuya traducción al español significa el "quien aplasta la nieve" (Arguedas, 1962, p. 8).
- 8 *Dansak'* procede del idioma quechua, cuya traducción al español es "bailarín" (Arguedas, 1962, p. 8).
- 9 *Atok' sayku* se refiere a una palabra quechua que traducida al español significa "cansa al zorro" (Arguedas, 1962, p. 15).
- 10 *Zumbayllu* es una palabra del idioma quechua, que en español significa "trompo" (Arguedas, 1951, p. 5).
- 11 *Orovilca* proviene del idioma quechua, cuya traducción al idioma español significa "gusano sagrado" (Arguedas, 1954, p. 45). Este texto fue obtenido gracias al archivo del Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.

Referencias bibliográficas

- Arguedas, J. (1954). *Orovilca*. *Letras Peruanas*, 11(45), 48-49.
- Arguedas, J. (1938). *Canto kechwa*. Ediciones "Club del Libro Peruano".
- Arguedas, J. (1941). *Yawar fiesta*. C.I.P. <http://bibliotecadigital.bnp.gob.pe/portal-bnp-web/#/libro/LIB-365>
- Arguedas, J. (1951). El zumbayllo. *Letras Peruanas*, 4(4-5), 29.
- Arguedas, J. (1958). *Yawar fiesta*. Editorial Juan Mejía Baca, Ediciones Populares.
- Arguedas, J. (1962). *La agonía de Rasu Ñiti*. Ediciones "Camino del hombre".
- Carpio, K. & Yllia, M. E. (2006). Alicia y Celia Bustamante, la Peña Pancho Fierro y el Arte Popular. *Illapa*, 3, 45-60.
- Castrillón, A. (2001). *Los independientes*. Instituto Cultural Peruano Norteamericano.
- Cornejo Polar, A. (1973). *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Editorial Losada.
- Escuela Nacional de Bellas Artes. (1922). *Monografía histórica y documentada sobre la Escuela Nacional de Bellas Artes desde su fundación hasta la segunda exposición oficial*. Escuela Nacional de Bellas Artes.
- Exposición en el IAC. (1955, 23 de octubre). En *El Comercio*, 17.
- Falcón, J. (1989). *Enrique Camino Brent*. Instituto Sabogal de Arte.
- Fernández, J. (1972). *Antología de la Independencia*. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- Fuentes, M. (1944, 6 de noviembre). La exposición pictórica de Alicia Bustamante. En *La Crónica*, 3.
- Gesualdo, V. (1968). *Enciclopedia del arte en América, Biografías III*. Buenos Aires: Bibliográfica OMEBA.
- González, D. (2005). *50 años del voto femenino en el Perú: historia y realidad actual*. Lima: Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social.
- Hernández, J. (1941). Colaboran en este número, 3, 4.
- Jiménez Borja, A. (1948). Mate peruano. *Revista del Museo Nacional*, 17, 34-74.
- Martínez Compañón, B. (1998). *Trujillo del Perú*, vol. II. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Mejía, J. (1941). Relato en el tambo, 3, 65-70.
- Milla, C. (1996). *Diccionario histórico y biográfico del Perú. Siglos XV-XX*, vol. 3. Editorial Milla Batres.
- Mishkin, B. (1941). Posesión de la tierra en una aldea, 3, 5-11.

- Morriña, O. (1982). *Fundamentos de la forma*. La Habana: Universidad de La Habana. Facultad de Artes y Letras. Departamento de Historia del Arte.
- Ortiz, A. (1997). La metáfora de los amores salvajes en el "Canto kechwa" de José María Arguedas. *Anthropologica*, 15(15), 355-369. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1230>
- Peñaloza, W. (1941). Significado de don Ricardo Palma en nuestra cultura, 3, 73-95.
- Rodríguez, J. (1984). Las variantes textuales de *Yawar fiesta* de José María Arguedas. *Lexis*, 8(1), 1-93. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/5068>
- Salazar Bondy, S. (1958, 21 de enero). Visita al salón del arte abstracto. En *La Prensa*, p. 8.
- Tauro del Pino, A. (1966). *Diccionario Enciclopédico del Perú Ilustrado*, vol. II. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- Valcárcel, D. (1951). Noticia histórica del actual edificio de la Universidad de San Marcos. En D. Valcárcel y G. Ibscher (Eds.), *El actual edificio de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1-36)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Publicaciones del IV Centenario.
- Verde Márquez, G. A. (2015a). *El cóndor en la obra de Julia Codesido*. (Tesis para optar por el grado de Licenciada en Arte). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Lima, Perú. <https://hdl.handle.net/20.500.12672/9263>
- Verde Márquez, G. A. (2015b). Ilustración de libros y revistas por Julia Codesido. *Tesis*, 8 (8), 125-136.
- Verde Márquez, G. A. (2016). *La representación femenina en la obra de Julia Codesido (1920-1938)*. (Tesis para optar por el grado de Magíster en Arte Peruano y Latinoamericano). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Lima, Perú. <https://hdl.handle.net/20.500.12672/8393>
- Walter, D. (2017). Algunos aportes a la etnobotánica en la Cordillera Blanca (Sierra de Ancash). *Indiana*, 34 (1), 149-176. <https://dx.doi.org/10.18441/ind.v34i1.149-176>.
- Wiese, M. (1957). *José Sabogal, el artista y el hombre*. Compañía de Impresión y Publicidad S.A.
- Xammar, L. (1941). Virgilio y Juan de Arona, 3, (9), 42-47.
- Zevallos de Vasi, R. (1974). Homenaje a Alicia y Celia Bustamante. En *Cuadernos de Arte y de Historia*, vol. 2 (12-19). Lima: Museo de Arte y de Historia y de la Sección de Arte del Departamento de Humanidades.

La sátira en las crónicas parlamentarias de Abraham Valdelomar

The Satire in the Parliamentary Chronicles of Abraham Valdelomar

Jorge Albert Rodríguez Gil

Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, Lima, Perú

Contacto: pchujrod@upc.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-3317-0044>

RESUMEN

El escritor peruano Abraham Valdelomar es uno de los más importantes representantes de la literatura de su país. Destacó en el cuento, la poesía, la novela, el ensayo, etc. Asimismo, desarrolló una original obra periodística en la que sobresalen, sobre todo, sus hermosas y variadas crónicas, ese género literario que nació en los diarios. Por si fuera poco, fue un fino humorista que trabajó sobre la clase política peruana. Precisamente, el objetivo del presente artículo es analizar el uso y la función de la sátira en sus crónicas parlamentarias, las cuales han sido poco estudiadas. Publicadas en el diario *La Prensa*, de 1915 a 1918, dentro de la sección "Palabras...", combinan magistralmente el discurso literario con el discurso periodístico¹. Con ese fin, primero, se establecerá un nexo con la obra satírica del autor: sus caricaturas políticas y sus *Cuentos chinos*. Segundo, se describirá el contexto sociopolítico en el que apareció "Palabras...". Se concluye —a partir de la tipología de Ignacio Arellano— que las crónicas parlamentarias de Valdelomar son sátiras burlescas, puesto que no solo se caricaturiza a los políticos, sino que también se los critica. Esto se percibe con más nitidez en 1915 durante el gobierno provisorio del coronel Óscar Benavides. No obstante, a partir de 1916, ya en la presidencia de José Pardo, la función de censura disminuyó y el tono risueño de burla se hizo más evidente.

Palabras clave: Abraham Valdelomar; Sátira burlesca; Crónicas parlamentarias; Sección "Palabras..."; Parodia cómica.

ABSTRACT

The Peruvian writer Abraham Valdelomar is one of the most important representatives of the literature of his country. He excelled in short stories, poetry, novels, essays, etc. Likewise, he developed an original journalistic work in which his beautiful and varied chronicles stand out, that literary genre that was born in the newspapers. As if that were not enough, he was a fine humorist of the Peruvian political class. Precisely, this article aims to analyze the use and function of satire in his parliamentary chronicles, which have been little studied. Published in *La Prensa* newspaper, from 1915 to 1918, in the "Words ..." section, they masterfully combine both literary and journalistic discourse. First, a link will be established with the author's satirical work: his political cartoons and his *Chinese Tales*. Second, the socio-political context in which "Words..." appeared will be described. It is concluded —from the typology of Ignacio Arellano— that Valdelomar's parliamentary chronicles are burlesque satires, since politicians are not only caricatured, but also criticized. This was most clearly felt in 1915, during the provisional government of Colonel Oscar Benavides. However, from 1916, under President Jose Pardo's term, the censorship function decreases and the laughing tone of derision becomes more evident.

Keywords: Abraham Valdelomar; Burlesque Satire; Parliamentary Chronicles; Section "Words ..."; Comic Parody.

1. Introducción

Abraham Valdelomar (1888-1919) es considerado “el principal fundador de la narrativa peruana contemporánea” (González Vigil, 1992, p. 398). Asimismo, y paralelamente a su carrera literaria, desarrolló una brillante labor periodística. No es casual que el historiador Jorge Basadre Grohmann señalara: “Con Valdelomar llega a su madurez entre nosotros la literatura periodística” (1968b, p. 49).

Durante su trayectoria como periodista, el autor de *La ciudad de los típicos* escribió la mayor parte de sus crónicas en su paso por el diario La Prensa entre 1915 y 1918. De la gran cantidad y variedad de textos que publicó, esta investigación se enfocará en sus crónicas parlamentarias de la sección “Palabras...”. Aquí se aprecia el uso de la sátira para ridiculizar y, a veces, censurar a los políticos peruanos de aquel entonces. No obstante, salvo en los *Cuentos chinos* de Valdelomar, aún no se ha abordado el estudio de la sátira en sus crónicas parlamentarias. Se debe tomar en cuenta que estas se insertan dentro de la amplia y rica tradición de la sátira política en el Perú que viene desde la Colonia². Precisamente, dichas crónicas — escritas en tono jocoso — representan un divertido retrato de nuestro Congreso y de sus protagonistas durante la segunda década del siglo XX.

En la presente investigación, se utilizará la denominación de literatura “satírico-burlesca” (planteada por el académico español Ignacio Arellano) para aludir a aquella en la que coexisten “la intención moral y el estilo burlesco” (1984, p. 37). Esto debido a que, a diferencia de otros autores que oponen lo satírico a lo burlesco, Arellano sí los relaciona e integra. Asimismo, nos apoyaremos en la clasificación de Matthew Hodgart (1969) de libelo agresivo y parodia cómica. Mientras que en la primera la sátira es más cruda y agresiva, en la segunda se deforma o se imita de manera jocosa.

2. Panorama general de la obra satírica de Valdelomar

La sátira está presente a lo largo de la breve pero intensa trayectoria periodística y literaria de Valdelomar, que abarca de 1906 a 1919. En un artículo suyo titulado “La caricatura” (14 de junio de 1916), en el diario *La Prensa*, señala su importancia:

Más debe la moral al temor de la sátira que el amor a la virtud³. Tenemos mayor temor por lo ridículo, que amor al bien, y si es muy común encontrar quien arrostre serenamente los peligros, no lo es tanto hallar quien, con indiferencia, escuche un verso satírico o contemple un perfil caricaturesco.

Agrega Valdelomar refiriéndose a la caricatura:

La caricatura es la sátira gráfica, la sustitución de la frase por la línea, la pintura de lo defectuoso y lo deforme, **a fin de señalar con el ridículo los crímenes y las injusticias, las flaquezas y las tendencias de los hombres**. Constituye el medio más enérgico, el correctivo más poderoso, la censura que más han empleado, en todo tiempo, los débiles contra los fuertes, los oprimidos contra los opresores y hasta los moralistas contra el ascendente oleaje corruptor.

Aunque el escritor iqueño alude básicamente a la caricatura (la sátira gráfica); sin embargo, lo dicho también se aplica al verso o la prosa satírica. Valdelomar, que cultivó ambas, era consciente del poder “correctivo” o moralizador de la sátira a través de la ridiculización de las personas. Además, sabía que dicha herramienta podía ser empleada de manera acertada según la intención del autor. Precisamente, Valdelomar se inició como caricaturista político a la edad de dieciocho años.

3. Caricaturas políticas (1906-1909)

En septiembre de 1906, Abraham Valdelomar, junto a sus primeros versos, comenzó a publicar también sus primeras caricaturas en el semanario limeño *Aplausos y Silbidos*. A partir de entonces, hasta fines de 1909, se desempeñó como caricaturista político en diversas publicaciones como *Monos y Monadas*, *Actualidades*, *Cinema*, *Gil Blas* y *El Figaro* (Miguel del Priego, 2000).

Es en su paso por estas revistas (1906-1909) donde se puede rastrear el tipo de sátira que utilizará en sus futuras crónicas parlamentarias: una sátira burlesca en la cual lo cómico coexiste con una actitud crítica. Por ejemplo, el 21 de abril de 1907 aparece en el semanario festivo *Monos y Monadas* una caricatura de Federico Elguera, alcalde de Lima de 1901 a 1908, con un cartel en la mano que dice: “¡ALCALDÍA,

DIPUTACIÓN, PRESIDENCIA O LO QUE SE PUEDA!” y va firmada por *Val Del Omar* (figura 1).



Figura 1

Alcalde
Federico
Elguera.

Otro ejemplo es la portada de *Monos y Monadas*, del 4 de diciembre de 1907 (n.º 100), en la que aparece un payaso dirigiéndose a cuatro personajes, entre los cuales figuran el entonces presidente civilista José Pardo, su candidato Augusto B. Leguía y el expresidente Nicolás de Piérola (figura 2). Y va acompañada del siguiente texto:

“MONOS Y MONADAS” —Queridos lectores: [...] Escuchad estas verdades basadas en los principios de la más sana filosofía: la Ciencia es una lata: el talento.....dos latas...
...y la política una hojalatería.....donde los hojalateros se dan continuamente martillazos!!!



Figura 2. José Pardo, Augusto B. Leguía y Nicolás de Piérola.

En esta caricatura y su leyenda se aprecia claramente el componente burlesco junto con la intención crítica, ya que se minimiza a los políticos calificándolos de “hojalateros”. Asimismo, en estos dibujos satíricos y sus breves textos se percibe que su accionar posterior en las crónicas parlamentarias, de la sección “Palabras” (1915-1918), no fue algo totalmente nuevo para Valdelomar; por el contrario, ya lo había estado realizando como caricaturista, y en su sección de *La Prensa* lo plasmaría a través del medio que más dominaba: la palabra. En ambas, nuestro escritor emplea la sátira burlesca para censurar o ridiculizar a los políticos. José Carlos Mariátegui (2005 [1928]) señala al respecto:

Ningún humorismo menos acerbo, menos amargo, menos acre, menos maligno que el de Valdelomar. Valdelomar caricaturizaba a los hombres, pero los caricaturizaba piadosamente. Miraba las cosas con una sonrisa bondadosa. (p. 254)

Esta cita se aplica a la perfección a las crónicas parlamentarias de Valdelomar y a sus caricaturas arriba mencionadas. Su sátira posee un humor risueño. Es decir, el *Conde de Lemos* —apoyándonos en la clasificación de Matthew Hodgart (1969)— usaba la parodia cómica para satirizar. Esta parodia consistía en ridiculizar a los políticos a través de la exageración de sus rasgos y actitudes, lo cual “reduce la importancia” o rebaja “la dignidad” de aquellos (Hodgart, 1969, pp. 27-31; Cortés, 1986). En el semanario *Cinema*, en el cual colaboró asiduamente durante 1908, Valdelomar realizó, por ejemplo, los perfiles caricaturescos de personajes políticos como el iracundo senador por Cusco, Teófilo Luna (10/10/1908), en el cual captó “su tendencia intimidante” (Miguel del Priego, 2000, p. 75); o el diputado Rafael Grau, representante por Cotabambas (24/10/1908). En todos ellos se aprecia un humor festivo y amable (véase figura 3).

Hay que agregar que Valdelomar era muy consciente de la gran variedad y tendencias del arte de la caricatura⁴. Además, estaba al tanto de su evolución en la historia, de sus principales representantes y obras. En tal sentido, en sus viñetas políticas (de 1906 a 1909) se observa, sobre todo, el empleo de una sátira burlesca o jocosa.



Figura 3. Senador Teófilo Luna y diputado Rafael Grau.

4. Los Cuentos chinos (1915)

Manuel Miguel del Priego (2000) señala que Valdelomar dejó el arte de la caricatura en 1910 para dedicarse por completo a la escritura. Ese mismo año obtuvo su primer éxito por un conjunto de crónicas tituladas *Con la Argelina al viento*, aparecidas en *El Diario*, que fueron premiadas por la Municipalidad de Lima (Espinoza, 2007). Luego colaboró o trabajó en prestigiosas revistas como *Ilustración Peruana*, *Varietades*, *Balnearios* y en los diarios *El Comercio*, *La Opinión Nacional*, *La Acción* y *El Puerto*.

A mediados de 1912, se involucró en la campaña a la presidencia a favor de don Guillermo Billinghurst; y llegó a presidir el club universitario Billinghurst y la secretaría particular de este (Sánchez, 1981). Con el triunfo de su candidato, Valdelomar fue designado director del diario oficial *El Peruano* el 1 de octubre del mismo año. Cumplió funciones hasta mayo de 1913 y, en julio, viajó a Italia al ser nombrado Secretario de Segunda Clase de la Legación de la República del Perú en aquel país (Xammar, 1940).

Hay que agregar que detrás del apoyo de Valdelomar a Billinghurst estaba su intención de partir a Europa para formarse como escritor. Sin embargo, cuando todo apuntaba a eso (acababa de ganar el concurso literario del diario limeño *La Nación* con su famoso cuento *El Caballero Carmelo* e iniciaba la carrera de Derecho en la Universidad de Roma), cayó derrocado el gobierno de Billinghurst el 4 de febrero de 1914. Debido a esto, el joven escritor renunció a su cargo diplomático en Italia y, al poco tiempo, emprendió su retorno al Perú.

En julio de 1915 —luego de trabajar como secretario del erudito y fundador del Partido Nacional

Democrático, José de la Riva-Agüero—, Valdelomar se incorporó al diario *La Prensa* que entonces acababa de ser adquirido por Augusto Durand (fundador del Partido Liberal). Este mantenía, en aquel momento, una férrea oposición al régimen provisorio del coronel Óscar R. Benavides quien, precisamente, había derrocado a Guillermo Billinghurst. Valdelomar fue llamado por Durand para redactar la celebrada sección política “Ecos” en reemplazo del periodista Luis Fernán Cisneros.

Nuestro escritor, que ya gozaba de cierta popularidad, aceptó con la condición de que la columna se bautizara “Palabras...”. Así, Valdelomar empezó a escribir sus crónicas parlamentarias, a la par que inauguraba diversas y brillantes secciones durante los inolvidables dos años y medio que trabajó para *La Prensa* (Miguel del Priego, 2000; Xammar, 1940). Fue en ese contexto que aparecieron también los *Cuentos chinos*.

Según Miguel del Priego, autor de la biografía *El conde plebeyo*, los *Cuentos chinos* buscaban “castigar literariamente” la traición del coronel Óscar R. Benavides, quien depuso al presidente Billinghurst⁵ (2000, p. 282); precisamente, este acababa de fallecer en junio de 1915 durante su destierro en Chile (Silva Santisteban, 2013, p. 288). Están compuestos de cinco relatos: cuatro aparecieron en *La Prensa* del 3 de octubre al 10 de noviembre de 1915; el otro, en la revista *Rigoletto* el 5 de febrero de 1916. Estas “fábulas satíricas” se caracterizan —a diferencia de la mayoría de sus caricaturas— por su acrimonia, es decir, por su tono áspero y ácido (Miguel del Priego, 2000, pp. 234-292). Asimismo, el escritor iqueño nos ubica en un espacio geográfico-temporal distinto (China, en la gran aldea de Siké, en los tiempos del filósofo Confucio) y utiliza nombres exóticos para satirizar.

De acuerdo con Willy Pinto Gamboa (1973), este recurso era común a la tradición satírica y, además, era una forma de protegerse ante posibles represalias de los políticos e instituciones aludidas. En los *Cuentos chinos*, la sátira es más picante y mordaz, no hay casi espacio para la risa, la frivolidad o la piedad. Valdelomar está ejecutando —a través de la palabra— un ajuste de cuentas no solo con el coronel Benavides y su autoritario y corrupto gobierno provisorio (Pinto, 1973), sino también con el servil y desmemoriado pueblo peruano (los habitantes de Siké), y con el

cómplice Congreso de la República (el Gran Consejo de Siké).

Por ejemplo, en el cuento “Los Chin-Fu-Tón”, o sea la historia de los hambrientos desalmados (*La Prensa*, 16/10/1915), se satiriza a los políticos y, en especial, a los congresistas (los *chin-fú-tón*). El narrador es un joven que dialoga con su anciano tío, el cual critica severamente a aquellos:

—[...] Algunos hombres de Siké, cuando no tenían otra cosa que hacer en la vida, careciendo de un *yen* para dormirse con una pipa de opio, se dedicaban a *Chau-laá*, es decir, a políticos, y una vez en la política se hacían *chin-fú-tóns*. Así conseguían ciertas posiciones. [...]

Estos *chin-fú-tón*, si no eran muy poderosos en el mandarinato y en el Gran Consejo de Siké, eran siempre suficientes, pues bastaba, como he dicho, un solo *chin-fú-tón* para causar la ruina de cualquier Estado. **Eran como la sarna, la lepra y el escorbuto, agregados al hambre, la revolución y el arroz salado. ¡Puf!**

Escupió mi tío y continuando dijo:

—El *chin-fú-tón* se salía de un partido y se metía en otro por conveniencias; no teniendo nombre ni reputación que perder, carecía de pudor y se vendía; era cínico y temerario. Había algunos que habían pasado por todos los partidos políticos de Siké y otros, más prácticos, que tenían tarifas [...]

Sin embargo, no había fuerza humana capaz de extirpar a estas liendres de los *chin-fu-tón*. El Estado los alimentaba, el Mandarín los temía, el pueblo los repudiaba y todos los miraban con asco, pero ellos eran los que mejor exprimían el jugo de su industria. **Sacar un *chin-fu-tón* del Consejo, una vez que se había instalado en él, era más difícil que sacar la sarna a un perro, las garrapatas a un elefante** o la lluvia al cielo azul, en el otoño lúgido. [...] (Valdelomar, 1979, pp. 404-405).

En este fragmento se aprecia el empleo de términos como “sarna”, “lepra”, “escorbuto”, “liendres”, “garrapatas”, que conlleva a ver a los congresistas (los *chin-fú-tón*) como enfermedades infecciosas o parásitos que —tal como la definición de garrapata— “chupan la sangre” del Estado y

llegan a hacerse “casi esféricos”. Al respecto, Ignacio Arellano (1984) señala que las referencias a parásitos, a enfermedades, a la suciedad, son “componentes degradadores esenciales en la composición satírica” (p. 292). En síntesis, este léxico encierra “ideas repulsivas”, pues genera repugnancia o aversión hacia los parlamentarios (Pinto, 1973, p. 62).

Siguiendo la clasificación de Arellano⁶, los *Cuentos chinos* pertenecen a la sátira no burlesca, puesto que la censura es grave, grotesca, degradante, mientras que lo cómico pasa casi desapercibido. Es decir —apoyándonos también en Hodgart (1969)—, podemos afirmar que los *Cuentos chinos* están más vinculados con el libelo agresivo, ya que Valdelomar buscaba atacar y vengarse de sus enemigos, en este caso, el golpista Óscar R. Benavides y sus aliados.

5. Crónicas parlamentarias de la sección “Palabras...” (1915-1918)

Como ya mencionamos, Valdelomar ingresó a *La Prensa* en julio de 1915 para escribir la columna “Palabras...”, en reemplazo de los famosos “Ecos” del periodista y escritor Luis Fernán Cisneros. La mayoría de estas crónicas tiene como tema de fondo al Parlamento peruano y a sus representantes; sin embargo, también existen algunas —la minoría— que abordan un suceso o noticia de la coyuntura política ajena al Congreso. A diferencia de los *Cuentos chinos*, la sátira burlesca está presente en “Palabras...”, pues son agradables de leer y de permanente sonrisa.

Esta sección apareció el 10 de julio de 1915 y se prolongó hasta el 4 de enero de 1918. Se publicaron setenta crónicas durante ese lapso de tiempo, aunque hay tres que no pertenecen a Valdelomar (2001, tomo III, p. 340). Este conjunto de artículos se puede agrupar en dos grandes grupos. Primero, las crónicas que fueron escritas a finales del gobierno provisorio de Óscar R. Benavides, durante la Legislatura Ordinaria de 1915 (son 17)⁷. Segundo, las escritas durante el gobierno del civilista José Pardo, que comprenden la Legislatura Ordinaria de 1916 (18 crónicas) y las Legislaturas Ordinaria y Extraordinaria de 1917 (32 crónicas). Hay que indicar que el género de la crónica fue el “lugar de encuentro del discurso literario y periodístico”, ya que gira en torno a un suceso real —

el periodismo se asienta en eso— aunque “prevalece el arte verbal” (Rotker, 1992, p. 139). En este caso, el escritor peruano parte de hechos ocurridos en el Parlamento o la coyuntura política y, a partir de ahí, hace uso del elemento ficcional y otros recursos formales (expresividad fónica, léxico burlesco y figuras retóricas) para acentuar la sátira.

6. Origen y función de la sección “Palabras...”

Aunque pueda resultar contradictorio, Valdelomar escogió el nombre de su columna política de *Hamlet*, la famosa tragedia del inglés William Shakespeare (1564-1616), y específicamente del conocido diálogo entre el consejero Polonio y el príncipe de Dinamarca:

—POLONIO: [...] ¿Qué estáis leyendo, señor?

—HAMLET: Palabras... palabras... palabras...

(Shakespeare, 1978, p. 34)

Esta frase del príncipe Hamlet (“Palabras... palabras... palabras...”) guarda un profundo significado que contrasta con la sátira jocosa de la sección. Es decir, el título “Palabras...” posee una connotación moral, ya que alude al vacío, al sinsentido, al juego retórico que muchas veces se esconde detrás de las palabras de nuestros congresistas y políticos. Una evidencia de esta elección es el siguiente fragmento de una de las crónicas parlamentarias de Valdelomar:

—Pero ¿usted escribe de política?

—[...] **Escribimos en broma que es la manera más política de tratar ciertas cosas. Escribimos palabras, palabras, palabras...**

—**Como Hamlet; ser o no ser; he ahí el problema...**

[...]

—Ustedes los escritores toman la política por el lado cómico...

—Por Dios [...]. La política es una cosa y nosotros escribimos...

[...]

(Valdelomar, 2001, tomo III, p. 267)

Aquí el cronista, además, nos sugiere que el humor es uno de los modos más eficaces de tratar un tema tan espinoso y complicado como la política. Y esto Valdelomar lo sabía muy bien, pues —como ya

indicamos— había sido caricaturista en numerosas y prestigiosas publicaciones. Precisamente, en sus crónicas parlamentarias se palpa el mismo tipo de sátira burlesca que utilizó en sus caricaturas. Asimismo, tal como en el título de la sección, la actitud crítica está presente.

Por ejemplo, en la crónica “Espectáculos”, que apareció en *La Prensa* el 30 de julio de 1915, destaca no solo lo cómico, sino también la intención moral. Este texto gira sobre la inauguración (el 28 de julio) de las sesiones ordinarias del Congreso correspondiente a la Legislatura de ese año y el mensaje del presidente Óscar R. Benavides acerca de la labor realizada durante su mandato. Valdelomar toma como base esto para ridiculizar a los parlamentarios y censurar —a través de la sátira— al gobierno provisorio que se presenta como impecable y se hace de la vista gorda sobre sus graves omisiones y delitos. No es casual el uso de la frase “memoria blanca” y la repetición constante de la expresión “no ha pasado nada”:

[...]

Asistieron a la función del Congreso todos, menos algunos. El doctor Manzanilla, que no desdoblaba el frac desde que saliera de la junta de gobierno, ha vuelto a lucir la pechera blanca. El señor Fuchs, el popular ídolo de los *huarayos* del Madre de Dios, asistió malhumorado. El doctor Peña Murrieta, flamante vicepresidente de Diputados, llegó tan rozagante como de costumbre. Parecía un bombero en día de ejercicio. Una réclame del Aceite de Hígado de Bacalao...

Hubo plumas blancas, corbatas blancas, pecheras blancas, guantes blancos, y algunas caras blancas. Todo blanco. Parecía que los representantes iban a comulgar. Con rueda de molino.

Y hubo memoria. Una memoria blanca, también. Como una carilla de papel, como una nube, como alma de monja, como humo de cigarro.

En el Perú no ha pasado nada, ni nadie se ha pasado.

San Martín debe estarse refocilando en el cielo.

Y pruebas al canto:

Relaciones exteriores: **No ha pasado nada.** El gobierno ha sido neutral en el conflicto europeo.

Guerra: **No ha pasado nada,** como guerrero que es, el gobierno se ha armado.

Justicia: **No ha pasado nada. Porque como la justicia es ciega...**

Hacienda: No ha ocurrido nada. Billetes rosados como cartas de novios.

Fomento: Se ha fomentado todo lo que se ha podido.

Y Gobierno: Provisorio....

Total: El mejor gobierno es el militar. Tenemos más capitanes que en 1821. Bolívar, San Martín y Sucre, una papilla. Verdad que este es un militarismo sin sangre. Porque, felizmente, el cuatro de febrero la sangre no llegó a las alcantarillas.

[...]

(Valdelomar, 2001, tomo III, pp. 213-214)

Aquí lo burlesco va de la mano con la intencionalidad crítica al gobierno del coronel Óscar R. Benavides, pero no de manera agresiva (como en los *Cuentos Chinos*), sino risueña. “Total: El mejor gobierno es el militar. Tenemos más capitanes que en 1821. **Bolívar, San Martín y Sucre, una papilla**”, es una clara muestra de la sátira cómica a través de la ironía. Otro ejemplo al respecto: “En el Perú no ha pasado nada, ni nadie se ha pasado. [...] Justicia: No ha pasado nada. **Porque como la justicia es ciega...**”. En esta cita, se censura con humor, a través de un dicho popular, la falta de autocrítica del gobierno provisorio respecto a su labor y los abusos cometidos.

Asimismo, Valdelomar hace empleo de la ironía —para reforzar la sátira— en expresiones como “Total: El mejor gobierno es el militar”, “verdad que este es un militarismo sin sangre” o “felizmente, el cuatro de febrero la sangre no llegó a las alcantarillas”. Hay que indicar que en esa fecha (04/02/1914), además del derrocamiento a Billinghurst, se asesinó a su primer ministro, el general Luis Varela.

Otro caso es la crónica “Auténticas”, del 26 de julio de 1915, en la cual se censura burlescamente

al presidente provisorio Óscar R. Benavides, quien estaba ya próximo a dejar su cargo. No es casual que se reitere en cuatro oportunidades la siguiente frase: “Quien ocupa, por ahora, provisoriamente y por limitado tiempo, el departamento principal de los altos de la casa de Pizarro [...]” (Valdelomar, 2001, tomo III, p. 210).

La expresión “provisoriamente y por limitado tiempo” refleja el tono crítico y a la vez risueño de la sátira. Asimismo, en dicha crónica se habla de una reunión en Palacio de Gobierno entre el mandatario Benavides y un grupo de “amigos íntimos” con el fin de tratar la composición de la mesa directiva de la Cámara de Diputados. Mediante un diálogo ficticio, Valdelomar satiriza el nepotismo de Benavides durante su gobierno; es decir, la preferencia por sus parientes en los cargos públicos:

[...]

—Pues la consulta es esta —continuó diciendo quien ocupa, por ahora, provisoriamente y por limitado tiempo, el departamento principal de los altos de la casa de Pizarro—. He resuelto que la mesa de diputados se componga de esta manera: presidente el señor Tudela. Vicepresidente uno de los señores Bedoya...

[...]

—¿Y secretario? —preguntó interesado el doctor Basadre, bajando los ojos.

—El señor Benavides.

—¿Su señoría el señor Ministro de Gobierno? —interrogó el señor Salomón.

—No. Otro.

—¿Otro Benavides?... ¿Acaso su señoría el señor don Miguel, candidato por Huallaga?

—No. Otro.

—¿Otro Benavides? ¿Su señoría el ex secretario, mi impúber defendido, candidato por Jauja? —insistió el doctor Salomón.

—No, otro.

—¿Otro Benavides? ¿Tal vez don Alfredo, el jefe de la sección diplomática?

—No, aún no es diputado... Otro.

—¿Otro Benavides? ¿Será su señoría, don Carlos, el subprefecto de Arequipa?

—**¿Pero acaso no hay más Benavides en el mundo? —exclamó amostazado quien ocupa por ahora, provisoriamente y por limitado tiempo, el departamento principal de los altos de la casa de Pizarro—**. El primer secretario de la Cámara será el señor Pacheco Benavides. [...]

(2001, tomo III, pp. 211-212)

Como bien se aprecia, el elemento cómico está muy presente en el texto y acompaña la intención de censura; sin embargo, la actitud moral se mantiene visible. No obstante, este papel crítico de la sátira está más presente en las crónicas parlamentarias escritas durante 1915 (que pertenecen a la Legislatura Ordinaria de ese año); mientras que en los textos que abarcan los años de 1916 y 1917 (que son la gran mayoría y se ubican dentro del mandato constitucional del civilista José Pardo), la intención de censura disminuye y el grado de burla se hace más evidente. En otras palabras, la risa relativiza la sátira⁸. Pese a eso, la crítica aún permanece, pues al ridiculizar a los políticos —a través de la exageración de sus rasgos y actitudes— se rebaja la honra de estos (Hodgart, 1969, pp. 27-31).

Un ejemplo es la crónica “Dando el opio”, que apareció en *La Prensa* el 10 de octubre de 1916, en la página 2, edición mañana. Aquí el punto de partida es la larga disertación del diputado Alberto Secada (representante por el Callao) sobre el tema de la huelga de los telegrafistas pronunciada en la sesión de la Cámara de Diputados del día anterior. Esto le servirá a Valdelomar para burlarse y, a través de la parodia, comparar la oratoria del señor Secada con el efecto adormecedor que produce el opio:

Dando el opio

[...]

Vino la cuestión de los telegrafistas. Y vino, como no podía dejar de venir, el discurso del señor Secada. El señor Secada no quiere estarse *callao*. El que tan altruista campaña ha hecho contra el opio, aquella droga desmoralizadora y nociva, que hace dormir más de lo natural y transforma a cada hombre en un lirón, prodiga el opio

delicado y fino de su oratoria. **El señor Secada que da el opio con tanta frecuencia debía pagar un impuesto cada vez que toma la palabra. El Estado ya sería rico.** Pero su señoría ha nacido para hablar, es orgánicamente locuaz. Su señoría pronunció ayer un discurso digno de las palabras que encabezan el cuerpo de este artículo. Habló. Habló. Habló. Cabeceaba desde su banco, con rostro apimentado, el señor Ráez. Cabeceaba, resignado, el señor Aramburú. Cabeceaba con su nariz de fauno, el señor Luna Iglesias. Cabeceaban los periodistas. Cabeceaba la Cámara. Cabeceaba el mundo, el espacio, el tiempo, la luz eléctrica. No cabeceaba el propio señor Secada porque su señoría, cuando habla, pierde la cabeza.

[...]

(Valdelomar, 2001, tomo III, p. 252)

Como se aprecia en este fragmento, el cronista caricaturiza el prolongado discurso del diputado Secada con el objetivo, sobre todo, de despertar una sonrisa o una carcajada en el lector. Sin embargo, también existe un intento de crítica (aunque en menor grado) mediante la parodia cómica, puesto que se ridiculiza al congresista Secada a través de la exageración de sus características (su locuacidad y falta de recursos oratorios), lo cual reduce su dignidad (Cortés, 1986, pp. 116-117).

Hay que agregar que la base de esta crónica era real y figuraba en el *Diario de los Debates*⁹ —un amplio y detallado sumario de las sesiones de las cámaras de Senadores y Diputados— que apareció en el diario *La Prensa* en las páginas 2, 3 y 4. Precisamente, “Palabras...” ocupó la 2:

CÁMARA DE DIPUTADOS

INTERPELACIONES AL Sr. MINISTRO DE GOBIERNO

[...]

4º. Día de discusión sobre la huelga de telegrafistas

[...]

Sesión del lunes 9 de octubre de 1916

[...]

El señor Secada diserta largamente; analiza los discursos del señor Maúrtua, al que dedica grandes elogios, el del Señor Ministro

[José García y Bedoya]¹⁰ y termina haciendo apreciaciones personales sobre algunos miembros del gobierno.

[...]

(*La Prensa*, 10/10/1916, pp. 2-4)

Existe, por tanto, un nexo de actualidad entre esta crónica y el *Diario de los Debates*, el cual gozaba de una amplia cobertura cotidiana en *La Prensa*. Además, se verifica que esta base periodística es solo un pequeño cimiento para luego satirizar burlescamente la intervención del diputado Alberto Secada.

Sin embargo, no todas las crónicas de Valdelomar toman como base un hecho sucedido en el Parlamento y que está registrado en el *Diario de los Debates*. También existen numerosos textos — sobre todo a partir de 1916— que parten de una información o una anécdota parlamentaria que no figura en este *Diario*... Por ejemplo, los relojes que obsequió el diputado Gerardo Balbuena a los periodistas (“Dando la hora”, 10 de octubre de 1916); el bien abastecido comedor de la Cámara de Senadores (“La Inquisición”, 29 de septiembre de 1917); las contradicciones del diputado Carlos Borda al referir su edad (14 de noviembre de 1917), etc.

Otro caso al respecto es la crónica “Divagaciones” sobre un diputado, del 23 de agosto de 1916, que trata nuevamente sobre el congresista Carlos Borda. Esta es una parodia cómica que busca ridiculizar al extrovertido parlamentario:

Si fuera menester comparar al señor Borda con una fruta, habría que decirse: “el señor Borda es rubio y esférico como una naranja”. Si con una flor, diríase: “El diputado por Lima es rubio y redondo como un girasol”. Si con un instrumento musical, se dijera: “El señor Borda es sonoro, rotundo, definitivo y gordo como un bombo”. De compararlo con un dulce, no podría decirse sino de esta manera: “El joven representante por Lima, es esférico y rubio como una *yemesilla*”. Si con una moneda, sería menester decir: “El señor Borda es limpio, rubio, sonoro y redondo como una libra esterlina”.

Pero naranja, girasol, bombo, yemesilla o libra, lo cierto es que el honorable señor Borda es el más fecundo, astuto y mataperro de los representantes. Como alumno que es de la

Facultad de Letras, tiene el espíritu juvenil, gusta de hacer bromas a sus camaradas, se entretiene, cuando no habla, que es siempre, en hacer pajaritas de papel o monitos que atados con un hilo a un poco de papel mascado, arroja al plafón de la Cámara con gran contentamiento y alharaca del señor Salomón que lo encuentra muy ingenioso. Otras veces se entretiene en ponerles rabito a las moscas y las suelta luego, para que las muy inoportunas vayan a pararse en la calva del honorable Antonio de la Torre...

[...]

(Valdelomar, 2001, tomo III p. 236)

Como bien se aprecia, aquí se exageran los rasgos y las actitudes del representante por Lima, quien además era estudiante de Derecho en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. La divertida hipérbole lo retrata como un “mataperro”, es decir, un muchacho travieso al que le gusta “hacer bromas a sus camaradas”. Por consiguiente, se rebaja la dignidad de este. Sin embargo, el tono jocoso de la sátira predomina y termina opacando la crítica.

Por otro lado, la principal función de “Palabras...”, dentro de *La Prensa*, era ser una fuente de entretenimiento para el lector. No es casual que Valdelomar la haya definido como una “sección de honesto esparcimiento” (2001, tomo III, p. 339). A continuación, otro ejemplo de sátira burlesca aparecida el 1 de agosto de 1916:

[...]

Ayer nos fuimos a la Cámara de Diputados. La Cámara de Diputados no es que sea mejor que la de Senadores, pero entretiene más. En el Senado, los representantes, gente madura, se duermen. Mientras en Diputados nos parece asistir a la Revolución Francesa, en la Cámara de Senadores, nos parece vivir en un sanatorio. Se habla del reuma, del mal tiempo, de las Píldoras Rosadas y del Sanatoguen. Es un continuo tenaz estornudar y quejarse. Nuestros venerados senadores mueven los miembros con dificultad, cabecean y roncan. [...] En cambio, la Cámara de Diputados parece un corrillo de estudiantes. Allí se vive. Gracia, ingenio, alegría, entusiasmo. **La Cámara de Diputados parece un continuo “28 de julio”. Un día de estos va a haber hasta pelea de gallos.**¹¹

(Valdelomar, 2001, tomo III, p. 232)

En este fragmento se caricaturiza a los miembros de las cámaras de Senadores y Diputados. Mientras esta Cámara, compuesta por representantes más jóvenes, se compara a un “corrillo de estudiantes”; la de Senadores, con un “sanatorio” donde sus representantes “mueven los miembros con dificultad, cabecean, roncan”. El humor risueño se hace palpable, sobre todo, al final: “La cámara de Diputados parece un continuo ‘28 de julio’. Un día de estos va a haber hasta pelea de gallos”. Asimismo, en dicho texto también aparece un rasgo que va a estar muy presente en “Palabras...”: la imagen del Parlamento como un lugar de espectáculo donde los congresistas son una suerte de bufones que ofrecen diversión al público¹². No es casual que algunas crónicas se titulen “¡Hoy Estreno, Hoy!” (13 de julio de 1915) o “Espectáculos” (30 de julio de 1915).

Espectáculos

28 de Julio. Grandes espectáculos conmemorativos. Soirée en el Municipal, Las Briboñas. Matinée en el Colón, “Siempre p’atrás”. En el *Excelsior* las maravillosas aventuras del Doctor Garel-Hama. En el circo, fieras. En el *Femina*, títeres y **en el Congreso, el 28, en tanda vermouh, La Corte del Faraón**. Ya tenemos Congreso. Ya los pueblos tienen representación ostensible en los negocios públicos. Era lo que quería San Martín. Estamos en plena república. ¡Somos libres!...

Asistieron a la función del Congreso todos, menos algunos [...]

(Valdelomar, 2001, tomo III, p. 213)

Aquí se anuncia la cartelera de entretenimiento, en Lima, por Fiestas Patrias. Figuran nombres de obras de teatro, cine, circo, títeres y, a la par, como si se tratara de lo mismo, “la función del Congreso” en la que se presenta “La Corte del Faraón”. Esta es una sátira burlesca de los parlamentarios y del presidente provisorio Óscar R. Benavides, quien aún entonces gobernaba. En otras palabras, lo cómico está presente, pero también hay una intención de censura al ridiculizar a los políticos y compararlos con el título de un espectáculo que posee connotaciones de autoritarismo y servilismo.

Hay que indicar que la sección “Palabras...” apareció sin firma ni seudónimo. La explicación a esto, creemos, era proteger la integridad de Valdelomar ante algún tipo de represalia: en esa época, los duelos o lances de honor eran frecuentes y se realizaban con el fin de reparar el honor de una persona. No obstante, y por lo que subyace en una crónica de Valdelomar del 15 de noviembre de 1917, los lectores —al menos en la última etapa— sabían que era el *Conde de Lemos* quien estaba detrás de la ingeniosa y divertida columna satírica:

[...] Póngase usted a escribir cuentos, versos, o cualquier cosa de noble especulación y apenas habrá cuatro o cinco zambos desocupados que les lean. Pero póngase usted a decirles chirigotas a las gentes y caerán, cual langostas, en vuestro escritorio, los ciudadanos, a decirle a usted más de lo necesario sobre fulano, mengano e hildebrando.

Una visita:

—¡Mi querido señor! ¡Qué admirablemente le ha tomado usted el pelo a Secada! ¿Por qué no le dice usted algo a Sotil? ¿Usted sabe la última de Sotil?... Pues escuche...

—No, esas tienen que ser sotilezas...

Otra visita:

—¡Muy bien! ¡Pero muy bien! ¿Cómo no le dice usted nada a Gamarra¹³?

—¿No le decimos nada? Pues ¿y lo del [más feo que un] cangrejo boca arriba?...

—Eso es muy poco...

—¡Vaya! Vamos a creer ahora que el cangrejo es usted...

Estos visitantes espontáneos llenan el escritorio. Aquí hemos sabido la última aventura del señor Pérez; sabemos quién le perfuma el pañuelo al señor Miranda; y sabemos la vida y milagros de todos los señores diputados. [...]

(Valdelomar, 2001, tomo III, pp. 321-322)

Por último, se debe mencionar que Valdelomar — como se infiere de una carta a Pedro Ruiz Bravo, director de *El Tiempo*, y publicada el 11 de enero de 1918— era bastante consciente de la presencia de un público que lo leía y lo seguía. De ahí que se quejara, en dicha misiva, sobre la suplantación que había sufrido en dos o tres crónicas de “Palabras...”.

El motivo: “como el público ignora, quizás, mi salida de *La Prensa* creo necesario que se sepa que no soy yo quien redacta” (2007, p. 192). Esto demuestra el respeto a su público y el valor de estas sátiras burlescas sobre el Parlamento.

7. Conclusiones

En primer lugar, en las caricaturas políticas de Valdelomar (1906-1909) ya se percibe —de manera gráfica— la sátira burlesca, de tono risueño, que utilizó años más tarde en sus crónicas parlamentarias publicadas en *La Prensa*.

En segundo lugar, los tipos de sátira que empleó en sus *Cuentos chinos* y en sus crónicas parlamentarias son totalmente opuestos. Mientras que en los *Cuentos*

chinos se usa una sátira no burlesca, en la cual la censura es acre o mordaz (libelo agresivo), en “Palabras...” la sátira es burlesca y el tono resulta jocoso (parodia cómica).

Finalmente, las crónicas parlamentarias de Valdelomar son sátiras burlescas, ya que no solo se caricaturiza a los políticos, sino que también se los censura. Esto se percibe con mayor claridad en 1915, durante el gobierno provisorio del coronel Óscar R. Benavides. Sin embargo, a partir 1916, ya bajo la presidencia del civilista José Pardo, la función crítica disminuye y el grado de diversión risible se hace más evidente. Pese a eso, la actitud moral aún permanece, pues al parodiar a los congresistas —a través de la exageración de sus rasgos y actitudes— se rebaja la honra de aquellos.

NOTAS

- 1 Por discurso literario nos referimos a lo que Gérard Genette (1993) define como literatura de dicción, es decir, la que “se impone esencialmente por sus características formales” (p. 27). Mientras que por discurso periodístico se alude, en el caso de las crónicas parlamentarias de Valdelomar, a que poseen un nexo de actualidad a través de lo que acontecía en el Congreso.
- 2 Las crónicas parlamentarias de “Palabras...” se ubican dentro de la sátira risueña de tono burlesco que se remonta a José Joaquín Larraivá (1780-1832) en la época previa y posterior a la Independencia. Otros antecedentes más directos, en el Perú, son Andrés Avelino Aramburú Sarrio (con su columna “Mentiras y candideces”, en *La Opinión Nacional*); Leonidas Yerovi (con sus columnas “Crónicas alegres”, en *La Prensa*; y “Burla burlando”, en *La Crónica*); José María de la Jara (con “Información política”, en *La Prensa*) y Luis Fernán Cisneros (con “Ecos”, en el mismo diario). Todos ellos, en mayor o menor medida, emplean la sátira burlesca de tono jocoso (Varillas, 2005, pp. 225-226; Basadre, 1968a, tomo XV, pp. 139-188; Rodríguez, 2008 y 2019).
- 3 Se utilizarán las negritas para resaltar palabras o fragmentos de una cita que contribuyan con nuestra explicación.
- 4 En el texto “Ensayo sobre la caricatura” (1/7/1916), Valdelomar señala: “[...] De la contemplación de la primera calavera nació, sin duda alguna, este arte que culminó en la inquieta y loca fantasía de Goya, que se hizo triste y piadoso en el conmovedor lápiz de Steinlein, que fue frívolo y grácil con Fabiano, inofensivo y amable con Caran d’Ache, grotesco y sangriento con Abrel Faivre, rudamente materialista con Léandre, espiritual y aristocrático con Sem; este arte que fue elegante en Inglaterra, espiritual en Francia, geométrico en Alemania, vulgar en España y lamentablemente burdo en América”. Y continúa: “En pocas artes caben mayor variedad, más tendencias, más caprichos que en la caricatura” (Valdelomar, 2001, tomo IV, p. 107).
- 5 Óscar R. Benavides había sido Jefe del Estado Mayor del gobierno de Billinghurst. Precisamente, el día anterior al golpe de Estado (el 3 de febrero de 1914) fue destituido de su cargo por Billinghurst, quien se había enterado del intento por derrocarlo. Sin embargo, esto precipitó el golpe en la madrugada del 4 de febrero.
- 6 Arellano (1984) postula tres modalidades a partir de la relación entre la sátira y lo burlesco. En primer lugar, los textos satíricos no burlescos. Aquí la sátira es degradante, grotesca y la risa no es esencial o contiene pocos elementos de burla. En segundo lugar, los textos satíricos burlescos, en los cuales existe “una intención de censura moral y estilo burlesco”; aunque en grados diferentes, de acuerdo con el escrito que se analice. En tercer lugar, los

textos burlescos son aquellos que parecen carecer de intención crítica y se concentran solamente en la “diversión risible” del lector a través del “alarde estilístico” (pp. 36-37).

- 7 Las crónicas de la legislatura de 1915 aparecieron entre el 10 de julio y el 19 de septiembre. Aunque el 18 de agosto de 1915 el civilista José Pardo asumió la presidencia en reemplazo del provisorio Óscar R. Benavides, las crónicas de ese año giran en torno al gobierno de este.
- 8 Pedro Lasarte (2006) —tomando como base a Arellano (1984, p. 37) y Mijail Bajtin (2002 [1987])— indica que existen obras satírico-burlescas que poseen una “vertiente carnavalesca de tradición medieval”. Esto quiere decir que la crítica satírica “se halla relativizada por la comicidad regeneradora del discurso carnavalesco” (Lasarte, 2006, pp. 21, 26).
- 9 En ese entonces, *La Prensa* tenía la exclusividad en la publicación del *Diario de los Debates* de la Cámara de Diputados (el derecho lo otorgaba el Congreso). Por eso, presentaba una exhaustiva cobertura de las sesiones de dicha Cámara.
- 10 El ministro de Gobierno, José M. García y Bedoya, había acudido a la Cámara de Diputados para proseguir con su interpelación por el tema de la huelga de telegrafistas del Estado.
- 11 Según la Constitución de 1860 (que rigió hasta 1920), para ser Diputado se necesitaba tener mínimo 25 años; mientras que para Senador, 35.
- 12 Carmen McEvoy (1999) señala que en los años finales de la República Aristocrática (1895-1919), “la política se convirtió en una de las principales fuentes de diversión” dentro del periodismo peruano. Menciona a “Palabras...” como una de las secciones que “crearon y difundieron la percepción de que la política era un espectáculo” y, por ende, colaboró con su trivialización (p. 298). Pese a ello, también es cierto que fue a través de columnas como la de Valdelomar que se pudo censurar el accionar de nuestros políticos cada vez que se cernía un ambiente de autoritarismo en el país (como en el caso del Provisorio Óscar R. Benavides).
- 13 Se refiere al diputado Manuel Jesús Gamarra, representante por Urubamba (Cusco).

Referencias bibliográficas

- Arellano, I. (1984). *Poesía satírica burlesca de Quevedo*. Universidad de Navarra.
- Bajtin, M. (2002 [1987]). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- Basadre Grohmann, J. (1968a). Notas sobre el periodismo entre 1895 y 1930. En *Historia de la República del Perú* (6.ª edición) (tomo XV, 139-188). Editorial Universitaria.
- Basadre Grohmann, J. (1968b). Viaje con escalas por la obra de Valdelomar. En *Equivocaciones. Ensayos sobre literatura penúltima* (49-60). Ediciones Librería Studium.
- Cinema. *Revista ilustrada de actualidades* (1908, octubre). Año 1. Lima.
- Cortés Tovar, R. (1986). *Teoría de la sátira. Análisis del Apocolocyntosis de Séneca*. Universidad de Extremadura.
- Diario *La Prensa*. (1907 a 1918). Lima.
- Diario de los Debates de la H. Cámara de Diputados*. (1916). Tipografía La Prensa. <https://www.congreso.gob.pe/biblioteca/diariodebates/1901-2000/1913-1918>
- Espinoza Espinoza, E. (2007). *La crónica modernista de Abraham Valdelomar*. (Tesis para optar por el grado de Magíster en Literatura). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Lima, Perú. <https://hdl.handle.net/20.500.12672/2551>
- Genette, G. (1993). *Ficción y dicción*. Lumen.
- González Vigil, R. (1992). *El cuento peruano hasta 1919*, volumen I. Selección, prólogo y notas de Ricardo González Vigil. Ediciones Copé.
- Hodgart, M. (1969). *La sátira*. Ediciones Guadarrama.
- Lasarte, P. (2006). *Lima satirizada (1598-1698): Mateo Rosas de Oquendo y Juan del Valle y Caviedes*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/174309>
- Mariátegui, J. C. (2005 [1928]). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Empresa Editora El Comercio S. A.
- McEvoy Carreras, C. (1999). Abraham Valdelomar y la construcción de una sensibilidad moderna en las postrimerías de la “república aristocrática”. En *Forjando la Nación*.

- Ensayos sobre historia republicana* (247-313). Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Miguel del Priego, M. (2000). *El Conde Plebeyo. Biografía de Abraham Valdelomar*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Monos y Monadas. Semanario festivo y de caricaturas*. (1907). Año II. Lima.
- Pinto Gamboa, W. (1973). *La sátira en Valdelomar y Yerovi*. (Tesis para optar el grado de Doctor en Literatura). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Lima, Perú.
- Rodríguez Gil, J. (2008). *Las crónicas políticas de Abraham Valdelomar*. (Tesis para optar el título de Licenciado en Comunicación). Universidad de Lima. Facultad de Ciencias de la Comunicación, Lima, Perú.
- Rodríguez Gil, J. (2019). *La sátira en las crónicas parlamentarias de Abraham Valdelomar*. (Tesis para optar el grado de Magíster en Literatura Peruana y Latinoamericana). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Lima, Perú. <http://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/10608>
- Rotker, S. (1992). *Fundación de una escritura: las crónicas de José Martí*. Editorial Casa de las Américas.
- Sánchez, L. A. (1981). *La literatura peruana. Derrotero para una historia cultural del Perú* (tomos III y IV). Editorial Mejía Baca.
- Shakespeare, W. (1978). *Hamlet*. Clásicos Ingleses Sopena. Editorial Ramón Sopena S.A.
- Silva-Santisteban, R. (2013). La sátira en los *Cuentos chinos* de Abraham Valdelomar. *Letras*, 84 (120), 285-294. <https://doi.org/10.30920/letras.84.120.7>
- Valdelomar, A. (1979). *Obras* (prólogo de Luis Alberto Sánchez). Editorial Pizarro.
- Valdelomar, A. (2001). *Obras completas*, cuatro tomos (Ed. de Ricardo Silva Santisteban). Petroperú.
- Valdelomar, A. (2007). *Epistolario de Abraham Valdelomar* (Recopilación y notas de César A. Ángeles Caballero). Lima: Universidad Alas Peruanas.
- Varillas Montenegro, A. (2005). *El periodismo en la historia del Perú. Desde sus inicios hasta 1850*. Universidad de San Martín de Porres.
- Xammar, L. F. (1940). *Valdelomar signo*. Ediciones Sphinx.

Cosmopolitismo e identidad en *La casa de cartón* de Martín Adán

Cosmopolitanism and Identity in *La casa de Cartón* by Martín Adán

Humberto Medina

Universidad de Montreal, Montreal, Canadá
Contacto: humberto.medina@umontreal.ca
<https://orcid.org/0000-0002-8705-6394>

RESUMEN

El estilo de *La casa de cartón* de Martín Adán ha sido catalogado como vanguardista por el uso metafórico del lenguaje, la estructura fragmentada de la narración y un ritmo descriptivo que llevan a asociarlo con un lenguaje "cinematográfico". En este artículo se analiza el estilo de la novela como una función para representar las complejas relaciones entre los espacios latinoamericanos y los espacios percibidos como cosmopolitas en la primera mitad del siglo XX, tales como Europa y Estados Unidos. El problema de la localización, tal como lo define Rosenberg, deriva en una negociación entre los espacios locales y los internacionales a través de la experiencia del montaje cinematográfico. Adán recurre las formas de la experiencia moderna, en particular la percepción influenciada por la tecnología del cine, para construir un lenguaje que permite el "montaje" de los espacios locales y cosmopolitas, y así mostrar un barrio limeño como un nodo de influencia cultural y construcción de identidades. La escritura vanguardista de Adán se muestra, entonces, no solo como un ejercicio de forma y de experimentación escritural, sino también como un medio de negociación entre los centros cosmopolitas y los nacionales peruanos en los que la experiencia, la construcción simbólica del mundo, se reviste también de mediaciones y registros visuales.

Palabras clave: Vanguardias; Narrativa latinoamericana; Cine y literatura; *La casa de cartón*; Martín Adán.

ABSTRACT

The style of *La casa de cartón*, by Martín Adán, has been catalogued as *avant-garde* due to the metaphorical use of language, the fragmented structure of the narrative and a descriptive rhythm that leads to its association with a "cinematographic" language. In this article I analyze the novel's style as a function of representing the complex relationships between Latin American spaces and spaces perceived as cosmopolitan in the first half of the 20th Century, such as Europe and the United States. The problem of localization, as defined by Rosenberg, lead to negotiation between national and international spaces and places through the cinematographic montage experience. Adán draws on forms of modern experience, in particular perception influenced by the technology of cinema, to construct a language that allows for the "montage" of local and cosmopolitan spaces, and thus depicts a Lima neighbourhood as a node of cultural influence and identity construction. Adán's *Avant-garde* writing not only shows a formal experimentation and a drive to seek new writing forms, but also, this type of writing, is a form of negotiation between cosmopolitan centres and national places in which experience, and the symbolic presentation of the world, is also a form of mediation a visual inscription.

Keywords: Avant-garde; Latin American Literature; Film and Literature; *La casa de carton*; Martín Adán.

1. Introducción

Publicada en 1928, *La casa de cartón*, del escritor peruano Martín Adán, se ha convertido en uno de los textos fundamentales de la vanguardia literaria latinoamericana. Con tan solo 20 años, Adán configura un texto narrativo y a la vez poético en el que retrata la dinámica de relaciones entre los habitantes del barrio limeño de Barranco; pero, aún más allá, la novela también es una reflexión sobre la experiencia de la modernidad en América Latina. El carácter experimental de su escritura refleja algunas características de los cambios no solo culturales, sino tecnológicos en la realidad latinoamericana. Al hablar de cambios tecnológicos me refiero al surgimiento y popularización de nuevas tecnologías de medios, como el cine que, desde finales del siglo XIX, había empezado a transformar la experiencia de la realidad.

La lectura crítica de *La casa de cartón* ha tomado en consideración estos aspectos: el de la realidad cultural, evidente, y el de la realidad tecnológica, quizás más sutil. En general, podemos hablar de dos caminos para el análisis: el primero de ellos se centra en resaltar el lenguaje poético, que transforma la realidad en una transposición subjetiva del personaje principal; en esta línea nos encontramos textos como el de John Kinsella (1987), Eva Valero (2004) y Mariángela Alonso (2020), entre otros. El segundo resalta la estructura cinematográfica del texto, no solo por las secuencias de sus fragmentos, sino por la mirada del narrador, representada en una descripción que puede compararse a la de un lente que panea sobre la superficie de la ciudad; con esta perspectiva leemos a Chrystian Zegarra (2008), Brais Outes-León (2014) y Hugo Verani (1992 [1989]; 1997 [1982]), aunque este último ofrece una conjunción de ambas perspectivas.

Es importante, sin embargo, precisar que los efectos “cinemáticos” de la narración de *La casa de cartón* son parte activa de la función poética de su lenguaje. En este sentido, el artículo de Mariángela Alonso “Caleidoscopios poéticos en *La casa de cartón* de Martín Adán” (2020) apunta precisamente a mostrar cómo la narrativa atravesada de formas poéticas moldea un texto en el que el tiempo y el espacio, coordenadas de la narrativa, se superponen en una suerte de efecto caleidoscópico (p. 157). Efecto que,

precisamente, se relaciona también con la experiencia cinematográfica que construye una narración a partir de montajes y ediciones.

Este último aspecto, el cinematográfico, es el que quiero resaltar en este artículo para explicar cómo la escritura de Adán, estructurada a la manera de un montaje cinematográfico, hace posible una reflexión sobre la relación del Perú con los centros cosmopolitas europeos, estableciendo así un efecto de *localización* del país latinoamericano en el mapa global.

El tratamiento cinematográfico en el estilo de Adán tiene la función de localizar el Perú en un contexto cosmopolita, con ello refleja también el acercamiento de las vanguardias a los centros culturales europeos. Fernando Rosenberg (2006) es uno de los autores que define el problema central de las vanguardias como un problema de localización y de negociación del artista con estos centros culturales. La percepción moldeada por la tecnología moderna permite una hibridez en la representación de la localidad, una representación conectada con otros espacios geográficos centrales, como de hecho lo fue París¹ en la experiencia tanto modernista, primero, como luego en el vanguardismo posterior.

Esta relación entre tecnología y cosmopolitismo es señalada también por Mirko Lauer en *Musa mecánica. Máquinas y poesía en la vanguardia peruana* (2003) en el contexto específico del Perú. En su libro, Lauer establece “que al centro de la poesía vanguardista peruana hubo una intensa relación con las máquinas y la tecnología en que ellas se fundan” (p. 11), así “el vanguardismo poético se concibió y se construyó por dentro y por fuera de lo nacional” (p. 12). Es importante subrayar la relación que establece Lauer porque nos permite ver que, en una medida importante, el impulso de la vanguardia peruana hacia el territorio “fuera de lo nacional” —rasgo esencial del cosmopolitismo— está en relación con la percepción de que la máquina, y la tecnología es un elemento que *pone en contacto* la realidad nacional con la realidad mundial. El progreso técnico es una manera de ponerse “al día” con el avance —y el ritmo— impuesto por los centros industriales de Occidente.

En un estudio en el que se evalúa la manera en que Adán trabaja los contrastes entre los residuos del pasado colonial y las urbes modernas en el retrato

de Barranco, Eva Valero establece que la palabra poética de Adán le sirve para representar un tipo de experiencia trastocada por la modernidad:

La casa de cartón traza, a través de una intensa carga poética hecha de imágenes sorprendentes, el primer retrato de una Lima real y marginal; y potencia, a través de un vanguardismo ya tardío y muy subjetivo, el significado problemático de esa ciudad desnaturalizada, creando un fuerte contraste de imágenes entre un centro urbano sucio y horrible y el paisaje idílico del balneario de Barranco. (2004, p. 217)

Vemos entonces cómo se conjuga el aspecto formal de la escritura de Adán con la experiencia propia de la modernidad, en especial con un asunto de localización y de espacio.

Ahora bien, más allá de construir Barranco como un lugar idílico quiero proponer que Adán construye un Barranco que se localiza también *fuera* de Perú, que fluye hacia un espacio más allá de lo local y se ubica en los centros europeos. Esta localización *deslocalizada* es posible apelando a cierta experiencia sensible relacionada con la tecnología, en especial con el cine. Más aún, la intención de mostrar el barrio de Barranco *entrelazado* con espacios cosmopolitas es posible desde la sensorialidad *entrelazada* con los medios. Para desarrollar estas ideas voy a analizar primero la relación entre la escritura de *La casa de cartón* y un tipo de experiencia asociada con la cámara de cine. Luego, veremos cómo el efecto de la “edición” de la cámara, aplicado a la escritura, permite entrelazar la experiencia de hibridez entre “lo nacional” y “lo cosmopolita”.

2. El *collage* narrativo de una cámara

La casa de cartón está constituida por fragmentos breves, separados por espacios, en los que leemos la reflexión de un personaje que en principio no podemos identificar. Es una voz que se refiere a su entorno en el barrio de Barranco en Lima durante un período entre invierno y verano, y que por momentos se dirige a otro personaje llamado Ramón, pero que también adquiere el tono de un personaje desdoblado que se habla a sí mismo.

La progresión parece ir de la voz dialogante e inclusiva de otro personaje al que se le habla: “Tú no comprendes cómo se puede ir al colegio tan de mañana [...] Tú piensas en el campo lleno y mojado, casi urbano si se mira atrás [...] Y ahora vas tú por el campo en sordo rumor abejero de rieles frotados” (p. 23)²; a la voz de una primera persona del plural que parece fusionar a los dos personajes (hablante y destinatario del discurso) en una experiencia común: “Ahora estamos pasando por la plazuela de San Francisco” [...] “Nosotros sentimos frío en los párpados” (p. 27); para finalmente introducir a Ramón como el personaje-sujeto del discurso, objetivado esta vez en una frase descriptiva: “Ramón se puso las gafas y quedó más zambo que nunca de faz y piernas” (p. 27). Nos encontramos entonces, en primera instancia, con un trastocamiento de la focalización. Hugo Verani lo explica de esta manera:

La novela despliega una focalización oscilante de la que resultan diversos niveles de la percepción lectorial. [...] Al mismo tiempo experiencias y sentimientos compartidos sugieren que Ramón representa la transposición simbólica de las carencias del narrador (vida activa, aventuras amorosas). (1992 [1989], p. 1083)

Esta focalización difusa permite jugar con un doble registro: en primer lugar, la voz asume la característica de una voz sin cuerpo que puede fluir libremente entre los personajes³ (no solo entre ellos sino dentro de ellos), lo que podría asumirse como una narración objetiva de las acciones y motivaciones de los personajes; sin embargo —y este sería el segundo registro— al ser claramente un personaje, es decir, no es un narrador omnisciente, la voz asume rasgos subjetivos, a los que Verani se refiere como “experiencias y sentimientos compartidos”. Este aspecto es caracterizado también por Alonso como una “dilatación interior” marcada por imágenes y percepciones del narrador (2020, p. 151). Sin embargo, compartir experiencias supone, e incluye, el elemento propiciador de la expresión de la experiencia, es decir, la instancia material en la que esa experiencia se abre a otros. La reflexión entonces sobre “compartir experiencias” es también una reflexión sobre la tecnología que permite la *inscripción* de la experiencia. En el caso de Adán, esa instancia material está asociada a un efecto producido, entre

otras tecnologías referenciales, por el lente de la cámara.

La casa de cartón juega así con un doble registro, el objetivo y el subjetivo, el del lente que mira y se mueve en la realidad pero que no interactúa con ella, un lente ausente⁴. Pero también el de una voz, el narrador y su subjetividad, que comenta y se involucra sensiblemente con los otros personajes. Sobre este aspecto dual precisa Zegarra: “Por momentos se puede percibir que el narrador cede su lugar de enunciación a la figura de una cámara cinematográfica que acelera o retarda la acción, a la vez que oscila en un ambiente segmentado carente de fijeza” (2008, p. 88).

El uso de la metáfora como representación de una subjetividad y la representación del ojo-cámara parecieran caminos contradictorios. Sin embargo, esa contradicción se supera si vemos en el lenguaje un intento de producir la sensorialidad del lente fotográfico y, sobre todo, la experiencia de penetración íntima que en ocasiones el lente suele tener. En *La cámara lúcida*, Roland Barthes establece cómo a través de la fotografía se suelen borrar los límites entre objeto y sujeto: “Imaginariumente, la Fotografía [...] representa ese momento tan sutil en que, a decir verdad, no soy ni sujeto ni objeto, sino más bien un sujeto que se siente devenir objeto” (1989, p. 42). Así, el problema de la doble focalización, de la permeabilidad de sujeto y objeto en la narración de Adán, puede relacionarse con la experiencia de la cámara. El lenguaje “mira” al sujeto y trata de mostrarlo, a través de la metáfora, en su textura, en su realidad más propiamente material como la de una foto.

La relación entre la fotografía y la mirada que penetra lo mínimo también es referida por Walter Benjamin en su “Pequeña historia de la fotografía”, en donde establece: “Details of structure, cellular tissue, with which technology and medicine are normally concerned —all this is, in its origins, more native to the camera than the atmospheric landscape or the soulful portrait” (2005, vol. 2, p. 512) [Detalles de estructura, tejido celular, con los que la tecnología y la medicina normalmente lidian —todo ello es, en sus orígenes, más propio a la cámara que el paisaje atmosférico o el retrato conmovedor]. Así, en *La casa de cartón* la mirada del lente, traducida en lenguaje, parece atravesar las cosas para ofrecer una imagen

que apela a sensaciones y a un acercamiento propios de una cámara:

Hay que ganar tres horas de sol a la noche. La ropa viene grande con exceso al cuerpo. El paño recepillado se esquina, se triedra, se cae, se tensa —el paño, hueco por dentro—. Los huesos crujen a compás en el acompasado accionar, en el rítmico tender de las manos al cielo del horizonte —plano que corta el mar, formando un ángulo x, último capítulo de la geometría elemental (primer curso). (p. 25)

Las descripciones llevan a enfocar la mirada en detalles: el paño que se dobla, se tensa, las manos al cielo. Pero también a las sensaciones que tales acercamientos producen: el crujir de huesos, el compás del movimiento. Y la mirada —finalmente— no es solo objetiva, sino que trae también un recuerdo: los planos que percibe la mirada se convierten en las páginas de un libro de geometría. Vemos entonces la importancia de la perspectiva⁵, de la sensación y de la mirada en la escritura de Adán, todos estos elementos sugeridos por la experiencia asociada al lente que se acerca al objeto, a los cuerpos y los muestra en detalle. Es una conjunción entre mirada, *close-up*, recuerdos y sensaciones⁶.

La relación entre cinematografía y literatura se ha establecido desde el surgimiento del cine, en el sentido de que se ha empezado a leer ciertas estrategias literarias tanto descriptivas como de representación del tiempo como estrategias adoptadas del cine. El montaje y la edición ha sido una de ellas. Una de las razones para esta relación es el proceso de de-centramiento de la subjetividad en la narrativa del género novelístico. Enmarcado en el proceso de modernización, el sujeto como fuente de la mirada central de una narración, es desalojado de su posición en función de un intento por retratar, desde otras fuentes, una realidad social. Considerando la idea anterior, es pertinente entonces la pregunta de Darko Štrajin: “What else but a new and powerful reflection of the world in moving pictures could have had such an impact as to reinvigorate and transform the very form of the novel, which now had to deal with decentered subjectivity?” (2014, p. 6) [¿Cuál otro sino un nuevo y poderoso reflejo del mundo en las películas pudo haber tenido tal impacto como para revitalizar y

transformar la forma misma de la novela, la cual ahora ha tenido que lidiar con una subjetividad descentrada?].

Benjamin también piensa en los efectos de la tecnología del cine sobre la forma de la novela. Para él es precisamente la capacidad que tiene el cine para registrar y documentar la realidad lo que produce un cambio de la novela subjetiva a la novela que se compone de un *collage* de eventos, perspectivas y “documentos”. En un análisis sobre *Berlin Alexanderplatz*, novela de Alfred Döblin, Benjamin establece: “The stylistic principle governing this book is that of montage [...] Authentic montage is based on the document” (1999, p. 301) [El principio estilístico que gobierna este libro es el del montaje [...] Auténtico montaje está basado en el documento]. Benjamin, en este caso, se refiere a la capacidad de la novela para mostrar aspectos documentales de la realidad: “la textura del montaje es tan densa que tenemos dificultad en escuchar la voz del autor” (p. 301, traducción propia). Es decir, en un intento de registrar los fenómenos de la realidad tratando de no intervenir como autor, sino transmitiendo *perceptivamente*, a la manera de una cámara, el Berlín de la época (refiriéndose, por supuesto, a la novela de Döblin). Ciertamente, esta escritura es una construcción estética, no una verdadera transmisión en el sentido en que la cámara registra una imagen, lo que quiero decir es que la forma de documentación de la cámara es “traducida” a un estilo de escritura que quiere mostrarse como registro de una realidad.

Por otro lado, la idea de montaje, desde Serguéi Eisenstein, estaba relacionada con un trabajo de la forma cuya finalidad es producir un efecto en el espectador. En el texto conjunto con Daniel Gerould, “Montage of Attractions” (1974), Eisenstein establece que el montaje no libera la narración de la ilusión representativa del tiempo continuo, sino que puede unir diferentes acciones, en diferentes tiempos y lugares, con la finalidad de crear un efecto en el espectador. En tal sentido, el montaje se refiere a un ejercicio formal —pero no por ello carente de contenido— en el que se puede poner en sucesión eventos ocurridos en tiempos diferentes con el fin de transmitir una idea o producir una reacción. Con esto quiero significar algo importante para el análisis

de la novela de Martín Adán: el detenimiento en la descripción es un intento por mostrar, si se quiere, una textura de la realidad que se haría evidente con el efecto del lente de la cámara.

Antes de analizar el aspecto “tecnológico” en la construcción de lo cosmopolita, veamos algunos ejemplos de la narración cinematográfica de Adán en aspectos perceptivos/descriptivos. El uso del reflejo en el agua como analogía de la pantalla es un aspecto recurrente en la novela. Ese reflejo funciona, en *La casa de cartón*, como proyección cinematográfica; de esta manera, la realidad se encuentra constantemente mediada por la experiencia cinematográfica:

En el agua, dentro del agua, las líneas se quiebran y la superficie tiene a su merced las imágenes. No, a merced de la fuerza que la mueve. Pero da lo mismo, al fin y al cabo. Pavimento de asfalto, fina y frágil lámina de mica... Una calle angostísima se ancha, para que dos vehículos —una carreta y otra carreta— al emparejar, puedan seguir juntos, el uno al lado del otro. Y todo es así tambaleante, oscuro, *como en pantalla de cine*. (p. 30, cursivas agregadas)

La imagen de líneas quebradas sugiere un alejamiento de una mirada natural. La superficie, vale decir la pantalla, tiene a su merced las imágenes y la fuerza que las mueve. Esa fuerza es algo que se oculta detrás de la proyección. El pavimento es frágil lámina de mica y todo se tambalea como en una pantalla de cine. La conexión más inmediata que se establece entre literatura y fotografía es la de una narración primordialmente descriptiva, la de un ojo que puede detallar al extremo los objetos, lugares y personajes de un momento específico.

Estas descripciones permiten una discusión sobre el lenguaje descriptivo asociado a una naturalización de la mirada. En el análisis de Jay (2007) sobre la evolución del discurso alrededor de la mirada y la manera en que las metáforas del ver son usadas en la filosofía y en la cultura en general se establece que, en primer lugar, podría haber una relación entre la fotografía y la literatura realista. Esta comparación deriva de la idea de que la fotografía ofrece una mirada “natural” del mundo y la manera más cercana a la del ojo despojado de las distorsiones de la subjetividad, lo que lleva, según este autor, a

una desnarrativización de la mirada, es decir, a una representación desapasionada, detallada, nítida del campo visual:

Cada nueva mejora tecnológica, como el estereoscopio o la película de color, se consideraba como un modo de subsanar una deficiencia en la capacidad previa de registrar lo que “realmente” había.

Por otra parte, al tornar duradera la imagen arrojada por la cámara oscura, a menudo se consideraba que la fotografía validaba el régimen escópico perspectivista que, a partir del Quattrocento, a menudo se identificó con la propia visión. (Jay, 2007, p. 102)

La cámara se veía como un artefacto que funcionaba como reflejo y representación de la realidad tal cual es. Sin embargo, la idea de una tecnología de la imagen que representa la realidad como la manera más natural de la mirada es puesta en cuestionamiento muy rápidamente cuando se evidencia que la cámara incorpora una serie de elementos técnicos —como la lente, el tipo de placa fotográfica— que le imprimen ciertos efectos a la imagen⁷. Pero la relación entre fotografía y la descripción naturalista es más bien una convención de lo que se percibe como natural en la mirada.

Con la fotografía nace también la posibilidad de construir una nueva realidad. En *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*, Benjamin (2015), al analizar los efectos de la reproducción técnica sobre la manera en que se tiene una experiencia de la obra de arte, menciona el siguiente efecto de la fotografía:

Ella puede [la reproducción técnica], *por ejemplo en la fotografía*, resaltar aspectos del original accesibles únicamente a un lente ajustable, que puede escoger libremente su punto de vista, pero no al ojo humano; o puede, con ayuda de ciertos procedimientos como la ampliación o la cámara lenta, fijar imágenes que simplemente escapan a la óptica natural. (2015, p. 32; cursivas agregadas)

Benjamin apunta a la idea de que la fotografía reproduce *otra* realidad, una con características que el ojo no ve. No obstante, lo importante que hay que resaltar es la distancia que hay entre la percepción y

la formación de una imagen del mundo a partir de la mirada, por un lado, y la imagen que se construye en las tecnologías de registro visual como la cámara, por el otro. Con la tecnología hay una separación entre mirada y técnica que apunta, en primer lugar, a un efecto de extrañamiento de la realidad cuando se mira a través de la cámara. Pero también puede apuntar, en segundo lugar, a una incorporación en la propia mirada y en la subjetividad de las formas y estructuras que la técnica produce, de manera que la percepción del ojo a través de la cámara asume y asimila la técnica como imagen del mundo.

Esta manera de representar la experiencia desde el lente de una cámara tiene dos consecuencias importantes en los ejes sobre los que se construye la narración: el tiempo y el espacio. El registro visual, como el de una foto, permite un sentido de historicidad cuando el presente puede ser leído —y representado— *desde* el registro del pasado. En lo que sigue veremos que este tipo de representación permite, en primer lugar, fusionar tiempos. En tal sentido, retomamos la idea de montaje de Eisenstein para remarcar que el uso de este efecto no es solo una formalidad vacía, está hecho para producir una reacción y transmitir una idea; veremos cómo estas formas narrativas le permiten a Adán hacer una crítica sobre la localización de Perú en un contexto cosmopolita, puesto que la fusión del tiempo supone también la fusión de los espacios.

3. París en el barrio. Localización y registro de los espacios

Registrar diferentes momentos, bien sea a través de fotos o de la escritura, supone no solo la manipulación del tiempo, implica también que en el *collage* construido por Adán hay una percepción particular del espacio que, si vemos bien, remite a representaciones materiales (mapas, tranvías, calles, barcos). *La casa de cartón* refiere a un espacio particular, pero pone a sus personajes en contacto con otros centros cosmopolitas, haciendo así un “mapa” del lugar de Perú en el espacio de la modernidad. En tal sentido, Rosenberg (2006) analiza un aspecto de las vanguardias en América Latina que busca explicar su radical uso del lenguaje, no tanto por una nueva experiencia temporal, sino espacial y geopolítica:

From this position, Latin American avant-gardes could undertake a critique of modernity and its narratives, including those of “international” modernism and its avant-gardes, but along a different axis, not through rushing the temporalities of progress forward or through a return to primitive origins. Instead, they developed narratives of space that articulated the Latin American situation in a shifting world order. (p. 2)

[Desde esta posición, las vanguardias latinoamericanas pudieron emprender una crítica de la modernidad y de sus narrativas, incluidas aquellas del modernismo “internacional” y sus vanguardias, pero a lo largo de un eje diferente, no apresurando el avance de las temporalidades del progreso ni a través de un retorno a orígenes primitivos. En su lugar, ellas desarrollaron narrativas de espacio que articularon la situación de América Latina en un orden mundial cambiante.]

En contraposición con la exploración de los espacios propios de la novela de la selva y la novela de la tierra —que quieren resemantizar los discursos coloniales de la exploración de América en un discurso nacional—, las vanguardias quieren reflejar en las ciudades de América Latina el flujo de la modernidad presente que las posiciona en el escenario mundial: “the national territory is frequently comprehended in avant-garde texts as the arena of present flows (cultural, commercial, financial, demographic, economic, etc.) without necessary attachments, flows that exert pressure on the self-understanding of localized cultures” (Rosenberg, 2006, p. 23) [en textos vanguardistas, el territorio nacional es comprendido con frecuencia como la arena de flujos del presente (cultural, comercial, financiero, demográfico, económico, etc.) sin obligadas ataduras, flujos que ejercen presión en la autocomprensión de culturas localizadas].

Mariano Siskind, en *Cosmopolitan Desires* (2014), establece que el cosmopolitismo de los escritores vanguardistas en América Latina es parte de un proceso complejo de construcción de la subjetividad en el que se produce una tensión entre el deseo de pertenecer a un mundo en progreso y la ansiedad de formar parte de sociedades que se perciben “al margen” de ese mundo. El deseo es impulsado por la imagen de Europa —particularmente París— y

Norteamérica como centros en los que se produce el desarrollo económico y cultural, y la ansiedad se genera por la necesidad de negociar con la propia cultura nacional. Este tipo de tensión es reconocible en la novela de Adán, en particular en la manera en que son retratados los extranjeros que viven en Barranco. No hay una asimilación entre ellos y el contexto nacional, sin embargo, viven adaptados en el territorio, casi como “trasplantados”; por su parte, los locales los ven con extrañeza, pero también acusando un cierto magnetismo. Este es el caso del retrato que hace el narrador de Miss Annie Doll, una fotógrafa “gringa”, que aparece como un juguete: “resorte vestido de jersey que saltaba de la caja de sorpresa del balneario peruano” (p. 31). “Doll”, la muñeca, un juguete que “era una *atracción* municipal” (p. 31; cursivas agregadas). Este es el tipo de tensión que se produce entre el deseo cosmopolita (la atracción) y la realidad local. La presentación de Annie Doll ocurre en una comparación con el jacarandá, un árbol tropical, lo que añade aún más a la característica tensión entre lo nacional y lo extranjero en el discurso cosmopolita.

Primero, el narrador establece que Ramón no ve esta relación entre el árbol y la fotógrafa; al contrario, para Ramón son figuras antitéticas:

Ramón no ve en el jacarandá tu imagen dilatada por el sol. Tú, para él eres una gringa medio loca, y un jacarandá, un árbol que echa flores moradas. Tú eres una cosa larga, nervuda, roja, movilísima, que lleva una Kodak al costado y hace preguntas de sabiduría, de inutilidad, de insensatez... Un jacarandá es un árbol solemne, confidencial, expresivo, huachafo, recordador, tío. (pp. 30-31)

Vemos entonces esta contraposición entre el árbol como imagen de lo que está plantado en la tierra americana, como lo propiamente local. La fotógrafa, por ser fotógrafa no solo es la mirada técnica y que “hace preguntas de sabiduría”, sino que está bajo el sol americano, recibiendo los beneficios de la tierra, casi como metáfora del discurso colonial. Ella también, contraria a la imagen de un “árbol plantado” (o trasplantado) es “movilísima”, tal como dice el narrador, por lo que su imagen apela también al movimiento de la fotógrafa y al movimiento mecánico de su cámara Kodak. Ahora bien, lo curioso de la

manera en que Adán resuelve la metaforización es que la comparación entre el árbol y Annie Doll no es en términos generales: no son todos los jacarandás los que se asemejan a la fotografía, es solo *ese* jacarandá. Como en la concreción de una imagen o de una fotografía, el narrador dice que solo *un* jacarandá es el que se parece a Annie Doll:

Ramón, yo no pienso en los espléndidos jacarandás del Parque. Miss Annie Doll nada tiene que ver con ellos que no sea su antítesis [...]. Pero hay un jacarandá en una calle escondida que huele a plátano [...]. Y el jacarandá que está en esa calle es el que yo digo que es la gringa, no sé si es un jacarandá que es la gringa o si la gringa que es un jacarandá. (p. 31)

La contraposición identitaria se plantea de entrada. Desde el apelativo “gringa” hasta la descripción física, todo se establece como la imagen del “otro” ante el árbol tropical, el “nuestro”, “escondido en una calle que huele a plátano”. Aquí un árbol también tiene una fuerza simbólica que ata la tierra con una historia. La presentación de Annie Doll está cargada de una superposición de sensaciones que acentúan la identidad tropical y el trasplante de lo extranjero en lo latinoamericano. Un solo jacarandá, como “implantado” o trasplantado en esta tierra, como un nexo particular entre América Latina y Estados Unidos, se plantea como una metáfora de la posibilidad modernizante de América Latina, de su cercanía con Europa y Estados Unidos, de la posibilidad sobre todo desde la modernización tecnológica de llegar a esa Modernidad.

Si efectivamente las vanguardias se posicionan como un escenario de ruptura que problematizan la modernidad, a la vez que proponen, quizás paradójicamente, un panorama hacia el futuro de la literatura latinoamericana —la vanguardia vista como movimiento hacia el futuro del arte y la sociedad como un todo—, entonces es posible sugerir que la escritura vanguardista logra desafiar la percepción de técnica moderna de un discurso que la constituiría como algo amenazante para una cierta identidad o “naturaleza” latinoamericana. Entonces, a lo que quiero apuntar es a la necesidad de una condición de posibilidad para una escritura vanguardista, una condición de posibilidad que se produce en la experiencia técnica misma, en la que el sujeto se hace consciente de

los mecanismos tecnológicos de la inscripción de la realidad; es decir, la visibilidad del medio técnico —y la necesidad de “hacer hablar” al medio por sí mismo— que produce el registro es la condición de posibilidad para el vanguardismo.

Lo que nos concierne en este apartado es el aspecto de la localización geográfica y espacial como un comentario de Adán de las relaciones entre América Latina y los centros cosmopolitas, como Estados Unidos y Europa. En un primer momento vamos a ver cómo lo cosmopolita se “trasplanta” en un contexto latinoamericano, para tratar, luego, la experiencia latinoamericana en Europa. Observamos pues, cómo Adán trata el tema como dos caras de una moneda y cómo el aspecto tecnológico de los medios le permite precisamente hacer un montaje entre lo “extranjero” y lo “nacional” en la experiencia de los personajes.

Uno de los personajes extranjeros que hace vida en Barranco es el alemán Oswald Teller. Teller representa la mirada europea y modernizante en este barrio limeño y sus historias se suceden como imágenes que fluyen una tras otra, haciendo las veces de proyector que muestra ante sus ojos una mirada diferente a la que tiene frente a sí, quizás como producto de estas imágenes el tiempo también se mueve a saltos, como si las imágenes portaran su propio tiempo. En un pasaje de la novela, Teller viene de mudarse y está llevando sus pertenencias en una carreta; junto a él está Joaquín, el carretero. Hay una enumeración de sus objetos, entre ellos un violín, un retrato de Bismarck, sus libros y revistas; también de sus recuerdos, las mañanas en Hannover, la industrialización de América, la batalla del Marne, la luna llena:

Y Herr Oswald Teller hablaba al carretero de las mañanas de Hannover, de la luna llena, de la industrialización de América, de la batalla de Marne [...] y las erres le salían del estómago, y las miradas le fluían en el cerebro, y los recuerdos le patinaban en la niebla azulina. Y Herr Oswald Teller paró en seco su hablar cuando Martinita paró en seco su halar. El negro Joaquín mascaba su jeta negra e *imaginaba el mar, remoto y perpendicular, en el mar de la niebla, por entre las orejas de su mula*, con una hosquedad y un hermetismo de ídolo javanés. [...]. Se desató sobre la vereda una lluvia, oscura,

densa, parva, breve, de periódicos ilustrados alemanes, *Fliegende Blätter*, *Garten und Lube* — revistas de carátulas en que había desnudos horribles, cósmicos, bravos júbilos de una pintura arquitectural, wagnerizante...—. Después, todo estuvo en el cuarto de Herr Oswald Teller. Herr Oswald Teller lo acomodaba todo. (pp. 40-41; cursivas agregadas)

Las imágenes del escenario barranquino se mezclan con las imágenes de las que habla Teller. El cochero imagina el mar tras la niebla, pero se lo proyecta de manera “perpendicular” y “entre” las orejas de la mula; es decir, el encuadre es enmarcado y puesto frente a él, perpendicular a la mirada, como en una pantalla. Ese doble encuadre ubica espacialmente al cochero y a Teller en la carreta. Imágenes fluyen en la mente del cochero y se representan como apariciones frente a sus ojos, como si la mente proyectara, a la manera del cine, imágenes que están “detrás de él” (como el proyeccionista está detrás de los espectadores en una sala de cine) hacia el frente. Las formas de proyección de imágenes del cine se cuelan en la subjetividad del cochero, no olvidemos que en la cita el mar era *imaginado* por el cochero porque la neblina hacía las veces de una pantalla que le bloqueaba la visión.

Enseguida vuelan los ejemplares de prensa del alemán en un montaje de ilustraciones (desnudos horribles, cósmicos, una pintura); la prensa, efectivamente, se menciona como ilustrada, apelando a su doble significación, no solo ilustrada por las fotografías y dibujos sino por el sentido de que el europeo representa aquí la Ilustración. El montaje de Adán es polisémico, el carretero y el alemán se superponen en una relación de periferia y centro. En un mismo fragmento podemos ver la superposición del “negro Joaquín” y el alemán en un ambiente en el que contrasta la claridad de los recuerdos de Teller, representados en las imágenes de sus ejemplares de prensa, con las imágenes del carretero, representadas en la pantalla en la neblina de Barranco. En su diferencia los une la forma de registro de la imagen, la fotografía y el cine.

Si bien hemos hecho un análisis que parece concentrarse en un aspecto puramente formal, este último ejemplo nos abre la posibilidad de entender el trabajo formal de Adán en función de una crítica de

las relaciones identitarias de Barranco. Lo local o lo nacional, la escena de Barranco como barrio limeño, se entreteje con una serie de personajes extranjeros que representan lo foráneo. Sin embargo, estos personajes extranjeros parecen estar habituados a Barranco, parecen estar entramados en la dinámica propia del barrio, es decir, “movilísimos”, a pesar de estar trasplantados en tierra peruana. La reflexión formal sobre la técnica del montaje y la narrativa que adquiere características del lente es una manera de traer a la experiencia la relación entre Barranco y lo cosmopolita. Usar la tecnología del cine para producir la mirada que se extiende sobre Barranco es traer también a la producción de la realidad las formas cosmopolitas a lo local. Por ejemplo, en un fragmento ubicado en las primeras páginas de la novela nos encontramos al narrador haciendo una especie de *zoom in* desde los lejanos lugares hacia donde apuntan los puntos cardinales hasta las calles de Barranco (las calles llovidas en cuyos charcos se reflejan los faroles) y visualizar así su emplazamiento global:

Yo soy ahora el hombre sin raza y sin edad que aparece en los tratados de geografía, con la ropa ridícula, con el rostro sombrío, con los brazos abiertos, orientando yerbas de tinta china y nubes carbonadas —el ralo, roto paisaje del grabado—: acá, el oeste; el norte, en esta pared; el sur a mis espaldas. Por aquí se va al Asia. Por aquí, al África. Todo lo que está más allá de la sierra o del mar se acerca de pronto, meridiano a meridiano, en un hombre, por sobre las aguas morenas de la calzada. (p. 29)

Si bien la posición que asume el narrador es la de ubicar su cuerpo en un centro geográfico desde el cual puede expandirse hacia todas direcciones, como en un mapa, el resultado es el de eliminar toda subjetividad construida desde la identidad, desacoplando registro y discurso subjetivo identitario o nacional: “Yo... hombre sin raza y sin edad”. Solo el mapa como abstracción del espacio: “Por aquí se va al Asia. Por aquí, al África”. El uso de las indicaciones deícticas “por aquí”, como señalando con el dedo hacia un sentido, suponen la homogeneización del espacio sin fronteras; es decir, la línea de la mano que apunta lleva directamente a un lugar en el que la distancia —o los obstáculos— se reducen a nada,

todo está “aquí” en el espacio, así como todo puede ocurrir “ahora” en el tiempo.

Vemos una intención en la novela de acercarse al problema de la identidad desde el posicionamiento del sujeto en el mundo, su localización, más que desde su origen. Para Rosenberg, este es un problema propio de las vanguardias:

Some texts of the vanguards, I propose, suggest that the question of identity is intertwined with a redefinition of the location of discourses about it in the context of global negotiation. In these texts, the problem of loci of enunciation —that is, the conditions of possibility for Latin American artists and writers to intervene in the larger debate about modernity— takes precedence and redefines the problem of identity. (2006, p. 3)

[Algunos textos de la vanguardia, propongo, sugieren que la problemática de la identidad está entrelazada con una redefinición de la localización de los discursos que la abordan en un contexto de negociación global. En estos textos, el problema del *loci* de enunciación —esto es, las condiciones de posibilidad para que artistas y escritores latinoamericanos puedan intervenir en el más amplio debate de la modernidad— tiene precedencia y redefine el problema de la identidad.]

La negociación de los espacios en la vanguardia, según Rosenberg, se realiza con la idea de que América Latina se encuentra en el flujo, no fuera de él, de un mundo cambiante. Antes de una búsqueda de identidad nacional, las vanguardias se ven a sí mismas como discursos modernizadores y su mirada se produce a través de su relación con lo cosmopolita. Las vanguardias quieren posicionar la región dentro de ese flujo:

The avant-gardists were, in different ways, modernizers. [...] they were culturally and, in numerous cases, materially privileged, many of them embracing a world of technology and the commodification of a secularized daily life. But it is exactly this basic disposition toward novelty and its artistic representation, even when some artists and movements constructed their stance in partial opposition to it, that made their production sensitive to their historical position of

enunciation —that is, to the place they occupied in the assigning of cultural values, such as novelty and backwardness, within a world of shifting hegemonies. (2006, p. 19)

[Los vanguardistas fueron, en maneras diferente, modernizadores. [...] ellos fueron cultural y, en numerosos casos, materialmente privilegiados, muchos de ellos adoptaron un mundo de tecnología y de mercantilización de una secularizada vida cotidiana. Pero fue exactamente esta básica disposición hacia la novedad y su representación artística, aun cuando algunos artistas y movimientos construyeron su posición en parcial oposición hacia ella, que hizo su producción sensible a su posición histórica de enunciación — esto es, al lugar que ellos ocuparon en la asignación de valores culturales, tales como novedad y atraso, en un mundo de hegemonías cambiantes.]

En contraste con el análisis de los personajes de Oswald Teller y Annie Doll, encontramos ahora un fragmento en el que Manuel, un personaje de nacionalidad peruana, viaja a París. Este es el caso que representa el otro lado de la moneda, la localización de lo latinoamericano en un contexto cosmopolita. No solo hay una ubicación en un centro cultural y universal como París, sino que Perú surge luego como una contraposición a ese centro. Como comenta el narrador, Manuel es un escritor de Barranco que decide hacer un viaje a París. La narración va saltando hacia adelante, geográficamente, desordenándose a medida que se encuentran en una misma descripción el viaje de Manuel y el desorden de su propia escritura, como si la experiencia de París no tuviera otro efecto que la desorganización de su propia localización original: Perú.

El puerto quedaba atrás, con su collar de luces y su gorda silueta de amor para hombre serio y nada gastador. Cincuenta mil almas, y una alegría tan lejos, al otro lado del puerto —curva monstruosa en el mar, el canal de Panamá, el Océano Atlántico, la línea Grace y los etcéteras del destino—. De pronto —él no supo cómo—, París. Y sesenta capítulos de una novela que él había estado haciendo abordado: mil cuartillas negras de letras que le asustaban la cordura a

Manuel, cosas de locos, gritos, todo sin motivo.
(p. 35)

¿No será esta escritura de Manuel, a bordo de un barco que lo lleva a París, desordenada, “cosa de locos” y “todo sin motivo” un retrato del gesto vanguardista que el propio Adán quiere constituir? Tiene sentido que, en el más puro gesto vanguardista, la novela de Adán quiera mostrar de alguna manera sus propios mecanismos de construcción, la propia escritura sin (aparente) motivo que se despliega en una negociación geopolítica (o geocultural) entre Lima y París, entre América Latina y Europa. Siguiendo a Rosenberg, tiene sentido esta lectura de la narrativa de Adán. Pero más allá aún, no solo en lo que cuenta sino en la manera en que lo relata es posible ver en dónde reposa la posibilidad de superponer Lima y París para producir el efecto de localización de América Latina en un entorno global. Lo interesante es ver que a través de este montaje se posiciona de manera simultánea París y Lima; así, la mirada vanguardista se pronuncia respecto de la posible modernidad en América Latina, una modernidad que si se ve en el eje del tiempo se percibe con retraso con relación a Europa, pero que si se ve en el eje del espacio, se ve anclada en un mismo proceso mundial. Un elemento importante que señala Rosenberg para esta mirada espacial es la tecnología. El hecho de que en América Latina también se empiecen a ver los cambios tecnológicos de principios de siglo XX hace posible pensar en una necesaria modernización: “I argue that in the Latin American context technological novelty and mass production, with the fundamental reference to the elsewhere that modernization promises to bring closer, is principally a factor of what constitutes colonial modernity” (Rosenberg, 2006, pp. 33-34) [Argumento que, en el contexto latinoamericano, novedad tecnológica y producción en masa, con la referencia fundamental al otro lugar que la modernización promete acercar, son los factores principales de lo que constituye una modernidad colonial]. La narrativa debe reposar en la experiencia de la edición del tiempo para montar los espacios. La posibilidad de la reflexión que abre Adán solo es posible desde la experiencia material y técnica de la edición temporal.

Manuel llega a París un tanto desorientado, toma un bus que lo lleva rápidamente al hotel y allí, sin saber qué hacer (salir de nuevo a las calles de París,

regresar a Lima) se echa a dormir:

Él se desvistió. Ya desnudo, no supo él qué hacer, quiso salir a la calle, volver a Lima, no hacer nada. Se metió en la cama —temprano, aburrido, remolón— y se durmió profundamente. En un momento volvió él a Lima, al jirón de la Unión, y eran las doce del día. [...] Manuel se despertó, y ahora era París con su olor de asfalto y su rumor de usina y sus placeres públicos. [...] Y un día —él no supo cómo— se despertó en Lima con su olor de sol y guano y sus placeres solitarios. Manuel no supo qué hacer —volver a París, salir a la calle, no hacer nada...—. Y se quedó profundamente dormido otra vez. (p. 35)

Debemos reparar en que la forma del relato está sustentada en el mecanismo de cortes de edición propios del cine. El sueño es un dispositivo de la narración que sirve para excluir ciertos períodos del flujo continuo de la vida. Como lo establece Friedrich Kittler, la forma en que nos explicamos nuestra fisiología se corresponde con la manera en que entendemos el mecanismo de los medios, y la única forma en que podemos establecer una línea fluida de sentido es cortando y editando momentos en *lo real*⁸: “Editing and interception control make the unmanipulable as manipulable as symbolic chains had been in the arts” (1999, p. 108) [Edición y control de la intercepción hacen manipulable lo inmanipulable, tal como lo han sido, en las artes, las cadenas simbólicas]. En este caso, Adán establece una línea continua entre París y Lima, haciendo con la representación de las ciudades una especie de juego de espejos en el que la realidad y el sueño se reflejan unos a otros en la experiencia del personaje. En sus días en París sueña con Lima y cuando despierta en Lima sueña con París. De esta manera, Martín Adán parece jugar con la idea de la idealización como un viaje que funciona en los dos sentidos, desde el “centro” a la “periferia” y viceversa. Es como la fantasía de un sueño que se quiebra con la experiencia real.

Solo la implantación —incluso podríamos decir la “naturalización” del mecanismo cinematográfico en el mecanismo del sueño— de los cortes de edición en el relato del viaje de Manuel permite construir la simultaneidad entre dos momentos que no se continúan inmediatamente. Y es a través de este mecanismo narrativo vanguardista que Martín Adán

puede construir el discurso que le hace un lugar, de manera crítica, a América Latina en el contexto de Europa.

Este mismo proceso es definido por Rosenberg a través de la idea de simultaneidad, un colapso del tiempo que se refleja en un espacio en el que América Latina puede posicionarse globalmente en un tiempo presente:

Rather than as a way to revive transhistorical or universal literary values, simultaneity can be mobilized as a cognitive instrument to map out historical forces that can't be accounted for within local or national narratives. One might say that simultaneity is a way to understand what appears to be nonsynchronous, that it is about coping spatially with a time lag. (p. 38)

[En vez de una manera de revivir valores literarios transhistóricos o universales, la simultaneidad puede ser movilizada como un instrumento cognitivo con el fin de trazar fuerzas históricas de las que no se puede dar cuenta en narrativas locales o nacionales. Se podría decir que la simultaneidad es una manera de entender lo que parece ser no-simultáneo, lo cual es lidiar espacialmente con una ralentización del tiempo.]

Martín Adán no apela a narrativas nacionales o locales, sino a la profunda estructura narrativa del cine para crear el efecto de sincronía entre la metrópolis parisina y Lima. Ahora bien, los términos del tiempo

y la no sincronía de lo simultáneo son temas esenciales en la novela de Adán que requieren una mirada detenida porque ellos permiten una construcción del tiempo asociada al montaje y al *collage*.

Temas que se desarrollan alrededor de conceptos como lo local, lo global, lo cosmopolita, lo nacional y lo extranjero suponen una reflexión alrededor de la identidad. Martín Adán ha usado el cine y la cámara para fusionar momentos y espacios y así hacer del problema identitario una compleja relación entre culturas que pueden muy bien fusionarse y formar parte de lo local. Barranco *es* también la fotógrafa Annie Doll, Oswald Teller y los cines y los recuerdos de París. Las *fronteras* entre lo semejante y lo diferente pueden ser permeables.

A través de un análisis de las formas de representación de Martín Adán hemos visto cómo la experiencia de la modernidad no solo se imprime en las maneras sensoriales del ver y el sentir, sino que puede significar también una importante negociación geográfica y cultural entre los centros cosmopolitas europeos y norteamericanos y América Latina. La escritura vanguardista y la construcción de un lenguaje atravesado de experiencias que se relacionan con la tecnología moderna, como el cine, hacen posible la representación de una Latinoamérica que no dejó nunca de estar en contacto con el mundo y que construyó *trans*-geográficamente sus procesos de modernización.

Notas

- 1 Mihai Grunfeld establece que "la esencia del cosmopolitismo vanguardista radica en la noción de lo 'moderno', en cuanto manera de vida compartida por el habitante de la gran urbe" (1989, p. 37). También sobre el cosmopolitismo véase el texto de Jorge Schwartz (1993).
- 2 Usaremos siempre la edición de *La casa de Cartón*, de Martín Adán, publicada por Peisa en 2010.
- 3 John Kinsella se refiere también a esta fluidez de la voz narrativa como una conciencia "a la deriva que va documentando por sí misma, deshaciéndose de todas las limitaciones del entorno familiar, del espacio y el tiempo. La mente vaga a través de una amplia gama de posibilidades imaginativas sin que le estorben las presiones de una realidad ordenada de forma objetiva" (1987, p. 91).
- 4 Sobre una discusión del narrador y la mezcla de perspectivas objetivas y subjetivas véase el artículo de Iván Pérez (2013).
- 5 Martin Jay explica cómo, efectivamente, la perspectiva pone en relación con lo representado el ojo del que parten las líneas de representación. Geometría y perspectiva se unen en la representación: "la perspectiva no solo implicaba un cono visual imaginario (el mundo de Euclides) o una pirámide (el de Alberti) con

- su vértice como punto alejado y céntrico (o, como se le llamaría más adelante, de fuga) en la escena del cuadro. Era también el cono o la pirámide cuyo vértice se concentraba en el ojo del espectador" (2007, p. 49).
- 6 Sobre la narrativa basada en la perspectiva del lente fotográfico véase Christian Quendler (2012).
 - 7 "En los retratos pronto primó la norma de ayudar a la naturaleza en lugar de limitarse a registrarla [...] Mayor importancia tuvo todavía la toma de conciencia relativa al hecho de que hasta las fotos sin retocar podían entenderse como algo más que una reproducción perfecta, tanto de los objetos como de la percepción humana de los mismos" (Jay, 2007, p. 103). También Jonathan Crary (1990) ha puesto de manifiesto que desde los primeros años del siglo XIX las nuevas tecnologías de reproducción de imágenes —como el estereoscopio— mostraban el surgimiento de la idea de un sujeto cuya mirada y observación del mundo podía producir e intervenir en la imagen construida del mundo.
 - 8 Kittler utiliza las categorías psicoanalíticas establecidas por Jacques Lacan —lo real, lo imaginario y lo simbólico— como categorías metodológicas para analizar la manera en que operan las diferentes tecnologías de medios: lo simbólico se relaciona con la palabra y la máquina de escribir, lo imaginario con el cine y la fotografía y lo real con el gramófono y la grabación de sonidos: "The methodological distinctions of modern psychoanalysis clearly coincide with the distinctions of media technology" (1999, p. 16) [Las distinciones metodológicas del psicoanálisis moderno coinciden claramente con las distinciones de la tecnología de medios].

Referencias bibliográficas

- Adán, M. (2010). *La casa de cartón*. Lima: Peisa.
- Alonso, M. (2020). Caleidoscopios poéticos em *La casa de cartón*, de Martín Adán. *Revista Literatura em Debate*, 14(26), 145-158. <http://revistas.fw.uri.br/index.php/literaturaemdebate/article/view/3462>
- Barthes, R. (1989). *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía*. Paidós.
- Benjamin, W. (1999). *Walter Benjamin: selected writings*, vol. 2, 1927-1934. Edición de Michael W. Jennings, Howard Eiland y Gary Smith. Belknap Press.
- Benjamin, W. (2004). *Selected Writings*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, W. (2015). *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*. Trad.: Luis Miguel Isava. El estilete.
- Crary, J. (1990). *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. MIT Press.
- Eisenstein, S. y Gerould, D. (1974). Montage of Attraction: For "Enough Stupidity in Every Wiseman". *The Drama Review*, 18(1) 77-85. <https://doi.org/10.2307/1144865>.
- Grünfeld, M. (1989). Cosmopolitismo modernista y vanguardista: una identidad latinoamericana divergente. *Revista Iberoamericana*, 55, 147-147. <https://doi.org/10.5195/REVIBEROAMER.1989.4545>.
- Jay, M. (2007). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Akal.
- Kinsella, J. (1987). La creación de Barranco: Un estudio de *La casa de cartón*. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 13(26), 87-96.
- Kittler, F. (1999). *Gramophone, Film, Typewriter*. Stanford University Press.
- Lauer, M. (2003). *Musa mecánica. Máquinas y poesía en la vanguardia peruana*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Outes-León, B. (2014). *Poéticas de la materialidad en la vanguardia latinoamericana (1920-1930)*. (Tesis para obtener el Doctorado). Yale University, New Haven, Estados Unidos de América.
- Pérez, I. (2013). Retrato del poeta adolescente: sujeto, identidad y narratividad en *La casa de cartón* de Martín Adán. *Bulletin of Hispanic Studies*, 90(2), 205-222. <https://doi.org/10.3828/bhs.2013.15>.

- Quendler, C. (2012). The conceptual Integration of Intermediality: Literary and Cinematic Eye-Camera Narratives. En H. Schneider (Ed.), *Blending and the Study of Narrative* (199-228). Berlín: Walter de Gruyter.
- Rosenberg, F. (2006) *The Avant-Garde and Geopolitics in Latin America*. University of Pittsburgh Press. <https://digital.library.pitt.edu/islandora/object/pitt:31735062136753>
- Schwartz, J. (1993). *Vanguardia y cosmopolitismo en la década del veinte*. Oliverio Girondo y Oswald de Andrade. Beatriz Viterbo Editora.
- Siskind, M. (2014). *Cosmopolitan Desires. Global Modernity and World Literature in Latin America*. Northwestern University Press.
- Strajn, D. (2014). The Principle of Montage and Literature: Fragmented Subjectivity as the Subject-matter in Novel, Film and Digital Forms of Narration. *Primerjalna književnost*, 37(2), 5-19. <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-DCPGWUQY>
- Valero, E. (2004). Martín Adán: de la urbe moderna a la ciudad ancestral. *Philologia Hispanensis* 18, 215-255. <https://doi.org/10.12795/PH.2004.v18.i01.14>
- Verani, H. (1992 [1989]). *La casa de cartón* de Martín Adán y el relato vanguardista Hispanoamericano. En *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Barcelona, 21-26 de agosto de 1989* (1077-1084). Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Verani, H. (1997 [1982]). Las vanguardias literarias en Hispanoamérica. En *Lectura crítica de la vanguardia americana* (Selección, prólogo y notas de Saúl Sosnowski) (9-66). Biblioteca Ayacucho.
- Zegarra, C. (2008). Un país de *beaver board*: cinematografía y nación desechable en *La casa de cartón* de Martín Adán. *Inti: Revista de literatura hispánica*, 1(67-68), 81-96. <https://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss67/6>

El bufeo colorado en dos novelas amazónicas peruanas

The bufeo colorado in some Peruvian Amazon novels

Stefano Pau

Università degli Studi di Napoli Federico II, Nápoles, Italia

Contacto: stefano.pau@unina.it

<https://orcid.org/0000-0002-6485-6567>

RESUMEN

El bufeo colorado (*Inia geoffrensis*) es el delfín rosado que vive en los ríos de la cuenca amazónica y es el protagonista de una de las más difundidas narraciones de la tradición oral de las poblaciones indígenas y ribereñas de la zona, para las que posee facultades metamórficas. El bufeo, de hecho, puede transformarse en un hombre de rasgos occidentales, un “gringo” alto, muchas veces rubio y con los ojos claros y, frecuentemente, se indica como el padre de los niños de los que se ignora la paternidad. En este trabajo se traza una panorámica de su presencia en algunas novelas ambientadas en la selva, para demostrar cómo los autores —en la mayoría de los casos— aprovechan este relato exclusivamente para perpetuar estereotipos sobre la selva vista como “infierno verde” y sobre la sexualidad de sus habitantes. En contraste, se enseñarán dos casos, los de las novelas *Paiche* de César Calvo de Araújo y *La virgen del Samiria* de Róger Rumrill, en los que se deconstruye el mito y se apunta a una descripción más objetiva de la selva. En estas dos obras, en efecto, los autores explican de manera explícita la carga metafórica del relato, desvelan la violencia que se halla detrás de su creación, lo contextualizan y explican sus funciones en el ámbito social, contribuyendo de esta manera a un acercamiento más equilibrado al mundo amazónico.

Palabras clave: Bufeo colorado; Violencia; *Paiche*; *La Virgen del Samiria*; Amazonía peruana

ABSTRACT

The *bufeo colorado* (*Inia geoffrensis*) is the pink dolphin that lives in the rivers of the Amazon basin. It is the protagonist of one of the most widespread tales in the oral tradition of the indigenous and riverine populations of the area, for whom it possesses metamorphic powers. The *bufeo*, in fact, can turn into a man with western features, a tall “gringo”, often with blond hair and light-coloured eyes, and is often indicated as the father of children whose paternity is unknown. This paper will outline its presence in some novels set in the jungle, in order to show how the authors —in most cases— use this story exclusively to perpetuate stereotypes about the jungle as a “green hell” and about the sexuality of its inhabitants. In contrast, two cases will be shown, those of the novels *Paiche* by César Calvo de Araújo and *La virgen del Samiria* by Róger Rumrill, which deconstruct the myth and aim for a more objective description of the jungle. In these two works, in fact, the authors explicitly explain the metaphorical content of the story, unveil the violence behind its creation, contextualise it and explain its social functions, thus contributing to a more balanced approach to the Amazonian world.

Keywords: *Bufeo colorado*; Violence; *Paiche*; *La Virgen del Samiria*; Peruvian Amazon

1. Introducción

El bufeo colorado (*Inia geoffrensis*) es el delfín rosado que vive en las aguas de los ríos de la cuenca amazónica y es el protagonista de una de las más conocidas narraciones de la tradición oral de las poblaciones autóctonas y ribereñas de la selva¹.

A diferencia del bufeo gris, normalmente amigo y colaborador de los seres humanos, el bufeo rosado es un ser engañoso y generalmente negativo. Como señala Jaime Regan:

Los colorados son malos y se convierten en gente que engaña a los humanos. Los machos buscan a las mujeres y las hembras buscan a los hombres. Salen a la ciudad, a las chacras y persiguen a las mujeres que viajan en canoa. (1983, p. 177)

Las versiones del relato son muchas y su difusión traspasa las fronteras de los países amazónicos, encontrándose ejemplos no solo en Perú (Belaunde, 2005, Belaunde, 2018; Regan, 1983; Valenzuela & Valera, 2005, pp. 321-326), sino también en Brasil (Câmara Cascudo, 1999, pp. 181-185; Slater, 1994), Colombia (Cure Valdivieso, 2005; Omacha, 2004) o Ecuador (Galli, 2012), especialmente “a lo largo de los grandes ríos con intenso comercio fluvial proveniente de los centros urbanos” (Belaunde, 2005, p. 252).

En la versión más difundida del relato, el bufeo tiene la capacidad de transformarse en un hombre de rasgos occidentales, un “gringo” alto, muchas veces rubio y con los ojos claros, elegante y fascinante, experto bailarín que, especialmente durante las fiestas en las comunidades, sale del río con el objetivo de seducir a las chicas. La chica elegida no puede oponerse a sus encantamientos, y le sigue hacia su ciudad bajo el agua. Esta ciudad se suele describir como una ciudad real, con calles, edificios, alumbrado eléctrico, hospitales, infraestructuras modernas (Belaunde, 2005, p. 252; Cure Valdivieso, 2005, p. 62).

Luisa Elvira Belaunde y Regan indican, además, que en los testimonios recogidos en las comunidades indígenas, de manera diferente a las recopiladas entre la población ribereña, “el factor principal que desencadena la aparición del bufeo bajo forma humana es el olor de la sangre menstrual” (Belaunde, 2018, pp. 110-111), por eso “muchas

mujeres evitan ir a lavarse y a lavar la ropa al río cuando están con la menstruación porque el bufeo percibe el olor de muy lejos” (Regan, 1983, p. 177).

De las ciudades bajo el agua a las que son llevadas por el bufeo, en muchos casos, las muchachas vuelven embarazadas. De esta manera, “los niños de piel, cabello y ojos claros son comúnmente llamados ‘hijos del bufeo’” (Belaunde, 2005, p. 49; 2018, p. 114).

Los relatos sobre el bufeo colorado son realmente muy difundidos y, como para muchos relatos de la tradición oral amazónica, aparecen también al interior de obras de literatura escrita. En algunos casos se configuran como temas de narraciones que reinterpretan la historia popular; pero, en muchas otras ocasiones, aparecen tan solo como referencias exotizantes que raramente afectan la diégesis y el desarrollo de la historia.

En estos últimos casos el aprovechamiento de este recurso literario comporta la perpetuación de algunos de los estereotipos más arraigados sobre Amazonía y sus moradores, como por ejemplo, el del “infierno verde”² y, en segundo lugar, y conectado con lo antecedente, “la representación hipersexualizada de la región amazónica y sus mujeres” (Motta, 2011, p. 32; cfr. también Barletti, 2004; Chirif, 2004; Varela, 2004); es decir, la representación de un espacio en el que las pasiones desenfrenadas delatan el supuesto salvajismo de los moradores y las moradoras, a quienes hay que civilizar y domesticar.

Sin embargo, a lo largo de este trabajo se enseñarán algunos casos procedentes de dos novelas —*Paiche* de César Calvo de Araújo y *La virgen del Samiria* de Róger Rumrill— en las que la carga metafórica del relato del bufeo colorado es revelada; es decir, que se explican de manera explícita las posibles razones por las que este relato surgió y se evidencia la violencia que subyace a su difusión. Planteamos, entonces, que tal “desmetaforización” y “desmitificación” puede proporcionar una representación más objetiva de la selva y de las maneras de interpretar el mundo de sus habitantes, alejándose de esta manera de las imágenes estereotipadas y de las descripciones polarizadas y connotadas negativamente.

2. Relaciones interespecíficas³

El relato “mítico” sobre el bufeo colorado, a la par

de muchos otros elementos que forman parte de las cosmovisiones indígenas amazónicas, no es percibido tan solo como un simple cuento (Magalhães Lima, 2014). La recepción y percepción de los que han sido clasificados según esquemas occidentales como “mitos” va mucho más allá de la literariedad, rompe la barrera que los separa de la historicidad y los conforma como componentes de la realidad. Una distinción entre mitos y realidad histórica, de hecho, tiene poco sentido, puesto que —en muchos casos— fragmentos de mito forman parte de narraciones que percibimos como historia (Reeve, 1988, p. 21) y amplían sus niveles de significado y su relativa comprensión, y lo que habitualmente se define como historia está intercalada por un gran número de actividades sociales; como señala Manuela Casu (2015, pp. 72-73) el mito es una experiencia y el relato —oral u escrito— es justamente eso: un relato con contenido mítico.

En las sociedades amazónicas, al fundir las dos vertientes, se superaría la dicotomía establecida por los antropólogos estructuralistas que definían la historia como una serie cronológica de acontecimientos y el mito como un orden atemporal e irracional, representación de sociedades inmóviles y “congeladas” en el tiempo (Lévi-Strauss, Lévi-Strauss, 1955; Lévi-Strauss, 1962; Lévi-Strauss, 1964; Lévi-Strauss, 1966; Lévi-Strauss, 1968; Lévi-Strauss, 1971; Pineda Camacho, 2010, p. 98). Esta concepción fue criticada duramente en los años ochenta por algunos antropólogos estadounidenses (Hill, 1988), quienes sugerían que mito e historia no son formas de conocimiento incompatibles o situadas en dos supuestos niveles evolutivos consecutivos, sino elementos complementarios y paralelos (Turner, 1988, p. 237). De forma parecida lo explica Rama (2008):

El pensamiento mítico no es una peculiaridad exclusiva de las sociedades arcaicas o primitivas o de culturas no occidentales, pudiéndose reconocerlo aun en las sociedades más avanzadas, separado o confundido con formas del pensamiento que llamamos científico, del cual se distingue, no por sus mecanismos o formas abstractas, que son los mismos, sino por los distintos campos y materiales con que se trabaja. (pp. 328-329)

Por todas estas razones, parece útil abandonar definiciones que no describen satisfactoriamente estas creaciones. De hecho, tanto “mito”, como “relato mítico” o “relato de la tradición oral” parecen ser no totalmente pertinentes para su definición, porque “el mito es la organización de los elementos del universo mediante la palabra” (Urteaga Cabrera, 1995, p. 12). Por lo tanto, en espera de definiciones más oportunas y apropiadas, de una “descolonización [...] de la lengua con la que nombramos al mundo” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 71), proponemos definir estas componentes creativas indígenas como “realidades simbólicas alternativas” (Pau, 2019a, p. 94), subrayando de esta manera el elemento simbólico y metafórico que constituye la esencia primaria de este tipo de creaciones, asimilables a unos relatos, pero que trascienden la mera literariedad ocupando un espacio intermedio entre ella y la realidad factual.

En el caso del bufeo colorado la conexión con la vida real tiene que ver principalmente con casos de relaciones coercitivas y violaciones, y la consecuente existencia de numerosos casos de madres-solteras. Tales problemáticas ligadas a la reproducción se han intensificado principalmente a partir de la invasión occidental de la selva empezada a raíz del *boom* del caucho y que ha continuado, con diferente intensidad, hasta el día de hoy. Como señala Belaunde (2018):

[...] la mayoría de las ciudades amazónicas que surgieron durante o después del auge cauchero de los siglos XIX y XX, se caracterizan por tener un comercio sexual pujante para satisfacer la demanda de la población migrante proveniente de otros lugares del país o del extranjero y, en gran parte, masculina, que llega a la selva en busca de nuevos recursos económicos y de nuevos placeres. (p. 92)

La estrategia llevada a cabo al interior de las sociedades indígenas amazónicas para hacer frente a los traumas procedentes de estas situaciones se inserta en una categoría de narraciones en la que las mujeres mantienen relaciones sexuales y son embarazadas por unos animales que se presentan a ellas con el aspecto de seres humanos (Galli, 2012, p. 423; Magalhães Lima, 2014; Slater, 1994).

Para muchas de las sociedades originarias amazónicas, en efecto, la frontera ontológica entre los

varios seres que habitan el cosmos se puede franquear frecuentemente, ya que todos los seres compartirían principios y características comunes y parecen estar diferenciados solamente por su aspecto exterior; es decir, lo que el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro llama “ropa” (2004, p. 39). Así, a muchos seres se les reconocen comúnmente capacidades metamórficas:

[...] los humanos pueden convertirse en animales, los animales en humanos, y el animal de una especie transformarse en animal de otra especie. Por tanto, la influencia taxonómica sobre lo real es siempre relativa y contextual, y el trueque permanente de las apariencias no permite atribuir identidades estables a los componentes vivos del entorno. (Descola, 2004, p. 28)

Cambiar de aspecto exterior no conlleva, sin embargo, un cambio en esa condición originaria interior común, esa “humanidad” que caracteriza a todos (o casi todos) los seres del cosmos (Descola, 2002; 2004; 2012): “habiendo sido en otro tiempo humanos, los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos, aunque de modo no evidente” (Viveiros de Castro, 2004, p. 42). Así, Viveiros de Castro anota que algunos animales, los espíritus y todos los agentes que habitan el cosmos se perciben a sí mismos como humanos, porque *son* esencialmente humanos: “son gente” (Viveiros de Castro, 2004, p. 49), “son personas” (Viveiros de Castro, 2010, p. 35).

El mismo concepto lo expone el maestro y periodista de origen kukama y achuar Leonardo Tello, quien subraya también cómo se puede cruzar la sutil línea que separa una especie de otra:

[...] un chamán se puede convertir en espíritu o animal; una persona se puede convertir en animal: la *cutipa*. [...] Un espíritu se puede presentar como persona: *karwara* (gente del agua) se presenta como si fuera un familiar o amigo del pescador-recolector para que le acompañe y se quede a vivir en el agua; de igual manera los bufeos que se convierten en “gringos” en las noches y acuden a las fiestas para enamorar jovencitas. (Tello, 2014, pp. 40-41)

Como indica Belaunde, “cuando una mujer se enamora de un bufeo, deja a los suyos para seguirlo, para después regresar desilusionada con un niño

mestizo en brazos” (2005, p. 310). El fruto de la relación entre una mujer y un delfín es en muchos casos una criatura que está a mitad entre el mundo animal y el humano y que, por ende, no tiene la capacidad para sobrevivir en el mundo sensible. Elisa Galli, por su parte, presenta algunos casos de mujeres quichua que, después de haber soñado repetidamente con tener relaciones sexuales con un “gringo”, se quedaron embarazadas y dieron a luz hijos especiales, por ejemplo con los ojos transparentes o, en los casos más extremos, con características físicas típicas de los delfines (2012, p. 425). Según Galli (2012), los hijos nacidos de la unión de una mujer con un bufeo, por el hecho de no pertenecer ni a una especie ni a la otra, raramente sobreviven y, a menudo, abandonan su familia para volver a su mundo (p. 426).

Ya en los años ochenta, Regan (1983) transcribió varios testimonios acerca del bufeo colorado y, entre ellos, dos llaman particularmente la atención (pp. 176-185). El primero relata la unión de una mujer con este animal durante la ausencia del marido, ocupado en el trabajo de extracción del caucho, mientras que el segundo acontece de manera similar en una zona petrolera a orillas del río Tigre.

En efecto, la llegada a la selva de los trabajadores caucheros de origen europeo y criollo llevó, entre las varias formas de violencia ejercidas en contra de los pueblos autóctonos, también a una profunda alteración de las relaciones sociales entre hombres y mujeres, en particular con la difusión de prácticas sexuales coercitivas o mercenarias que, con algunas diferencias, se han extendido hasta el día de hoy. La presencia cada día más constante de forasteros en los territorios de la floresta se ha vuelto —en ocasiones— un peligro para las mujeres amazónicas, frecuentemente víctimas de extranjeros-bufeos. Para defenderse de las consecuencias de estas relaciones de poder desproporcionadas ha surgido una realidad simbólica alternativa en la que un animal —el delfín en este caso— es el responsable de la seducción.

Estos relatos sirven, justamente, para dar sentido a los acontecimientos que trastornan la vida en la región amazónica. Como señala Candace Slater (1994), se trata de una reacción (no siempre consciente, aunque no por ello menos fuerte) al orden económico capitalista que hace cada vez más insostenible la vida en el campo y a la visión racionalista del mundo que la

acompaña (p. 2). Los relatos tienen como finalidad la de aliviar una realidad terrible, de moderar y mitigar tensiones; hacen que se pueda aceptar con menor dificultad las violaciones y —frecuentemente— contribuyen a interrumpir una cadena de actos violentos que, de otra forma, podrían convertirse en un círculo vicioso interminable⁴.

Quedar embarazada por parte de un animal no tiene la misma carga negativa que estarlo a causa de un estupro perpetrado por un extranjero (y en este sentido no importa que se trate de un cauchero de comienzos del siglo XX o de un turista en la actualidad). De la misma manera, interrumpir la gestación no deseada conlleva menos sentido de culpabilidad, si el ser que se decide abortar no es humano, sino un híbrido que no tendría posibilidades de vivir una vida normal. A la vez, Belaunde (2018) indica, además, una correlación entre la figura del bufeo y el abandono de las prácticas de restricciones sexuales rituales de las mujeres indígenas. Esta quiebra “vulnerabiliza a las personas indígenas, y las coloca en la posición de presa del colonizador” (pp. 114-115).

3. El bufeo colorado en la literatura escrita

La difusión de esta realidad simbólica alternativa es tan grande que en muchas obras narrativas ambientadas en la Amazonía se encuentran frecuentemente referencias y alusiones. Sin embargo, en la mayoría de los casos, el relato de la tradición oral no tiene ningún efecto sobre la economía diegética de las novelas y los cuentos, y es usado exclusivamente como un recurso exótico que contribuye a la creación de un imaginario distorsionado del espacio amazónico. Se percibe, así, falta de sensibilidad y de interés por parte de los autores para adentrarse a fondo en la cuestión y entender su alcance en los ámbitos personal y social.

Una muestra de esta postura se encuentra, por ejemplo, en *El bosque que llora* de Vicky Baum (1961, p. 106), una de las más conocidas novelas sobre la época del caucho. La alusión al bufeo colorado se presenta tan solo como un guiño para el lector occidental, que disfruta del imaginario misterioso de lo que podría percibirse como mera superstición, sin poder acceder a ninguna información que le ayude a comprender el contexto en el que surge. Encontramos así un breve diálogo entre un joven brasileño que está a punto de

empezar a trabajar como peón cauchero y que intenta seducir a una mujer por las calles de Belem do Pará:

—¿Es usted forastero? ¿Quizás un boto?

—¿Por qué un boto, señorita?

—¿No sabe lo que dicen de los botos en todo el Amazonas? Durante el día, son delfines y juegan en los ríos. Pero de noche se transforman en forasteros robustos y bien parecidos que visitan las aldeas, seducen a las muchachas, se van por la mañana y nunca vuelven. Muchísimas muchachas se han quedado con hijos de semejantes botos... o, al menos, así lo dicen ellas. (Baum, 1961, p. 106)

La popular escritora austriaca presenta en pocas líneas una síntesis completa del relato, mencionando también los embarazos consecuentes a las “seducciones”. Lo que más llama la atención, no obstante, es la alusión a la mentira: “así lo dicen ellas”. La frase, más que indicar la posibilidad de que la historia sirva para difuminar la violencia, aparece como un acto de acusación hacia el supuesto libertinaje de las mujeres amazónicas.

El segundo ejemplo, que no se escapa de la tentación de mencionar el rico imaginario sobre el cetáceo amazónico, lo proporciona Mario Vargas Llosa en *Pantaleón y las visitadoras* (1981 [1973]). En este caso, el protagonista de la novela envía un informe a sus superiores para informarles que:

En toda la Amazonía existe la creencia de que la variedad colorada del bufeo (pez-delfín de los ríos amazónicos) es un animal de una considerable potencia sexual, la misma que lo induce, con ayuda del demonio o espíritus malignos, a raptar cuanta mujer pueda a fin de satisfacer sus instintos, adoptando para ello una forma humana tan varonil y apuesta que ningún ente femenino se le resiste. Que debido a dicha creencia se ha generalizado esta otra: que la manteca del bufeo incrementa el ímpetu viril y hace al varón irresistible a la hembra, siendo por eso un producto de enorme demanda en tiendas y mercados. (p. 88)

Según la visión del militar Pantaleón Pantoja, las seducciones obradas por el bufeo son

creencias, supersticiones que —una vez más— sirven para confirmar la desenfrenada pasión de los amazónicos y las amazónicas. Aun reconociendo un intento crítico y burlesco en la novela de Vargas Llosa, la misma obra contribuye a la difusión y perpetuación de los estereotipos de argumento sexual en la Amazonía: la supuesta sexualidad desordenada y excesiva de los pobladores selváticos estaría así estrechamente conectada al imaginario de primitivos y salvajes con el que han sido asociados desde los primeros contactos con los occidentales (Belaunde, 2018, p. 92; cfr. también Barletti, 2004; Chirif, 2004).

Así, la selva misma resulta ser el espacio en el que las pasiones se despiertan (Pratt, 2010, p. 230) y son llevadas a extremos incontrolables, el elemento activo que tiene un influjo pernicioso sobre la conducta de los seres humanos⁵, proponiendo la enésima versión del dualismo civilización/barbarie. El dossier del protagonista vargasllosiano termina aconsejando la prohibición de la manteca de bufeo para la preparación de los alimentos de los soldados que obran en los cuarteles amazónicos, para evitar que su apetito sexual se desmesure y sea necesario contratar a más visitadoras (Vargas Llosa, 1981 [1973], p. 89).

El tema de los efectos y de los poderes de algunas partes del cuerpo del bufeo (en particular de los especímenes hembras) es retomado también por el poeta César Calvo Soriano en su novela *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*. La primera referencia se encuentra al comienzo de la obra, cuando el autor enumera la rica fauna amazónica y, al hablar del bufeo, describe la *pusanga*⁶, un poderoso amuleto utilizado para atraer al sexo opuesto, creado con la vagina del bufeo hembra:

[...] el bujéo, también nombrado delfín de los ríos, el bujéo cuya hembra es más deliciosa en amor que las mujeres, más rica, así dicen los pescadores que han probado, y tiene igual vagina y pechos duros y pare a sus hijitos como humana. Cortándole a una bujéa los labios de su abajo, de su sexo, y curándolos algunos shirimpiáre fabrican pulseras infalibles en asuntos de amantes desdeñados, eso es sabido. (Calvo Soriano, 1981, p. 25)

Sin embargo, al referir el relato sobre el transformismo del bufeo en el glosario situado al final de la obra, Calvo Soriano delata una diferencia de postura con respecto a los ejemplos anteriores: no lo presenta como algo que se dice o se cuenta, como una creencia, sino como algo certero, como la realidad que todo el mundo conoce:

Es cosa resabida que los bufeos machos pueden, si así lo quieren, convertirse en personas: disfrazados de gente salen de los ríos, especialmente en época de fiestas, y protegidos por la algarabía, la confusión, los bailes, galantean muchachas y al final se las roban. Los bufeos, mejor que los humanos preparados, ocupan sin esfuerzo cualesquier apariencia. Pero [...] hagan lo que hagan, sean quienes sean, los bufeos están condenados a llevar sombrero siempre. Así como el chullachaki de humano es delatado por la huella de tigre o de venado que no puede esconder de su pie derecho, el chullachaki de bufeo se ve forzado a respirar por ese inocultable orificio que tiene en la cabeza. Para reconocerlos y espantarlos basta pues con quitarles el sombrero. (Calvo Soriano, 1981, pp. 328-329)

Las palabras del autor y de sus personajes, así, no marcan ninguna distancia con las concepciones y las interpretaciones de la realidad de los moradores de la selva. Esto contribuye a que la obra de Calvo Soriano constituya uno de los ejemplos de mayor éxito en la representación literaria del espacio amazónico. *Las tres mitades* tiene el mérito de describir la selva sin caer en lo exótico y en el folclor, a pesar de tener como eje fundamental algo tan peculiar como la medicina tradicional, las plantas sagradas y las percepciones ultrasensoriales.

4. Deconstruyendo el mito

Abandonar las descripciones estereotipadas sobre la selva y en particular rescatar su potencial positivo, opuesto a la imagen infernal, caótica, que caracterizaba obras tan famosas como *La Vorágine* del colombiano José Eustasio Rivera, la recopilación de cuentos titulada *Toá* o incluso *Sangama* de Arturo Hernández, es el propósito declarado de dos novelas ligadas por un hilo común: *Paiche* (2012 [1963]) de César Calvo de Araújo y *La Virgen del Samiria* (2012) de Róger Rumrill García⁷.

Las dos novelas, a pesar de haber sido escritas y publicadas a distancia de muchas décadas, comparten algunas inquietudes y un mismo afán por valorizar y reconocer el ambiente amazónico y sus habitantes. En ambas obras los autores se preocupan y denuncian la desequilibrada distribución del trabajo y de los recursos, la explotación, el racismo y las discriminaciones, el extractivismo que descuida el medio ambiente y la contaminación que perjudica las condiciones de vida de los habitantes de la selva.

Paiche es una novela realista escrita en 1942 y que, según las palabras del mismo autor, no iba a ser publicada. En efecto, salió solamente en 1963, cuando Calvo de Araújo se vio “obligado” a publicarla “a fin de que la verdad de la Selva Peruana no siga sufriendo alteraciones dañinas” (Calvo de Araújo, 2012 [1963], p. 254). En la obra, el autor describe la cotidiana lucha por la supervivencia de un grupo de personas que intentan escaparse de la llegada del capitalismo a la selva dando vida a una comunidad socialista que llamarán, justamente, *Paiche*⁸ (Pau, 2017; 2019b; 2020). Se presenta en ella lo que Jorge Marcone (1998) ha definido como un “retorno a lo natural”, es decir, esa actitud de condena de las industrias extractivas que caracterizaba algunas “novelas de la selva” publicadas en esos mismos años; sin embargo, la propuesta de Calvo de Araújo parece novedosa justamente por el hecho de indicar un modelo nuevo y un acercamiento que, en la mayoría de los casos, intenta presentar de manera más completa la visión del mundo propia de la población amazónica.

La *Virgen del Samiria* fue publicada en 2012 y constituiría, según las intenciones iniciales de su autor, el primer tomo de una trilogía. Es una obra que se basa en el principio de la circularidad del tiempo y que, por eso, se desarrolla en un doble plano temporal, en dos épocas caracterizadas por el aprovechamiento de los recursos naturales y humanos de la selva: el *boom* del caucho de comienzos del siglo XX y el *boom* del petróleo de los años sesenta y setenta. Rumrill introduce en la novela numerosos factores que apuntan a una descripción total de la vida y de la cultura amazónica, tal y como elementos de la cosmovisión indígena (en particular del pueblo Kukama), acontecimientos históricos fundamentales, descripciones de la inmensa riqueza natural de la selva y de las costumbres de sus moradores, desde

los hábitos alimentarios hasta la importancia de las prácticas chamánicas.

La novela sigue una tesis fundamental: los ciclos económicos basados en el saqueo de los recursos provocan consecuencias negativas decididamente mayores respecto a los posibles beneficios, causando la destrucción de la naturaleza y la desestructuración de la sociedad. Tal desestructuración es debida principalmente a relaciones desequilibradas de poder, de las que las violaciones y las relaciones coercitivas y mercenarias entre hombres y mujeres representan posiblemente uno de los grados más altos. Esas mismas relaciones que han sido reelaboradas metafóricamente con la creación de la realidad simbólica alternativa del bufeo colorado.

En la novela de Calvo de Araújo se aborda el tema según la perspectiva émica, que permite un acercamiento desde la misma filosofía y cosmovisión amazónica. Uno de los personajes va contando la presencia de los bufeos a Sojo Arimuya, el protagonista:

—Para ellos no es nada el agua: hasta sus candela arde ahí adentro del río y... cuando quieren mufer, salen al canto los condenados y agarran cualquier mufer o muchacha questá labando sus ropa o cuando sestán bañaandoose las pobre. Les jualan de sus brazo y quedan para ellos. Ahí mismito que se cayen en el río, ellas tamién ya saben bibir en el agua y se quedan de mufer de ellos. [...]

—¡Vaya, vaya! Eso que me cuentas no lo había oído nunca. Yo he viajado por ¡tantos ríos y nadie, pero nadie, me había contado algo así tan curioso, tan fantástico! ¡Caramba! Cuántas cosas habrá, cuantas cosas que no sabemos que existen! (2012 [1963], p. 78)

En este caso, como en el ejemplo sacado de la novela de su hijo, Calvo de Araújo subraya la existencia, la percepción real de las seducciones del bufeo, a pesar de no mencionar las transformaciones del cetáceo en un hombre blanco. A través de las palabras del protagonista, en efecto, el autor no solo expresa el punto de vista común en el ambiente amazónico, sino que indica además cómo las personas que desconocen la vida en la Amazonía desconocen también la realidad simbólica alternativa. Incluso el empleo del adjetivo “fantástico”, en este

caso, no conlleva ningún matiz despectivo ligado a la imposibilidad o al absurdo, sino que apunta a subrayar lo sorprendente de algo que, sin embargo, acontece.

La perspectiva externa al mundo amazónico aparece, al contrario, en la primera referencia al bufeo colorado presente en la novela de Rumrill, en un diálogo entre la protagonista de la novela, María Reátegui Torres (una joven que ha llegado a ser, en contra de su voluntad, una visitadora en los campamentos petroleros) y un ingeniero, quien relata a la chica su versión de la realidad simbólica alternativa:

[Él] me contó que al inicio del ciclo petrolero muchos niños rubios, pacuchos y mutishcos nacieron en los pueblos cercanos a los campamentos petroleros.

—¿Por qué tu hijo ha salido pucacho, rubio y mutishco si su padre es pispachito? —les preguntaban a las madres, muchachas jóvenes y guapas.

—Me ha *cutipado* el bufeo colorado —contestaban ruborizadas las mujeres, culpando a los delfines rojos del color rubicundo de sus hijos, porque éstos transmiten sus características cuando las mujeres en estado de embarazo los ven en el río, según las creencias mágico-míticas de la cosmovisión amazónica.

—La verdad es que las muchachas sacaban la vuelta a sus maridos que estaban de trocheros en las líneas, con los gerentes y técnicos gringos de las compañías. El *puca bufeo* o delfín colorado pagaba los platos rotos de los ‘cuernos’ —concluía el ingeniero Barcia, riéndose a carcajadas. (Rumrill, 2012, p. 98)

Las palabras del ingeniero dan un vuelco a las relaciones violentas y las describen como episodios de traición por parte de las mujeres. De manera implícita, el personaje subraya y reafirma así el estereotipo de la “charapa ardiente” (Chirif, 2004; Motta, 2011): la culpa del nacimiento de hijos procedentes de relaciones con extranjeros sería entonces exclusivamente de las mujeres y de su supuesta actitud disoluta. En contra de esta visión, algunas páginas después, Rumrill presenta un caso diametralmente opuesto, acaecido en el otro plano temporal, el de la época del caucho,

y que tiene como protagonista al abuelo de María, el capataz Alejandro Reátegui Reátegui.

Este llega moribundo a causa de la mordedura de una serpiente *shushupe* (*Lachesis Muta*) a Achual Tipishca, el poblado más importante del pueblo Kukama. Los moradores de la comunidad no tardan en reconocer al cruel capataz que obligaba a muchos kukama al trabajo forzoso en las estradas de propiedad del alemán Hans Heinz, del que era fiel servidor y ejecutor. Un hombre toma entonces la palabra y relata cuál era la tarea principal de Reátegui: capturar a jóvenes muchachas para satisfacer los apetitos sexuales de su jefe. Sucesivamente, el hombre cuenta uno de los muchos episodios de abusos cometidos en contra de jovencitas indígenas y, de entre la gente que está escuchando, sale entonces una joven muchacha, que relata su propia historia: es una de las muchas víctimas de Heinz. Una noche, después de haber sido violada por enésima vez, aprovechando del sueño de Heinz y Reátegui, la mujer había conseguido escaparse rocambolescamente y refugiarse, primeramente en un pequeño caserío kukama, y luego en Iquitos, donde se había enterado de que estaba embarazada. Había decidido entonces volver a su comunidad y:

Quando su hijo nació, tres meses después de llegar ella a su pueblo, cundió la noticia que ese niño de pelo rubio, de ojos marrones y piel clara era hijo de un *puca bufeo*, de un delfín colorado que se había acostado con ella haciéndose pasar por un hombre. Guardó el secreto durante cuatro años hasta esa mañana en que, llorando de dolor y furia, confesó que ese niño era hijo de Hans Heinz y clamó, por favor, que no lo mataran porque ese pequeño inocente no tenía la culpa de nada en el drama que a ella le había tocado vivir en *Hamburgo*. Cuando terminó de contar su historia las mujeres lloraban y los hombres tenían los puños cerrados. (Rumrill, 2012, p. 141)

La sensación de vergüenza por el ultraje sufrido, guardada durante años bajo la protección de la realidad simbólica alternativa, podía entonces caer para revelar el cruel episodio de violencia.

Algo parecido acontece en *Paiche*, cuando Mañuca, la mujer de Sojo Arimuya, da a luz a un “niño de cara morateada, de descomunal cabeza cubierta de rubios cabellos, de ojos azules y redondos,

de boca grande y caída como la de un anciano [...], brazos larguísimos, tan desproporcionados que le llegaban casi hasta los pies” (Calvo de Araújo, 2012 [1963], p. 70). El nacimiento del niño deforme desata los rumores entre los habitantes de la comunidad, que van suponiendo que el padre sea un brujo malo, el mismo diablo, o algún *yacuruna*, es decir “gente del agua”⁹. Sin embargo, hay quien dice: “Esa mufer ha bibido con gringo, a mí no me cofudean” (Calvo de Araújo, 2012 [1963], p. 70).

Efectivamente, la muchacha, antes de casarse con Sojo, había sido seducida y engañada por un alemán, un nazi alcohólico escapado de Europa y que se había refugiado en la selva. Sojo, para que las voces sobre la deformidad del niño no afecten la serenidad de su mujer y de toda la comunidad, revela de manera explícita lo que había pasado, explicando que no se trata de ningún hijo de bufeo, sino del hijo de un hombre “degenerado, perdido, borracho y, quién sabe qué otros vicios tendría” (Calvo de Araújo, 2012 [1963], p. 71).

Sojo confiesa la triste realidad y no culpa a su compañera, sino al revés, afirma que se trata de una víctima, que no tiene ninguna responsabilidad y que no tiene por qué sentir vergüenza. Además, con el paso del tiempo, el amor de la familia y los cuidados del abuelo, don Roca, permiten que el niño se mejore hasta perder su deformidad.

5. Conclusiones

Cabe preguntarse finalmente por qué los dos autores revelan de una forma tan clara lo que habitualmente los relatos sobre el bufeo colorado esconden. La caída del tabú, la explicación de la metáfora, aunque en principio parecería desmentir los relatos de la tradición oral, se revela una estrategia que permite un acercamiento a la selva y a la filosofía indígena decididamente más profundo que el que se ha presentado en los primeros ejemplos literarios citados.

Los relatos sobre el bufeo colorado han surgido principalmente a raíz de eventos traumáticos y violentos, y han brotado como creación simbólica que

tiene finalidades concretas: darle sentido a esos mismos traumas, mitigar el dolor y —principalmente— enseñar y educar.

Volver a proponer el relato sin una contextualización adecuada lleva a la pérdida de estas funciones sociales y no permite una aproximación efectiva a la realidad de los habitantes de la selva y sus maneras de interpretar el mundo. Al contrario, al asumir un punto de vista externo y superficial, se encuentra una tendencia hacia el replanteamiento de estereotipos exotizantes en los que la selva es descrita como un espacio de vicio, pasiones incontrolables, peligros mortales y engaños: es decir el “infierno verde”.

La revelación del símbolo, el descubrimiento de lo que la metáfora encubría por parte de Calvo de Araújo y Rumrill, es decir, la explicación de forma directa y sin mediaciones de la existencia de un acto de violación detrás de las relaciones entre bufeos y mujeres, parece situarse en una posición contraria: la selva y los seres que en ella viven, sus elementos constituyentes, no son los elementos peligrosos: el peligro nace de la ambigüedad con la que se establecen las relaciones entre las personas con la llegada de sistemas de aprovechamiento y explotación de la selva misma y de sus habitantes. En tal sentido, la deconstrucción del mito, además de cumplir con las finalidades originarias, permite un cambio de perspectiva al abordar el discurso sobre la Amazonía: ya no un infierno, pero tampoco un paraíso.

Las dos novelas analizadas, lejos de proponer una visión paternalista o idealizada, presentan así una imagen más realista sobre la floresta y la manera de interpretar el mundo de sus habitantes: un ambiente sumamente frágil, duramente afectado y amenazado por la manera humana de actuar, por la introducción de sistemas de depredación de sus recursos y la consecuente destrucción de su inmensa biodiversidad, donde las relaciones sociales muchas veces se vuelven desequilibradas: un espacio en el que es posible una armonía solamente si esta se basa en el respeto entre los seres que la habitan.

Notas

- 1 Agradezco a los dos revisores anónimos de la primera versión de este texto por sus comentarios e indicaciones.
- 2 Definición acuñada con la colección de relatos del brasileño Alberto Rangel de 1908, titulada precisamente *Inferno Verde* (Rueda, 2003, p. 38), y consagrada por una larga serie de obras literarias y cinematográficas a lo largo de todo el siglo XX.
- 3 Los temas planteados en los párrafos 2 y 3 del presente ensayo han sido previamente abordados, con diversas diferencias, en Pau (2019a), capítulo 3.1 y acápite 3.1.1.
- 4 Agradezco al equipo de Radio Ucamara de Nauta, en especial a Leonardo Tello, Marilez Tello y Rita Muñoz, por las informaciones citadas en este ensayo y recopiladas en varias conversaciones mantenidas a partir del año 2011.
- 5 Para citar algunas de las muchas referencias sobre este tema en *Pantaleón...: "soldado que llega a la selva se vuelve un pinga loca" o "A mí me sucede siempre: llegar a la selva y empezar a respirar fuego, sentir que la sangre hierve"* (Vargas Llosa, 1981 [1973], pp. 11-12).
- 6 Referencias a la *pusanga* se encuentran también en Rumrill (2012, p. 57) y Calvo de Araújo (2012, pp. 202-203).
- 7 Como afirma Rumrill en las dedicatorias de la novela "A César Calvo de Araújo, el legendario Pintor de la Selva. Cumpliendo una promesa que alguna vez le hice, el personaje de su novela *Paiche*, Sojo Arimuya, sigue viviendo en *La Virgen del Samiria*" (Rumrill, 2012, p. 5).
- 8 El afán por una existencia en equilibrio con los seres humanos y la naturaleza fue una constante a lo largo de la vida del autor, quien "[d]espués de una carrera llena de reconocimiento internacional, se asienta en la Amazonía donde decide vivir aislado de la 'civilización', formando una comunidad de relaciones equitativas entre hombres y mujeres trabajadores que llevó el nombre de *Shapshico*, pero la utopía no duró mucho pues Calvo enfermó de gravedad y tuvo que ser trasladado a Lima, donde finalmente murió el 21 de octubre de 1970" (Bendayán, 2014, p. 270).
- 9 Regan (1983) inserta a los bufeos colorados en su sección sobre "yacurunas".

Referencias bibliográficas

- Barletti, J. (2004). Sexualidad en la Amazonía: la construcción del imaginario social. En E. Elías Valdeavellano y E. Neira Riquelme (Comps.). *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación* (pp. 99-115). Minga-Perú.
- Baum, V. (1961). *El bosque que llora*. Círculo de lectores.
- Belaunde, L. E. (2005). *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Belaunde, L. E. (2018). *Sexualidades amazónicas. Género, deseos y alteridades*. La Siniestra ensayos.
- Bendayán, C. (2014). El arte de un pueblo sin tiempo. En VV. AA. *Iquitos* (268-275). Telefónica del Perú.
- Calvo de Araújo, C. (2012 [1963]). *Paiche*. PetroPerú.
- Calvo Soriano, C. (1981). *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*. Proceso.
- Câmara Cascudo, L. (1999). *Dicionário do folclore brasileiro* (10.ª ed.). Ediouro Publicações.
- Casu, M. (2015). *Educazione indigena in Perù. Il concetto di interculturalità e la sua applicazione dell'elaborazione del materiale didattico*. (Tesis para optar al título de Doctora en Estudios filológicos y literarios). Università degli studi di Cagliari, Cagliari, Italia.

- Chirif, A. (2004). El imaginario sobre la mujer loretana. En E. Elías Valdeavellano y E. Neira Riquelme (Comps.). *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación* (pp. 59-79). Minga-Perú.
- Cure Valdivieso, S. (2005). "Cuidado te mochan la cabeza". *Circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil*. (Tesis para optar por el grado de Magíster en Estudios Amazónicos). Universidad Nacional de Colombia, Leticia, Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/9605>
- Descola, P. (2002). *Antropología de la naturaleza*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lluvia Editores.
- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepciones del entorno* (25-35). IWGIA. https://www.iwgia.org/images/publications/0331_tierra_adentro.pdf
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu Editores.
- Galli, E. (2012). *Migrar transformándose. Género y experiencias oníricas entre los Runas de la Amazonía ecuatoriana*. Abya-Yala.
- Hill, J. (1988). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American perspectives on the Past*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes tropiques*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Mythologique I. Le cru et le cuit*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *Mythologique II. Du miel aux cendres*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mythologique III. L'origine des manières de table*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1971). *Mythologique IV. L'homme nu*. Plon.
- Magalhães Lima, D. de (2014). O Homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio rio Solimões, Amazonas). *Teoria e Sociedade. Número Especial: Antropologias e Arqueologias*, 173-201. <https://www.mamiraua.org/documentos/8e2315f5541366281c8757073a82de99.pdf>.
- Marcone, J. (1998). De retorno a lo natural: La serpiente de oro, la "novela de la selva" y la crítica ecológica. *Hispania*, 81 (2), 299-308. <https://doi.org/10.2307/345018>
- Motta, A. (2011). La "charapa ardiente" y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 9, 29-60. <https://doi.org/10.1590/S1984-64872011000400003>
- Omacha [Fundación]. (2004). *Historias de bufeos*. Bogotá: Ediciones Antropos.
- Pau, S. (2017). Modelos para la superación de la crisis del sistema capitalista: *Paiche* y *É venne il sabato*, novelas amazónicas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 43(86), 277-300.
- Pau, S. (2019a). *Más antes, así era. Literaturas del caucho en la Amazonía peruana*. Pakarina ediciones.
- Pau, S. (2019b). Más allá del "infierno verde" y del "paraíso perdido". Paisaje y perspectiva medioambiental en dos novelas amazónicas peruanas. En S. Regazzoni y F. Cecere (Eds.). *América: el relato de un continente* (pp. 107-122). Edizioni Ca' Foscari. <https://doi.org/10.30687/978-88-6969-319-9/010>.
- Pau, S. (2020). El castellano amazónico en la novela *Paiche*. Análisis dialectológico. *Lexis. Revista de Lingüística y Literatura*, 43(1), 245-267. <https://doi.org/10.18800/lexis.202001.008>.
- Pineda Camacho, R. (2010). Lévi-Strauss y la historicidad del mito. *Maguaré. Homenaje a Claude Lévi-Strauss (Bogotá)*, 89-111.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica.
- Rama, Á. (2008). *Transculturación narrativa en América Latina*. Ediciones El Andariego.
- Reeve, M. E. (1988). Cauchu Uras: Lowland Quichua Histories of the Amazon Rubber Boom. En J. Hill (Ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American perspectives on the Past* (18-34). University of Illinois Press.

- Regan, J. (1983). *Hacia la tierra sin mal. Estudio sobre la religiosidad del pueblo en la Amazonía*. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón Ediciones.
- Rueda, M. H. (2003). La selva en las novelas de la selva. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 29(57), 31-43. <https://doi.org/10.2307/4531250>.
- Rumrill, R. (2012). *La Virgen del Samiria*. Lima: Ediciones El Nosedal.
- Slater, C. (1994). *Dance of the Dolphin. Transformation and disenchantment in the Amazonian imagination*. The University of Chicago Press.
- Tello, L. (2014). Ser gente en la Amazonía, fronteras de lo humano: aportes del pueblo kukama. En R. Badini (Ed.), *Amazzonia indigena e pratiche di autorappresentazione* (39-48). Franco Angeli.
- Turner, T. (1988). Commentary: Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American representations of contact with Western Society. En J. Hill (Ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American perspectives on the Past* (pp. 235-81). University of Illinois Press.
- Urteaga Cabrera, L. (1995). *El universo sagrado*. Lima: Peisa.
- Valenzuela, P., & Valera, A. (2004). *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Varela Tafur, A. (2004). ¿Amazonas o mujeres de carne y hueso? O cómo fueron "vistas" las mujeres en la literatura de la Amazonía peruana. En E. Elías Valdeavellano y E. Neira Riquelme (Comps.), *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación* (pp. 81-97). Minga-Perú.
- Vargas Llosa, M. (1981 [1973]). *Pantaleón y las visitadoras*. Seix Barral.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturismo en la América indígena. En A. Surrallés & P. García Hierro (Eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepciones del entorno* (37-80). IWGIA. https://www.iwgia.org/images/publications/0331_tierra_adentro.pdf
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores.

Modos, formas y mecanismos de la violencia en *Memorias de un soldado desconocido* de Lurgio Gavilán Sánchez

Modes, Forms and Mechanisms of Violence in *Memoirs of an Unknown Soldier* by Lurgio Gavilán Sánchez

María Emilia Artigas

Universidad Nacional de Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina

Contacto: meartigas@mdp.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0002-7230-3858>

RESUMEN

Dentro de las representaciones literarias del pasado reciente peruano se destaca una generación de escritores que sufrió el conflicto armado interno (1980-2000) durante su infancia. Lurgio Gavilán Sánchez, escritor y antropólogo, participó como niño-soldado en el conflicto armado en primer lugar, dentro del grupo Sendero Luminoso y, luego, como cabo en el Ejército. En este artículo se analizarán las dimensiones, ritualización y protocolos de la violencia de uno u otro bando en su trabajo *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia*, obra publicada por el Instituto de Estudios Peruanos en 2012. Asimismo, se examinará la elaboración estética de situaciones cruentas y los mecanismos de borrado, silenciamiento y distorsión exhibidos por el autor que evidencian la tensión entre la escritura y la experiencia. La noción de memoria (Jelin, 2002; Todorov, 2000) que subyace en la obra de Gavilán Sánchez supone la reconstrucción de una trayectoria vital que inflexiona lo individual y lo colectivo, la experiencia y la escritura, lo público y lo privado. Sus memorias presentan un sujeto textual imbricado en distintos modos retóricos autobiográficos que dan cuenta de un pasado violento desde una posición que oscila entre las figuras de las víctimas y los victimarios.

Palabras clave: Lurgio Gavilán Sánchez; Conflicto armado interno; Violencia; Memoria; Sendero Luminoso

ABSTRACT

Among the literary representations of the recent Peruvian past, a generation of writers who had suffered Internal Armed Conflict (1980-2000) during their childhood, stands out. Lurgio Gavilán Sánchez, writer and anthropologist, participated as a child soldier in the armed conflict first in Sendero Luminoso and then as a corporal in the Army. This article will analyze the dimensions, ritualization and protocols of violence on both sides in his work *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia*, published by the Institute of Peruvian Studies in 2012. Thus, we will examine the aesthetic elaboration of violent situations and the mechanisms of erasure, silencing and distortion exhibited by the author that evidence the tension between writing and experience. The notion of memory (Jelin, 2002; Todorov, 2000) that underlies Gavilán Sánchez's writing supposes the reconstruction of a life trajectory that inflects the individual and the collective, the experience and the writing, the public and the private. His memoirs present a textual self-configuration intertwined in different autobiographical rhetorical modes that account for a violent past from a position oscillating between the figures of victim and victimizer.

Keywords: Lurgio Gavilán Sánchez; Internal Armed Conflict; Violence; Memory; Sendero Luminoso

Recibido 09.09.2020 Aceptado: 22.07.2021

1. La violencia en los dos bandos del enfrentamiento

La obra de Lurgio Gavilán Sánchez se inserta en un período posterior al conflicto armado peruano (1980-2000)¹ en el cual la literatura referida a la violencia circula con éxito a escala nacional y mundial. Concretamente, en el año 2012 se publica por medio de la editorial del Instituto de Estudios Peruanos la primera edición de sus memorias con dos prólogos de investigadores consagrados como lo son Carlos Iván Degregori y Yerko Castro, quienes valoran distintos aspectos de este testimonio. Yerko Castro toma aportes del antropólogo Clifford Geertz, como la noción de “yo testifical” que le permite pensar la figura del antropólogo como autor y su escritura como documentos subjetivos para comprender el sistema social donde se inscribe cada vida. Por su parte, Carlos Iván Degregori, uno de los primeros lectores del manuscrito y especialista en el tema, indica que el texto funciona como contracara de la visión barbarizante sobre la comunidad de Uchuraccay brindada por el informe de Mario Vargas Llosa (1983) y resalta, asimismo, el valor de la información proporcionada por el texto en torno al funcionamiento de Sendero Luminoso. El testimonio de Gavilán Sánchez despertó el interés de la crítica y de los estudios académicos, lo cual muestra la importancia de pensar las posibilidades de contar la guerra dentro de las narrativas de la violencia².

Para las víctimas, la literatura se concibe como un escenario posible para hacer públicas sus vivencias y experiencias traumáticas silenciadas por los aparatos estatales y las versiones hegemónicas. La exhibición —estética y literaria— de un hecho cruento o repudiable redundante en textos en los que se perciben operaciones discursivas de silencio y negación. Más allá de la peligrosidad del silencio individual y colectivo, institucional y cultural, vale reconocer que todo ejercicio de memoria también supone un riesgo: un exceso de pasado³. Consideramos el concepto de peligro en este contexto como repetición ritualizada u olvido selectivo, instrumentalizado y manipulado en cada sujeto (Jelin, 2002, p. 14). Para evitar tales mecanismos de tergiversación sobre la violencia de la guerra interna como peligro del olvido o vacío institucional resulta necesario, en términos de Elizabeth Jelin, proponer un trabajo con la memoria

(2002); es decir, incorporar y revalorizar las múltiples memorias traumáticas, de modo que la violencia (física, verbal, simbólica, institucional) sea elaborada e integrada como parte de ese pasado. La propuesta de Jelin, deudora de los aportes de Tzvetan Todorov, ayuda a transitar el recuerdo de modo ejemplar, lo cual para el teórico búlgaro es la “memoria ejemplar” (2000). El texto analizado en este trabajo funciona para los lectores como material ineludible para conocer el pasado, así como para participar en la construcción de su sentido. El caso de Gavilán Sánchez expone una forma de transmitir su experiencia a las generaciones futuras con el objetivo de que el pasado violento no regrese. Deberíamos indagar, entonces, qué mecanismos de escritura, qué elaboración de la crueldad y qué trabajo con la memoria presenta este autor. Sumado a ello, pensar a quién va dirigido, a quién puede contarle su paso activo por ambos bandos del conflicto.

El caso de Lurgio Gavilán Sánchez es de interés colectivo en tanto tuvo contacto con ambos grupos del enfrentamiento y vuelve sobre su trayectoria vital de manera oblicua, ambigua. Por medio del análisis de su obra: *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia* (2012), pueden problematizarse los límites y alcances de la violencia recreada por una voz que transitó la guerra de manera dicotómica. Este texto se construye como una autoetnografía (Salazar Jiménez, 2016, p. 172), indudablemente excepcional, que ilustra la cotidianidad tanto de los senderistas como de los cabitos del Ejército. La obra se presenta como un relato autobiográfico clásico y responde a las expectativas de una autobiografía tradicional. Encontramos una coincidencia entre autor, narrador y personaje; el relato “está escrito en primera persona y apela al realismo de lo narrado [...] a través de un tono sobrio, sin mayores pretensiones de estilo”. Asimismo, el texto “asume la tradición del testimonio latinoamericano desarrollado a mediados de los años ‘60” en la que encontramos voces contrahegemónicas, subalternas, que permiten captar lo que el público del posconflicto espera de este tipo de testimonio (Salazar Jiménez, 2016, p. 175).

A la luz de esta idea, reflexionaremos aquí en torno a la ritualización y protocolos de la violencia de uno u otro bando. Sumado a ello, se analizará la elaboración estética de la violencia y los mecanismos

de borramiento, silenciamiento y distorsión exhibidos por el autor evidencia de la tensión entre la escritura y la experiencia. Al atender a los modos de autoconfiguración textual, observamos un sujeto imbricado en distintos modos retóricos autobiográficos que dan cuenta de un pasado cruento desde una posición oscilante entre la figura de víctima y victimario. De este modo, el texto presenta una paradoja: por un lado, desestabiliza las dicotomías propias del discurso oficial; por el otro, genera una respuesta crítica, como la de Mario Vargas Llosa, Carlos Iván Degregori, entre otros, que buscan “apaciguarlo e integrarlo a los discursos que se han venido en llamar del ‘buen recordar’, restándole así su posible fuerza irruptora” (Salazar Jiménez, 2016, p. 179). Las claves del posicionamiento del sujeto textual y las operaciones de escritura nos permitirán indagar la complejidad del texto.

Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia es parte de un tejido social aún hoy polarizado, pues el autor desempeñó roles activos en ambos bandos del enfrentamiento y ha cobrado notoriedad en la escena posconflicto en los últimos años. El texto no solo propone desde la antropología una lectura de la guerra como testimonio político, sino que construye discursivamente una imagen del autor que conjuga diversas voces conformadoras de la escena política peruana de la década de los ochenta. La violencia, la memoria y la escritura no aparecen, entonces, como espacios aislados o en disputa, sino como compendio de versiones con significación social. En esa relación, se intenta evitar el anquilosamiento y promover lo que en términos de Todorov es la “memoria ejemplar” como modelo de comprensión, como generalización de la que puede extraerse una lección y obra en consecuencia de manera liberadora (2000, pp. 30-31). Este relato de infancia/adolescencia permite la reflexión en torno a la violencia de la guerra interna y a las secuelas de dicho enfrentamiento a partir de la recreación de la vida de un niño serrano quechuahablante quien ingresó a Sendero Luminoso pero que finalizó la conflagración en el bando de las Fuerzas Armadas⁴. Desde la narración de su vida aparecen las voces de muchos otros niños soldados. Así, las vivencias singulares pueden ilustrar una situación plural, como ejemplo de la infancia del campesinado de Uchuraccay (Huanta, Ayacucho) con una matriz mítica de la cultura andina significativa para entender

las causas y modos por los cuales la lucha armada se inició en dichas poblaciones. En esa línea, también puede comprenderse hasta qué punto el ingreso de Sendero Luminoso fue una respuesta a una situación de soterramiento del campesinado.

Gavilán Sánchez, tras ser capturado por las Fuerzas Armadas, fue ingresado a las filas del Ejército en los años más cruentos del enfrentamiento (a partir de 1984). Esta situación es una bisagra en la construcción de su identidad, pues pasa de la marcha senderista y la mecánica de violencia propuesta por las líneas de Abimael Guzmán a los mandos de las Fuerzas Armadas donde, además de instrucción militar, adquiere la alfabetización. En ese tránsito por ambos bandos, sus memorias recogen todo tipo de hechos cruentos, los cuales atraviesan la trayectoria vital de este niño, como víctima y victimario. Las operaciones discursivas presentadas por Gavilán Sánchez muestran, así, múltiples formas de internalizar las escenas de violencia vividas.

2. Los escarmientos dentro de Sendero

En muchos de los testimonios y documentos de Sendero Luminoso se insiste en que el partido “tiene mil ojos”. De esta forma, se genera un amedrentamiento paralizante no solo para los de afuera, sino también para los de adentro, quienes saben que siempre hay quién ve y escucha por el partido. El texto de Gavilán Sánchez ratifica que la vigilancia de Sendero era omnipresente y amenazante en cualquier orden de la vida cotidiana (en lo que se conversa, se come, en los tiempos para dormir y los vínculos interpersonales). De ahí que tanto los campesinos cooperadores con la policía como los *sinchis* o los traidores de la causa revolucionaria fueran con facilidad detectados y recibieran su escarmiento público, una de las formas más espectaculares de ejercer la violencia por parte de los senderistas.

Los ajusticiamientos senderistas se daban en lugares públicos, por lo general cerca de las iglesias, donde se reunía toda la comunidad. Se organizaban en torno a un ceremonial con carácter ritual cuyo protocolo preveía primero la sumisión física, el repudio verbal y, por último, la ejecución. De ninguna forma, se accedía al perdón, pues ello redundaría en la pérdida de confianza y autoridad del partido.

El sujeto textual de *Memorias de un soldado desconocido* toma una posición frente a estas acciones comunes a la vida senderista. En el texto se leen enunciados donde distinguimos un distanciamiento de la voz textual autobiográfica frente a los hechos de escarmiento; por ejemplo: “Ajeno al dolor humano de los compañeros presos, jalábamos de la sogá cuando inútilmente intentaban escapar [...] uno por uno fueron fusilados [...] en dos fosas los enterramos, uno sobre otro. [...] En muchas oportunidades sucedieron este tipo de muertes” (pp. 77-78)⁵. Se observa en este pasaje un distanciamiento del sujeto textual frente a los hechos narrados, visible en la estructura verbal y pronominal (se enuncian las acciones, empezando en primera persona del plural, para luego terminar la frase sin un agente de las acciones, es decir de las muertes). Sumado a ello, la construcción en voz pasiva (uno por uno fueron fusilados) carece de complemento agente, lo cual da cuenta de un posicionamiento marginal, de omisión, que aleja al sujeto textual de los fusilamientos. En muchos pasajes, el autobiógrafo manifiesta un juego de tensión entre el protagonismo y la observación de la violencia y propone una mirada oblicua, ambigua, frente a la perpetración del crimen. En esa tensión del punto de vista autobiográfico y el relato testimonial, en esas inflexiones, deberíamos analizar las reflexiones (o la ausencia de ellas) que despierta en él esa experiencia vivida como protagonista, pero narrada como testigo.

Veamos, en relación con ello, otro pasaje donde la voz narrativa asume la ejecución de la violencia, pero enmarcada en otra forma sutil de borramiento del sujeto: una chanza final que opera como foco distorsionador:

La que murió más dramáticamente fue la compañera Fabiola [...] Sólo entre compañeros íntimos decíamos bajito: “pobrecita”. En la noche la ahorcamos [...] demoramos casi media hora, no podía morir. Por fin, la enterramos. Al día siguiente, la tumba [...] estaba vacía [...] El cuerpo [...] lo encontramos en el barranco, seguramente revivió y en su desesperación cayó al abismo. Algo increíble, decíamos. “La hierba mala nunca muere”, decían los camaradas. (p. 79)

En esta cita se conjugan sentimientos diversos. Por un lado, la piedad compartida entre los camaradas y

subrayada por medio del primer adverbio de modo. Luego, se narra la ejecución solapada con el alivio ante el ahorcamiento consumado. Este alivio se vuelve visible en la frase adverbial “por fin” que enfatiza el término de una situación esperada, así como la obligatoriedad de la violencia. Una vez que encuentran el vacío en la tumba se expresan las conjeturas perceptibles en el segundo adverbio (“seguramente”); es decir, el sujeto verbaliza una posibilidad de que la compañera hubiera sobrevivido. El hecho de marcar esa conjetura permite pensar en una lectura de los hechos irrigada por el pensamiento mítico del cual forma parte el autor. Se espera, tal vez se desea, que la compañera pudiera haber revivido. La cita se cierra con una nota de humor en tanto se describe una escena grotesca del cuerpo como materialidad que rueda a lo largo de la tierra. Hay entonces, un desplazamiento entre la violencia y la manera de narrarla que saca el foco de la figura del protagonista. El humor, en este caso, también puede pensarse como mecanismo de supervivencia desplegado para sobrellevar una experiencia traumática. El fragmento muestra las interferencias entre lo dicho y lo silenciado, entre un registro serio y otro más cómico para problematizar la posición asumida por la voz testimonial que oscila entre sentimientos diversos y evidencia distintos grados de involucramiento con los hechos.

Elizabeth Jelin reflexiona en torno al concepto de “huella testimonial” y propone revisar la doble acepción de la palabra testigo: quien experimenta, pero también quien observa un hecho asegurado o verificado por su testimonio (2002, p. 80). Los casos extremos (como la orden de ahorcar a un compañero) ponen a prueba la imposibilidad del lenguaje para dar cuenta de las vivencias, así como la falta de palabras adecuadas para poder transmitir la crudeza del hecho y los modos de disipar la culpa. Por medio de estos recursos de distanciamiento ya analizados — manipulaciones pronominales, usos de la voz pasiva, planteo del humor y los refranes que distorsionan la seriedad del caso— detectamos una intención del autor de desdibujarse de esos hechos de violencia senderista, pero percibimos también una huella que se vuelve elocuente, dado que en ese borramiento se detecta lo no dicho. Podría pensarse, asimismo, que esos fragmentos buscan reflejar de la manera más fidedigna posible la forma en la que Lurgio Gavilán experimentó los hechos en su momento y que tal vez

no sea una estrategia consciente en el momento de la escritura.

Sendero Luminoso practicaba sus escarmientos de dos maneras. La primera, de índole justiciera, se caracterizaba por la ejecución de quien merecía castigo: traidores, soplones, incluso quienes se dormían en una guardia o quienes robaban comida y, en segunda instancia, el perdón a quien podía ser reeducado. La segunda es la de los juicios sumarios y las ejecuciones ya no individuales (cada cual con su espectacularidad y su ritualidad), sino las masacres colectivas. Estas dos fases tienen un accionar parecido dentro de las Fuerzas Armadas, ya que también los militares desarrollaron acciones represivas, violentas y destructivas. En el texto de Gavilán Sánchez hay pasajes de espectacularidad violenta, así como simulacros que los militares montaban para justificar la muerte de senderistas. Ello permite observar el lugar que ejerce la voz narrativa dentro de dichos episodios; por ejemplo: “Los prisioneros de SL estaban muertos, porque yo los había visto antes en la base militar. Les colocaron en las manos latas de bombas [...]. El fiscal solo anotaba [...]. En realidad este enfrentamiento fue un simulacro planeado” (p. 115). En este fragmento es notorio el lugar secundario en que el sujeto de la enunciación se posiciona frente a estos actos de simulacro y violencia simbólica. Aparece de este modo, como un testigo que cuenta la verdad (“yo los había visto”). Esa postura testimonial se refuerza por medio de la locución adverbial “en realidad”, mediante la cual el autor subraya la tensión, por un lado, entre lo vivido y lo narrado; por el otro, entre el protagonismo y el distanciamiento.

Con el pretexto de mitigar el fuego del terrorismo, las Fuerzas Armadas llevaron a cabo lo que sus mentores llaman: “guerra de baja intensidad o guerra clandestina [...]. Se basa en un fundamento milenario que aconseja aplicar, frente al agravio, la Ley del Talión” (Jara, 2003, p. 9), es decir, la conocida en términos bíblicos como “ojo por ojo, diente por diente”. Se esgrimía la defensa del campesinado frente a la amenaza terrorista; entonces los militares irrumpían en un pueblo, luego concentraban a la comunidad también en un sitio público, pero los ajusticiamientos operaban en lugares cerrados cuando se trataban de torturas o interrogatorios seguidos, por lo general, de la ejecución. Los militares poseían lugares localizables

de tortura, como la llamada Casa rosada de Ayacucho, por citar un caso. Las ejecuciones realizadas por el Ejército estaban pautadas y reglamentadas por el tipo profesional y el carácter remunerado de quienes las llevaban a cabo. Ello plantea una situación distinta respecto de los integrantes de Sendero, identificados y convocados por la causa de otra manera. Puede advertirse, no obstante, que en las dos instituciones totales del Perú (Ejército y Sendero Luminoso) existen correspondencias, mecanismos de violencia parecidos (Castro Neira, 2012). Las escenas cruentas de las Fuerzas Armadas se constituyen como opuestas, pero también complementarias de las prácticas de Sendero Luminoso, sobre todo si pensamos en las víctimas y campesinos, muchos de los cuales quedaron en medio del enfrentamiento entre los dos bandos. Frente a ellas, el sujeto propuesto por Gavilán Sánchez aparece corrido, en una posición secundaria como ejecutor o bien como simple testigo de los hostigamientos. Veremos de qué modo el sujeto autobiográfico se posiciona o se corre frente a los hechos de violencia ejercidos por cada grupo.

3. Conjeturar la muerte

Las memorias de Gavilán Sánchez ofrecen la posibilidad de pensar cómo se posiciona ese sujeto frente a la violencia y la muerte⁶. Las acciones punitivas, realizadas como *performances* guerrilleras, se sustentan en el supuesto de que están autorizadas por el partido y la lucha popular. Los senderistas se suman a la causa sabiendo que unir su vida al partido es internalizar otra forma de muerte. De ahí que ejecutar e impartir la muerte fuera para ellos algo cotidiano. En nombre de luchar contra un país considerado semifeudal y semicolonial, la organización senderista sostuvo que se necesitaba como primera fase de la revolución peruana una revolución nacional-democrática, la cual tendría éxito si estaba dirigida por el partido comunista y parecía solo posible mediante la lucha armada. La principal tarea de la revolución en el Perú fue entonces la de iniciar la lucha (Lust, 2018, p. 68). Para Abimael Guzmán, Presidente Gonzalo, la vida debía ser ofrecida a la revolución, pues todas las demás no poseían valor alguno, como se lee en las memorias analizadas: “Debíamos cumplir estrictamente la tarea encomendada por el partido [...]. El morir envuelto con la bandera roja era digno, morir fusilado en presencia de todos era una deshonra” (p. 77); es decir

que la muerte gravita, por uno u otro motivo, en los imaginarios de los soldados de Sendero. Como explica Carlos Iván Degregori,

[s]angre y muerte deben ser familiares para quienes han decidido: “Convertir el verbo en acciones armadas”. El referente evangélico al redentor —“el verbo se hizo carne”— es plenamente reconocible y significativo: anuncia la actitud de Guzmán y de SL frente a la violencia. La redentora es ella. No es la partera, es la madre de la historia. (2000, p. 505)

En otras palabras, no se espera ya, como sostenía Marx, que la violencia sea la partera o comadrona (*Geburtshelfer*) de la historia, sino que aparece un vínculo de filiación aún mayor: la vida del senderista queda asociada inexorablemente a la violencia y depende de ella. Así es como la forma de enunciación de Gavilán Sánchez parece una mera reproducción de los mandatos de Sendero, visible en el uso del infinitivo que desplaza la voz protagonista de primera persona advertida en otros pasajes del texto. “Morir” entonces, se convierte en un lema de la trayectoria revolucionaria, “el baño de sangre purifica, la muerte tiembla, enseña y por lo tanto, protege contra el engaño” (Degregori, 2010, p.147) razón que evidencia la redefinición de la muerte a la luz de la causa revolucionaria, reproducida por los soldados sin cuestionamiento posible.

Queda demostrado, en los fragmentos dedicados a narrar los años compartidos con senderistas, que para ellos la muerte es una condición natural dentro del enfrentamiento. Santiago López Maguiña explica que ellos se presentan

[...] en un estado de muerte latente, de haber asumido la muerte como una necesidad. Es cierto [...] que aspiran a vivir para ver los frutos de su lucha, [...] pero esa aspiración presupone, en definitiva, la principal premisa del recorrido revolucionario hacia la toma del poder y [...] estos objetivos solo serán posibles si tal recorrido se produce como una travesía de muerte. (2016, p. 75)

Este modo de concebir la muerte se refleja en varios pasajes donde observamos una doble posición. Por un lado, la convicción de los senderistas frente a la guerra popular; por el otro, la muerte como elemento

acechador que se proyecta como una luz o sombra sobre las acciones humanas: “El camarada encargado comenzó a cantar: [...] ‘Son las masas las que claman organizar rebelión / y las acciones que hablen con el poder de las balas’” (p. 88). En esta frase se conjugan los poderes de la palabra y de la violencia, la violencia siendo dicha y la palabra siendo violentada. La muerte aparece como redención y fantasma (condensada en el poder de las balas), y acecha al igual que forja el camino de la revolución sustentada por canciones y amenazas. Esta última cita es parte de los cantos de los senderistas. La frase conjuga la acción y la violencia, un carácter simbólico más poderoso que las balas. Tanto los senderistas como el Ejército exhiben su poder desde la enunciación y luego con hechos, razón por lo cual el elemento verbal preliminar cobra un carácter determinante y de adiestramiento tanto para los integrantes de uno u otro bando, como para la población civil.

La violencia verbal cantada por los grupos adquiere, sin embargo, una densidad simbólica que excede las acciones concretas. Como contrapunto a los cantos es importante reparar en los silencios. Dentro de los mecanismos de escritura de la violencia es notorio, paradójicamente, la dimensión de lo no dicho. El silencio puede ser omisión consciente o inconsciente, temor, retracción o timidez. Es comprensible entonces que mucho de lo narrado, por su crudeza, genere la pérdida de audiencia o público. En Gavilán Sánchez el hecho de callarse logra conservar el vínculo social con el costo de reproducir un hueco o vacío de comunicación (Jelin, 2002, p. 82). Esas faltas de discurso pueden interpretarse como distanciamiento cultural, huecos traumáticos o formas de evidenciar que no existe quién esté preparado para escuchar eso.

En *Memorias de un soldado desconocido. Antropología de la violencia*, se percibe un silencio deliberado, por momentos, y evidencia de la imposibilidad de articulación lógica de ciertas partes de la historia traumática del autor, en otros. Esto nos obliga a cuestionar para qué contar, qué se puede o no decir. En tal sentido, cabe señalar que los usos o impactos del testimonio en la sociedad despliegan mecanismos de apropiación y rechazo del público y de los impartidores de versiones oficiales. En el momento de la publicación de Gavilán Sánchez, en el contexto del

postconflicto peruano, existía un público permeable para recibir esa experiencia. Al mismo tiempo, la población se debatía en torno a estigmatizaciones, de ahí que se justifiquen ciertas omisiones, pero también que podamos afirmar, como explica Jelin, que los visibles silencios del texto intentan conservar el vínculo social incluso con el costo de evidenciar un vacío de comunicación.

La trayectoria vital del sujeto autobiográfico proporciona datos de ambos bandos del conflicto, y cada una de esas experiencias es narrada en un capítulo. La estructuración interna del texto muestra, en el pasaje entre capítulos, una omisión. Así como en el apartado uno se narran las experiencias en el bando maoísta, en el dos la voz autobiográfica está incorporada y adaptada a las bases militares. La estrategia de romper la continuidad narrativa pasando de un capítulo al otro deja ante el lector un hiato: la experiencia de cómo salvó su vida el protagonista, qué cruces de informaciones existieron entre él y el Ejército y cómo devino “cabito” con tanta naturalidad.

La etapa senderista culmina en el capítulo uno, con un pasaje en el cual el yo textual confiesa estar perturbado mentalmente. Este final presenta una extrañeza: aparentemente el sujeto va a morir, como si no lo hubieran salvado, aunque sabemos que no fue así. El relato presenta varias temporalidades: la del recuerdo, la de la conjetura y la del presente de la enunciación que evocan una posible muerte: “siempre he recordado esos últimos momentos de mi existencia —creía yo— antes de que las balas destrozaran mi cuerpo; quizá por eso ahora tengo miedo a la oscuridad y a la muerte” (p. 99). Se lee el recuerdo de un temor, es decir, lo que pudo haber experimentado en el momento que creía que lo iban a matar. El fragmento sigue: “Estaba totalmente ciego [...] había que sobrevivir gritando ¡Viva Gonzalo! ¡Viva Lenin! ¡Viva Marx! ¿Esto será la muerte?, pensaba” (p. 99). Los tiempos presentados, cierre del primer apartado, descubren el plano de la ficción: el temor, las conjeturas, al sujeto fuera de la racionalidad, en tanto experimenta un trauma por una situación conjeturada y no experimentada.

Al finalizar la narración de esa etapa de su vida con esas palabras es más lo que se busca eliminar que el afán testimonial. Concluye: “*Cuando volví en mí*, el teniente me estaba hablando [...] Durante todo el

camino los ronderos pedían a los militares que me mataran. Decían [...] ‘mátenle a ese terruco’ [...] pero los militares ni entendían ni prestaban atención” (p. 99; cursivas agregadas). Se lee entonces una incomunicación, la imposibilidad de conversación, de algún modo una forma de garantizar el no haber hablado en ese momento con los del otro bando. De igual forma, se observa a un sujeto textual perturbado (“Estaba totalmente ciego”, “Cuando volví en mí”) del cual no puede extraerse un recuerdo fidedigno, sino una memoria conjeturada. Se presenta en esa especulación el silencio producto de un malestar mental y un solapamiento de tiempos de la enunciación y del recuerdo (“¿Esto será la muerte?, pensaba”). Así, termina el capítulo senderista y se pasa de modo abrupto a un escenario militar en el cual el sujeto se muestra absolutamente adaptado. El tránsito parece una especie de limbo, de irracionalidad, de hiato que oculta la experiencia real, por medio de la conjugación de dos planos enunciativos y de una instancia conjetural, manifestación que se condice, asimismo, con la imposibilidad de articular un relato coherente en los casos de vivencia de eventos traumáticos.

4. Cantos y silencios⁷

Al final del primer capítulo asistimos a la incomunicación, observamos el carácter inestable de su estado mental y el solapamiento de tiempos, lo cual materializa lo no dicho y el silencio deliberado. Ese hueco se vuelve sintomático en el inicio del apartado sobre la base militar, puesto que se lee un canto intimidatorio que refleja lo que podría haberle ocurrido al protagonista cuando salva su vida; la canción sostiene: “Terruquito / si te encuentro / comeré / tu cabeza / 1, 2 / 3, 4” (p. 103) Este fragmento es parte de un canto militar entonado en el ejercicio de carrera y que recuerda, de manera casi perversa, las canciones infantiles. A partir de ese comienzo, la voz narrativa cuenta las rutinas en el Ejército de las que forma parte con naturalidad. La decisión de abrir la narración de esa etapa de su vida con un canto hace que el sujeto textual ceda su voz autobiográfica a la voz de los militares. Son ellos quienes, a partir de esa inflexión vital, le dan una nueva voz al narrador pues lo alfabetizan, lo vuelven soldado, lo cual implica un tránsito de información y una identidad radicalmente opuesta a su elección senderista de los primeros años.

El nivel simbólico de la violencia expresado en canciones configura la nueva identidad del protagonista. Al ingresar a la escuela por sugerencia del teniente jefe, experimenta una situación curiosa: debe oír primero y luego recitar un poema de Alejandro Romualdo explícitamente violento, que el sujeto de la enunciación transcribe sin ninguna reflexión anterior o posterior. Se lee:

Lo harán volar con dinamita
 En masa, lo cargarán, lo arrastrarán
 A golpes le llenarán de pólvora la boca. Lo volarán:
 ¡y no podrán matarlo!
 Le pondrán de cabeza
 Sus deseos, sus dientes y gritos.
 Lo patearán a toda furia. Luego lo sangrarán:
 ¡y no podrán matarlo! (pp. 104-105)

Ese poema inaugural en su alfabetización marca al sujeto de la enunciación. Es llamativo que no haya en esa transcripción, en esa exhibición de una adolescencia atravesada por la intimidación simbólica, una reflexión. Luego de ese poema continúa la narración de su vida en la escuela y cuenta cómo fueron mejorando sus estudios. Nuevamente, se borra la voz textual y se deja en primer plano la voz ajena, coral, impersonal de cantos (al igual que al comienzo del capítulo). En esa operación de distorsión, falta de reflexión o negación es donde podemos encontrar una huella, ya que el sujeto textual se construye como un inocente y mero reproductor de un material semánticamente repudiable. Al contar esos episodios enmarcados en situaciones cotidianas, escolares, como parte de su logro personal, se diluye la carga violenta y el sujeto textual logra alejarse de la escena y desligarse del contenido de dichos himnos.

Otro ejemplo de violencia —de género en este caso— es el apartado dedicado a las “*charlis*” (prostitutas) tratadas como viejas, compradas con bebidas alcohólicas, utilizadas como objetos sexuales de todo el batallón, como se explicita en el himno “‘Maledón’: Muy orgullosos cantábamos [...] ‘Maledón le dijo al punto: / de un solo hombre no he de ser, / si tengo a todo el regimiento / a quien servir y a quien querer’” (p. 109). El himno configura la imagen de una mujer sometida por todo

el regimiento, pero llama la atención el “orgullo” del que se jacta el sujeto de la enunciación frente a esa violencia simbólica. Al asumirse como una voz plural (cantábamos) y convertir esos vejámenes en una voz coral, se ve de nuevo al sujeto distanciado del protagonismo directo de dichos actos reflejando, de igual modo, la reproducción institucional de estas imágenes.

En otros pasajes se narran las vicisitudes de las mujeres que trabajaban con sus hijos y que eran violadas por los militares. Frente a este maltrato sexual, el sujeto protagonista narra: “Ellas se quejaban al capitán [...], el comandante nos informaba que a todos nos iban a descontar de nuestra propina [...]. Maldecíamos a los sargentos abusivos —¿qué se creían?—” (p. 110). La frase sigue explicitando la violencia por parte de los jefes homosexuales de manera impersonal: “La homosexualidad también existía. Un capitán [...] se drogaba de noche y venía a buscar a la fuerza a los soldados. Se los llevaba a su habitación” (p. 110). El pasaje completo visibiliza un doble abuso, aunque en la enunciación el sujeto señala el enojo por la quita del dinero, es decir, parece disgustado por el abuso de tener que pagar por el error ajeno, y no se repudia el maltrato a la mujer o el abuso al resto de los soldados. Análogamente, la oración final muestra la sumisión y la aceptación de los vejámenes con cierta naturalidad. Al no aludir a su participación en ellos, ya sea por medio de despersonalizaciones o bien mencionando a “los soldados” sin hacerse cargo de que él era parte del grupo, el sujeto de la enunciación queda en un espacio de corrimiento diluido ante la coacción sexual, física o verbal, ejecutada y padecida.

Los cantos militares (de amenaza, de jactancia por la tortura ajena, en relación con la prostitución, entre otros) albergan siempre un sentido bélico que opera como aliento para los instrumentadores de la violencia, así como amenaza para las víctimas: “las canciones militares nos animaban siempre: [...] ‘En la sierra estarán / los cabitos treparán, / patrullando buscarán / al terruco con su fal. / Su guarida destruirán / y su cuello cortarán’” (pp. 120-121). La cita resulta operativa pues evidencia, por un lado, una autofiguración del sujeto como parte del bando militar (intimidante y violento) que asume el ánimo y su identificación por medio

del canto. Por el otro, se observa la proyección de la imagen que del senderista propone el Ejército concentrada en el fusil. Este elemento mantiene con la violencia una relación de sinécdoque en el heterogéneo mundo del hostigamiento. El fusil se convierte en el imaginario bélico como el significante más representativo. Como explica López Maguiña, es un elemento muy contundente, incluso más importante que las bombas, a pesar de la fuerza destructiva de estas, por el compromiso que implica portarlo. Es, asimismo, en términos técnicos más eficaz que otras armas utilizadas — más primitivas— como los palos, los machetes, los mazos o piedras. Tomar el fusil significa haber asumido el principio ideológico de la revolución y justificar los medios violentos indispensables para llevarla a cabo (López Maguiña, 2007, p. 16). En ese cántico vemos entonces una doble configuración (la propia como cabito y la de los senderistas) a partir de las armas de guerra. Si para los senderistas tener el fusil era hacer la revolución, para los cabitos cantar era refrendar la lucha.

Cuando Lurgio Gavilán Sánchez ingresa en las filas de Sendero Luminoso lo hace por su propia voluntad (no política pero sí filial: se suma para encontrar a su hermano) y comienza a ser parte de una vida como guerrillero del partido en la cual experimenta escenas de atropello ritualizado, como se explicó más arriba. Al pasarse al bando de los “cabitos”, vive la violencia sistematizada o institucionalizada dado que, como todo orden militar profesional, respeta niveles jerárquicos tanto entre individuos como en los procedimientos y protocolos acatados. La trayectoria vital dentro del Ejército evidencia acciones de crueldad por demás innecesarias por parte de los altos mandos: “Los monitores se encargaban de dar instrucción a los nuevos reclutas [...]. Casi ningún soldado se olvida de su monitor [...], siempre decían: ‘¡Ese es mi monitor me hizo comer caca!’” (p. 118). En estas anécdotas encontramos cierta gradualidad acerca de la instrumentalización de la violencia con respecto a los monitores, en tanto el narrador asume haberse convertido en uno de ellos con el correr del tiempo. Esta nueva inflexión presenta un extraño uso de la voz narrativa que por momentos padece los hostigamientos militares, pero asume, también, la voz de los militares y se apropia de los vejámenes a los soldados de menor rango.

Ya como monitor el sujeto cuenta: “La queja del maltrato había llegado hasta el comandante. Entonces fue separado de su cargo el monitor que los había hecho comer heces. Al recluta que se quejó lo hemos masacrado y lo hicimos desertar a propósito, avisándole bien que el cuartel era para hombres no para llorones” (p. 119). El narrador asume la violencia simbólica y física de la cual quiere desentenderse sobre el final del capítulo. Se presenta una gradualidad en la voz autobiográfica dado que primero recuerda a su monitor con cierto resabio de crueldad y luego cambia su rango y ejerce un repudiable rol, visible en la frase: “lo hemos masacrado”. La culpabilidad, en pasajes como este, se diluye en una configuración narrativa anecdótica (“casi ningún soldado se olvida de su monitor”), y llama la atención que no se evidencie, en el devenir de los distintos ensañamientos ejercidos sobre otros, un grado de culpa o reflexión. La inestabilidad gramatical de la voz narrativa presenta cierta identificación con ambos rangos o estamentos dentro del Ejército, lo cual redundará en una imagen ambigua del sujeto textual.

Sobre el final del capítulo dos, dedicado a su vida en el Ejército, el sujeto narra un cambio de rumbo. Una vez que como soldado lo trasladan a la base de Viviana, tiene contacto con las monjas de un convento donde convierte su experiencia entre la voluntad de redención y la violencia de la que había sido parte (ejecutor y víctima). De esta forma, abandona la vida militar para tomar los hábitos religiosos. Para dar cuenta de ese pasaje vital, de nuevo aparece, como vimos en la transición entre el capítulo uno y dos, una operación de escritura que subraya el carácter ambivalente de su experiencia. En el cierre se observa un deseo ilusorio dentro del contexto. Así como en el capítulo uno el sujeto aparecía como fuera de sí, es decir sin la objetividad necesaria para evaluar esa experiencia, en el dos se presenta al sujeto con una ilusión irrealizable. Expone sobre el final una fantasía utópica para ese momento: reconciliar a “los de SL con los militares” (p. 127). Tal como es anunciada, esa intención parece desvinculada del sujeto que en los párrafos anteriores narraba violaciones y hostigamientos. Se observa una intención de desdibujar los hechos de violencia, por medio de una esperanza de reconciliación absurda. Sin embargo, en ese final del capítulo se asume una postura por un lado irrisoria; por otro, el sujeto se

identifica con la violencia ejercida desde las Fuerzas Armadas. Así como se señalaron los mecanismos de escritura que corren al sujeto de la enunciación de las escenas de tortura senderistas, se detecta de igual modo una identificación del yo textual con las acciones del Ejército.

El cierre presentado para esta etapa de su vida es elocuente, pues no solo llama al Ejército como “casa”, “su casa”, sino que concluye con una confesión sobre su espiritualidad: “esa parecía ser la oportunidad que estaba buscando desde niño. Hacer algo por los que no tienen, por mis paisanos que tanto habíamos maltratado, robándoles y violando a sus mujeres” (p. 127). Nos interesa reparar en la noción de violación, como “acto canibalístico” (Segato, 2003, p. 31) recurrente en los testimonios de las víctimas como agresión, afrenta, castigo o venganza y abordado en este texto, precisamente al concluir su vida en el Ejército. Las dimensiones de estos actos, a la luz de la disquisición planteada por Rita Segato, señalan la violencia como castigo a una mujer genérica que sale de su lugar de subordinación, también, como agresión contra otro hombre genérico cuyo poder es desafiado, por último, como demostración de virilidad ante los pares para garantizar un lugar entre ellos (2000, p. 33). Estas tres formas de pensar la violación (como afrenta a mujeres/ hombres o como demostración ante pares) se conjugan en el caso de ambos grupos del conflicto, pues hay en estas acciones una canibalización del cuerpo del otro (muchas veces ejecutándolos después de consumir la violación), que evidencian la superioridad de la fuerza frente a los poblados y la necesidad de posicionarse (el violador) dentro de los mandatos y jerarquías del grupo de pares. Al ser actos concebidos dentro de lo grupal, la violación se vuelve expresiva, reveladora de un significado instrumental: orientada a la adquisición de prestigio y superioridad ideológica. Cuando el sujeto textual presentado por Gavilán Sánchez asume esos actos (es sabido que las violaciones fueron perpetradas por los dos bandos), luego de su paso por la vida militar, el efecto de lectura es claro: vemos un sujeto borroso y desdibujado dentro de la violencia senderista, consciente y protagonista de la violencia de las Fuerzas Armadas. En el medio, quedan los campesinos.

La violencia institucionalizada impuesta por el Ejército y las Fuerzas Armadas nace en respuesta

a otra violencia fundamental y positiva: la que ejercían los senderistas como elemento de culto y factor facilitador de la liberación. En las causalidades de uno y otro bando, Sendero Luminoso exalta la violencia por “razones de sangre”. El sociólogo Gonzalo Portocarrero explica que ese oxímoron exhibe la deconstrucción del estereotipo razón/mito, emocionalidad/racionalidad. En el caso de los lineamientos del “pensamiento Gonzalo”, esos dos términos no se contraponen (razón, sangre) sino que se modifican internamente al vincularse (2015, p. 305)⁸. El líder, al autoconfigurarse como un actor que ve y siente por las masas, es en algún punto su razón y su corazón. De modo que estos términos presentan no una suma, sino una realidad compleja en la cual la violencia mata y da vida. La muerte en el senderismo cobra el sentido de la resurrección de la causa y se inscribe en la línea de salvación para un campesinado sometido a un sistema semifeudal y semicolonial. Paralelamente, la violencia de los aparatos militares del Estado nace, también, en respuesta a aquella violencia.

Quedan en esos nacimientos las víctimas, supeditadas a uno u otro horizonte bélico: la brutalidad expansiva del Ejército y la violencia concentrada y selectiva de los senderistas. Pero existe, no obstante, una diferencia en la concepción que cada bando tiene del otro. Mientras el Ejército considera a los campesinos como enemigos y sospechosos, incluso participantes en la insurrección armada, los senderistas ven en ellos un capital para la revolución o grupos de apoyo. Para el partido senderista, las masas sirven como materia prima o fundamento a partir del cual se elabora una interpretación razonada y justificadora de la violencia. Por el contrario, cuando las Fuerzas Armadas irrumpen en un poblado, los mueve la premisa de que pueda haber entre sus habitantes actores armados o que toda la población pueda estar comprometida con la causa (López Maguiña, 2016, p. 80). Los militares no buscan un acercamiento ideológico, ni su acogimiento, no quieren siquiera defenderlos, sino atacar los posibles focos de contagio terrorista. Los terroristas, en cambio, ven en ellos el fundamento, la razón de la violencia.

Pese a esta polaridad ideológica, los vejámenes ejercidos sobre el campesinado parecen muchas veces similares: las agresiones físicas, las violaciones,

las muertes, los escarmientos, las amenazas. Frente a estas formas de violencia cabe señalar que existe una tercera, la del Estado —ya en tiempos del posconflicto— como aparato de silenciamiento y reproductor de versiones manipuladas. Una vez acabado el conflicto armado interno, se tardaron muchos años en dar a conocer los testimonios de las víctimas (no todas pudieron brindar el suyo ante la Comisión de la Verdad y Reconciliación) y muchos cuerpos siguen hasta hoy desperdigados por la geografía andina. La población peruana, de este modo, quedó reducida a la condición de espectadora pasiva. El pasado excede la temporalidad y la biografía de un sujeto, y expone una coyuntura donde se encuentra el espacio vivo de la cultura actual, del posconflicto preguntándose por la historia

y la memoria. El texto de Gavilán Sánchez ayuda a evitar la repetición del pasado atravesado por abusos de intereses políticos de ciertos grupos. Se busca trabajar para conservar ya no una memoria *literal*, intransitiva, como hecho en sí mismo, sino *ejemplar*, como modelo de comprensión (Todorov, 2000). No serviría, entonces, referir una experiencia violenta solo por el hecho de singularizarse dentro del pasado, o por su extrañeza dentro de la dicotomía de bandos, sino como modelo que permita la reflexión y redunde en una lección provechosa. Se busca, así, que las memorias de este soldado desconocido cobren la identidad de la memoria colectiva para que la violencia padecida y reproducida, antes y después del enfrentamiento, no se convierta en violencia institucional y silencio capcioso.

Notas

- 1 Se siguen las fechas propuestas por el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003).
- 2 Podemos apuntar otros estudios valiosos sobre la narrativa de la violencia, y en particular sobre este autor, como la labor de la investigadora chilena Lucero de Vivanco (2020), tanto en sus publicaciones en el marco del proyecto "Post-narrativas de la violencia: representaciones y desplazamientos de la memoria y la ficción en la literatura peruana (2000-2015)", como la entrevista que llevó a cabo con el autor, publicada en el año 2020. De igual modo, valoramos los aportes, a los que haremos referencia en este artículo, de la investigadora y escritora Claudia Salazar Jiménez. Resulta, asimismo, una lectura ineludible para los estudios sobre el autor el ensayo de Juan Carlos Ubilluz, de su libro *Sobre héroes y víctimas* (2021) donde podemos observar una lectura que reclama un arte político, un giro ético que trascienda la denuncia y problematice las víctimas/victimarios dentro de nuevas formas políticas. Sumado a ello, la obra reciente del autor, *Carta al teniente Shogún* (2019), reseñada por distintos medios, ha originado incipientes lecturas críticas como la propuesta por el sociólogo e investigador Félix Reátegui, quien encuentra una relación ineludible entre las dos obras de Gavilán Sánchez. Reátegui subraya el modo en que estas narrativas pueden poner el foco en el problema de la actitud humanitaria en la guerra y las coloca en una suerte de zona gris, lo cual exige considerar críticamente cómo se leen estos géneros testimoniales.
- 3 Podría establecerse un diálogo entre la idea de "exceso del pasado" de Elizabeth Jelin (2002) y la noción de "obsesión cultural" o "cultura de la memoria" propias de fin de siglo desarrollada por Andreas Huyssen (2000). De igual modo, es interesante la lectura que Jelin hace de los aportes de Pierre Nora (1996) para pensar la memoria archivística actual que descansa en la materialidad de la huella. Debe atenderse, asimismo, al espíritu memorialista del que hablan Nora y Huyssen para reflexionar ya no en términos de memoria como recuerdo o representación, sino como juego, construcción de utilidades y reutilizaciones en cada reformulación.
- 4 La crítica habla de Fuerzas Armadas; por ejemplo, el prólogo de Carlos Iván Degregori: "Sobreviviendo el diluvio. Las vidas múltiples de Lurgio Gavilán" (2012). Sin embargo, el autor hace referencia a su vida militar como su vida en el cuartel militar, base militar, patrulla/regimiento militar e insiste en la mención del Ejército.

- 5 Todas las citas de *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia* se extrajeron de la primera edición del Instituto de Estudios Peruanos y la Universidad Iberoamericana (2012).
- 6 Usamos el término memoria (más allá del título de la obra) como una de las escrituras del yo consideradas canónicamente como autobiografía. Las memorias son un material escrito por hombres/mujeres públicas o que han participado en acontecimientos significativos de su época, lo cual implica que el texto se vuelva una justificación del papel desempeñado en los hechos detallados. Se basan en la experiencia personal, la relación cronológica y la reflexión como modo de recuperar la historicidad del yo. Al asumir que las memorias son parte del género autobiográfico tomamos la definición de autobiografía de Philippe Lejeune y su clasificación que atiende a la forma del lenguaje (narración, prosa), el tema tratado (historia de una personalidad), la situación del autor (reenvío del nombre del autor a una persona real) y la posición del narrador (identidad del narrador y el personaje principal como coincidentes), sumado al formato de narración retrospectiva (Lejeune, 1991). Si bien los géneros autobiográficos se han ido transformando a lo largo de los siglos, adoptando otros formatos y soportes conformes a las nuevas tecnologías y formas de lectoescritura, siguen vigentes (Arfuch, 2010, p. 22) en textos como el aquí abordado.
- 7 Utilizamos la palabra "canto" porque es así como el autor llama a estas producciones, también se refiere a ellos como himnos. Sin embargo, nos interesa su dimensión semántica, es decir, como canciones.
- 8 Pensamiento Gonzalo: Gonzalo es el nombre de guerra de Abimael Guzmán. Para los senderistas existían tres etapas en el desarrollo del marxismo: Marx, Lenin, Mao. En esa tríada se agrega como "cuarta espada" la etapa ideológica desarrollada por Guzmán, quien sintetiza su tesis bajo la fórmula "pensamiento Gonzalo" y completaría el cuadro marxista.

Referencias bibliográficas

- Arfuch, L. (2010). Sujetos y narrativas. *Revista Acta Sociológica*, 53, 19-41. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2010.53.24297>
- Castro Neira, Y. (2012). Antropología de la violencia. Entre los estudios del sufrimiento social y la antropología de la paz. *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia* (17-48). Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Iberoamericana.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2003). *Informe final*. Lima: CVR. <http://cverdad.org.pe/ifinal/>.
- Degregori, C. I. (2000). Discurso y violencia política en Sendero Luminoso. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 29(3), 494-513. <https://www.ifea.org.pe/libreria/bulletin/2000/pdf/493.pdf>
- Degregori, C. I. (2010). *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C. I. (2012). Sobreviviendo el diluvio. Las vidas múltiples de Lurgio Gavilán. *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia* (9-16). Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Iberoamericana.
- De Vivanco, L. (2020). Como el río subterráneo. Conversación con Lurgio Gavilán Sánchez. *MERIDIONAL Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 15, 221-235. <https://doi.org/10.5354/0719-4862.2020.58660>.
- Gavilán Sánchez, L. (2012). *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia*. Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Iberoamericana.
- Huyssen, A. (2000). En busca del tiempo futuro. *Puentes*, 1(2).
- Jara, U. (2003). *Ojo por ojo. La verdadera historia del Grupo Colina*. Grupo Editorial Norma.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI editores.
- Lejeune, P. (1991). El pacto autobiográfico. *Revista Anthropos*, 29, 47-61. <https://semioticaderedes-carlon.com/wp-content/uploads/2018/04/Lejeune.pdf>

- López Maguiña, S. (2007). Poder y compromiso en el discurso de Sendero Luminoso. *Revista Ajos y Zafiros*, 8/9, 14-30.
- López Maguiña, S. (2016). Discursos de la purificación y la limpieza en la narrativa literaria sobre la guerra interna. En C. Vargas-Salgado (Ed.), *Conflicto armado y políticas culturales de la memoria en el Perú* (68-83). Hispanic Issues On Line 17. <https://bit.ly/3I3FC1F>
- Lust, J. (2018). La justificación del uso de la violencia revolucionaria: Un análisis de las organizaciones guerrilleras peruanas de las décadas de 1960 y 1980. *Revista Telar*, 21 (12), 57-92. <http://revistatelar.ct.unt.edu.ar/index.php/revistatelar/article/view/405>.
- Nora, P. (1996). General Introduction: Between Memory and History. En P. Nora (Dir.), *Realms of memory. The Construction of the French Past. I Conflicts and Divisions* (1-20). Nueva York: Columbia University Press.
- Portocarrero, G. (2015). *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Salazar Jiménez, C. (2016). Escrituras del yo y políticas de la memoria: Recepción y circulación de los textos de Lurgio Gavilán y José Carlos Agüero. *Revista Letras Hispánicas*, 12, 171-183. Recuperado de <https://bit.ly/2Yjxsd2>.
- Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Ubilluz, J. C. (2021). *Sobre héroes y víctimas. Ensayos para superar la memoria del conflicto armado*. Lima: Taurus.

Oclusivas complejas en el quechua de Domingo de Santo Tomás

Complex Stops in the Quechua of Domingo de Santo Tomás

Simeon Floyd

Universidad San Francisco de Quito, Quito, Ecuador

Contacto: sfloyd1@usfq.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0002-9739-2914>

RESUMEN

Tradicionalmente, el quechua descrito por Domingo de Santo Tomás en 1560 se ha contrastado con el quechua cuzqueño por la ausencia de una representación ortográfica para oclusivas complejas y por la presencia de sonorización posnasal de oclusivas escrita como , <d> y <g>. Previamente no ha sido posible explicar por qué el autor escribe estas letras con aparente irregularidad, usándolas en algunos casos, pero usando <p>, <t> y <c> en otros. Este estudio demuestra que dicha alternancia no es irregular, sino que el uso de <bdg> versus <ptc> corresponde regularmente a la distinción de oclusivas simples versus complejas en quechuas modernos que cuentan con estos sonidos, como el quechua cuzqueño-boliviano. Este resultado de alta significancia estadística sugiere que el quechua descrito por Santo Tomás sí tenía contrastes entre consonantes complejas y simples, y que la sonorización alofónica de oclusivas después de /n/ se limitaba a palabras con oclusivas simples. Tomando en cuenta que escritores españoles coloniales tardaban unas generaciones en lograr escribir sonidos de lenguas americanas que no existían en el español, se concluye que las aspiradas y ejectives estaban presentes en el quechua de Santo Tomás, pero que no se escribían todavía durante el siglo XVI, solamente desde inicios del siglo XVII. Esta evidencia ortográfica colonial que señala oclusivas complejas en un quechua hablado lejos de Cuzco indica que estos sonidos podrían ser retenciones antiguas en las lenguas quechuas.

Palabras clave: Lenguas quechuas; Domingo de Santo Tomás; Oclusivas complejas; Ortografía

ABSTRACT

Traditionally the Quechua described by Domingo de Santo Tomás in 1560 has been contrasted with Cuzco Quechua due to the absence of an orthographic representation of complex stops and to the presence of postnasal voicing of stops written as , <d>, and <g>. Previously it has not been possible to explain why the author apparently wrote these letters irregularly, sometimes using them but sometimes using <p>, <t>, and <c>. This study shows that this alternation is not irregular, but that the use of <bdg> versus <ptc> corresponds regularly to the distinction of simple versus complex stops in modern Quechuan languages that have these sounds, like Cuzco-Bolivian Quechua. This highly statistically significant result suggests that the Quechua described by Santo Tomás did have a contrast between complex and simple consonants, and that allophonic voicing of stops after /n/ was limited to words with simple stops. Taking into account that Colonial Spanish writers took a few generations to be able to write sounds of indigenous American languages that did not exist in Spanish, we can conclude aspirates and ejectives were present in Santo Tomás's Quechua, but that they were not written yet during the 16th Century, only from the beginning of the 17th. This Colonial orthographic evidence pointing to complex stops in a Quechua spoken far from Cuzco indicates that these sounds may be older retentions in the Quechuan languages.

Keywords: Quechuan Languages; Domingo de Santo Tomás; Complex stops; Orthography

Recibido 16.02.2021 Aceptado: 09.05.2021

1. Introducción y antecedentes

Con base en las prácticas ortográficas observadas en la escritura quechua de las obras de Domingo de Santo Tomás *Grammatica o arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru* y *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Peru* (ambos del mismo año; 1560a, 1560b), tradicionalmente se ha considerado que estas se distinguen del quechua cuzqueño en dos elementos principales: la aparente ausencia de oclusivas complejas o laringalizadas, debido a la falta de una práctica ortográfica consistente para representarlas, y la presencia de sonorización posnasal, determinada basándose en el uso de los grafemas , <d> y <g> después de consonantes nasales <n> (<m> antes de bilabiales) (Parker, 1963, pp. 249-250; Torero, 1964, pp. 448, 451, 463-465, 474-475). Este estudio presenta un nuevo análisis de la ortografía de Domingo de Santo Tomás (desde ahora, “DST”) que sugiere que el quechua que transcribía en realidad tenía oclusivas complejas contrastivas, y que estas se reflejan sistemáticamente en las alternaciones de la sonorización posnasal en esta lengua. Una comparación del material léxico con lenguas quechuas modernas demostró una tendencia altamente significativa por parte de DST a usar los grafemas <bdg> posnasales solamente en palabras cuyos cognados en quechua cuzqueño no tienen oclusivas aspiradas o ejectives, mientras que palabras con oclusivas complejas son escritas con <ptc>.

A fines del siglo XVI, la práctica de escribir <bdg> en quechua desaparece casi por completo después de la publicación de los materiales extensivos del Tercer Concilio Limense (Anónimo, 1584; 1586) que no hacían uso de estas letras, aunque sí se nota que todavía se escuchaban pronunciaciones sonorizadas en esta época: “los que hablan corruptamente esta lengua mudan la ca, qui, en ga gui, como Inga, ringui, por ynca, rinqui” (Anónimo, 1584, p. 75). En estos documentos vemos referencias a zonas donde no hablan “con la perfeccion que en el Cuzco”, pero se explica que “de dos extremos se ha procurado huyr” en los materiales del Tercer Concilio; se evita ser demasiado específico a Cuzco o demasiado generalizado al resto del territorio para que sea conforme con “lo que se vsa desde Quito hasta los Charcas” (Anónimo, 1584, p. 75; véase también Ezcurra Rivero y Bendezú-Araujo, 2017).

En estos documentos también vemos la primera mención de las oclusivas complejas consideradas características del quechua cuzqueño-boliviano moderno, “pronunciandolas los Indios mas asperamente o mas blandamente conforme a lo que quieren significar,” aunque se decide no representarlas ortográficamente porque “ni concuerdan con las significaciones ni convienen los interpretes, entre si” (Anónimo, 1583, p. 75). No será por algunas décadas más hasta que González Holguín (desde ahora, “GH”) aplicaría la estrategia de duplicación de letras para escribir las oclusivas complejas (1607; 1608), aunque de forma inconsistente, como veremos más abajo. Es solamente alrededor de 1648 que la ortografía de GH sería adoptada generalmente, estableciendo una norma hasta las primeras décadas del siglo XX (Itier, 1995, p. 123).

La ausencia de una representación ortográfica de oclusivas complejas en los textos de DST junto con la presencia de <bdg> en estos y otros documentos tempranos ha sido interpretada como un indicador de dos sistemas fonológicos paralelos muy distintos, uno de un quechua “costeño” o “general” representado por los documentos de DST (1560) y algunos otros pocos ejemplos de textos cortos tempranos como los de Betanzos (Betanzos, 1880 [1551]), Cieza de León (1553) y Quiroga (1992 [1569]; véase también Cerrón-Palomino, 2017), y otro del quechua cuzqueño, representado en la mayoría de los documentos que siguieron (véase Ezcurra Rivero y Bendezú-Araujo, 2017 para la cronología general). Sin embargo, vale acordarnos que estos dos sistemas nunca se registraron simultáneamente en el mismo período histórico, sino secuencialmente; el sistema con <bdg> en alternancia con <ptc> desaparece hacia finales del siglo XVI, y poco a poco surge un sistema con <pp> <tt>, <cc>/<qq> y <chh> durante el siglo XVII.

Numerosos aspectos de la obra quechua de DST han sido investigados en la literatura (particularmente en Cerrón-Palomino, 1990). Sin embargo, queda sin explicar un curioso detalle sobre el uso de <bdg> posnasal en el quechua de DST: en las lenguas quechuas modernas con tendencia a la sonorización posnasal, las variantes de los grupos ecuatoriano-colombiano y Chachapoyas-Lamas, esta normalmente afecta a toda o casi toda oclusiva posnasal (además de las africadas, muchas veces; cfr. Carpenter, 1982; Stark y Muysken, 1977; Taylor,

1979 y 2000), mientras que DST transcribía <bdg> de forma variable, en algunas raíces sí (43%), pero en la mayoría de casos no (57%). De más de 100 palabras con /n/ seguida por una oclusiva, existen en total solamente cinco casos de variación ortográfica de <ptc> y <bdg> después de /n/: <anco>, <ango> ‘águila’; <runto>, <rundo> ‘granizo’; <chollonco>, <chollongo> ‘hielo’; <comba>, <compa> ‘bordar’. Aunque DST menciona que algunos hablantes varían “b por p” en el prólogo de su *Vocabulario* (1560b, p. 6), no parece registrar este tipo de variación principalmente. Más bien, en todos los otros casos, cada raíz se escribe de una sola forma consistente en toda la obra de DST.

¿por qué motivo hubiera decidido DST reemplazar tantas palabras locales con una pronunciación de otro lado, llegando a afectar más de la mitad del total de palabras con oclusivas posnasales?

Antes de descartar la evidencia relevante como una irregularidad o una introducción foránea, es posible primero verificar si las alternancias se motivan por factores lingüísticos. En las siguientes secciones demostraremos que la variación observada en DST no es irregular, sino que corresponde regularmente a la distinción entre palabras con y sin oclusivas complejas en los quechuas modernos que las tienen.

2. Métodos y materiales

/sonqo/ <songon>	Songon _____ corazón, o entrañas,
/ch ^h anqa/ <chanca>	Lotani, gui, o chancani, gui, _____ machucar.
/chinka/ <chinga>	Chingacuni, gui, o chingani, gui, _____ perder (alguna cosa,
/hank ^a / <hanca>	Hinquini, gui, o hancallini, gui, _____ andar al (píricos, como andan los muchachos.
/chunpi/ <chumbi>	Chumbi, o guachuco _____ fara para ceñirse.
/ch ^h unpi/ <chumpi>	Mapatayña, o chumpi _____ leonado, color.
/qonta/ <quonda>	Quonda çapa _____ humosa, cosa llena de humo.
/t ^h anta/ <tanta>	Tanta _____ pan.

Figura 1.

Alternancia ortográfica de DST entre <ptc> y <bdg> después de /n/, comparado con la pronunciación cuzqueña moderna.

¿Cómo explicar esta aparente sonorización que solamente afecta a una minoría de palabras, y no es generalizada? Se ha sugerido que podría ser resultado de préstamos de algún otro quechua (Cerrón-Palomino, 1990, p. 349; Parker, 1969, p. 152) o que podría representar un cambio fonológico ocurriendo en ese entonces (Cerrón-Palomino, 1990, p. 349), pero ninguna de estas propuestas logra predecir cuáles palabras se sonorizarían y cuáles no. En el caso de la propuesta de cambio fonológico, ¿por qué esto afectaría consistentemente estas raíces y las otras no? Los cambios regulares de sonidos afectarían el sistema fonológico en general, no solamente algunas palabras específicas sin una motivación fonológica. O, en la propuesta de préstamos, si la mayoría de estas palabras ya hubiesen existido en todos los quechuas,

En primer lugar, se recopiló una lista completa de todas las palabras con ocurrencias posnasales de grafemas <bdg> versus <ptc> (o <qu>) en el *Vocabulario* y la *Grammatica* de DST, contando cada raíz una sola vez. Después, se contrastaron estos datos con palabras cognadas en lenguas quechuas actuales que cuentan con fuentes con transcripción fonética moderna. La hipótesis del estudio fue que la alternancia sorda-sonora en el quechua de DST tenía una motivación lingüística que podría reflejarse en un quechua moderno que se podría detectar usando el método comparativo.

Primero, para determinar si se vería alguna alternancia similar a la observada en DST en lenguas quechuas modernas con sonorización posnasal, se comparó la lista de palabras con el quichua serrano ecuatoriano (dialecto de Quito como base) y el quechua de Chachapoyas-Lamas. Sin embargo, estas lenguas sonorizan en todos o casi todos los casos¹. Con el propósito de comparar también con una lengua quechua sin sonorización posnasal notable, la tercera lengua comparada con el quechua de DST fue el quechua cuzqueño actual, con base en fuentes modernas², con información histórica suplementaria de fuentes coloniales como el *Vocabulario* del siglo XVII de GH (1608). El *Vocabulario* de GH tiene una mayor cercanía temporal a los documentos de DST, pero desafortunadamente no se lo puede usar de

manera exclusiva porque el autor escribe letras dobles de una forma consistente solamente 42% de las veces, basándose en una muestra léxica (400 palabras; n = 257 con oclusivas; véase abajo para detalles de la lista), y no hay suficiente coincidencia con el léxico relevante de DST para una comparación cuantitativa directa entre estas fuentes.

La lista completa de palabras de DST contiene 108 raíces léxicas únicas con oclusivas posnasales, 80% de las cuales tienen cognados en las otras lenguas quechuas consideradas y satisficieron todos los requisitos para ser comparadas con ellas. El análisis cuantitativo se hizo con base en esta lista (n = 86). Se usó estadística básica con una prueba clásica chi cuadrado (Pearson, 1900) con una corrección de continuidad (Yates, 1934), junto con una prueba exacta de Fisher (1922) para evaluar si existía una correspondencia sistemática entre la alternancia entre <ptc> y <bdg> en DST y algún contraste de sonidos en las otras lenguas quechuas.

Estas cifras no incluyen los 4 sufijos gramaticales que tienen consonantes posnasales u otros sufijos que ocurren con raíces que terminan en nasal. La tendencia ahí es a escribir <g> después de nasales dentro de morfemas (<-ngui>, <-nga>) pero no en fronteras morfológicas (<-ca>, <-cama>), y a nunca usar o <d> (-manta, -ta, -ntin, -pa, -pac, -pas, -pi). Estos casos están registrados en el apéndice, pero el análisis presentado aquí se basa en las raíces léxicas.

Además de estos casos, también se recopiló algunos ejemplos de y <d> en otros contextos donde no pareciera necesariamente una representación de una oclusiva sonora, en unos casos representando un sonido epentético (<guambra> ‘joven’, <hambra> ‘atinar’, <rambra> ‘álamo’ o ‘aliso’) y en otro caso se ubica al final de una palabra que no parece ser de origen quechua (<catquid> ‘frente’). También vemos una serie de palabras escritas con y <d> en posición final de la sílaba: <habra>, <guabci>, <çabra>, <quessibra>/<quexibra>, <cadqui>, <tadqui>, <vidco>. Distintas de las posnasales, estos

usos de <bdg> no parecen indicar la sonorización sino el desgaste (o lenición) de la consonante (Cerrón-Palomino, 1990, pp. 351-353). Aunque estos ejemplos no fueron incluidos en el análisis estadístico, están presentados aquí en un apéndice que contiene la base de datos completa de todos los usos de los caracteres <bdg> en la obra de DST. La siguiente sección presenta los resultados cuantitativos.

3. Resultados

Como se mencionó anteriormente, no se encontraron correspondencias relevantes entre el quechua de DST y las dos otras lenguas quechuas consideradas en adición al cuzqueño; en las tablas de abajo se incluye un dialecto del quichua serrano ecuatoriano como un ejemplo. En cambio, cuando se comparó con el quechua cuzqueño se identificaron correspondencias con la alternancia entre <ptc> y <bdg> en las obras de DST: resulta que las palabras con <bdg> posnasal tienen cognados con oclusivas sencillas en el quechua cuzqueño, mientras que las que tienen <ptc> posnasal tienen cognados con aspiradas o eyectivas en el cuzqueño. Aunque esta relación es una tendencia generalizada, no una regla universal, es una tendencia muy fuerte (84% correspondencia /p/, /t/, /k/ y /q/ en conjunto, y 90% /k/ y /q/ solamente).

Empezando con las palabras escritas con <g> después de /n/ en DST, encontramos que la mayoría de sus cognados en quechua cuzqueño tenían oclusivas simples (19/21)³. El quichua ecuatoriano también sonoriza oclusivas en todos los casos donde se pudo encontrar cognados, aunque hay muchas menos correspondencias léxicas en general que cuando comparamos el quechua de DST y el cuzqueño.

Por otro lado, comparando con las palabras que DST escribe con /c/, en la tabla 2 se ve que la gran mayoría corresponde a palabras que llevan oclusivas complejas (20/23). En la mayoría de estos casos, las oclusivas posnasales se sonorizarían en lenguas como el quichua ecuatoriano y el quechua de Chachapoyas, pero en el quechua de DST esto no ocurre.

Definición DST	Palabra DST	Quechua Cuzco mod. (e histórico GH)	Quichua ec
abejon, falsa abeja	acatanga	akatanqa (acatancca)	NA
aguiña, aue conocida	anga, anca, ancca	anka (anca, ancca)	anga
azul color	angax	anqas (ancas)	NA
assar	canga-	kanka- (canca-)	NA
desaparecer	chinga-	chinka- (chinca-, chincca-)	chinga
diez	chunga	chunka (chunca, chunca)	chunga
naríz	cinga	sinqa (cenca, cencca)	singa
elada, o yelo	chollungoy, cholloncoy	chullunku, chhullunku, chullunckuy	NA
rodilla	congor	qunqur (concor, cconcor, cconccor)	kunguri
cuello	conga-	kunka- (cunca-, cunca-)	kunga
mil	guaranga	waranqa (huanca, huancca)	waranqa
Inca	inga, ynga	inka (inca)	inga, inka
tigre	otorongo	uturunku (vturuncu)	NA
flauta	pingollo	pinkuyllu (pincullu)	pinguzhu
puerta	pongo	punku (puncu)	pungu
hinchar	pungui-	punki- (punqui-)	pungi
corazón o entrañas	songo	sunqu (sonco, soncco)	shungu
empujar	tanga-, tanca-	tanqa- (ttancca-, ttanca-, tancca-, tanca-)	tanga
garganta	tongorí	tunqur (toncor, ttoncor, tonccori)	tunguri
falso	yanga	yanqa (yanca, yancca)	yanga

Tabla 1. Palabras con la secuencia <ng> en el quechua de DST y con oclusivas simples en el quechua cuzqueño (n = 20).

Definición DST	Palabra DST	Quechua Cuzco mod. (e histórico GH)	Quichua ec
neruo, o vena de animal	anco, hanco	hank'u (anccu, ancco)	angu
atormecerse	çacunca, cuçunca, çoçonca	susunkha (çuçuncay)	NA
espesar	çanco-	sankhu- (çanccu-)	NA
machucar	chanca-	chhanqa- (chamcca-, chancca-)	NA
columpiar	guaylluncu	wayllunk'u (huaylluncu)	NA
aduce o atambor	guancar	wank'ar (huancar)	wankar (raro)
açucena	hamancáy	hamanq'ay (hamancay)	NA
coxo de pie, derrengar, deslomar, andar piricox	hanca	hank'a (hancca, hanca)	hanga
boca arriba	hancarca, ancalla	hanq'a, hant'a (hantta, hanta)	NA
tostar	hamca-	hank'a- (hamcca-, hamca-)	NA
en puntillas	hinqui	hink'i (hinqqui, hinqui)	NA
tentar, atentar tocando	llanca-, llamca-	llankhu- (llamcca-, llamca-, llamka-)	NA
acicalar	llonco-	llunk'u- (llunccu-, lluncu-)	NA
remolino de viento pequeño	pillonco	(ppilluncuy, pilluncuy)	NA
verguenza	pinca-	p'enqa- (ppencca-)	pinga
abismo, agua sin ondon	poyunco	p'oyonqo (ppoyoncco)	NA
descuydo	ranca, ranco	ranqha, rankha (rancca)	NA
tauano	tancayllo	t'ankayllu (ttamcayllo)	NA
papirotos dar	tinca-	t'inka- (ttinca)	NA
apretar uno al otro	tinqui-	t'inki- (ttinqqui-, tinqui-, -tinqui)	NA

Tabla 2. Palabras con la secuencia <nc> en el quechua de DST y con oclusivas complejas en el quechua cuzqueño (n = 20).

Las palabras con reflejos de /k/ versus /q/ fueron agrupadas por separado en un análisis preliminar, pero al no mostrar una diferencia notable con respecto a las tendencias identificadas aquí, las consideramos juntas, dejando la cuestión de la presencia de la /q/ para otro momento. Resumiendo los resultados hasta ahora, lo que parece ocurrir con los reflejos de /k/ y /q/ posnasal en la escritura de DST, según estos datos, es lo siguiente: cuando escribía <g>, esto reflejaba una oclusiva sencilla posnasal en el quechua cuzqueño. En cambio, cuando Santo Tomás escribía <c> (o a veces <qu>), la mayoría de las palabras tiene una correspondencia cuzqueña con oclusiva compleja (39/44 casos o 90% de correspondencia). Es decir, DST casi siempre escribía como sordas las consonantes posnasales en palabras con oclusivas complejas, y, en ausencia de laringalización, escribía las oclusivas simples como sonoras. En algunos casos como <hamca> se ve la /h/ protética-epentética, un proceso regular en palabras con oclusivas complejas en el quechua cuzqueño (Itier, 2016, p. 320), que también encaja con la idea de que la consonante podría haber sido una oclusiva compleja históricamente. La variación observada en algunas otras palabras (<anco>/<hanco>, <hancarca>/<ancalla>, y similar) también podría indicar un efecto de armonía laringal de este tipo.

Vale notar que esta relación con el uso de <c> no aplica solamente en las palabras con una oclusiva compleja en la consonante posnasal, sino también cuando aparece en la consonante inicial de la palabra cuzqueña: <pinca> /p'enqa/, <pollonco> /p'oyonqo/, <tinca> /t'inka/, <tinqui> /t'inki/. Esto parece relacionarse con la existencia de restricciones de larga distancia de coocurrencia en el quechua sureño, por ejemplo una que no permitiría una segunda oclusiva compleja en la palabra (Cerrón-Palomino, 2003, pp. 118-121; Parker y Weber, 1996). En contextos experimentales, los hablantes de quechua sureño moderno corrigen estímulos con oclusivas complejas dobles, eliminando una de las dos (Gallagher, 2013)⁵. Por estas razones, algunos prefieren describir la laringalización como elemento de la raíz, no el fonema individual (e. g. Parker y Weber, 1996).

Las tendencias vistas con los reflejos de las velares-uvulares parecen claras, pero, antes de interpretarlas, se debe tomar en cuenta la situación completa con todas las oclusivas. En el caso de las palabras que DST escribe con , otra vez se ve una correspondencia fuerte a palabras que no tienen oclusivas complejas en el quechua cuzqueño (11/13)⁶.

Definición DST	Palabra DST	Quechua Cuzco mod. (e histórico GH)	Quichua ec
ante ayer	canimba	qayninpa (canimpa, ccanimpa)	NA
porra	chambi	chanpi (champi, chhampi)	NA
allende el río	chimba	chinpa (chinpa, chimba)	chimba
arremangar	chimbali-	(chimpalli-)	NA
vaso grande	chumba	chunpa (chumpa)	NA
faxa	chumbi	chunpi (chumpi)	chumbi
bordar, poner orilla	cumbi-	qonpi- (cumpi-, ccumpi-)	NA
desembarcar, balsa	guambo-, guamboro	wanpuru (huampu-, huampo-)	wambu
curar	hambi	hanpiy (cumpi, ccumpi)	hambi
caço de heirro, caçuela	tócoychimbo (palabra compuesta; solo comparar 'chimbo')	(tóccoychimpo, ttocoychimpu, tocoy chimpu)	NA
desinfamar	tumba	tunpa (tumpa)	NA

Tabla 3. Palabras con la secuencia <mb> en el quechua de DST y con oclusivas simples en el quechua cuzqueño (n = 11).

Definición DST	Palabra DST	Quechua Cuzco mod. (e histórico GH)	Quichua ec
hongo o xeta	callampa	k'allanpa (callampa)	kazhamba
floxo, descuydado	çampa	sanp'a (çamppa, çampa)	NA
leonado color	chumpi	ch'unpi (chhumpi, chumpi)	NA
sapo, rana	hampato	hanp'atu (hamppatu, hampatu)	hambatu
color	limpi	llimp'i (llimppi, llimpi)	NA
blando	llampo	llamp'u (llamppu, llampu)	zhambu
decaído, por el frío	ompo	unphuy (vmppu, vmpu)	NA
desmelenado	tampa	t'anpa (ttamppa, ttampa, tampa)	tamba, t'hamba
hervir	timpo-	t'inpu- (ttimpu, timpu)	timbu, t'imbu

Tabla 4. Palabras con la secuencia <mp> en el quechua de DST y oclusivas complejas en el quechua cuzqueño (n = 9).

En cambio, en el caso del uso de <p> después de <m>, vemos que estas palabras tienden a tener oclusivas complejas (9/11). Otra vez, como con las uvulares-velares, vemos una serie de ejemplos de casos con la primera consonante compleja en vez de la última (/k'allanpa/, /ch'unpi/, etc.); es posible que una restricción de coocurrencia podría haberse aplicado en algún momento histórico para eliminar la laringalización o pasarla de una sílaba a otra. También vemos aquí que las oclusivas posnasales en estas palabras son sonoras en lenguas como el quichua ecuatoriano (a pesar de la presencia de oclusivas complejas en algunas).

El caso de <chumpi>, comparado con <chumbi> visto arriba (tabla 3), nos daría un par mínimo claro: <chumbi> /chunpi/ 'faja' versus <chumpi> /ch'unpi/ 'color'. Para las bilabiales, la tendencia de escribir palabras con oclusivas simples con y aquellas con oclusivas complejas con <p> es casi tan grande como el patrón visto arriba con las velares-uvulares (20/23 o 87%).

Comparado a /k/, /q/ y /p/ existen menos ejemplos con la alveo-dental /t/ después de /n/ en la obra de DST, pero aquí también vemos el mismo patrón: las palabras con <d> tienen oclusivas simples en el quechua cuzqueño (6/7), ilustrado en la tabla 5.

Definición DST	Palabra DST	Quechua Cuzco mod. (e histórico GH)	Quichua ec
condor	condor	kuntur, kundur (cuntur)	kundur
humear	conda-, quonda-	qonta-	NA
sol	indi, yndi, etc.	inti (inti)	indi
afeytarse con colorado	mandora	(mantur)	NA
intercambiar	randi-, ra^di-	ranti- (ranti-, rantti-)	randi
granizo	rundo, runto	runtu (runtu)	rundu

Tabla 5. Palabras con la secuencia <nd> en el quechua de DST y oclusivas simples en el quechua cuzqueño (n = 6)7.

Definición DST	Palabra DST	Quechua Cuzco mod. (e histórico GH)	Quichua ec
guirnalda	chanta	ch'anta (chhanta, chanta)	NA
leña	llanta, llamta	llant'a (llamtta, yamtta, llamta)	yanta, yanda
sombra	llanto	llanthu (llantu, lantu)	llandu
tela	manta	mant'a (mantta, manta)	manta, manda
mariposa	pilpinto	phillpintu, pilpinto (pilpintu)	pilpintu
embolver	pinto-	p'intu- (ppinttu-, ppintu-, pinttu-, pintu-)	p'indu, findu
pan	tanta, tamta	t'anta (ttanta, ttantta)	tanda

Tabla 6. Palabras con la secuencia <nt> en el quechua de DST y oclusivas complejas en el quechua cuzqueño (n = 7).

Para este análisis se consideró principalmente oclusivas complejas seguidas por /n/, no necesariamente otros fonemas nasales, y por lo tanto dos ejemplos no fueron incluidos: *suntu* con bilabial y *quincti* con aparente nasal velar. La falta de asimilación de las nasales en estos casos parecería indicar una oclusiva compleja históricamente, pero actualmente *q'inti* sí tiene una, mientras que *suntu* no. Podríamos preguntar si la diferencia entre /n/ y otras nasales podría explicar algo sobre la variación vista aquí, pero si fueron solamente las palabras históricamente con /m/ donde no aparece la sonorización, no veríamos los 30 ejemplos de palabras históricamente con /n/ sin sonorización en los textos de DST⁸; la sonorización parece reflejar otro factor distinto de la calidad de la consonante nasal anterior.

En los casos con /p/, cuando la distinción entre /n/ y /m/ es neutralizada, las palabras fueron incluidas, porque no es posible distinguir diferentes nasales en esta condición. La tabla 6 demuestra que, cuando DST escribió <t> después de <n>, la mayoría de casos otra vez tiene oclusivas complejas en el quechua cuzqueño (7/12). Entonces, para /t/ también vemos la misma tendencia que con los otros sonidos, con una correspondencia un poco menor (13/19 o 68,5%). La tabla 7 presenta las distribuciones cuantitativas individuales.

Grafemas	[+ Oclusiva compleja]	[- Oclusiva compleja]	% Correspondencia DST - Cuzco
<ng>	2	19	90
<mb>	2	11	85
<nd>	1	6	86
<nc>, <nqu>	20	3	83
<mp>	9	1	90
<nt>	7	5	58

Las tendencias generales de los datos se resumen en la tabla 7: en todos los casos existe una mayoría de correspondencias entre el quechua cuzqueño y el quechua de DST. Si evaluamos los datos estadísticamente, aplicando una prueba clásica Pearson de chi cuadrado con la corrección de continuidad de Yates, encontramos una asociación significativa entre tipo de oclusiva, simple o compleja, y opción ortográfica, <ptc> versus <bdg> (χ^2 , 1, n = 86) = 36,87, p = <0,00001). La inspección del coeficiente phi indica que la asociación es muy fuerte (ϕ = 0,68). Alternativamente, si optamos por la prueba exacta de Fisher por el tamaño pequeño de la muestra, encontramos el mismo nivel de significancia estadística muy alta (p < 0,00001).

Este resultado señala que la alternancia ortográfica de DST corresponde a la presencia y ausencia de oclusivas complejas en el quechua cuzqueño-boliviano moderno. El efecto no es total, pero nunca podríamos esperar que sea universal, porque entre los dialectos actuales del quechua sureño existe cierta variación en la distribución de las oclusivas complejas en el léxico (Carbajal Solís, 2004; Cusihamán, 1976; Escobar Zapata, 2019; Gallagher, 2013; Gobierno Regional Cusco, 2005; Laime Ajacopa et ál., 1997; Parker y Weber, 1996; Stark, 1985). La variación observada entre el quechua de

Tabla 7. Resumen del análisis comparativo entre DST y quechua cuzqueño (n = 86); correspondencia general: 84% (82/86).

Definición DST	Palabra DST	Quechua Cuzco mod. (e histórico GH)	Quichua ec
cobre	anta	anta (anta)	NA
oluidar	conca	qonqa (concca, cconcca, conca)	kunga
adolescer, enfermar	huncu	onqoy (vncco, vnco)	ungu
encontrar	tinco	tinku (tincu)	tingu
llano	pampa	panpa (pamppa)	pamba
errado	panta	panta (panta)	panda
pescar peces con anzuelo	pinta	pinta (pinta)	NA
caña	pinto	pintu (pintok)	NA
juntar	tanta	tanta (tanta)	tanda

Tabla 8. Palabras con <ptc> posnasal en DST sin oclusivas complejas en el quechua cuzqueño moderno (n = 9).

DST y quechuas modernos es mínima y comparable a la variación dialectal actual (véase tabla 10, abajo).

Aunque no tienen una presencia estadísticamente significativa, hay que notar que existen nueve excepciones a las correspondencias de oclusivas simples con <bdg> y cinco a las de oclusivas complejas con <ptc>. Sin embargo, estas tal vez no sean tan excepcionales en verdad, porque se agrupan en dos conjuntos que se definen por sus propiedades lingüísticas. En el primer conjunto, de palabras que tienen oclusivas sencillas modernas y que se escriben con <ptc> en DST, todas las palabras tienen oclusivas en ambas sílabas, excepto en un caso de una vocal inicial (<anta> para 'cobre', con sonorización en topónimos como Andamarca).

En la actualidad existe una restricción en palabras como estas, con oclusivas al inicio de ambas sílabas, donde no puede ocurrir una oclusiva compleja en la segunda sílaba. Sin embargo, es posible que esta restricción no se haya aplicado tan estrictamente en el pasado, porque vemos en algunos casos en la obra de GH el uso de dos grafemas dobles por palabra (<ttantta>, <ttimppu>, <ttamppa>, etc.); mientras

que en aimara, donde no existe la misma restricción, tenemos ejemplos modernos como /p'amp'ana/ (Lucca, 1983, p. 357).

También existe un conjunto de cinco excepciones a las tendencias estadísticas que van en la otra dirección, con oclusivas complejas en el cuzqueño-boliviano moderno, pero escritas con <bdg> por DST. Estas también forman una clase fonológica consistente: todas tienen fricativas en la primera posición, y oclusivas complejas en la segunda, aparte de una que inicia con vocal. A diferencia de las palabras con dos oclusivas, las palabras con una fricativa seguida por una oclusiva sí permiten la presencia de oclusivas complejas en el quechua cuzqueño-boliviano moderno.

Como los conjuntos de palabras en las tablas 8 y 9 tienen aspectos en común entre ellos, es posible que la variabilidad menor vista en los textos de DST con respecto al quechua cuzqueño moderno tenga una motivación histórica regular sobre la base de cambios en las restricciones de coocurrencia. De todas formas, como fue mencionado arriba, dada la variabilidad vista entre los dialectos del quechua cuzqueño-

Definición DST	Palabra DST	Quechua Cuzco mod. (e histórico GH)	Quichua ec
artesa	angara	anq'ara (ancara, anccara)	NA
sudar	humbi	hunp'i (hunpi, hunppi)	humbi
llenar	honda	hunt'a (hunta, huntta)	hunda
trença	simba	sinp'a (cimpa, cimppa)	NA (shamba)
barba	çunga, çumga	sunkha (çunca, çunca)	sunga

Tabla 9. Palabras con sonorización en DST y oclusivas complejas en el quechua cuzqueño moderno (n = 5).

# Consistente	Bolivia	Ecuador	DST <ptc> vs. <bdg>	GH <pp> <tt> <chh>
Complejo	93	25	16	66
Simple	148	72	20	78
Inconsistente	20	12	8	56
TOTAL	n = 261	n = 109	n = 44	n = 200
%	92	89	82	72

Tabla 10. Comparación de tasas de consistencia de correspondencia de contraste sencillo-complejo del quechua cuzqueño (Cusihuamán, 1979; Gobierno Regional Cusco, 2005) con el quechua boliviano (Laime Ajacopa, et ál., 1997), el quichua ecuatoriano serrano (datos primarios, dialecto Cotopaxi), DST (indicado por sonorización) y GH (indicado por duplicación consistente de letras, o variación entre una y dos letras), con base en una lista estandarizada.

boliviano hoy con respeto a estos sonidos, este tipo de variación en un número pequeño de palabras no sorprende.

Finalmente, podemos preguntar si la variación con respeto a cuáles lexemas específicos tienen oclusivas complejas en diferentes quechuas tiene alguna implicación para los resultados que indique una correlación con el quechua cuzqueño (Cusihuamán, 1976; fuentes específicas: Gobierno Regional Cusco, 2005). Para explorar esta pregunta, se realizó una comparación de tres quechuas de tres países distintos: el cuzqueño, el boliviano y el ecuatoriano serrano. La tabla 10 ilustra las tasas de correspondencias del cuzqueño con estos otros dos quechuas comparados con las de la documentación colonial de DST y GH con base en una lista léxica comparativa estandarizada. Siguiendo a Dockum y Bown (2019), utilizamos una lista estandarizada de 400 palabras¹⁰ como cantidad recomendada para una representación fonológica adecuada.

La variabilidad de las oclusivas complejas en diferentes quechuas a veces ha sido entendida como una irregularidad proveniente de una innovación fonológica instigada por contacto lingüístico, pero aquí, en cambio, vemos grados altos de correspondencia más característicos de la retención que la innovación. Aunque en el quichua ecuatoriano solamente se puede comparar sonidos en las consonantes iniciales, porque no se preservan los reflejos en otras posiciones, la correspondencia de palabras con oclusivas complejas en quechua cuzqueño con esta lengua distante es casi tan alta como la del cuzqueño con el quechua más cercano, el boliviano, a pesar de también haber sido caracterizado como irregular y así descartado como

un supuesto efecto “superestratístico” (Torero, 1984) o hasta “postizo” (Cerrón-Palomino, 2003, p. 187)¹¹. El motivo de la propuesta del efecto “superestrato” es defender la agrupación “IIB” de quechua, ya que supuestamente el ancestro común del quichua ecuatoriano y el quechua de DST no tenía oclusivas complejas. Si ambos tenían estos sonidos, no habría mucha razón para recurrir a efectos de “superestrato” para explicar su presencia en Ecuador.

Para DST, se comparó basándose únicamente en palabras con oclusivas posnasales, porque solamente estas tienen evidencia del contraste sencillo-complejo (véase abajo en tabla 11 para análisis de duplicación de letras en DST). Entre el quechua de DST y el cuzqueño existe una correspondencia alta (82%) similar al resultado reportado arriba basado en la obra completa de DST (84%). El uso de duplicación por GH para escribir /q/ interfiere con la comparación de <cc> y <qq>, pero si evaluamos solamente las otras consonantes que aparecen en forma duplicada <pp> <tt> y <chh> (consistentemente o como variante), encontramos una correspondencia mediana (72%; cfr. tabla 11 para detalles sobre <cc> y <qq>). Aunque GH representaba el quechua cuzqueño antiguo, su ortografía es menos consistente con el cuzqueño moderno que los otros quechuas comparados en tabla 10, algo que parece reflejar su dificultad en escribir los sonidos más que variabilidad histórica en pronunciaciones, dado la consistencia mucho mayor entre los tres quechuas modernos. Las correspondencias altas entre estos sugieren que la variación, aunque es un fenómeno real, es menos significativa de lo que se pensaba, y este factor no alteraría los resultados cuantitativos aquí.

4. Discusión: contexto histórico ortográfico

Recordemos que los dos libros clásicos de DST son los únicos ejemplos sustanciales del quechua del período¹², y que la idea de que no representan oclusivas complejas se basa solamente en la ausencia de prácticas de escribirlas. Sin embargo, ¿es en verdad históricamente realista esperar que DST representara oclusivas complejas quechuas ortográficamente si ningún otro autor logró hacer esto durante todo el siglo XVI, hasta décadas después de su fallecimiento? Existen otros ejemplos escasos de quechua de mediados del siglo XVI, y, tal como la obra de DST, algunos de estos también utilizan los caracteres <bdg> y tampoco marcan oclusivas complejas (Cerrón-Palomino, 2017). Una revisión de estos fragmentos encontrará pocos contraejemplos a los resultados aquí, porque la gran mayoría de palabras con <bdg> posnasal ahí también tiene oclusivas simples en el quechua cuzqueño, precisamente como en la escritura de DST. Aceptando que la sonorización en el quechua de DST refleja la presencia de oclusivas complejas, ¿por qué no las escribió? En esta sección daremos contexto histórico que confirma que, por no escribir las oclusivas complejas, DST estaba siguiendo un patrón común visto en toda la documentación española temprana de las lenguas de las Américas.

Cuando se trata de la representación fonética colonial temprana existen dos tendencias generales: la primera es que cuando se escribía un sonido que sí existía en español, el mismo se representaba con relativa escrupulosidad con las mismas letras que se usaban en español, algo que parece aplicable al uso de <bdg> versus <ptc> en la obra de DST. La segunda tendencia es que cuando escribían palabras con sonidos que no existían en español, no se representaban estos sonidos regularmente en la ortografía inicial, y generalmente se tardaba décadas, si no siglos, para desarrollar formas de escribirlos, como en el caso de la africada retrofleja quechua /ç/ (<tr>) que solo fue registrada en el siglo XX (Anónimo, 1905; cfr. Carreño, 2011, p. 14). Este proceso se repite una y otra vez en la documentación colonial: inicialmente no existen convenciones ortográficas para sonidos nuevos o son inconsistentes, y poco a poco, con tiempo, empiezan a escribir caracteres nuevos más consistentemente (Calvo Pérez, 2005), muchas veces eventualmente llegando a

sistemas relativamente buenos para la época (Smith-Stark, 2005), pero nunca de forma inmediata sin un período de aprendizaje.

Esta etapa inicial empezó más temprano en Mesoamérica que en los Andes, por la anterioridad de la llegada de los españoles. Para el p'urhépecha, por ejemplo, por los primeros 50 años después de contacto se distinguen solamente /t^h/, hasta que textos más tardíos empiezan a distinguir /p^h/ y /k^h/ (Monzón, 2005). Para las lenguas mayas, aunque la documentación muy temprana no representa las eyectivas (por ejemplo: Anónimo, 1547, en tzoztzil), hubo la gran ventaja de la temprana contribución del alfabeto de Francisco de la Parra, quien inventó caracteres nuevos para estos sonidos alrededor del año 1550 (véase Smith-Stark, 2005, p. 17), algo que fue aplicado a otras lenguas de la región, pero muchas veces de forma irregular, como en documentos de xinca del siglo XVIII que solamente marcan /k'/ y no /p'/ o /t'/ (Maldonado de Matos, 1770; comparar con Rogers, 2010; Sachse, 2010). Hasta el siglo XX, todavía se registraban las consonantes glotalizadas mayas de forma inconsistente, como en el caso de Chicomuceltec (Norcliffe, 2003, p. 14).

Los avances ortográficos en Mesoamérica no llegaron a tener mucha influencia en Sudamérica, y en varias regiones aun hasta los siglos XVIII y XIX vemos gran cantidad de documentos donde no se escriben oclusivas complejas para lenguas que sí las tienen. En la Amazonía podemos citar fuentes coloniales tardías de la familia sáliba-piaroa que no registraban estos sonidos (Anónimo, 1790), aunque es probable que existían (Labrada, 2016, p. 203), además de muchos vocabularios recolectados durante el siglo XIX que no notaron estos tipos de contrastes para lenguas donde después estarían descritos, incluyendo koreguaje (tucana; Vergara y Vergara & Delgado, 1860), tariana (arawaka; Coudreau, 1887) o tinigua (tinigua-pamigua; Ernst, 1891; Ortiz, 2000). En el Chaco hay muchas lenguas con consonantes eyectivas y todavía no se registraban en documentos del siglo XX, por ejemplo el chorote (mataco-guaicurú; Hunt, 1915; comparar con Carol, 2014). En la Patagonia tenemos varios ejemplos más de vocabularios tempranos que no distinguieron las oclusivas complejas, como por ejemplo el caso del selk'nam (Rojas Berscia, 2014, p. 25).

Para los Andes, existen ejemplos como el chipaya, cuyas aspiradas y eyectivas también fueron escritas de forma irregular en las fuentes iniciales (Hannss, 2008, p. 65); estas tampoco fueron registradas inicialmente para el leko (Kerke, 2009). Para el aimara se mencionan las oclusivas complejas por primera vez en los textos del Tercer Concilio Limense de 1584, pero no se representan ortográficamente ahí ni en los primeros textos aimaras de Oré (1598). No es hasta los trabajos de Bertonio (1612a, 1612b y otros) donde se aplican caracteres especiales para estos sonidos, aunque así como en su *Arte quechua*, en su *Arte aimara* Torres Rubio (1616) no los aplica. Como Parra para las lenguas mayas, quien dio un modelo para otros autores, se puede observar que Bertonio fue el autor clave para aimara, y González Holguín para quechua, pero, de estos dos, solamente Bertonio logró distinguir eyectivas (letras duplicadas) de aspiradas (con <h>). La estrategia de González Holguín fue de escribir ambas con letras duplicadas, además de distinguir la /q/ de la misma forma (en adición a usos esporádicos de <k>). La tabla 11 compara la consistencia ortográfica de GH para diferentes sonidos, y también enumera los usos de grafemas dobles en DST.

Aunque su ortografía es muy inconsistente, hay evidencia de que GH estaba intentando escribir tanto oclusivas complejas como consonantes uvulares con doble letras porque estas registran correspondencias más altas, mientras que para las oclusivas simples, menos /q/, las correspondencias son más bajas.

Como el uso de duplicación de letras de DST es infrecuente, la muestra léxica no identificó suficientes ejemplos para análisis, entonces se consideró todos los casos de duplicación de consonantes en su obra en la tabla 11, donde vemos que hay algo de evidencia de que DST usaba letras dobles para representar /q/ (apoyando el análisis de Cerrón-Palomino de evidencia vocálica; 1990, pp. 364-369), pero esto no parece haber sido una estrategia para escribir oclusivas complejas (véase Cerrón-Palomino, 1990, pp. 345-346).

Igualmente, en los otros textos del siglo XVI como del Tercer Concilio (1584) o el *Symbolo Cathólico Indiano* de Oré (1598; véase también Andrango-Walker, 2018), DST no usaba letras dobles para representar las oclusivas complejas, y algunas fuentes de inicios del siglo XVII como Martínez (1604) tampoco lo hacen, aunque Oré ya había empezado a escribir doble letras para esta época en su *Rituale seu manuale Peruanum* de 1607 (véase Durston, 2003, p. 199). Después de la publicación del *Arte* (1607) y *Vocabulario* (1608) de GH, con extensos ejemplos de su ortografía, esta todavía no fue aplicada en textos posteriores como Torres Rubio (1619), Pérez Bocanegra (1631) y Prado (1650 [1640]) o Molina (en Romero, 1928 [1649]; selecciones en Taylor, 2001), y solo sería con la llegada de una generación de autores todos nacidos en Perú como Ávila (1648), Avendaño (1649), Roxo Mexía (1648), y Bellarmino y Jurado Palomino (1649) que la norma de duplicación de letras se generalizaría más.

GH	q	q ^h	q'	k	k ^h	k'	p	p ^h	p'	t	t ^h	t'	ch	ch ^h	ch'
<C>	7	1	1	27	2	2	34	1	1	7	1	0	10	0	1
<CC>	30	9	13	23	5	12	7	9	10	11	2	12	7	2	14
%	81	90	93	46	71	86	17	90	91	61	67	100	41	100	93
DST	q	q ^h	q'	k	k ^h	k'	p	p ^h	p'	t	t ^h	t'	ch	ch ^h	ch'
<CC>	9	9	7	5	0	2	4	0	0	1	1	3	NA	NA	NA

Tabla 11. Correspondencias de duplicación de letras en GH, sobre la base de una lista comparativa estandarizada de 400 palabras; para DST, el conjunto completo de palabras con doble letras.

El libro *Sermones de los Misterios de Nuestra Santa Fe Católica en la Lengua Castellana y la General del Inca* (terminado en 1648, publicado en 1649) de Avendaño es una fuente importante para comparar con los textos de DST porque en su prólogo dice que representa el quechua local y no de Cuzco, pero de todas formas escribe las oclusivas complejas con letras dobles como lo hace GH. Ha sido difícil reconciliar esta evidencia con la idea de que el quechua de Lima no tenía estos sonidos, y hasta se ha propuesto que “los censores” agregaron estas letras (Cerrón-Palomino, 2003, p. 120; Torero, 1972, p. 91)¹³. Esta propuesta ignora que toda la censura colonial se centraba en cuestiones de doctrina religiosa e herejía (Guibovich, 2001, p. 219; 2003; 2017), no de ortografía, y también ignora las palabras de los mismos censores incluidas en su aprobación inicial de la obra de Avendaño, que la califican así: “la ortografía de la lengua, genuina, y la mejor de quantas hasta oy se an escrito” (Avendaño, 1649; cfr. también Itier, 2000, pp. 51-52, 58). La presencia de las oclusivas complejas en el quechua de Lima también es mencionada por otra obra contemporánea, el *Arte* de Roxo Mexía y Ocón, quien nota en su introducción¹⁴:

Pues no solo en la cortesana del Cuzco, a Buenos Ayres, sino en la inculca de por aca, sus vocablos, que son vnos en todo Perú, desde Quito a Buenos Ayres, tienen la misma variación por la pronunciación. Pues en todo el Reyno, distinguen con ella a *Tuta*. Por la Noche. Y *Thutta*. Por la Polilla. A *Cacca*. Por la Peña, o *Caca*. Por el Tio. O *Kcaça*. El entonado. Y assi en todos los Vnisonos. (1648)

Esta observación concuerda con los altos grados de correspondencia vistos hasta hoy entre Cuzco, Bolivia y Ecuador (tabla 10, arriba), y el uso de “por aca” refiere a Lima. Comparado a Avendaño, quien era nativo de Lima, DST había llegado a Perú a los 40 años de edad y parece haber sufrido de algún grado de dificultad de percepción de los contrastes fonémicos nuevos (“sound blindness”; véase Boas, 1889). Esto es precisamente el efecto que describe Garcilaso de la Vega para “un religioso dominico que en el Perú había sido cuatro años catedrático de la lengua general” que no escuchaba la diferencia entre /paça/ versus /p^haça/ (2016 [1609], p. 65)¹⁵. Al final, el contexto histórico colonial indica que los primeros autores no tienden a distinguir oclusivas complejas

muy consistentemente, y entonces es muy normal que DST no las escribiera, y más bien sería algo sorprendente si lo hubiera logrado.

En contraste con Perú, en Ecuador las aspiradas contrastivas no se registran en casi ninguna fuente de la época colonial, y hasta ahora no se representan en la ortografía estandarizada. Solamente una fuente colonial de mitades del siglo XVIII escribe oclusivas complejas (el arte anónimo de Bogotá; Dedenbach-Salazar Sáenz, 1993; Garcés, 1999), mientras que las principales fuentes del siglo XIX no las escriben (Cordero, 1992 [1892]; Grimm, 1896). Es solamente en el siglo XX que empiezan a ser registradas de nuevo en Ecuador por estudios lingüísticos modernos. Aunque desde la perspectiva de los Andes sureños, donde estos sonidos han sido escritos por siglos, tal vez parece extraño que no se escriban, el caso del Ecuador es un ejemplo contemporáneo de cómo pueden existir oclusivas complejas quechuas en el habla sin ser representadas regularmente en la ortografía, así como parece haber sido el caso con DST históricamente.

5. Conclusiones

¿Se puede explicar la evidencia presentada arriba de otra forma que no sea proponer la existencia de consonantes complejas contrastivas en el quechua de DST? A pesar de la fuerte evidencia cuantitativa para este resultado, es probable que no sea aceptado por algunos investigadores que se subscriben religiosamente a la clasificación tradicional de las lenguas quechuas, ya que esta asume que tanto las oclusivas complejas como la sonorización son innovaciones en ramas independientes, totalmente sin conexión la una con la otra (Torero, 1964, pp. 463-465; Parker, 1963, pp. 248-249). La realidad de que podrían ser retenciones más antiguas, y además reflejos uno del otro, es un poco sorprendente, pero, si no hubo oclusivas complejas en el quechua de DST, ¿de qué otra forma podríamos explicar la alternancia?

Se puede anticipar la propuesta de que el vocabulario en cuestión fue introducido por DST de otros quechuas, haciendo referencia a la idea de que la obra de DST es multidialectal, algo mencionado por Parker (1969, p. 152) y Cerrón-Palomino (1990). Sin embargo, no es tan fácil escapar de las consecuencias de los resultados. Aquí no se discute la posibilidad de que la obra de DST sea multidialectal, y se acepta

que es posible que él haya incluido algunas palabras recolectadas en sus viajes y de personas de diferentes partes del Perú, pero esto en sí no puede explicar la evidencia estadística.

El problema básico con la posición según la cual todas las palabras relevantes provienen de otros quechuas es que asume equivocadamente que solamente hay que explicar la presencia de palabras sin sonorización como material externo y así, convenientemente, descontarlas. Lo que realmente hay que explicar es por qué estas palabras corresponden regularmente con las que tienen oclusivas complejas en el quechua cuzqueño-boliviano, mientras que las palabras con oclusivas simples cuzqueñas muestran sonorización.

No parece posible que DST haya usado un criterio fonológico de este tipo para seleccionar palabras, creando este efecto de alternancia artificialmente, y tampoco parece factible que DST haya reemplazado la mayoría de las palabras (57%) con oclusivas después de /n/ con pronunciaciones de otros quechuas, dejando solamente una minoría de palabras (43%) con la pronunciación local con /bdg/. Si esta variación fuera de tipo dialectal, esperaríamos que DST incluya varias versiones de cada palabra, como hace en otros casos cuando explica dos pronunciaciones (<hámuy> vs. <xámuy> para “venir”) o dos sinónimos regionales léxicos (<nácani> versus <pistani> para “dessollar”), pero en cambio DST es muy consistente en su uso de <ptc> versus <bdg> de una manera que corresponde estadísticamente al quechua cuzqueño-boliviano actual. Al final, el argumento de las introducciones foráneas resulta ser circular, diciéndonos que tenemos que descontar esta fuerte evidencia de oclusivas complejas en la obra de DST porque ya sabemos que la obra de DST no tiene evidencia de oclusivas complejas.

El propósito de este estudio no ha sido interpretar la historia de las lenguas quechuas, sino de describir el sistema lingüístico representado por las prácticas ortográficas de DST, y solamente hay espacio para una corta reflexión histórica. Los resultados sugieren que se debe investigar más profundamente la posibilidad de que las oclusivas complejas sean una retención compartida entre el quechua cuzqueño, el quechua de DST, el quechua boliviano y el quichua ecuatoriano. Desafortunadamente, la pregunta de la antigüedad de las oclusivas complejas en las lenguas

quechuas ha sido confundida con la pregunta de la relación quechuas-aimaras (por ejemplo, Torero, 2002, pp. 151-159), pero son asuntos separados, ya que estos sonidos son comunes en Sudamérica y fácilmente podrían haberse desarrollado independientemente. Aquí se pregunta solamente sobre el origen de las oclusivas complejas quechuas, sin decir nada sobre la relación quechua-aimara.

La propuesta del origen externo de las oclusivas complejas en quechua sufre del problema básico de proponer que los fonemas nuevos no entraron por préstamos léxicos aimaras, sino por una fonologización triple que afectó palabras quechuas ya existentes (C > C, C^h, C'); sin embargo, no propone condiciones fonológicas para este cambio, como piden las normas de reconstrucción histórica (Cser, 2015; Garrett, 2015; Hamann, 2014; Hoenigswald, 1960; Jakobson, 1978 [1949]; Salmons y Honeybone, 2015). La posibilidad de que estos sonidos en el quechua de DST sean retenciones merece ser considerada, porque analizar el proceso en la otra dirección como un colapso (C, C^h, C' > C) para los quechuas sin oclusivas complejas evitaría caer en estos problemas metodológicos.

La presencia de oclusivas complejas en el quichua ecuatoriano ha presentado un problema persistente para su ubicación dentro de la clasificación tradicional quechua, algo que Torero intentó resolver con la idea de influencia de un “superestrato” cuzqueño sobre un supuesto “substrato” de “quechua pre-Inca” en Ecuador, pero esta propuesta no ha sido aceptada como históricamente factible (Hartmann, 1979; Hocquenghem, 2012). Aquí vemos una instancia del patrón de recurrir repetitivamente a causas externas como explicación del origen de las oclusivas complejas para descartar la posibilidad de que sean originales del quechua: (a) mezcla “superestrato” en Ecuador, (b) mezcla “multidialectal” en DST, (c) mezcla dialectal ortográfica por “los censores” de Avendaño, y (d) mezcla con “préstamos fonémicos” inicialmente desde aimara. Todas estas propuestas de mezcla externa parecen no ser motivadas por evidencia lingüística, sino por el deseo de evitar reconstruir estos sonidos para la familia internamente según la norma del método comparativo.

Aunque la ausencia de oclusivas complejas en muchos quechuas ha sido citada como prueba de un origen externo, hay varias líneas de evidencia de que estos sonidos podrían haber existido más

antiguamente en quechuas que no los tienen ahora (Proulx, 1974; Landerman, 2011; Itier, 2016)¹⁶. Vale la pena seguir explorando la posibilidad de que las aspiradas y ejectives pudiesen haber sido mucho más generalizadas en tiempos anteriores, “desde Quito a Buenos Ayres” como dice Roxo Mexía, y se hayan ido perdiendo con el tiempo en la mayoría de lenguas de la familia. Acordémonos que pasó precisamente esto con el proto-indoeuropeo, y actualmente no existen contrastes de oclusivas complejas en muchas lenguas cuyo ancestro común las tenían, incluyendo a casi todas las lenguas de Europa (Beckwith, 2007; Bomhard, 1986; Elbourne, 1998). En la familia quechua misma, en sus múltiples difusiones a la Amazonía y a Colombia desde los Andes ecuatorianos, se han colapsado las oclusivas complejas y simples, y se puede ver este proceso todavía en operación en el quichua serrano moderno en ciertos casos donde estos sonidos han empezado a desaparecer en el habla de los jóvenes mientras los mayores todavía los pronuncian. La cercanía léxica del quichua argentino con el quechua boliviano indicia una relación cercana (Torero, 1972, pp. 78-79; también Grimes, 1985), entonces es posible que este quechua asimismo haya tenido oclusivas complejas históricamente, aunque esto es debatido (Granda, 2001).

Finalmente, es importante reconocer que además de la presencia de oclusivas complejas en el quechua de DST, los datos indican un sistema en que el contraste complejo-simple se alternaba con un contraste sorda-sonora después de /n/. Aunque generalmente considerada periférica a la fonología de las lenguas quechuas, la sonorización alofónica de oclusivas es en realidad un proceso que afecta diversos quechuas en casi todas las regiones, incluyendo el quechua de Tarma (Puente Baldoceña, 1977), el quechua de Conchucos (donde afecta solamente /q/; Hintz, 2006), el quechua de Chachapoyas (Taylor, 1979), y hasta en algunos casos limitados en quechuas sureños. Algunas investigaciones recientes encuentran tanto sonorización como oclusivas complejas en un dialecto del quechua cuzqueño de Raqch'i, donde se sonoriza solamente en palabras sin oclusivas complejas de una forma parecida al quechua de DST (Escobar Zapata, 2019). El quichua serrano ecuatoriano sería otro ejemplo más de oclusivas complejas y sonorización alofónica en el mismo quechua¹⁷. Al final, el quechua de DST no

parece haber sido tan divergente frente a las lenguas quechuas modernas. Aunque no encontramos un sistema exactamente igual, localizamos muchos de sus elementos difundidos en las lenguas quechuas hoy¹⁸.

Además, si revisamos la literatura tipológica y descriptiva, hallamos amplios precedentes para este tipo de sistema en diferentes lenguas del mundo. En lenguas con oclusivas complejas y sonorización es muy común que las oclusivas complejas tengan alguna relación alofónica o de neutralización en ciertos contextos, especialmente después de sonidos nasales (Hamann y Downing, 2017), algo muy prominente en las lenguas bantú (Herbert, 1987; Vail, 1972), con interacciones complejas similares observadas en lenguas tan variadas como las tibeto-birmanas (Chirkova y Chen, 2013), el coreano (Sohn, 2001), el armenio (Schirru, 2012; Seyfarth y Garellek, 2018), y en algunas partes de América en lenguas como el p'urhépecha (Camacho Cervantes, 2018; Foster, 1969) y el a'ingae/cofán (Borman, 1962; Repetti-Ludlow et ál., 2019); además, el aimara chileno sonoriza solamente en la ausencia de oclusivas complejas (Poblete y Salas, 1997). Los resultados cuantitativos señalan que el sistema del quechua de DST probablemente tenía alternancias entre contrastes simple-compleja y sonora-sorda como han sido observados en lenguas como estas. Otra posibilidad es que había existido un sistema así históricamente, pero que en tiempos de DST ya se habían perdido las oclusivas complejas, dejando solamente el rastro del contraste sordo-sonoro después de /n/. En cualquiera de los casos, es necesario reconstruir las oclusivas complejas para este quechua con el fin de explicar la variación.

Por mucho tiempo, el misterio de la aparente irregularidad de la sonorización en el quechua de DST ha pasado sin resolverse. Aquí se ha demostrado por primera vez una relación cuantitativa altamente significativa que lo resuelve, y el apéndice incluye los datos completos para que este resultado pueda ser verificado y replicado independientemente, usando una simple aplicación del método comparativo. En realidad, la respuesta de la pregunta de la misteriosa alternancia ortográfica de DST entre <ptc> y <bdg> estuvo todo el tiempo visible en su obra, pero nunca fue descubierta hasta ahora porque se asumía que no había nada más que descubrir.

Apéndice

Significado	Domingo de Santo Tomás	Quechua cuzqueño moderno (AML)	Q. cuzqueño antiguo (González Holguín)	Quichua ecuatoriano (Quito)	Quechua Chachapoyas-Lamas (Taylor, 1979)
nieruo, o vena de animal	anco, hanco	hank'ú	anccu, ancco	angu	angu
atormecerse	çaçunca-, cuçunca-, çoçonca-	susunka-	çuçunca-	NA	šušu-
espesar	çanco-	sankhu-	çanccu-	NA	sangu-
machucar	chanca-	chanqa-	chamcca, chancca	NA	NA
oluidar	conca-	qonqa-	concca-, cconcca-, conca-	kunga-	kunga-
columpiar	guaylluncu	wayllunk'ú	huaylluncu	NA	NA
aduce o atambor	guancar	wank'ar	huancar	wankar	NA
açucena	hamancáy	hamanq'ay	hamancay	NA	amanga, amangay
coxo de pie, derrenegar, deslomar	hanca	Hank'a	hancca, hanca	hanga	NA
boca arriba	hancarca, ancalla	hanq'a (hant'a)	hantta, hanta	NA	NA
tostar	hamca-	hank'a-	hamcca-, hamca-	NA	NA
afeytarse los ojos o alcoholarse	hincu-	NA	viucayrucu- (?)	NA	NA
en puntillas	hinqui	hink'i	hinqui, hinqui	NA	NA
adolescer, enfermar	huncu-	onqo-	vncco-, vnco-	ungu	ungu
cabrillas, constelacion	huncuy	NA	NA	NA	NA
tentar, atentar tocando	llamca-, llanca-	llank'a-	llamcca-, llama-, llamca-	NA	NA
zapato, o alparga	llanqui	NA	NA	NA	NA
acicalar	llonco-	llunk'ú-	llunccu-, lluncu-	NA	NA
solar o alguna cosa, cosa sola de assi, losado de mazacote	lluncu-	NA	NA	NA	NA
empollarse el hueuo	manca-	NA	NA	NA	NA
remolino de viento pequeño	pillonco	NA	pilluncuy, ppilluncuy	NA	NA
verguença	pinca-	p'enqa-	ppencca-, ppenca-, penca-	pinga	pinga
cumbrera de casa	pinco	NA	pincu	NA	pingu
abismo, agua sin ondon	poyunco	p'oyonqo	ppuyunccu, ppuyuncu, puyuncu	NA	NA
descuydo	ranca, ranco	ranqha, rankha	rancca	NA	NA
empujar	tanca-	tanqa-	ttancca-, ttanca-, tanca-, tancca-	tanga-, t'anga-	tanga-
tauano	tancayllo	tankayllu	ttamcayllo	NA	NA
papirotos dar	tinca-	t'inka-	ttinca-	NA	NA
encontrar	tinco-	tinku-	tincu-	tingu-	tingu-
apretar uno al otro	tingui-	t'inki-	ttinqqui-, ttinqui-, tinqqui-	NA	NA

Significado	Domingo de Santo Tomás	Quechua cuzqueño moderno (AML)	Q. cuzqueño antiguo (González Holguín)	Quichua ecuatoriano serrano (Quito)	Quechua Chachapoyas-Lamas (Taylor, 1979)
apostentar	tynquirka	NA	NA	NA	NA
abejera	urúncuy	NA	NA	NA	NA
abejon, falsa abeja	acatanga	NA	NA	NA	NA
aguila, aue conocida	anga, anca, (ancca)	anka	anca, ancca	anga	anga
artesa	angara	ankara	ancara, anccara	NA	NA
azul color	angax	anqas, ankhas	ancas	NA	angaš
assar	canga-	kanka-	canca-	NA	kanga-
barba	çunga, çumga	sunkha	çunca, çunca	NA	sunka, sunga, songa
perder/desaparecer	chinga-	chinka-	chinca-, chincca-	činga-	činga-
grama, herua	chinga, chinca	NA	NA	NA	NA
diez	chunga	chunka	chunca, chunca	čunga	trúnga
naríz	cinga	senqa	cenca, cencca	singa	singa
elada, o yelo	chollungoy, cholloncoy	chullunku	chulluncuy, chulluncuy	NA	NA
rodilla	congor	qonqor	concor, cconcor	kunguri	kunguri
cuello	conga	kunka	cunca, cunca	kunga	kunga
mil	guaranga	waranqa	huananca, huananca	waranga	(waranga)
saco, costal	longo, rongo	NA	NA	NA	NA
Inca	inga, ynga	inka	inca	inga, inka	inga
grillo, especie de cigarra	chilli mango	NA	NA	NA	NA
tigre	otorongo	uturunku, otorongo	vturuncu	NA	NA
flauta	pingollo	pinkuyllu	pincullu	pingulu, pinguzu	pinguğu (pantorilla)
puerta	pongo	punku	puncu	pungu	pungu
hinchar	pungui-	punki-	punqui-	pungi-	pungi-, punki-
corazón o entrañas	songo	sonqo	sonco, soncco	šungu	šungu
garganta	tongorí	tonqor	toncor, tonccori	tunguri	tongor, tunkuru
falso	yanga	yanqa	yanca, yancca	yanga	yanga, yanka
hongo o xeta	callampa	k'allanpa	callampa	kałamba, kažamba	kallampa, kağampa
floxo, descuydado	çampa	sanp'a	çamppa, çampa	NA	NA
bordar o broslar o labrar	compa-, comba-, camp-	NA	NA	NA	NA
leonado color	chumpi	ch'unpi	chhumpi, chumpi	NA	NA
Significado	Domingo de Santo Tomás	Quechua cuzqueño moderno (AML)	Q. cuzqueño antiguo (González Holguín)	Quichua ecuatoriano serrano (Quito)	Quechua Chachapoyas-Lamas (Taylor, 1979)
torondon del cabeça	çumpo	NA	NA	NA	NA

sapo, rana	hampato	hanp'atu	hamppatu, hampatu	hambatu	ambatu
açadón o pala	llampa	NA	lanpa	NA	lampa
color	limpi	llimp'i	llimppi, llimpi	NA	NA
blando	llampo	llamp'u	llamppu, llampu	zambu	llambu, ġambu
decaído, por el frío	ompo	umphuy	vmppu, vmpu,	NA	NA
llano	pampa	panpa	pampa, pamppa	pamba	pampa, pamba
andas	rampa	NA	NA	NA	NA
barro o veruga	rimpicota	NA	NA	NA	NA
desmelenado	tampa	t'anpa	ttamppa, ttampa, tampa	tamba, t ^h amba	tamba
hervir	timpo-	t'inpu-	ttimpu-, timpu-	timbu-, t ^h imbu-	timbu
de todo	yumpay	NA	NA	NA	yumpay, yumbe
anteayer	canimba	kayninpa	ccanimpa, canimpa	NA	NA
porra	chambi	chanpi	chhampi, champi	NA	NA
allende el río	chimba	chinpa	chinpa, chimba	čimba	čimba
arremangar	chimbali-	NA	chimpalli-	NA	NA
vaso grande	chumba	chunpa	chumpa	NA	čumba
faxa	chumbi	chunpi	chumpi	čumbi	čumbi
bordar, poner orilla	cumbi-	qonpi-	cumpi-, ccumpi-	NA	NA
desembarcar, balsa	guambo-, guamboro	wanpuru	huampu-, huampo-	wambu-	NA
curar	hambi-	hanpi-	hampi-, hamppi-	hambi-	ambi-
sudar	humbi-	hunp'i-	hunpi-, hunppi-	humbi-	umbi-
alamo	rambra	NA	NA	NA	lamras
trença	simba	sinp'a	cimpa, cimppa	NA	šimba
caço de heirro, caçuela	tócoychimbo	NA	ttocoychimpu, tocoychimpu	NA	NA
desinfamar	tumba-	tunpa-	tumpa-	NA	tumba
mazamorra	uimbilla	NA	NA	NA	NA
cobre o alambre	anta	anta	anta, antta	anta	NA
guirnalda	chanta	ch'anta	canta, chhanta	NA	NA
leña	llamta	llamta	llamtta, yamtta, llamta	yanta, yanda	yamta
Significado	Domingo de Santo Tomás	Quechua cuzqueño moderno (AML)	Q. cuzqueño antiguo (González Holguín)	Quichua ecuatoriano serrano (Quito)	Quechua Chachapoyas-Lamas (Taylor, 1979)
sombra	llanto	llanthu	llantu, lantu,	zandu, landu	gandu, zandu
tela	manta	mant'a	mantta, manta	manta (sp?)	manta, manda
errado	panta	panta	panta	panda	panda, panta
mariposa	pilpinto	pillpinto	pillpinto	pilpintu	pilpintu
pescar peces con anzuelo	pinta	pinta	pinta	NA	NA
embolver	pinto-	p'into-	ppintu-, pinttu-, pintu-	p ^h indu-, ϕindu-	pindu-, pintu-
caña	pinto	pintu	pintok	NA	pindu, pintu
amontonar	suntu, sumtu	suntu	suntu, sunttu	NA	NA
pan	tanta, tamta	t'anta	ttanta, ttanta	tanda	tanda

juntar	tanta-	tanta-	tanta-	tanda-	tanda-
condor	condor	kuntur	cuntur	kundur	kundur
humear	conda, quonda	NA	NA	NA	NA
llenar	honda	hunt'a	hunta, huntta	hunda	unda
sol	indi, yndi, etc.	inti	inti	indi	inti, indi
afeytarse con colorado	mandora	NA	mantur	NA	NA
arrugar	quincdi-, quincti-	q'enti-	qquentin	NA	šinti-
intercambiar	randi-, ra^di-	ranti-	ranti-, rantti-	randi-	randi-
granizo	rundo, runto	runtu	runtu	rundu	ruru
morfemas gramaticales					
Significado	Domingo de Santo Tomás	Quechua cuzqueño moderno (AML)	Q. cuzqueño antiguo (González Holguín)	Quichua ecuatoriano serrano (Quito)	Quechua Chachapoyas-Lamas (Taylor, 1979)
topic/focus (sufijo)	ca	qa	ca?	ka, ga	ka
hasta (sufijo)	cama	kama	cama	kama, gama	kaman
plural (sufijo)		kuna	cuna	kuna, guna	sapa
de cada uno (sufijo)	yncanca, incanca	NA	yncanca	NA	NA
tercera futuro (sufijo)	nga	nqa	nca	nga	nka
segunda singular (sufijo)	ngui	nki	nqui	ngi	nki, yki
genitivo (sufijo)	pa	pa	pa	pa, ba	pa
dativo (sufijo)	pac	paq	pac	pak, bak	pa
aditivo (sufijo)	pas	pas	pas	paš, baš	piš
locativo (sufijo)	pi	pi	pi	pi, bi	pi
acusativo (sufijo)	ta, cta (suffix)	ta	ta, cta	ta, da	ta
comitativo (sufijo)	ntin (suffix)	ntin	ntin	intin, indin	ntin
ablativo (sufijo)	manta (suffix)	manta	manta	manta, manda	manta
otras palabras con <d> 					
Significado	Domingo de Santo Tomás	Quechua cuzqueño moderno (AML)	Q. cuzqueño antiguo (González Holguín)	Quichua ecuatoriano serrano (Quito)	Quechua Chachapoyas-Lamas (Taylor, 1979)
hembra pequeña	(guarme) guambra	warma	huarma	wambra	wamra, wambra
atinar	hambra	NA	NA	NA	NA
alamo	rambra	lanran, ramran, ranpras	ram ram	NA	lamras
ciego	habra	NA	hapra	NA	NA
baho	guabci, guapci	NA	huapci	NA	NA
barba	çabra, çapra	NA	çapra	NA	šapra (rayo del sol)
seja, pestaña	quessibra, quexibra	qhechiphra	qquechipeha, quesipra	NA	kišipra, kišibra
mondar dientes	catqui-, cadqui-	NA	katqqui-	NA	NA
dar pasos	tatqui-, tadqui-	NA	tatqui-	takti-	NA
canal	vithco, vidco	NA	NA	NA	NA
frente	catquid	NA	NA	NA	NA

Notas

- 1 La información del quichua ecuatoriano es de datos primarios, con los dialectos de Quito y Cotopaxi como bases; adicionalmente se consideran datos primarios de un corpus grande (100+ horas transcritas) de otros dialectos ecuatorianos y del ingano colombiano. Por ello agradecemos a las comunidades andinas que contribuyeron y por los consejos de colegas: G. Camacho Ríos, M. Bruil, E. Norcliffe, G. Gallagher, N. Emlen, J. Homan, J. Birchall, G. Ennis, K. Grzech, F. Julca Guerrero, L. Michael, C. Fernández-Salvador, F. Torreira, J. Hualde, M. Alemán, S. AnderBois, J. Stewart, J. Haviland, y E. Rosés Labrada.
También se ha consultado con Stark y Muysken (1977) y Carpenter (1981). La información de Chachapoyas-Lamas fue encontrada principalmente en Taylor (1979); a veces fue imposible confirmar la presencia o ausencia de una palabra. Para el quichua ecuatoriano serrano, es posible encontrar unas pocas palabras y morfemas sin sonorización posnasal, particularmente ejemplos de /t/, como /inti/ para "sol" o /-manta/-/-munta/ para "de/desde". Para Chachapoyas-Lamas, no se pudo encontrar información detallada sobre variación, pero la sonorización posnasal parece ser casi universal en estos quechuas también.
- 2 Datos del quechua cuzqueño de diccionarios modernos: A. M. de la Lengua (Gobierno Regional Cusco, 2005) y Cusihuamán (1976).
- 3 Como ya fue mencionado, en los pocos casos como 'chollungoy' y 'cholloncoy' en que DST escribe de dos maneras; casos como estos fueron incluidos como sonoras.
- 4 Para el quichua ecuatoriano se aplica una ortografía alofónica con caracteres prácticos en vez de API, para facilitar la comparación con las ortografías históricas y modernas de las fuentes del quechua cuzqueño. Se utilizan dígrafos <ch> para /tʃ/, <sh> para /ʃ/, y <zh> para el alófono alveopalatal fricativo /ʒ/ del lateral palatal /ʎ/. Se usa <h> para representar sonidos que varían entre /h/ y /x/, y <f> para un caso de /ɸ/. Para el quechua colonial y cuzqueño moderno se usa la ortografía de la fuente original.
- 5 El fenómeno de restricciones de coocurrencia de sonidos laringalizados aparece en lenguas diversas (MacEachern, 1999), y se mencionan en estudios indoeuropeos clásicos en la Ley de Grassmann (Grassmann, 1863).
- 6 En el caso de la raíz de 'flotar' o 'navegar en agua' y también de 'balsa' o 'barco', en algunos casos ha adquirido eyección en el quechua cuzqueño moderno, pero no parece haberla tenido históricamente (véase la forma moderna *wanpuru*); este caso fue contado como una correspondencia simple-sonora. En cambio, en casos como *rampa* para 'andas', cuando no fue posible encontrar la palabra en el quechua cuzqueño-boliviano, fue incluida en el cálculo.
- 7 El ejemplo de <mandora> para 'achiote' no aparece en fuentes modernas cuzqueñas, pero consta en González Holguín (1608), y se incluye aquí igualmente. Se usa todavía en el quichua amazónico y el Ingaño colombiano.
- 8 Ejemplos: <anco>/<hanco>, <çaçunca>/<cuçunca>/<çoçonca>, <çanco>, <chanca>, <conca>, <guaylluncu>, <guancar>, <hamancây>, <hanca>, <hancarca>/<ancalla>, <hinqui>, <huncu>, <llonco>, <pillonco>, <pinca>, <poyunco>, <ranca>/<ranco>, <tancayllo>, <tinca>, <tinco>, <tinqui>, <anta>, <chanta>, <llanto>, <manta>, <panta>, <pilpinto>, <pinta>, <pinto> ('embolver'), <pinto> ('caña'), <tanta>.
- 9 Algunos dialectos modernos también registran variantes como *sunka* en vez de *sunkha* (Gobierno Regional Cusco, 2005, p. 252).
- 10 La lista comparativa combina la lista extendida Swadesh con 215 palabras (Swadesh, 1952, pp. 457-458), la lista Leipzig Jakarta (Haspelmath y Tadmor, 2009) y un conjunto de palabras adicionales con enfoque andino, por ejemplo con términos de flora y fauna local, con un total de 440 palabras, que permite alcanzar entre 300-400 cognados por cada par de lenguas quechuas comparadas. Se permite hasta dos sinónimos para cada término, y se escoge pares de cognados para comparación por sus sonidos relevantes (lexemas con oclusivas y africadas, solamente posnasales para DST).
- 11 La supuesta irregularidad de las oclusivas complejas ha sido el argumento principal por su caracterización como efectos "superestratísticos", pero aunque se pueden encontrar casos irregulares, en realidad las correspondencias generales son muy altas. El estudio de Muysken (2019, p. 103) no toma en cuenta que cada dialecto regional de

quichua serrano tiene reflejos distintos de las oclusivas complejas antiguas, algunos colapsando las eyectivas y las aspiradas como aspiradas, otras veces convirtiendo las aspiradas en fricativas y colapsando las eyectivas con las oclusivas simples, y también cuenta palabras ecuatorianas con aspiración que no tienen cognados cuzqueños como no-correspondencias, presentando una correspondencia de 33%; corregido por estos factores, sus datos tienen una tasa de 70% para las 31 palabras mencionadas. Ello está más cerca a la figura real; se estima un promedio de 75% de correspondencia fonológica del conjunto total de palabras con aspiración en quichua con cognados comparables en el quechua cuzqueño (50+ palabras). Uno de los dialectos que más preserva estos sonidos es el de Cotopaxi, que fue utilizado para la comparación en tabla 10, que dio una correspondencia de 89%.

- 12 También no nos olvidemos que la razón porque se cree que el quechua de DST fue tan diferente del quechua cuzqueño-boliviano es únicamente por sus supuestas diferencias fonológicas. Con respecto a la morfosintaxis, desde sus clasificaciones originales Parker observó para el quechua de DST que "naturalmente sospecharíamos que él había simplemente escrito el dialecto cuzqueño sin haberse preocupado en implementar la ortografía española para representar contrastes de tipos no-españoles" (Parker, 1969, pp. 166-167; traducción propia). Esta posibilidad parece ser cercana a lo que pasó en realidad; el quechua del DST parece haber tenido mucho más en común fonológicamente con el quechua cuzqueño de lo que se pensaba.
- 13 Torero (1972, p. 91) también menciona que solamente los diez primeros sermones usan doble letras, pero aparentemente no notó en el prólogo cuando señala que estos son los sermones del Tercer Concilio (1584) en su ortografía original (Itier, 2000, p. 58; Durston, 2007, p. 166); las doble letras deben ser la escritura de Avendaño mismo, porque de otra forma los censores las hubieron agregado a estos sermones también.
- 14 Aunque Durston describe fuertes rivalidades entre Avendaño y Roxo Mexía (2007, pp. 128-130), esto parece ser una especulación indirecta; de todas formas las discusiones de "Chinchaysuyo" quechua en estos textos seguramente tiene más que ver con sus divergencias léxicas y morfosintácticas que su ortografía.
- 15 Existen otras caracterizaciones de estos comentarios de Garcilaso de la Vega, que estaba "pecando de glotocentrismo" y no sabía que en otros quechuas aparte de su nativo cuzqueño no había contrastes de oclusivas complejas (Cerrón-Palomino, 2003, p. 346), pero no parece posible que un hablante nativo de quechua, y además un intelectual tan ilustre como Garcilaso de la Vega, pudiera haber viajado entre Cuzco y Lima en 1560 sin percibir las diferencias lingüísticas locales.
- 16 A esto podemos agregar la correspondencia en consonantes iniciales entre /č'/ en quechua cuzqueño-boliviano y /č'/ pero nunca /ĉ'/ en quechua central, mientras /č'/ cuzqueño corresponde a ambos /č'/ y /ĉ'/ en el quechua central. Si *č' y *ĉ' son los sonidos originales, se explica con un sencillo proceso de colapso /č'/, /ĉ'/, /č'/ > /č'/, preservando el retroflejo original solamente en casos de oclusivas simples /č'/ en el quechua central. Palabras compartidas entre lenguas quechua y el jaqaru como /sač'a/ y /mič'a/ podrían preservar la /ĉ'/ original pero solamente en posición intervocálica (véase Valverde, 2015a; 2015b). Analizar el proceso en la otra dirección, después del colapso /č'/, /ĉ'/ > /č'/ en quechua sureño, nos obliga a proponer otra vez una fonologización sin motivación fonológica: /č'/ > /č'/ /č'/, pero nos deja sin una explicación de por qué *č' > /č'/ /č'/ pero *ĉ' > /č'/, *ĉ' ≠ /č'/ para el quechua cuzqueño-boliviano.
- 17 En Ecuador oclusivas complejas y sonorización ocurren en la misma palabra sin ninguna alternación o restricción, resultando en formas que no ocurrirían en el sistema específico de DST: /t^hamba/, /t^himbu/, /p^hindu/, /t^handa/, /p^hanga/, /ch^hamba/ etc.
- 18 Adicionalmente, investigaciones recientes han mostrado que patrones acentuales pueden ser más diversos que un sistema simple de acento penúltimo, visto tanto en el uso del acento de DST como en algunos quechuas modernos como Chachapoyas (Valqui, 2018).

Referencias bibliográficas

- Andrango-Walker, C. (2018). *El Símbolo católico indiano (1598) de Luis Jerónimo de Oré. Saberes coloniales y los problemas de la evangelización en la región andina*. Iberoamericana, Vervuert.
- Anónimo. (1547). *Credo tzotzil*. Manuscrito. John Carter Brown Library. <https://archive.org/details/credoindeumpatre00pabl>
- Anónimo. (1584). *Doctrina cristiana y catecismo para la instrucción de los indios*. Antonio Ricardo. <https://archive.org/details/doctrinachristia00cath>
- Anónimo. (1586). *Arte, y vocabulario en la lengua general del Peru llamada Quichua, y en la lengua española*. Antonio Ricardo. <http://archive.org/details/arteyvocabulario00unkn>
- Anónimo. (1790). *Arte de la Lengua Saliba*. San Miguel del Macuco: Manuscrito. <https://bibliotecanacional.gov.co/es-co/colecciones/biblioteca-digital/publicacion?nombre=Arte+de+la+lengua+saliva>
- Anónimo. (1905). *Vocabulario políglota incaico: Comprende más de 12,000 voces castellanas y 100,000 de keshua del Cuzco, Ayacucho, Junín, Ancash y Aymará*. Lima: Tipografía del Colegio de propaganda fide del Perú. <http://archive.org/details/vocabulariopolg01unkngoog>
- Avendaño, F. de. (1649). *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica, en lengua castellana, y la general del Inca*. Lima: Jorge Lopez de Herrera. <http://archive.org/details/sermonesdelosmis00aven>
- Ávila, F. de. (1648). *Tratado de los evangelios*. Imprenta de Pedro de Cabrera. <https://archive.org/details/tratadodeloseuan00avil>
- Beckwith, C. I. (2007). On the Proto-Indo-European Obstruent System. *Historische Sprachforschung / Historical Linguistics*, 120, 1-19. <https://doi.org/10.13109/hisp.2007.120.1.1>
- Bellarmino, R. F. R., y Jurado Palomino, B. (1649). *Declaracion copiosa de las quatro partes mas essenciales, y necessarias de la doctrina christiana*. Jorge López de Herrera. <http://archive.org/details/declaracioncopio00bell>
- Bertonio, L. (1612a). *Arte de la lengua aymara, con vna silva de phrases dela misma lengua, y su declaracion en Romance*. Juli: Francisco del Canto. <http://archive.org/details/artedelalenguaay00bert>
- Bertonio, L. (1612b). *Vocabulario de la lengua aymara*. Juli: Francisco del Canto. <http://archive.org/details/vocabulariodelal00bert>
- Betanzos, J. de. (1880 [1551]). *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Manuel de Hernán-dez.
- Boas, F. (1889). On Alternating Sounds. *American Anthropologist*, 2(1), 47-54. <https://doi.org/10.1525/aa.1889.2.1.02a00040>
- Bomhard, A. R. (1986). The Aspirated Stops of Proto-Indo-European. *Diachronica*, 3 (1), 67-79. <https://doi.org/10.1075/dia.3.1.05bom>
- Borman, M. B. (1962). Cofan phonemes. En B. Elson (Ed.), *Studies in Ecuadorian Indian languages 1* (45-59). University of Oklahoma: Summer Institute of Linguistics.
- Calvo Pérez, J. (2005). Fonología y ortografía de las lenguas indígenas de América del Sur a la luz de los primeros misioneros gramáticos. En O. Zwartjes & C. Altman (Eds.), *Missionary linguistics II. Lingüística misionera II. Orthography and phonology* (pp. 137-170). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/sihols.109.08cal>
- Camacho Cervantes, L. (2018). *Purepecha Aspirated Consonants and Their Phonetic Variants*. (Tesis de maestría). City University of New York. https://academicworks.cuny.edu/gc_etds/2719
- Carbajal Solís, V. C. (2004). *Determinación de la frontera dialectal del quechua ayacu-chano y cuzqueño en el departamento de Apurímac*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. <https://hdl.handle.net/20.500.12672/1227>
- Carol, J. (2014). *Lengua chorote (mataguayo): Estudio fonológico y morfosintáctico*. Lincom Europa.
- Carpenter, L. K. (1982). *Ecuadorian Quichua: Descriptive Sketch and Variation*. (Tesis de Doctorado). University of Michigan, Ann Arbor, Estados Unidos de América.
- Carreño, P. H. M. (2011). Las africadas del quechua central: Cronología de tres cambios lingüísticos. *Sorda y Sonora*, 1, 4-29.

- Cerrón-Palomino, R. (1990). Reconsideración del llamado "quechua costeño". *Revista Andina*, 16 (2), 335-409.
- Cerrón-Palomino, R. (2003). *Lingüística quechua* (2.ª ed.). Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Cerrón-Palomino, R. (2017). El quechua "del ynga" según testimonio de los primeros cronistas. En J. C. Godenzzi y C. Garatea (Eds.), *Literaturas orales y primeros textos coloniales*. Volumen 1 (pp. 83-103). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Chirkova, K., y Chen, Y. (2013). Lizu. *Journal of the International Phonetic Association*, 43(1), 75-86. <https://doi.org/10.1017/S0025100312000242>
- Cieza de León, P. de. (1553). Parte primera de la chronica del Peru. Sevilla: Martín de Montedoca. <http://archive.org/details/parteprimera00ciez>
- Cordero, L. (1992 [1892]). *Diccionario Quichua-Castellano y Castellano-Quichua* (5.ª ed.). Corporación Editora Nacional.
- Coudreau, H. A. (1887). *La France équinoxiale*. Tome Second: Voyage a travers les Guyanes et l'Amazonie. París: Challamel aîné.
- Cser, A. (2015). Basic Types of Phonological Change. En P. Honeybone y J. Salmons (Eds.), *The Oxford Handbook of Historical Phonology* (pp. 192-204). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199232819.013.036>
- Cusihuamán, A. (1976). *Diccionario quechua*, Cuzco-Collao. Lima: Ministerio de Educación.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, S. (1993). *Una Gramática colonial del Quichua del Ecuador*. Institute of Amerindian Studies, University of St. Andrews.
- Dockum, R., y Bower, C. (2019). Swadesh lists are not long enough: Drawing phonological generalizations from limited data. *Lang. Document. Descript*, 16, 35-54.
- Durston, A. (2007). *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. University of Notre Dame Press.
- Elbourne, P. (1998). Proto-Indo-European Voiceless Aspirates. *Historische Sprachforschung / Historical Linguistics*, 111(1), 1-30.
- Ernst, A. (1891). Ueber einige weniger bekannte Sprachen aus der Gegend des Meta und oberen Orinoco. *Zeitschrift Für Ethnologie*, 23, 1-13.
- Escobar Zapata, E. (2019). Sobrevivencia del Quechua Inga en Raqch'i-Cusco. *Tierra Nuestra*, 13 (2), 12-26. <https://doi.org/10.21704/rtn.v13i2.1400>.
- Ezcurra Rivero, Á., & Bendezú-Araujo, R. (2017). Gramáticas y vocabularios coloniales del quechua y del aimara (1560-1619). En J. C. Godenzzi y C. Garatea (Eds.), *Historia de las literaturas en el Perú*. Volumen 1: Literaturas orales y primeros textos coloniales (123-162). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fisher, R. A. (1922). On the Interpretation of χ^2 from Contingency Tables, and the Calculation of P. *Journal of the Royal Statistical Society*, 85(1), 87-94. <https://doi.org/10.2307/2340521>
- Foster, M. L. (1969). *The Tarascan Language*. University of California.
- Gallagher, G. (2013). Speaker awareness of non-local ejective phonotactics in Cochabamba Quechua. *Natural Language & Linguistic Theory*, 31(4), 1067-1099. <https://doi.org/10.1007/s11049-013-9200-1>
- Garcés, F. (1999). *Cuatro textos coloniales del quichua de la Provincia de Quito*. Ministerio de Educación.
- Garcilaso de la Vega, I. (2016 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Garrett, A. (2015). Sound change. En C. Bower y B. Evans (Eds.), *The Routledge handbook of historical linguistics* (227-248). Routledge.
- Gobierno Regional Cusco. (2005). *Diccionario Qechua-Español-Quechua Qheswa-español-qheswa simi taqe* (2.ª ed.). Gobierno Regional Cusco.
- González Holguín, D. (1607). *Gramatica y arte nueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Quichua, o lengua del Inca*. Lima: Francisco del Canto. <http://archive.org/details/gramaticayartenu00gonz>
- González Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca*. Imprenta Santa María.
- Granda, G. de. (2001). Historia lingüística y tipología genética del quechua de Santiago del Estero, Argentina. *Revista Andina*, 33.

- Grassmann, H. (1863). Ueber die aspiraten und ihr gleichzeitiges vorhandensein im an- und auslaute der wurzeln. *Zeitschrift Für Vergleichende Sprachforschung Auf Dem Ge-biete Des Deutschen, Griechischen Und Lateinischen*, 12(2), 81-110.
- Grimes, J. E. (1985). The Interpretation of Relationships among Quechua Dialects. *Oceanic Linguistics Special Publications*, 20, 271-284.
- Grimm, J. M. (1896). *La lengua quichua: (Dialecto de la República del Ecuador)*. Friburgo de Brisgovia: B. Herder.
- Guibovich Pérez, P. (2001). Custodios de la ortodoxia: los calificadores de la Inquisición de Lima, 1570-1754. *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, 10, 213-229.
- Guibovich Pérez, P. (2003). *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Guibovich Pérez, P. (2017). La censura de libros. En R. Chang-Rodríguez y C. García-Bedoya M. (Eds.), *Historia de las Literaturas en el Perú, vol. 2: Literatura y cultura en el Virreinato del Perú: Apropiación y diferencia* (pp. 57-84). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Hamann, S. (2014). Phonological changes. En C. Bower y B. Evans (Eds.), *The Routledge Handbook of Historical Linguistics* (pp. 249-263). Routledge.
- Hamann, S., y Downing, L. J. (2017). *NT revisited again: An approach to postnasal laryn-geal alternations with perceptual Cue constraints. *Journal of Linguistics*, 53 (1), 85-112. <https://doi.org/10.1017/S0022226715000213>.
- Hannss, K. (2008). *Uchumataqu: The Lost Language of the Urus of Bolivia ; a Grammatical Description of the Language as Documented Between 1894 and 1952*. CNWS Publications.
- Hartmann, R. (1979). ¿ "Quechismo preincaico" en el Ecuador? *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 5 (3), 267-299.
- Haspelmath, M., y Tadmor, U. (2009). *Loanwords in the World's Languages: A Comparative Handbook*. Mouton De Gruyter.
- Herbert, R. K. (1987). Articulatory Modes and Typological Universals: The Puzzle of Bantu Ejectives and Aspirates. En R. Channon y L. Shockey (Eds.), *In honor of Ilse Le-histe* (pp. 401-413). De Gruyter Mouton. <https://doi.org/10.1515/9783110886078.401>
- Hintz, D. M. (2006). Stress in South Conchucos Quechua: A Phonetic and Phonological Study. *International Journal of American Linguistics*, 72(4), 477-521. <https://doi.org/10.1086/513058>
- Hocquenghem, A. M. (2012). How did Quechua reach Ecuador? En P. Heggarty y D. Ber-esford-Jones (Eds.), *Archaeology and Language in the Andes* (pp. 345-373). British Academy.
- Hoenigswald, H. M. (1960). *Language Change and Linguistic Reconstruction*. University of Chicago Press.
- Hunt, R. J. (1915). *El Choratio Yófuaha*. Liverpool: Henry Young.
- Itier, C. (1995). *El teatro Quechua en el Cuzco*. Institut Français d'Études Andines.
- Itier, C. (2000). Lengua general y quechua cuzqueño en los siglos XVI y XVII. En *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac* (47-59). National Museum of Ethnology.
- Itier, C. (2016). La formación del quechua ayacuchano, un proceso inca y colonial. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 45(2), 307-326. <https://doi.org/10.4000/bifea.8003>
- Jakobson, R. (1978 [1949]). Principles of historical phonology. En P. Baldi y Werth, Ronald N. (Eds.), *Readings in Historical Phonology: Chapters in the Theory of Sound Change* (103-120). University Park: Pennsylvania State University Press.
- Kerke, S. van de. (2009). El Leko. En M. Crevels y P. Muysken (Eds.), *Lenguas de Bolivia: Ambito Andino* (287-332). Plural Editores.
- Labrada, J. E. R. (2016). Proto-Sáliban Verb Classes. *International Journal of American Linguistics*, 82(2), 181-210. <https://doi.org/10.1086/685901>
- Laime Ajacopa, T., Layme P, Félix, Plaza, P., y Cazazola, E. (1997). *Diccionario bilingüe quechua-castellano, castellano-quechua*. Centro Cultural JAYMA.
- Landerman, P. (2011). Internal reconstruction in Aymara and Quechua. En J. H. Hill, L. Campbell, P. J. Mistry (Eds.), *The Life of Language* (35-58). De Gruyter Mouton.

- Lucca D., M. de. (1983). Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara. Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara.
- MacEachern, M. R. (1999). *Laryngeal Cooccurrence Restrictions*. Garland Press.
- Maldonado de Matos, M. (1770). *Arte de la lengua szinca: Con algunas reflexiones criticas a la arte K'akchiquel*. Manuscrito.
- Martínez, J. (1604). *Vocabulario de la lengua general del Perv llamado quichua* [reedición de Tercer Concilio 1584]. Lima.
- Monzón, C. (2005). Tarascan Orthography in the 16th Century: The Franciscan sources of inspiration and their analysis. En *Missionary linguistics II. Lingüística misionera II. Orthography and phonology* (pp. 65-88). John Benjamins.
- Muysken, P. (2019). *El kichwa ecuatoriano: Orígenes, riqueza, contactos*. Quito: Abya-Yala.
- Norcliffe, E. (2003). *The reconstruction of Proto-Huastecan*. (Tesis de Maestría). University of Canterbury, Christchurch, Nueva Zelanda. <https://doi.org/10.26021/4646>
- Oré, L. J. de. (1598). *Symbolo Cathólico Indiano*. Lima: Antonio Ricardo. <http://archive.org/details/simbolo-catholico-indiano-peru>
- Ortiz, N. T. (2000). *La Lengua Tinigua: Anotaciones fonológicas y morfológicas*. En *Len-guas indígenas de Colombia: Una visión descriptiva* (pp. 669-679). Instituto Caro y Cuervo.
- Parker, G. (1963). La clasificación genética de los dialectos quechuas. *Revista del Museo Nacional*, 32, 241-252.
- Parker, G. (1969). *Comparative Quechua Phonology and Grammar, IV: The Evolution of Quechua A*. Working Papers in Linguistics [University of Hawaii], 1(9), 149-204.
- Parker, S., y Weber, D. (1996). Glottalized and Aspirated Stops in Cuzco Quechua. *International Journal of American Linguistics*, 62(1), 70-85. <https://doi.org/10.1086/466276>
- Pearson, K. (1900). On the criterion that a given system of deviations from the probable in the case of a correlated system of variables is such that it can be reasonably supposed to have arisen from random sampling. *The London, Edinburgh, and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science*, 50 (302), 157-175. <https://doi.org/10.1080/14786440009463897>
- Pérez Bocanegra, J. (1631). *Ritual formulario, e institucion de curas, para administrar a los naturales de este reyno, los santos sacramentos del bautismo, confirmacion, eucaristia, y viatico, penitencia, extremauncion, y matrimonio*. Geronymo de Contreras. Recuperado de <http://archive.org/details/ritualformulario00pr>
- Poblete, M. T. y Salas, A. (1997). El aymara de Chile (fonología, textos, léxico). *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 23(121-203), 95-138. <https://doi.org/10.15517/rfl.v23i1.20396>
- Prado, P. de. (1650). *Directorio espiritual en la lengua española, y quichua general del inga*. Compuesto por el padre Pablo de Prado, de la Compañía de Jesus. Lima: Luis de Lyra. <http://archive.org/details/directorioespiri00prad>
- Proulx, P. (1974). Certain Aspirated Stops in Quechua. *International Journal of American Linguistics*, 40 (3), 257-262. <https://doi.org/10.1086/465319>
- Puente Baldoceda, B. (1977). *Fonología del quechua tarmaño*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada.
- Quiroga, P. de. (1992 [1569]). *Coloquios de la verdad* (D. Rípodas Ardanaz, Ed.). Instituto de Cooperación Iberoamericana, Casa-Museo de Colón, Seminario Americanista.
- Repetti-Ludlow, C., Zhang, H., Lucitante, H., AnderBois, S., y Sanker, C. (2019). A'ingae (Cofán). *Journal of the International Phonetic Association*, 1-14. <https://doi.org/10.1017/S0025100319000082>
- Rogers, C. (2010). *A Comparative Grammar of Xinkan* (Tesis Doctoral). University of Utah, Salt Lake City, Estados Unidos.
- Rojas Berscia, L. M. (2014). *A heritage reference grammar of Selk'nam* (Tesis Doctoral). Radboud University Nijmegen, Nimega, Países Bajos. http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Arojas-berscia-2014/rojas_berscia_2014_selknam.pdf
- Romero, C. A. (1928). Un libro interesante. *Revista Histórica*, 9 (1), 51-87.
- Roxo Mexia y Ocón, J. (1648). *Arte de la lengua general de los indios del Peru*. Lima: Jorge López de Herrera. <http://archive.org/details/artedelalenguage00roxo>
- Sachse, F. (2010). *Reconstructive Description of Eighteenth-century Xinka Grammar*. LOT.

- Salmons, J., y Honeybone, P. (2015). *Structuralist Historical Phonology* (P. Honeybone y J. Salmons, Eds.). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199232819.013.029>
- Santo Tomás, D. de. (1560a). *Grammatica, o Arte de la lengua general de los Indios de los reynos del Peru*. Francisco Fernández de Córdova.
- Santo Tomás, D. de. (1560b). *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Peru*. Vallo-dolid: Francisco Fernández de Córdova. <http://archive.org/details/lexiconovocabula00domi>
- Schirru, G. (2012). Laryngeal features of Armenian dialects. En B. Nielsen Whitehead, T. Oldander, y B. A. Olsen (Eds.), *The sound of Indo-European: Phonetics, phone-mics, and morphophonemics* (pp. 435-457). Museum Tusulanum Press.
- Seyfarth, S., y Garellek, M. (2018). Plosive voicing acoustics and voice quality in Yerevan Armenian. *Journal of Phonetics*, 71, 425-450. <https://doi.org/10.1016/j.wocn.2018.09.001>
- Smith-Stark, T. C. (2005). Phonological description in New Spain. En O. Zwartjes, C. Alt-man, y J. Calvo Pérez (Eds.), *Missionary linguistics II. Lingüística misionera II. Orthography and phonology* (pp. 3-64). Amsterdam: John Benjamins.
- Sohn, H.-M. (2001). *The Korean Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stark, L. R. (1985). The Quechua language in Bolivia. En H. E. Manelis Klein y L. R. Stark (Eds.), *South American Indian languages* (pp. 516-545). University of Texas Press.
- Stark, L. R., y Muysken, P. C. (1977). *Diccionario quichua-español y español-quichua*. Banco Central del Ecuador.
- Swadesh, M. (1952). Lexico-Statistic Dating of Prehistoric Ethnic Contacts: With Special Reference to North American Indians and Eskimos. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 96(4), 452-463.
- Taylor, G. (1979). *Diccionario normalizado y comparativo quechua: Chachapoyas-Lamas*. L'Harmattan.
- Taylor, G. (2000). *Estudios lingüísticos sobre Chachapoyas*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Taylor, G. (2001). Un sermón en quechua de Diego de Molina (Huánuco, 1649). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 30(2), 211-231. <https://doi.org/10.4000/bifea.7032>
- Torero, A. (1964). Los dialectos quechuas. *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, 2, 446-478.
- Torero, A. (1972). Lingüística e historia de la sociedad andina. En A. Escobar (Ed.), *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Torero, A. (1984). El comercio lejano y la difusión del quechua El caso de Ecuador. *Revista Andina*, 2(2), 367-402.
- Torero, A. (2002). *Idiomas de los Andes: Lingüística e historia*. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Torres Rubio, D. de. (1616). *Arte de la lengua aymara*. Compuesta por el Padre Diego de Torres Rubio de la Compañía de Jesus. Lima: Francisco del Canto. <http://archive.org/details/artedelalenguay00torr>
- Torres Rubio, D. de. (1619). *Arte de la lengua quichua*. Lima: Francisco Lasso. <http://archive.org/details/artedelalenguayu04torr>
- Vail, H. L. (1972). *Aspects of the Tumbuka Verb*. University of Wisconsin.
- Valqui, J. (2018). El acento en el quechua de Chachapoyas: Un sustrato de la lengua chacha o un vestigio protoquechua. *Letras*, 89(130), 79-99. <https://doi.org/10.30920/letras.89.130.4>
- Valverde, J. A. (2015a). Derretroflexión y alveolarización en palabras quechuas I. *Lengua y Sociedad*, 15(1), 20-44.
- Valverde, J. A. (2015b). Derretroflexión y alveolarización en palabras quechuas (II). *Lengua y Sociedad*, 15(2), 62-76.
- Vergara y Vergara, J. M., y Delgado, E. (1860). *The Indians of Andequi, New Grenada*. *Bulletin American Ethnological Society*, 1, 53-72.
- Yates, F. (1934). Contingency Tables Involving Small Numbers and the χ^2 Test. Supplement to the *Journal of the Royal Statistical Society*, 1(2), 217-235. <https://doi.org/10.2307/2983604>

Estudio acústico de las consonantes de la lengua yagua

An Acoustic Study of Yagua Consonants

Luis Carlos Peláez Torres

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Contacto: luis.pelaez@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-6197-4015>

RESUMEN

Esta investigación presenta una descripción acústica de los sonidos consonánticos del yagua, una lengua aislada perteneciente a la familia peba-yagua y que se habla en la región nororiental del Perú. El número de personas que componen la sociedad yagua actual asciende a aproximadamente 5679. La población se distribuye principalmente en las provincias de Mariscal Ramón Castilla, Putumayo y Maynas, en el departamento de Loreto, principalmente en las zonas fronterizas con Colombia y Brasil. El objetivo de este estudio es establecer el número de consonantes de la lengua yagua y detallar sus propiedades acústicas. Sobre la base de la fonética acústica y tras un acuerdo con los colaboradores yagua a fin de realizarles entrevistas para obtener estos datos necesarios para la investigación, se elicitó un conjunto de 200 palabras a 9 colaboradores de las comunidades del río Amazonas. Posteriormente, se realizó el procesamiento de las grabaciones a través del programa informático Praat, que permitió reconocer las características acústicas de los sonidos de esta lengua. Entre los resultados más resaltantes, se ha podido determinar la existencia de 20 sonidos consonánticos en yagua: [p], [pʷ], [t], [k], [m], [mʷ], [ᵐb], [n], [ɲ], [ᵐd], [tʃ], [s], [ʃ], [r], [ɾ], [ɽ], [w], [β], [j] y [h].

Palabras clave: Fonética acústica; Sonidos consonánticos; Lengua yagua; Praat; Río Amazonas.

ABSTRACT

This research presents an acoustic description of the consonant sounds of the yagua language, an isolated language belonging to the Peba-yagua family which is spoken in the northeastern region of Peru. The number of people in the current yagua society amounts to approximately 5,679. The population is distributed mainly in the provinces of Mariscal Ramón Castilla, Putumayo, and Maynas in the department of Loreto, mainly in the border areas with Colombia and Brazil. The objective of this study was to establish the number of consonants in the Yagua language and detail their acoustic properties. On the basis of acoustic phonetics and after an agreement with the Yagua collaborators to carry out interviews to them in order to obtain this data for the investigation, a set of 200 words was elicited from 9 speakers from the Amazon River communities. Subsequently, the recordings were processed using the Praat computer program, which made it possible to recognize the acoustic characteristics of the sounds of the Yagua language. Among the most noteworthy results, it has been possible to determine the existence of 20 consonant sounds in the Yagua language: [p], [pʷ], [t], [k], [m], [mʷ], [ᵐb], [n], [ɲ], [ᵐd], [tʃ], [s], [ʃ], [r], [ɾ], [ɽ], [w], [β], [j] and [h].

Keywords: Acoustic Phonetics; Consonant Sounds; Yagua Language; Praat; Amazon River.

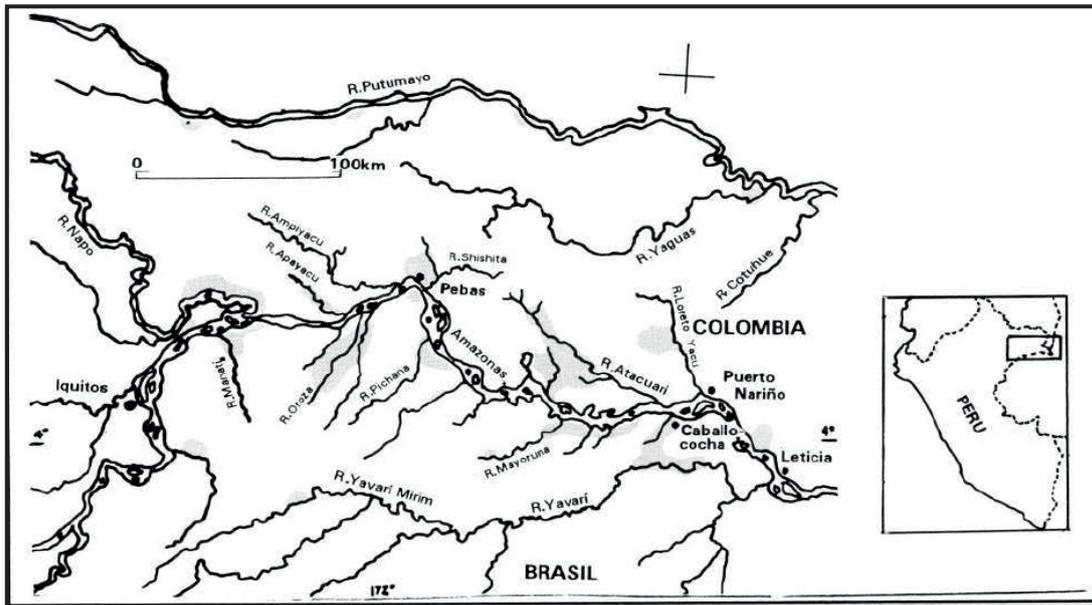


Figura 1. Provincias de Ramón Castilla, Maynas y Putumayo, así como la zona de dispersión en la que se encuentra el pueblo yagua.

Fuente: Chaumeil, 1994, p. 154.

1. Introducción

El pueblo yagua se halla disperso por diversos puntos geográficos dentro de las provincias de Mariscal Ramón Castilla, Maynas y Putumayo, todas en el departamento de Loreto. Su espacio territorial actual es producto de una serie de traslados generados por agentes externos que fragmentaron su territorio tradicional a lo largo de la historia poscolonial del Perú (Chaumeil, 1994). En la figura 1 se muestran las áreas en las que habita el pueblo yagua en la actualidad.

La lengua yagua pertenece a la familia lingüística peba-yagua, que comprende las lenguas peba, yagua y yameo (Ministerio de Educación, 2013). En la actualidad, el yagua es la única que subsiste de estas tres y es considerada una lengua aislada (Peña, 2009; Chaumeil, 1987). En cuanto a la población yagua, según indica el Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú (Ministerio de Educación, 2013, p. 63), existe un total de 5679 pobladores. No obstante, no está comprobado que todos ellos sean hablantes de la lengua ni que existan hablantes monolingües. Sobre los estudios lingüísticos del yagua, se destacan, principalmente, investigaciones sobre sintaxis, como las de Doris Payne (1985). No obstante, en cuanto a fonética y fonología, aunque la referida autora explica determinados aspectos de algunos fenómenos y reglas fonológicas, se limita a describir un inventario propuesto por ella

misma. Sobre el inventario consonántico del yagua, Payne (1985, p. 30) indica que existe un total de 20 sonidos consonánticos en esta lengua, los cuales se manifiestan a partir de 11 fonemas. En tal sentido, la citada autora presenta una tabla de dichos sonidos y su distribución alofónica¹.

Cuadro 1. Fonemas y alófonos de las consonantes del yagua según Payne (1985)

	Labiales	Alveolares	Palatales	Velares	Posvelares
Oclusivas	/p/	[p ^w] [p]	/t/	[t]	/k/ [k]
Nasales	/m/	[m ^w] [m]	/n/	[n]	
Africadas				[tʃ] [tʃ]	
Fricativas		/s/	[ʃ]	[ʃ] ~ [ʃ]	
Vibrantes		/r/	[r]		
Aproximantes	/w/	[w] [β]		/j/ [j]	/h/ [h]

Fuente: adaptado de Payne, 1985, p. 29.

Sobre la base de esta información, se pudo establecer ejemplos de pares mínimos entre los 11 fonemas consonánticos. Al respecto, obsérvese las entradas propuestas en el cuadro 2.

Cuadro 2. Ejemplos de oposición fonémica por pares mínimos en yagua

<p/m	t/ tʃ	k/p	s/r	h/r	m/r	n/ tʃ	r/w	y/w
hapi 'titora'	wata 'mono blanco'	koʃʃi 'loro'	wasa 'seco'	hapa 'guacamayo'	tama 'pero'	winu 'soltero'	kara '¡caramba!'	yawa 'yagua'
hami 'grande'	watʃa 'mono guapo'	poʃʃi 'hija'	wara 'callado'	rapa 'afrecho'	'tara' 'cosa'	witʃu 'especie de ave'	kawa 'especie de ave'	rawa 'veneno'

Cabe indicar que, a pesar de la importancia que suponen los alcances de Payne para la comprensión del yagua, la descripción fonético-fonológica que presenta no es exhaustiva, pues, en cuanto al aspecto fonológico, la autora no realiza una descripción de la prosodia de la lengua. Sin embargo, Paul Powlison (2008) señala que esta lengua presenta un acento tonal, aunque no realiza una explicación sobre tal fenómeno ni lo describe como tal. En cuanto a lo fonético, es necesario mencionar que las investigaciones de ambos autores carecen de evidencia acústica que confirme o determine los sonidos consonánticos de esta lengua. Por ello, bajo la problemática presentada sobre la no exhaustividad en el estudio de las consonantes en yagua, surge la pregunta: ¿cuál es el inventario de los sonidos consonánticos en la lengua yagua? En tal sentido, el objetivo de esta investigación fue determinar el inventario de sonidos consonánticos de la lengua yagua mediante una descripción acústica de sus principales propiedades fonéticas.

2. Marco teórico metodológico

2.1. Antecedentes

Payne (1985) expone un inventario de 11 fonemas y 19 fonos consonánticos. Por su parte, Powlison (2008) presenta algunos de los sonidos consonánticos en términos grafémicos y realizando comparaciones con el castellano. Así, no muestra un inventario fonológico de la lengua, sino más bien un alfabeto, con el cual presupone la intuición fonológica propia del lector al que se dirige. Por otro lado, Peña (2009), sobre la base de otros investigadores (Payne, Powlison, Gordon, etc.) ofrece un resumen fonológico de la lengua yagua. En cuanto a las consonantes, señala que existen once fonemas: /p/, /t/, /k/, /m/, /n/, /s/, /tʃ/, /ʃ/, /w/, /j/ y /h/.

2.2. Bases teóricas

La fonética acústica admite describir las características de los sonidos del habla en términos numéricos. Esta cuantificación permite medir los valores de los sonidos para poder describirlos en términos acústicos por medio de un espectrograma que, en la presente investigación, se ha obtenido a través del programa informático llamado Praat. Su representación es tridimensional: señala los valores de frecuencia, amplitud y tiempo. Tal como indica Peter Ladefoged, "la imagen [...] es denominada espectrograma. [...] En los espectrogramas el tiempo corre de izquierda a derecha, la frecuencia de los componentes se muestra en escala vertical y la intensidad de cada uno se muestra en el grado de oscuridad" (Ladefoged y Johnson, 2010, p. 194). Cabe señalar que los parámetros generales para distinguir todas las consonantes que se aplican en esta investigación son la duración del segmento y la barra de sonoridad. El primer indicador nos permitirá comparar los valores temporales de cada una de las clases de consonantes y establecer un posible contraste fonológico dual, es decir, entre consonantes cortas o largas (Ashby, 2011, p. 141). Por su parte, la barra de sonoridad da la posibilidad de distinguir consonantes sordas de las sonoras, pues se manifiesta como una notable concentración de energía en las frecuencias bajas en el caso de las consonantes sonoras (Johnson, 2003, p. 140).

2.3. Metodología

Se trata de una investigación descriptiva que enumera y detalla los sonidos consonánticos de la lengua yagua. La técnica de recolección de datos que se empleó fue la elicitación a través de un protocolo de investigación que contiene el listado de 200 palabras de Morris Swadesh (véase el Anexo I), el cual está constituido

por un vocabulario que se considera esencial a cualquier lengua y que difícilmente podría originarse en préstamos de otra lengua (Aguilar-Porras, 2013, pp. 125-129). Para tal fin, se utilizó una lista de 200 palabras en español, las cuales el colaborador debía traducir al yagua, por indicación oral del entrevistador, una por una en el mismo momento y enunciarlas tres veces. La palabra que se utilizaría como muestra para el análisis acústico sería siempre la producida en el medio de esas tres. A continuación, en el cuadro 3, se presenta el listado completo de las palabras que se elicitaban en las entrevistas, junto con la palabra equivalente propuesta por Powlison (2008) que se tuvo como referencia solo para conocimiento del investigador.

Cuadro 3. Listado de palabras empleadas en la elicitación

	Palabra en español	Palabra en yagua (escrita según el alfabeto de Powlison, 2008)
1	animal	javada
2	perro	nibi
3	pájaro	viche
4	culebra	codiy
5	pez, pescado	quiva
6	piojo	runi
7	lombriz (no gusano)	jntyoda
8	pasto	pastu
9	árbol	ninu
10	nombre	jitya
11	padre	jay
12	madre	junoda
13	esposo	vanu
14	esposa	rimityoda
15	hombre	vanu
16	mujer	vatura
17	niño	dera
18	persona	nijyami
19	cabeza	juno
20	oreja	tuvay
21	ojo	nisiy
22	nariz	nuru
23	boca	juto

24	lengua	dachiy
25	diente	janu
26	cuello	tunuvu
27	barriga	pude
28	espalda	runu
29	rabo, cola	musiy
30	pierna	duse
31	pie	numutu
32	ala	nipyá
33	mano	jomutu
34	corazón	jachiy
35	tripas, intestinos	siquidi
36	hígado	juvatu
37	hueso	du
38	carne	saviy
39	grasa	nidi
40	piel	jay
41	cabello (o pelo)	nojasiy
42	pluma	mu
43	sangre	ndaja
44	raíz	jntiy
45	corteza	jay
46	hoja	navi
47	flor	ninubi
48	fruta	dabi
49	semilla	jatadi
50	palo	jipu
51	ceniza	pupujuru
52	montaña	musiy
53	bosque	curuju
54	río	mu
55	lago	jimityo
56	mar	nava
57	agua	ja
58	hielo	sudochiy
59	fuego	jiday
60	humo	navachiy
61	tierra	mucadi
62	polvo	jiru
63	arena	ticha

64	piedra	avichu
65	carretera (camino, trocha)	un
66	huevo	vada
67	lluvia	rumura
68	nieve	jarcha
69	neblina	ajeravurya
70	cielo	jarichu
71	nube	nuvachiy
72	viento	richo
73	sol	jñi
74	estrella	napay
75	día	narya
76	noche	nupora
77	año	nijya
78	cuerda	judiju
79	sal	tivyiy
80	yo	ray
81	tú, usted	ji
82	él	ni
83	ellos	riy
84	nosotros	nuy
85	ustedes, vosotros	jiryey
86	¿quién?	chi
87	¿qué?	tara
88	este	jiñi mutijo
89	ese, aquel	dañu, jiryamuy
90	vivir	vicha
91	morir	ditya
92	congelar, helarse	-
93	hinchar	pochu
94	caer-(se)	juy
95	respirar	narye
96	soplar	duye
97	dormir	may
98	echar-(se)	jatya
99	sentar-(se)	masa
100	parar-(se)	raniy
101	flotar, rebalsar	pupaya
102	fluir	si
103	venir	juniy

104	caminar, andar	rupi
105	volar	ratye
106	nadar	nuniy
107	voltear, girar	daputa
108	jugar	tisa
109	ver	junuy
110	oler	nari
111	oír	tuvachu
112	saber	datya
113	pensar	jachipiya
114	temer	sabuy
115	contar	saranu
116	decir	jutay
117	cantar	muyivay
118	reír	todi
119	comer	jimiy
120	beber, tomar	jatu
121	chupar	rupay
122	morder	sado
123	escupir	jtochiy
124	vomitarse	jiyaniy
125	rascar	amani
126	cazar	tanchu
127	quemar	rupay
128	coser	siniy
129	atar, amarrar	pochu
130	jalar	ramichu
131	tirar, lanzar	jupatya
132	empujar	jupa
133	apretar	naya
134	cavar, escarbar	jumiy
135	lavar	suta
136	limpiar, enjugar	puryi
137	sobar, frotar	sityaniya
138	dar	say
139	agarrar, sostener	ryi
140	cortar	jaruy
141	partir	ruve
142	pelear, luchar	juvatyi
143	golpear	juvay

144	penetrar (perforando)	ramujetya
145	matar	juvay
146	liso	judutyasi
147	caliente	vanuqui
148	frío	canuvu
149	filudo	jimyura
150	desafilado	motadi
151	podrido	purya
152	recto, derecho	vase
153	sucio	mi
154	pesado	jinra
155	mojado	japadi
156	seco	vasa-
157	negro	vadacu
158	blanco	pupa-
159	rojo	runay
160	amarillo	vasunudi
161	verde	vasununay
162	nuevo	vadi-
163	viejo	tarijevvyu
164	bueno	samuy
165	malo	nicyaray
166	aquí, acá	jiyu
167	ahí, allí, allá	jasiy, muy
168	cerca	nuji
169	lejos	ripa
170	derecha	jntityuday
171	izquierda	miday
172	grande	jamura
173	ancho	jamu-
174	grueso	jamu-
175	pequeño	pasi-
176	delgado	paniyo-
177	angosto, estrecho	pasi-
178	largo	jamuca-
179	corto, bajo	japu-
180	uno	taraqui
181	dos	adajuy
182	tres	mumuri
183	cuatro	nañujuyu

184	cinco	tadajyo
185	muchos	raju
186	pocos	pasi-
187	todos	tita
188	algunos	tavay
189	otro	ti
190	donde	jimu
191	cuándo	nutyerivye
192	cómo	nutiy
193	en, adentro	jimu
194	correcto	vase-
195	no	ne
196	y	jarye
197	porque	daryaju
198	si	tiy
199	en	jimu
200	con	jisa

alfabeto de Powlison, 2008)

Cabe señalar que todo el procedimiento se llevó a cabo de forma directa y con el consentimiento expreso de los 9 colaboradores yagua que se ofrecieron para participar en las entrevistas, todos ellos provenientes de diversas comunidades de la cuenca del río Amazonas en el departamento de Loreto. A continuación, se presenta un cuadro con los datos de cada uno de ellos y la codificación empleada para los datos del análisis.

Cuadro 4. Lista de colaboradores y su codificación

Colaborador	Género	Lugar de residencia	Código
Colaborador 1	Varón	Atacuari	CC-V-A
Colaborador 2	Varón	Cabalococha	AG-V-C
Colaborador 3	Varón	Río Napo	MS-V-R
Colaborador 4	Varón	Putumayo	FP-H-P
Colaborador 5	Varón	Putumayo	HQ-V-P
Colaborador 6	Mujer	Urco Miraño	MM-M-U
Colaborador 7	Varón	Urco Miraño	A-V-U
Colaborador 8	Varón	Urco Miraño	CC-V-U
Colaborador 9	Varón	Santa Rita	WR-V-S

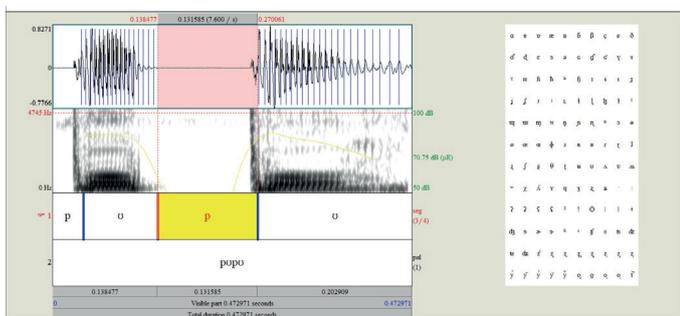
Para grabar, se utilizó una grabadora digital Tascam DR-40, un micrófono Shure WH-20 y un cuaderno de apuntes. De esa manera, se realizó la grabación a los colaboradores teniendo como guía el instrumento de recolección de datos (Anexo I). Una vez obtenidos los datos, se segmentaron los audios para luego seleccionar los sonidos consonánticos que sirvan de muestra para evaluar las particularidades que se buscan. Esta labor se realizó a través del programa informático Praat, versión 6.1.15, con el cual se pudo extraer los espectrogramas de cada sonido. Finalmente, se clasificaron y describieron las características acústicas de las consonantes en función de las correspondencias fonológicas descritas en los antecedentes.

3. Resultados

3.1. Consonantes oclusivas

La lengua yagua cuenta con tres sonidos oclusivos sordos: bilabial [p], alveolar [t] y velar [k]. El rasgo común de estas consonantes es que todas presentan una fase de silencio que corresponde al momento del cierre del punto de articulación, seguida de la barra de explosión y el *Voice Onset Time* (VOT). Asimismo, al ser sonidos sordos, carecen de la característica barra de sonoridad de las oclusivas sonoras. Véase, a continuación, los espectrogramas de las figuras 2, 3 y 4, en las que se puede observar la constitución acústica de cada una de estas consonantes.

Figura 2. Espectrograma de la palabra [ˈpɔ.pɔ] ‘ceniza’



Como se puede ver en cada una de las imágenes, las tres oclusivas sordas guardan un aspecto muy similar. Por ello, es necesario diferenciarlas a través de sus valores de duración de VOT. En el cuadro 5, se muestra la duración en promedio de la fase

Figura 3. Espectrograma de la palabra [sa.nu.mo.'to] ‘pie’

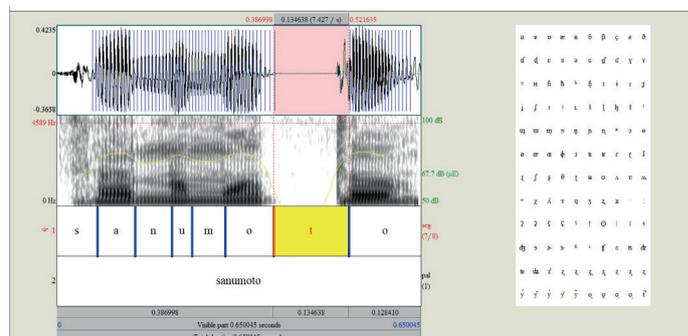
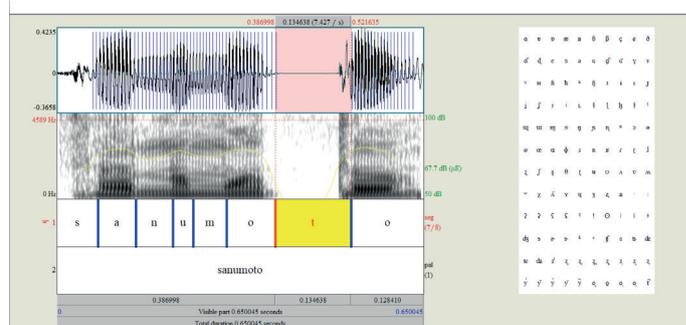


Figura 4. Espectrograma de la palabra [mu.'ko] ‘tierra’



cerrazón, que corresponde acústicamente al silencio y se indica, entre paréntesis y en superíndice, la cifra de la desviación estándar del conjunto de muestras.

A continuación, se muestra la duración del VOT de cada sonido. Cabe indicar que todas las muestras fueron tomadas en contextos semejantes: flanqueados por sonidos vocálicos.

Cuadro 5. Duración de la fase de cierre de las oclusivas sordas

Consonante	Muestras	Duración (seg.) (desv. est.)
[p]	20	0.121 (0.018)
[t]	30	0.112 (0.026)
[k]	25	0.093 (0.018)

Cuadro 6. Duración del VOT de las oclusivas sordas

Consonante	Muestras	Duración (seg.) (desv. est.)
[p] 20	0.011	(0.003)
[t] 30	0.023	(0.003)
[k] 25	0.033	(0.004)

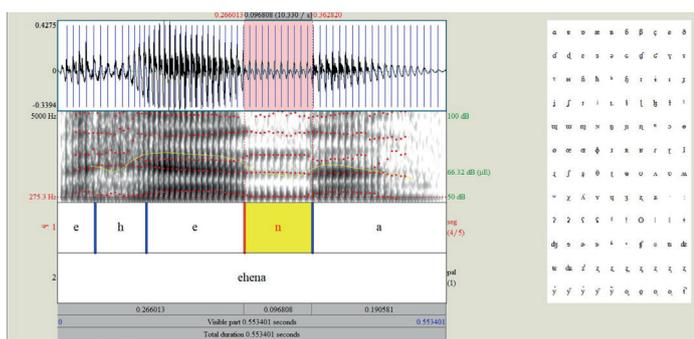
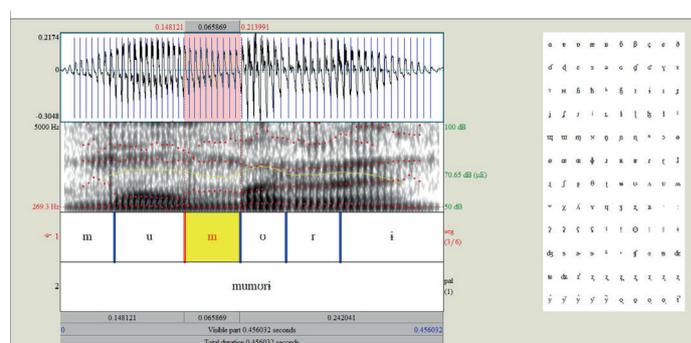
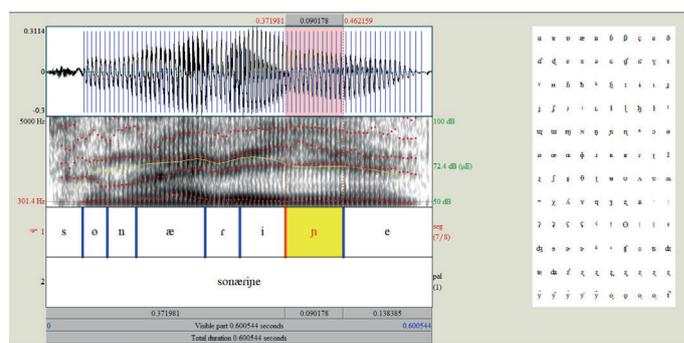
Cuadro 7. Promedio de intensidad y duración total de las consonantes oclusivas sordas del yagua

Consonante	Muestras	Intensidad (dB) (desv. est.)	Duración de la fase de cierre (seg.) (desv. est.)	Duración del VOT (seg.) (desv. est.)	Duración total (seg.) (desv. est.)
[p]	20	71.749 (1.546)	0.121 (0.018)	0.011 (0.003)	0.132 (0.019)
[t]	30	67.710 (1.335)	0.112 (0.026)	0.023 (0.003)	0.135 (0.025)
[k]	25	63.391 (1.246)	0.093 (0.018)	0.033 (0.004)	0.126 (0.020)

Como puede apreciarse en los espectrogramas, la consonante con el mayor tiempo de duración de VOT es [k] seguida por [t] y [p]. Cabe indicar que esta progresión es compartida por diversas lenguas del mundo (Jiménez, 2018, p. 127). La suma de los dos valores mencionados anteriormente constituiría el valor total de cada consonante, el que se resume en el cuadro 7.

3.2. Consonantes nasales

La lengua yagua cuenta con tres sonidos nasales: bilabial [m], alveolar [n] y palatal [ɲ]. Estas consonantes presentan una alta concentración de energía en las frecuencias inferiores a los 1000 Hz, a la vez que un debilitamiento de las frecuencias altas, lo que se traduce en la intermitencia que se puede visualizar como manchas blancas en el espectrograma (murmullo nasal). Estas manchas son conocidas como *antiformantes* y pueden observarse a partir de los 1000 Hz en frecuencias más altas. Las tres consonantes presentan un FN entre 250 y 350 Hz, característico de estas consonantes. La bilabial [m] y la alveolar [n] presentan un antiformante inferior (AF1) inferior a los 2000 Hz, mientras que la palatal [ɲ] supera a este valor. Al respecto, véanse las figuras 5, 6 y 7, en las que los valores de los formantes nasales se han tomado en el punto medio del segmento.

Figura 5. Espectrograma de la palabra [e.'he.na] 'diente'**Figura 6.** Espectrograma de la palabra [mu.'mɔ.ri] 'tres'**Figura 7.** Espectrograma de la palabra [so.næ.'ri.ɲe] 'oler'

Los valores de la FN y el AF1 se pueden resumir, en promedio, en el cuadro 8, en el que se indica también el punto de tiempo promedio del segmento en el que se han tomado estos valores.

En cuanto a la duración y la intensidad, véase el cuadro 9 que resume estos valores, incluida la desviación estándar en superíndice y entre paréntesis.

Cuadro 8. Promedios de FN y AF1 en las consonantes nasales

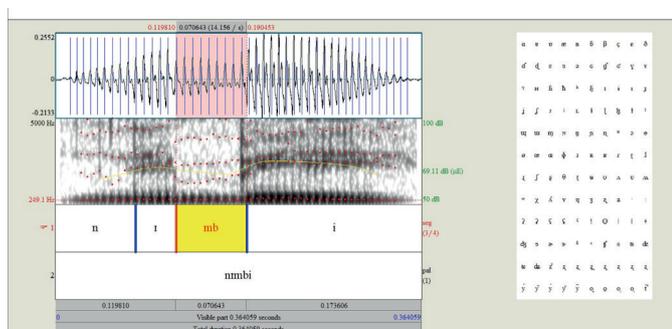
Consonante	Muestras	Punto temporal promedio en el que se tomó la muestra de FN y AF1 (seg.) (desv. est.)	Promedio de FN (Hz) (desv. est.)	Promedio de AF1 (Hz) (desv. est.)
[[m]	20	0.033 (0.013)	270 (25)	1100 (37)
[n]	20	0.049 (0.016)	288 (32)	1200 (35)
[ɲ]	15	0.045 (0.015)	301 (38)	2200 (39)

Cuadro 9. Promedio de intensidad y duración total de las consonantes nasales del yagua

Consonante	Muestras	Intensidad (dB) (desv. est.)	Duración (seg.) (desv. est.)
[m]	20	65.136 (0.989)	0.066 (0.013)
[n]	20	66.333 (1.254)	0.098 (0.016)
[ɲ]	15	71.155 (1.076)	0.090 (0.015)

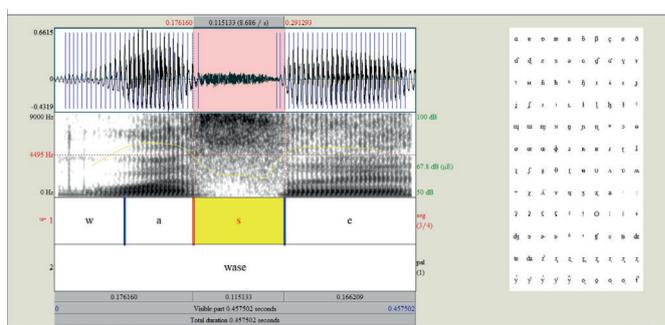
3.3. Consonantes prenasalizadas

La lengua yagua presenta dos consonantes prenasalizadas: bilabial [ᵐb] y alveolar [ⁿd]. La principal característica de estos sonidos es, como indica Powlison (2008, p. 32), que aparecen cuando están seguidos de vocales orales en lugar de vocales nasales. En las figuras 8 y 9 se puede observar el espectrograma de estos sonidos, en el que se ve una fase nasal previa a una fase oral característica de las oclusivas. Por su naturaleza articulatoria, esta última siempre es más breve que aquella.

Figura 8. Espectrograma de la palabra [nr.ᵐbi] ‘perro’

En el cuadro 10 se pueden apreciar los valores de duración obtenidos en la medición de las muestras.

En cuanto a la intensidad y duración de estos sonidos, se obtuvieron los valores expuestos en el cuadro 11.

Figura 9. Espectrograma de la palabra [sa.ᵐdɔ] ‘hueso’**Cuadro 10.** Duración de la fase de cierre de las prenasalizadas

Consonante	Muestras	Duración (seg.) (desv. est.)
[ᵐb]	20	0.007 (0.001)
[ⁿd]	30	0.005 (0.001)

Cuadro 11. Promedio de intensidad y duración total de las consonantes prenasalizadas

Consonante	Muestras	Intensidad (dB) (desv. est.)	Duración (seg.) (desv. est.)
[ᵐb]	20	69.100 (0.930)	0.070 (0.014)
[ⁿd]	30	66.077 (0.927)	0.099 (0.013)

3.4. Consonantes fricativas

El yagua cuenta con dos consonantes fricativas sordas sibilantes: la alveolar [s] y la alveopalatal [ʃ]. Estos sonidos se caracterizan por presentar ruido aleatorio y alta concentración de energía en las frecuencias superiores a los 2000 Hz. Al respecto, véanse las figuras 10 y 11.

Como puede observarse, el indicador distintivo de estos sonidos es la aperiodicidad de sus ondas sonoras, que aparecen en el espectrograma como energía dispersa por encima de los 2000 Hz, con una concentración en el intervalo aproximado de

Figura 10. Espectrograma de la palabra [ˈwa. se] ‘correcto’

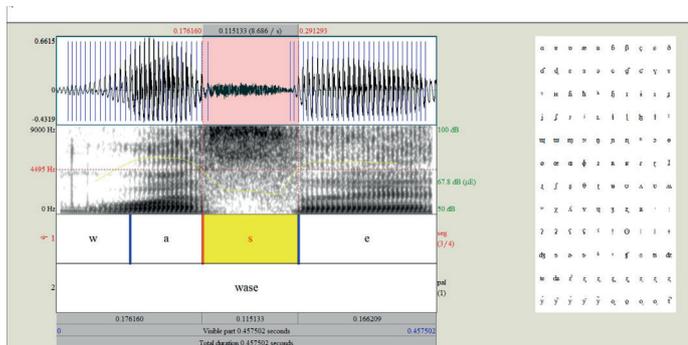
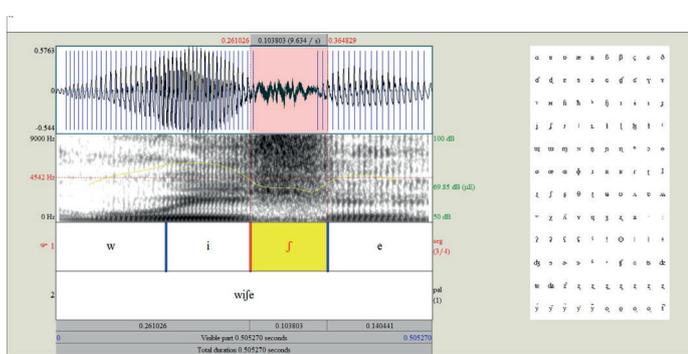


Figura 11. Espectrograma de la palabra [ˈwi. fe] ‘pájaro’



5000 a 9000 Hz para [s] y a partir de los 2000 Hz para [ʃ].

En cuanto a la duración y la intensidad de los sonidos fricativos sordos, los valores del cuadro 12 fueron obtenidos de palabras en la que los sonidos en cuestión se hallaban al interior de la palabra.

Cuadro 12. Promedio de intensidad y duración de las fricativas sibilantes

3.5. Consonantes africadas

Se ha registrado palabras en yagua en las que aparece la consonante africada alveopalatal [tʃ]. Según Payne

Consonante	Muestras	Intensidad (dB) (desv. est.)	Duración (seg.) (desv. est.)
[s]	25	67.893 (0.853)	0.115 (0.035)
[ʃ]	20	69.854 (0.933)	0.103 (0.042)

(1985, p. 29), este sonido puede ser un alófono de la fricativa alveolar /s/. No obstante, la presencia de variaciones en la realización de una misma palabra por parte de distintos hablantes yagua parece indicar que podría tratarse, más bien, de una variación de la fricativa alveopalatal /ʃ/. Al respecto, véanse en figuras 12 y 13 las variantes de la palabra ‘pájaro’ en yagua.

Como puede observarse, en la figura 12 no hay una fase de oclusión. En cambio, en la palabra de la figura 13 se puede ver que la consonante se

Figura 12. Espectrograma de la palabra [ˈwi. fe] ‘pájaro’ producida por el colaborador MS-V-R (río Napo)

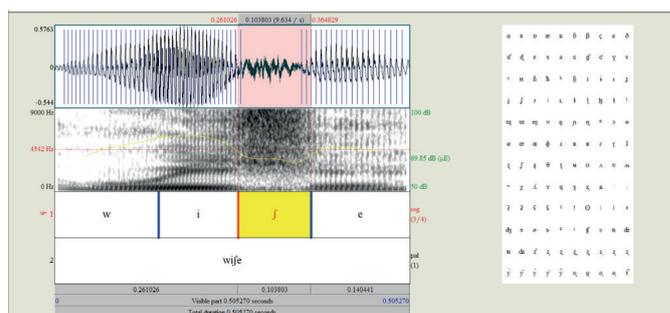
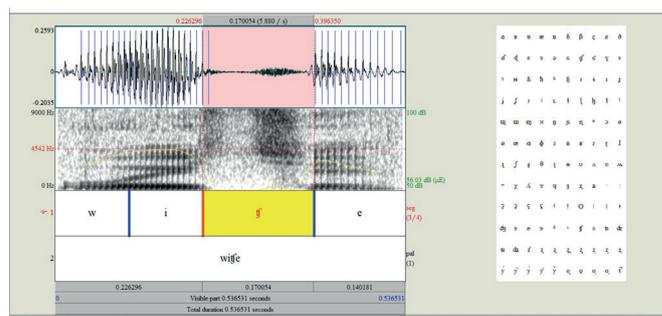


Figura 13. Espectrograma de la palabra [ˈwi.tʃe] ‘pájaro’ producida por el colaborador CC-V-A (Atacuari)



conforma por una fase de oclusión y una de fricación. Acústicamente, estas fases presentan características similares a las de los sonidos oclusivos y fricativos, aunque se debe indicar que la fase de oclusión suele ser más corta que en la de las oclusivas y la fricación dura menos tiempo que en un sonido fricativo simple equivalente. Sin embargo, tal como indica Payne (1985, p. 29), la africada alveopalatal también tiene un estatus fonémico cuyo único correlato fonético es también el sonido africado alveopalatal sordo, aunque no presenta ejemplos del caso. En tal sentido, no se ha podido encontrar casos en que, exclusivamente, un sonido africado no presente su variante fricativa, aunque la muestra sí nos permite afirmar que, en concordancia con Payne (1985), la africada alveopalatal podría ser un fonema y, por lo tanto, su forma fonética no estaría motivada por una regla fonológica, sino que se trataría de una variación dialectal². Al respecto, obsérvese el caso de la palabra ‘humo’ en las figuras 14, 15 y 16.

En cuanto a la duración, obsérvese los valores de cada fase y la duración total de los sonidos africados en el cuadro 13.

Figura 14. Espectrograma de la palabra [nu.'wi.tʃø] ‘humo’ producida por el colaborador AG-V-C (Caballococha)

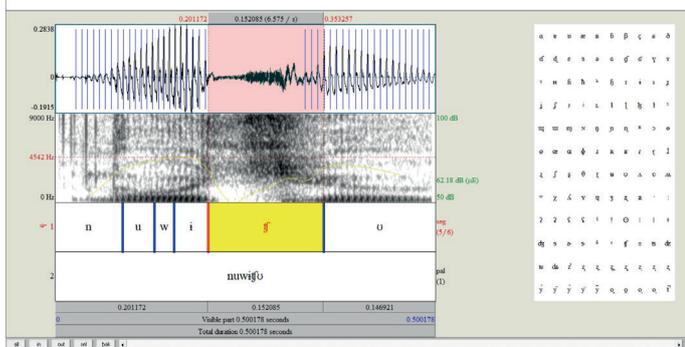


Figura 15. Espectrograma de la palabra [nø.'wa.tʃɪ] ‘humo’ producida por el colaborador HQ-V-P (Putumayo)

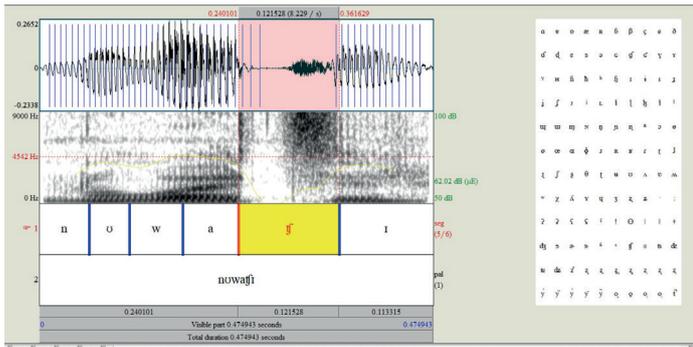
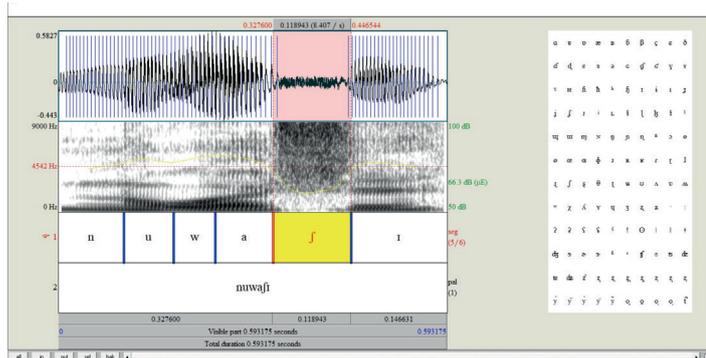


Figura 16. Espectrograma de la palabra [nu.'wa.ʃɪ] ‘humo’ producida por el colaborador MS-V-R (río Napo)

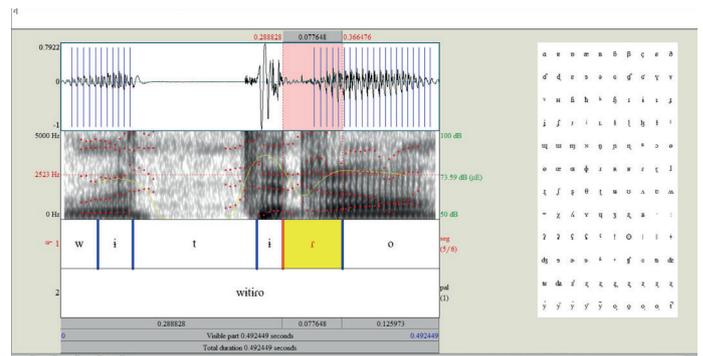


3.6. Consonantes vibrantes

Se han registrado tres consonantes vibrantes en el yagua: múltiple [r], simple [r] y retrofleja [ɾ]. La

vibrante simple, tal como puede observarse en la figura 17, presenta una fase de oclusión y una fase vocálica, semejante a la del español. Además, muestra el mismo patrón de transición de formantes F2 y F3 hacia la vocal consiguiente.

Figura 17. Espectrograma de la palabra [wi.'ti.ro] ‘esposa’ en la que se puede apreciar el mismo patrón transicional de los formantes de la [r] española



En el cuadro 14 observamos los valores de los formantes de esta consonante.

Cuadro 14. Valor promedio de los formantes transicionales F2 y F3 de la vibrante simple hacia una vocal posterior [o]

Consonante	Muestras	Punto temporal promedio en el que se tomó la muestra de F2 y F3 (seg.) (desv. est.)	F2 (Hz) (desv. est.)	F3 (Hz) (desv. est.)	Diferencia (Hz)
[r]	30	0.038 (0.010)	1600 (35)	2600 (44)	1000

Por lo que respecta a las vibrantes múltiple y retrofleja parece que ambos sonidos varían según el dialecto. En tal sentido, no se ha evidenciado alternancias entre los dos fonos en ninguno de los hablantes entrevistados. Una pista para suponer ello es el hecho de que Payne (1985) haya registrado un solo fonema vibrante /r/ y su sonido [r] correspondiente. Cabe señalar que la vibrante múltiple solo se ha hallado a inicio de palabra, contexto que supondría un condicionamiento fonológico de fortición para su

Cuadro 13. Promedio de intensidad y duración del sonido africado [tʃ]

Consonante	Muestras	Intensidad (dB) (desv. est.)	Fase oclusiva (seg.) (desv. est.)	Fase fricativa (seg.) (desv. est.)	Promedio de AF1 (Hz) (desv. est.)
[[tʃ]]	20	59.983 (1.568)	0.051 (0.029)	0.100 (0.031)	0.151 (0.034)

realización fonética, fenómeno observable en diversas lenguas, como el español (Lahoz-Bengochea, 2015, p. 135). Obsérvense las figuras 18 y 19 que muestran dos casos diferentes de la misma palabra.

Figura 18. Espectrograma de la palabra [ˈru.ne] ‘piojo’ (con vibrante múltiple)

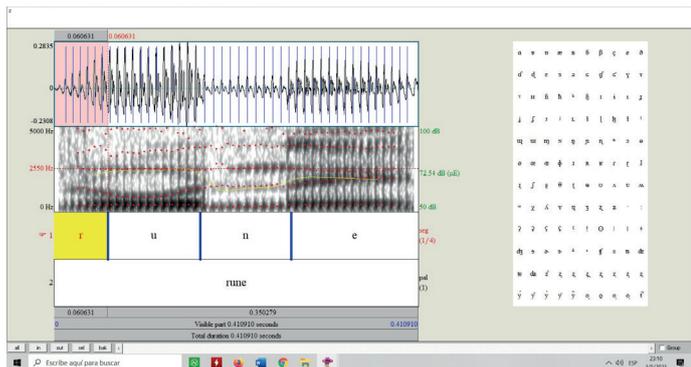
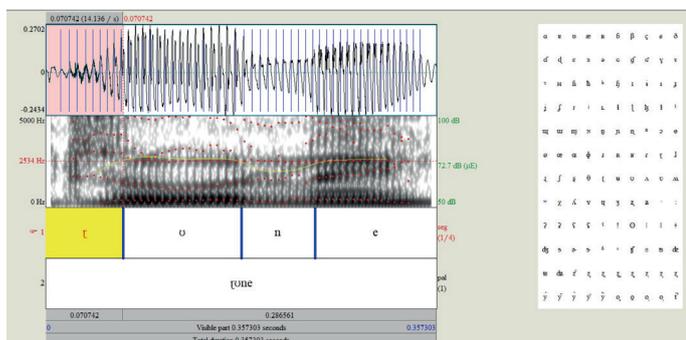


Figura 19. Espectrograma de la palabra [r̥oˈne] ‘piojo’ en la que se puede apreciar que la vibrante presenta un patrón semejante al de los F2 y F3 de [r]



En el caso de la vibrante múltiple, como se ve en la figura 17, se pueden observar las fases de oclusión seguidas de las fases vocálicas características de estos sonidos. En cuanto a la vibrante retrofleja, se aprecia que su aspecto es acústicamente parecido al vibrante simple, pues presenta una sola fase oclusiva y un movimiento proporcional de los valores de su segundo y tercer formante al momento de transición hacia una vocal (Baskt, 2012, p. 34), como se señala en el cuadro 15.

Cuadro 15. Valor promedio de los formantes transicionales F2 y F3 de la vibrante retrofleja hacia una vocal posterior [ɔ]

Consonante	Muestras	Punto temporal promedio en el que se tomó la muestra de F2 y F3 (seg.) (desv. est.)	F2 (Hz) (desv. est.)	F3 (Hz) (desv. est.)	Diferencia (Hz)
[ɔ]	15	0.036 (0.009)	1600 (36)	2800 (47)	1200

En el cuadro 16, se presentan los valores de tiempo de las tres consonantes vibrantes.

Cuadro 16. Promedio de intensidad y duración de las vibrantes

Consonante	Muestras	Intensidad (dB) (desv. est.)	Duración (seg.) (desv. est.)
[r]	30	73.856 (0.931)	0.077 (0.010)
[r̥]	10	72.573 (0.790)	0.063 (0.022)
[ɾ]	15	72.776 (0.811)	0.071 (0.009)

3.7. Consonantes aproximantes

Se han registrado cuatro sonidos aproximantes en yagua: palatal [j], labiovelar [w], bilabial [β] y aspirado [h]. Para la aproximante palatal [j], se observa un F1 por debajo de los 500 Hz y un F2 alrededor de los 2000 Hz, semejante al de la vocal [i]. Por su parte, la aproximante labiovelar [w] presenta un F1 también inferior a los 500 Hz, pero un F2 alrededor de los 1000 Hz similar al de la vocal [u].

Cuadro 17. Valor promedio de los formantes F1 y F2 de las aproximantes [j] y [w]

Consonante	Muestras	F1 (Hz)	F2 (Hz)
[j]	20	370 (32)	2250 (201)
[w]	20	360 (25)	950 (78)

En ambos casos, la intensidad de energía es menor a la de una vocal, tal como se puede apreciar en las manchas blancas que se encuentran entre sus formantes en las figuras 20 y 21.

Figura 20. Espectrograma de la palabra [ja.ru.ˈwe] ‘partir’ (‘romper en dos’)

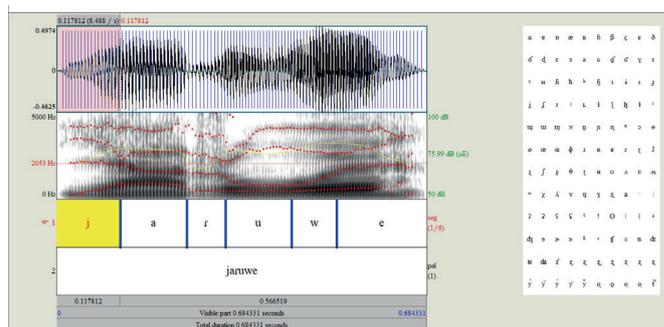
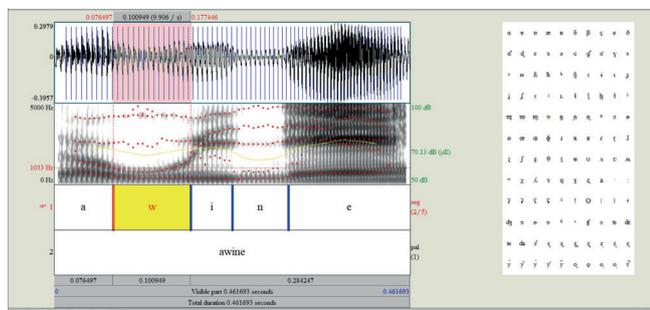


Figura 21. Espectrograma de la palabra [a.wi.'ne] ‘animal’



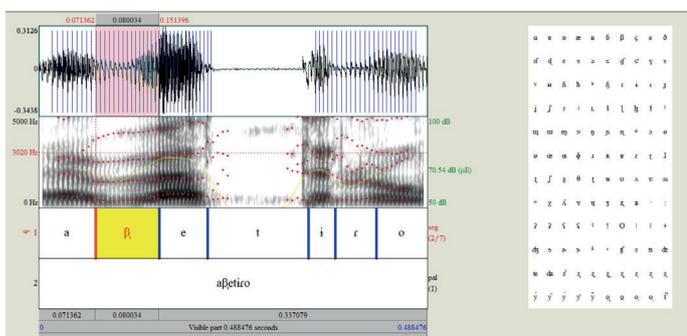
En el siguiente cuadro, se observan los promedios de intensidad y duración de estos sonidos.

Cuadro 18. Duración de las aproximantes [j] y [w]

Consonante	Muestras	Intensidad (dB) (desv. est.)	Duración (seg.) (desv. est.)
[j]	20	75.692 (0.884)	0.115 (0.020)
[w]	20	70.148 (0.969)	0.101 (0.014)

En el caso de [β], se observa la periodicidad de este sonido en posición intervocálica, lo que se puede reconocer como la continuidad de las estrías de los formantes de las vocales que lo rodean, aunque con menor intensidad, pues se observan manchas blancas entre las estrías. Esto demuestra que no hay turbulencia como en los sonidos fricativos.

Figura 22. Espectrograma de la palabra [a.'βe.ti.ro] ‘esposa’

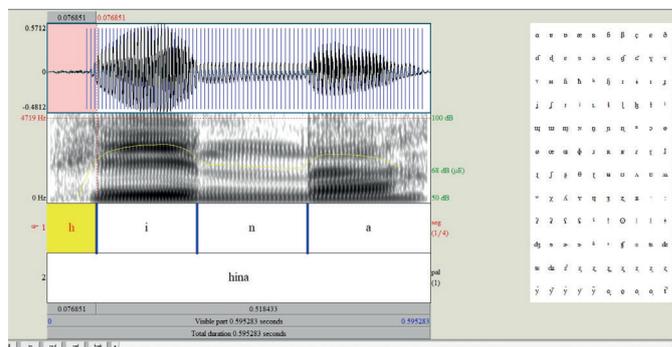


Cuadro 19. Promedio de intensidad y duración de la aproximante [β]

Consonante	Muestras	Intensidad (dB) (desv. est.)	Duración (seg.) (desv. est.)
[β]	10	71.008 (0.721)	0.079 (0.009)

En cuanto a [h], aunque suele categorizársela como fricativa, cabe recordar que es mejor considerarla como un sonido aproximante glotal que no presenta articulación ni en la cavidad oral ni en la nasal (Crystal, 2008, p. 32; Ladefoged y Maddieson, 1996, p. 326). Obsérvese el espectrograma de una muestra de este sonido en la siguiente figura.

Figura 23. Espectrograma de la palabra ['hi.na] ‘pesado’



En el cuadro 20, se puede observar el promedio de intensidad y duración de este sonido sobre la base de las muestras.

Cuadro 20. Duración de la aproximante [h]

Consonante	Muestras	Intensidad (dB) (desv. est.)	Duración (seg.) (desv. est.)
[h]	25	67.964 (0.818)	0.077 (0.017)

3.8. Articulaciones secundarias

Se ha podido identificar la aproximante velar [w] como una articulación secundaria adyacente a las consonantes bilabiales. En efecto, tal como indica Payne (1985, p. 29), esta articulación se produciría en el alófono [p^w] de /p/ y [m^w] de /m/. En concordancia con ello, Powlison (2008, p. 31) señala que este sonido aparece cuando una consonante bilabial se encuentra ante la vocal [i]. Cabe indicar que, en lenguas como el shipibo, también se presenta esta regla fonológica, la cual “puede ocurrir tanto en sílabas iniciales como no iniciales de una palabra, así como también en sílabas acentuadas y no-acentuadas” (Elías-Ulloa, 2011, p. 77).

Este fenómeno es conocido como *labialización*, aunque a veces se le denomina también *labiovelarización*; no obstante, autores como Ladefoged prefieren usar el término *labialización* (Ladefoged y Maddieson,

1996, p. 356), tal como coincide también Elías-Ulloa (2011). En tal sentido, no se debe confundir con lo que Ladefoged denomina *labialización simple*, que se diferencia del anterior fenómeno en que solo compromete el redondeamiento de labios, es decir, sin el alzamiento del posdorso de la lengua (Ladefoged y Maddieson, 1996, p. 356).

De acuerdo con estas observaciones y con el análisis de las muestras, se puede comprobar que, en el caso del yagua, esta articulación secundaria se origina a partir del condicionamiento fonológico de la vocal [i]. Obsérvese, a continuación, los espectrogramas de palabras en las que se evidencian los casos de [m^w] y [p^w].

Figura 24. Espectrograma de la palabra [m^wi] ‘suciedad’

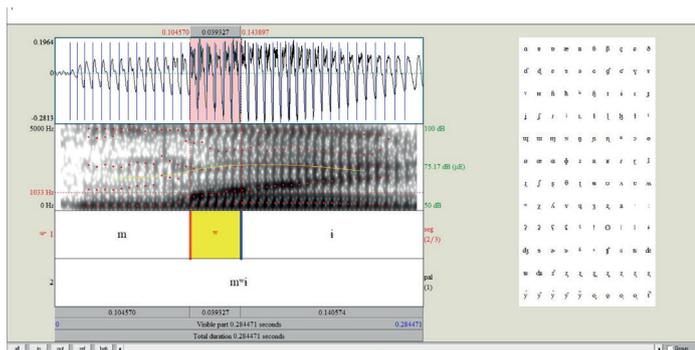
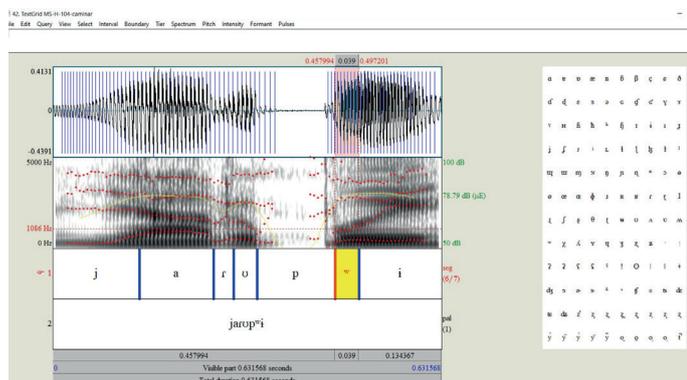


Figura 25. Espectrograma de la palabra [ja.ro.'p^wi] ‘caminar’



En cuanto a las propiedades acústicas de [w], estas son similares a las de [w], aunque se observa una ligera elevación de los F1 y F2 en el caso de la articulación secundaria. No obstante, la diferencia notable se halla en la duración de ambos sonidos, pues [w], al tratarse de una consonante independiente, presenta una duración mayor. En el cuadro 21, se pueden apreciar estos valores.

Cuadro 21. Comparación de los valores de la aproximante [w], la articulación secundaria [w] y la vocal alta central no redondeada [i]

Consonante	Muestras	F1 (Hz)	F2 (Hz) (desv. est.)	Intensidad (dB) (desv. est.)	Duración (seg.) (desv. est.)
[w]	18	380 ⁽¹¹⁾	970 ⁽⁴⁶⁾	79.338 ^(0.905)	0.039 ^(0.003)
[w]	20	360 ⁽²⁵⁾	950 ⁽⁷⁸⁾	70.148 ^(0.836)	0.101 ^(0.014)

4. Discusión

En la mayoría de los casos, la descripción acústica realizada en esta investigación ha coincidido con las propuestas articulatorias de los autores. En los que no ha sido así, es decir, con las vibrantes y la africada [tʃ], se debe tomar en cuenta el factor de la variación y el cambio lingüístico, los cuales podrían ser la razón de las diferencias. En tal sentido, se ha podido observar la presencia de tres tipos de vibrantes: múltiple [r], simple [r] y retrofleja [ɾ].

Cabe señalar que la vibrante múltiple solo se ha hallado a inicio de palabra, lo que supondría un condicionamiento fonológico de fortición para su realización fonética, que podría responder a procesos de castellanización que se pueden proponer como investigaciones posteriores. Asimismo, se ha podido comprobar que la aparición de la segunda articulación [w] solo ocurre cuando los sonidos [p] y [m] se encuentran ante una vocal central [i]. Del mismo modo, se ha podido comprobar que los sonidos prenasalizados [m^b] y [n^d] aparecen ante vocales orales, tal como lo describe Powlison (2008).

En cuanto a la variación fonética, se puede afirmar que la influencia creciente del español podría explicar, por ejemplo, el hecho de que existan sonidos vibrantes múltiples y simples que no habían sido reportados por investigadores anteriores. Aparte de ello, debe tomarse en cuenta la influencia de la lengua hispana sobre la lengua yagua en la medida en que las nuevas generaciones ya no son monolingües, lo cual la ha puesto en condición de amenazada.

5. Conclusión

Se han descrito las propiedades acústicas de 20 sonidos consonánticos en yagua: [p], [p^w], [t], [k],

[m], [m^w], [m^b], [n], [n̄], [n^d], [t̄], [s], [ʃ], [r], [r̄], [r̄], [w], [β], [j] y [h]. Estos quedarían clasificados articulatoriamente como se muestra en el cuadro 22.

Cuadro 22. Inventario de los sonidos consonánticos del yagua

	Labial	Alveolar	Palatal	Velar	Glotal
Oclusiva	[p] [p ^w]	[t]		[k]	
Nasal	[m] [m ^w] [m ^b]	[n] [n̄] [n ^d]			
Africada			[t̄]		
Fricativa		[s] [ʃ]			
Vibrante		[r] [r̄] [r̄]			
Aproximante	[w] [β]		[j]		[h]

Anexo I

Lista de 200 palabras de Swadesh

	Palabra en inglés	Palabra en español
1	animal	animal
2	dog	perro
3	bird	pájaro
4	snake	culebra
5	fish	pez, pescado
6	louse	piojo
7	worm	lombriz
8	grass	pasto
9	tree	árbol
10	name	nombre
11	father	padre
12	mother	madre
13	husband	esposo
14	wife	esposa
15	man	hombre
16	woman	mujer

Anexo I

Lista de 200 palabras de Swadesh

	Palabra en inglés	Palabra en español
17	child	niño
18	person	persona
19	head	cabeza
20	ear	oreja
21	eye	ojo
22	nose	nariz
23	mouth	boca
24	tongue	lengua
25	tooth	diente
26	neck	cuello
27	belly	barriga
28	back	espalda
29	tail	rabo, cola
30	leg	pierna
31	foot	pie
32	wing	ala
33	hand	mano
34	heart	corazón
35	guts	tripas, intestinos
36	liver	hígado
37	bone	hueso
38	meat	carne
39	fat	grasa
40	skin	piel
41	hair	cabello (o pelo)
42	feather	pluma
43	blood	sangre
44	root	raíz
45	bark	corteza
46	leave	hoja
47	flower	flor
48	fruit	fruta
49	seed	semilla
50	stick	palo
51	ashes	ceniza
52	mountain	montaña
53	forest	bosque

54	river	río
55	lake	lago
56	sea	mar
57	water	agua
58	ice	hielo
59	fire	fuego
60	smoke	humo
61	earth	tierra
62	dust	polvo
63	sand	arena
64	stone	piedra
65	road	carretera (camino, trocha)
66	egg	huevo
67	rain	lluvia
68	snow	nieve
69	fog	neblina
70	sky	cielo
71	cloud	nube
72	wind	viento
73	sun	sol
74	star	estrella
75	day	día
76	night	noche
77	year	año
78	rope	cuerda
79	salt	sal
80	I	yo
81	You	tú, usted
82	He	él
83	They	ellos
84	We	nosotros
85	You	ustedes, vosotros
86	who?	¿quién?
87	what?	¿qué?
88	this	este
89	that	ese, aquel
90	to live	vivir
91	to die	morir
92	freeze	congelar, helarse
93	to swell	hinchar

94	to fall	caer-(se)
95	to breathe	respirar
96	to blow	soplar
97	to sleep	dormir
98	to lean	echar-(se)
99	to sit	sentar-(se)
100	to stop	parar-(se)
101	to float	flotar, rebalsar
102	to flow	fluir
103	to come	venir
104	to walk	caminar, andar
105	to fly	volar
106	to swim	nadar
107	to turn	voltear, girar
108	to play	jugar
109	to see	ver
110	to smell	oler
111	to listen	oír
112	to know	saber
113	to think	pensar
114	to fear	temer
115	to count	contar
116	to say	decir
117	to sing	cantar
118	to laugh	reír
119	to eat	comer
120	to drink	beber, tomar
121	to suck	chupar
122	to bite	morder
123	to spit	escupir
124	to vomit	vomit
125	to scratch	rascar
126	to hunt	cazar
127	to burn	quemar
128	to sew	coser
129	to tie	atar, amarrar
130	to pull	jalar
131	to throw	tirar, lanzar
132	to push	empujar
133	to squeeze	apretar

134	to dig	cavar, escarbar
135	to wash	lavar
136	to clean	limpiar, enjugar
137	to rub	sobar, frotar
138	to give	dar
139	to grab	agarrar, sostener
140	to cut	cortar
141	to split	partir
142	to fight	pelear, luchar
143	to hit	golpear
144	to stab	perforar
145	to kill	matar
146	smooth	liso
147	hot	caliente
148	cold	frío
149	sharp	filudo
150	dull	desafilado
151	rotten	podrido
152	straight	recto, derecho
153	dirty	sucio
154	heavy	pesado
155	wet	mojado
156	dry	seco
157	black	negro
158	white	blanco
159	red	rojo
160	yellow	amarillo
161	green	verde
162	new	nuevo
163	old	viejo
164	good	bueno
165	bad	malo
166	here	aquí, acá
167	there	ahí, allí, allá
168	close	cerca
169	far	lejos
170	right	derecha
171	left	izquierda
172	big	grande
173	wide	ancho

174	thick	grueso
175	small	pequeño
176	thin	delgado
177	narrow	angosto, estrecho
178	long	largo
179	short	corto, bajo
180	one	uno
181	two	dos
182	three	tres
183	four	cuatro
184	five	cinco
185	many	muchos
186	few	pocos
187	all	todos
188	some	algunos
189	other	otro
190	where?	¿dónde?
191	when?	¿cuándo?
192	how?	¿cómo?
193	in	en, adentro
194	right	correcto
195	no	no
196	and	y
197	because	porque
198	if	si
199	at	en
200	with	con

Adaptado de Aguilar-Porras, 2013, pp. 125-129.

Lista de abreviaturas

AF1	Antiformante 1
dB	Decibelio
dev. est.	Desviación estándar
F1	Formante 1
F2	Formante 2
F3	Formante 3
FN	Formante Nasal
Hz	Hertzio
seg.	segundos
VOT	Voice Onset Time (tiempo de inicio de voz)

Notas

- 1 Se ha optado por emplear los símbolos del Alfabeto Fonético Internacional en lugar de utilizar los símbolos que utiliza Payne (1985).
- 2 En comunicación personal, algunos colaboradores bilingües (yagua-castellano) manifestaban que el sonido en cuestión era propio de "algunos dialectos" del yagua.

Referencias bibliográficas

- Aguilar-Porras, E. (2013). La lexicografía y la lista Swadesh: ¿Un método efectivo para establecer un vínculo genealógico entre lenguas? *Repertorio Americano*, 23. Heredia: UNA. Recuperado de <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/repertorio/article/view/7989/9021>
- Ashby, P. (2011). *Understanding Phonetics*. Hodder Education.
- Baskt, S. (2012). *Rhotics and Retroflexes in Indic and Dravidian*. University of Cambridge.
- Chaumeil, J. P. (1987). *Nihamwo: los yagua del nor-oriente peruano*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Chaumeil, J. P. (1994). Los yagua. *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. I: Mai huna, Yagua, Ticuna. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Crystal, D. (2008). *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Blackwell.
- Elías-Ulloa, J. (2011). *Una documentación acústica de la lengua shipibo-conibo (Pano) (Con un bosquejo fonológico)*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Jiménez, J. (2018). *Los sonidos de la lengua arabela: un bosquejo fonológico*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Johnson, K. (2003). *Acoustic and Auditory Phonetics*. Blackwell.
- Ladefoged, P. y Johnson, K. (2010). *A Course in Phonetics*. Boston: Wadsworth.
- Ladefoged, P. y Maddieson, I. (1996). *The sounds of the World's Languages*. Blackwell.
- Lahoz-Bengoechea, J. (2015). *Fonética y fonología de los fenómenos de refuerzo consonántico en el seno de unidades léxicas en español*. Universidad Complutense de Madrid.
- Ministerio de Educación. (2013). *Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú*. Minedu-Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural.
- Payne, D. (1985). *Aspects of the Grammar of Yagua: a Typological Perspective*. (Tesis de Doctorado). Universidad de California, Los Ángeles, Estados Unidos de América. <https://linguistics.ucla.edu/images/stories/Payne.1985.pdf>
- Peña, J. (2009). *A Historical Reconstruction of the Peba-yaguan Linguistic Family*. University of Oregon.
- Powlison, P. (1962). Palatalization portmanteaus in Yagua (Peba-Yaguan). *WORD*, 18(1-3), 280-299. <https://doi.org/10.1080/00437956.1962.11659779>
- Powlison, P. (2008 [1995]). *Diccionario yagua-castellano* (2.ª ed.). Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano. <https://bit.ly/2YjzeLn>.

Las vibrantes del español del departamento de Puno: una caracterización acústica

The Vibrants of Spanish of the Department of Puno: An Acoustic Characterization

Oscar Esaul Cueva Sánchez

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Contacto: oscar.cueva1@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0003-1361-2367>

RESUMEN

En este trabajo se realiza una descripción fonética de las distintas variantes que presentan las vibrantes simple y múltiple del español del departamento de Puno. Para este propósito se entrevistó a cuatro colaboradores, y cada uno mantuvo una conversación informal con el entrevistador para obtener una muestra espontánea. Asimismo, el artículo parte de dos ideas centrales: 1) debido a su heterogeneidad, las vibrantes varían incluso en el mismo contexto; y, 2) se caracterizan por el número y la naturaleza de componentes que las forman. La descripción fonética-acústica se basó en el análisis espectrográfico de banda ancha y en el análisis oscilográfico de la onda compleja. Ello permitió reportar, en primer lugar, variantes de un solo componente (vibrantes aproximantes, vibrantes aproximantes con ruido y vibrantes realizadas como oclusión); en segundo lugar, variantes de dos componentes (vibrantes con un elemento vocálico y un elemento oclusivo, vibrantes con un elemento vocálico y un elemento aproximante, vibrantes con un elemento realizado como ruido y un elemento vocálico, entre otros); en tercer lugar, una variante de tres componentes (vibrantes con un elemento vocálico más un elemento oclusivo más un elemento vocálico); finalmente, se reportaron elisiones. En total, se han identificado doce realizaciones diferentes de las vibrantes y gran parte de estas no habían sido reportadas antes para el español del departamento de Puno.

Palabras clave: Vibrantes; Análisis espectrográfico; Español del departamento Puno.

ABSTRACT

This paper provides a phonetic description of the different variants of the simple and multiple vibrants of Spanish in the department of Puno. For this purpose, four collaborators were interviewed and each one had an informal conversation with the interviewer in order to obtain a spontaneous sample. Likewise, the paper is based on two central ideas: 1) due to their heterogeneity, vibrants vary even in the same context, and 2) they are characterized by the number and nature of the components that make them up. The phonetic-acoustic description was based on broadband spectrographic analysis and on the oscillographic analysis of the complex wave, which allowed to report, first, single-component variants (approximant vibrants, approximant vibrants with noise and vibrants realized as occlusion); second, two-component variants (vibrants with a vowel element and an occlusive element, vibrants with a vowel element and an approximant element, vibrants with an element realized as noise and a vowel element, among others); third, three-component variant (vibrants with a vowel element plus an occlusive element plus a vowel element); finally, elisions were reported. In total, twelve different realizations of vibrants have been identified and most of these have not been reported before for the Spanish of the department of Puno.

Keywords: Vibrants; Spectrographic Analysis; Spanish of the Department of Puno.

Recibido 15.04.2021 Aceptado: 26.05.2021

1. Introducción

En esta investigación, se presenta un análisis fonético centrado en el estudio acústico de las vibrantes realizadas por cuatro hablantes del español del departamento de Puno, tomando como modelo los trabajos de Beatriz Blecua (2001) y Travis Bradley y Erik Willis (2012). Para empezar, el comportamiento y las manifestaciones fonéticas que presentan las consonantes róticas son heterogéneos, lo que genera una alta variedad en este grupo de sonidos. Respecto a ello, Peter Ladefoged e Ian Maddieson (1996) comentan que

[...] las vibrantes forman un grupo heterogéneo desde un punto de vista fonético, exhibiendo una amplia variedad de maneras y puntos de articulación. Encontramos vibrantes que son fricativas, múltiples, simples, aproximantes e, incluso, vibrantes con características similares a una vocal, *así como articulaciones que combinan características de varias de las categorías propuestas*. (p. 217; traducción propia y énfasis agregado)

En tal sentido, se pueden reconocer dos perspectivas de análisis que pretenden capturar la heterogeneidad fonética de esta clase de sonidos: una en la que se aborda fonéticamente a las vibrantes como un todo y otra en la que se las aborda a partir de la naturaleza y del número de componentes que poseen.

Así, en la primera perspectiva calzan definiciones como la que proponen Antonio Quilis y Joseph Fernández (2003), en la que distinguen vibrantes simples /r/ de vibrantes múltiples /r/, donde las primeras se caracterizan por la formación de una breve oclusión del ápice de la lengua contra los alveolos, mientras que las segundas, por la formación de dos o más oclusiones de esa naturaleza. El correlato acústico de la descripción anterior lo indica Juana Gil (1990) de la siguiente forma:

El espectrograma refleja las rápidas oclusiones que se suceden en su articulación como brevísimas interrupciones de la corriente de aire, es decir, como pequeños espacios en blanco. Si la vibrante es múltiple, entre las interrupciones sucesivas suelen aparecer elementos de tipo vocálico, que se corresponden con los momentos en que el aire sale libremente al exterior. (p. 104)

De forma específica, dos trabajos abordan a las vibrantes del departamento de Puno bajo esta perspectiva de análisis: por un lado, Cutts, citado por Eunice Cortez (2014), reporta la asibilación de las vibrantes en arranque de palabra y arranque dentro de palabra, así como en la posición de coda al final de palabra; por otro lado, Minaya y colaboradores “describen la asibilación de /r/ como [r̥] ‘vibrante fricativo sibilante sonoro. Registra una articulación tensa acanalada’, como [R̥] ‘sonido vibrante fricativo sibilante sordo’ y como una retrofleja: ‘[r̥] La vibrante múltiple se realiza también como una variante retrofleja” (citado en Cortez, 2014, p. 157).

Por otra parte, la segunda perspectiva plantea un análisis mucho más riguroso en términos acústicos. Esto se debe a que caracteriza independientemente cada componente de la vibrante y no se limita a encasillar las manifestaciones con etiquetas que, de cierta forma, invisibilizan la alta variedad de este grupo de sonidos, debido a su alto grado de generalización. En esa línea, se pueden señalar dos investigaciones que siguen esta perspectiva. En primer lugar, Blecua (2001) realiza un estudio acústico exhaustivo de las vibrantes del español peninsular en el que da cuenta de la alta variedad de estos sonidos y reporta manifestaciones para las vibrantes en ataque complejo, en posición de coda y, para las simples y múltiples, en posición intervocálica, donde caracteriza a esta clase de sonidos de acuerdo con el número y la naturaleza de componentes que poseen. De esta manera, reporta realizaciones como la elisión, vibrantes de un componente del tipo oclusivo, aproximante o fricción, vibrantes de dos componentes formados por una oclusión más un componente vocálico o una aproximante más un elemento vocálico, etc. En segundo lugar, en la investigación de Bradley y Willis (2012) sobre las vibrantes del castellano de Veracruz (México) se reportan vibrantes realizadas como *taps* aproximantes, *taps* no continuas, vibrantes perceptuales, elisiones completas de las vibrantes, vibrantes fricativas sonoras y sordas, vibrantes de más de un componente, entre otras.

De lo anterior, se desprende que las investigaciones bajo la segunda perspectiva brindan un mayor número de variantes, debido al principio sobre el cual se basan (número y naturaleza de componentes), lo cual les permite encontrar diferencias fonéticas que la primera postura pasaba

por alto. Así, es muy probable que la descripción y la caracterización acerca de las manifestaciones de las vibrantes del departamento de Puno —reportadas en trabajos anteriores— no hayan sido muy rigurosas en términos acústicos, debido a la postura de análisis con la que se les ha abordado y a las limitaciones tecnológicas propias de la época en la que se hicieron los estudios. En tal sentido, esta investigación describe las manifestaciones de las vibrantes, aplicando la segunda perspectiva; es decir, caracterizándolas a partir de la naturaleza y del número de sus componentes.

Ante esta situación, y considerando lo anterior, se formula la siguiente pregunta: ¿cuáles son las características fonéticas de las realizaciones de las vibrantes producidas por cuatro hablantes del español del departamento de Puno? Para ello, se plantea que las vibrantes del español de Puno tienen como manifestaciones a vibrantes que van desde cero componentes (elisión) hasta vibrantes de tres componentes; asimismo, la naturaleza de los componentes parte desde una oclusión pasando por el ruido de una fricativa hasta ser también un elemento con características vocálicas. Así, se identifica que el objetivo del trabajo es describir acústicamente la variación de las vibrantes producidas por cuatro hablantes del español del departamento de Puno.

Finalmente, la estructura de este trabajo consiste en los siguientes apartados: la presente introducción —que incluye el planteamiento del problema, los objetivos y la hipótesis—; un apartado titulado “Las vibrantes del español”, donde se describe de forma breve la naturaleza de estos sonidos; la metodología, en la que se especifica el recojo de datos, la simbología y los parámetros para el análisis acústico; la descripción y análisis, donde se detallan las características acústicas de las realizaciones reportadas; y, por último, la discusión y conclusiones.

2. Las vibrantes del español

Una definición articuladora muy extendida acerca de las vibrantes es la que —como se señaló anteriormente— proponen Quilis y Fernández (2003) en la que distinguen las vibrantes simples /r/ de las vibrantes múltiples /r/, básicamente, por el número de toques u oclusiones que se forman por el contacto del ápice de la lengua y los alveolos.

En tal sentido, el toque y el despegue de la

lengua de los alveolos representan a la fase de cierre y de abertura, respectivamente. Respecto a ello, Blecua (2001) comenta:

Los distintos componentes responden a una alternancia de fases de cierre, durante las cuales los órganos articulatorios —ápice de la lengua y alveolos, ya que se trata de un sonido apicoalveolar— entran en contacto o se aproximan, y fases de abertura, en las que la lengua desciende y vuelve a una posición más alejada de los alveolos. (p. 147)

Cada fase de la vibrante tiene un correlato acústico. En la fase de abertura se puede observar la energía periódica, mientras que en la fase de cierre no siempre se va a manifestar una oclusión, sino que el grado de relajación articuladora puede hacer variar a esta fase y así presentar un componente con energía aperiódica (fricción) o con energía formántica en menor intensidad que la energía de la fase de abertura. En tal sentido, lo imprescindible para que una fase sea caracterizada como una de cierre es que presente energía en menor intensidad a la de una fase de abertura (Blecua, 2001).

Lo señalado por Beatriz Blecua es una de las tesis centrales por la cual se parte el análisis e identificación de las vibrantes en esta investigación. De esta manera, una primera clasificación de las vibrantes se basa en el número de fases —en adelante, componentes—, lo que permite dividir las, principalmente, en las realizaciones de un componente, de dos componentes o de tres componentes y en las elisiones. Asimismo, como se señaló anteriormente, la naturaleza de los componentes puede variar; por ello, el comportamiento acústico de los componentes será otro criterio para clasificar a una vibrante.

3. Metodología

Este estudio es de tipo descriptivo, puesto que pretende caracterizar acústicamente a las vibrantes de cuatro hablantes del castellano del departamento de Puno.

3.1. Recojo de datos

Se realizaron entrevistas a mediados de los años 2018 y 2019, las cuales consistían en una conversación informal entre cada participante y el entrevistador acerca de temas cotidianos, como viajes o pasatiempos,

con un tiempo máximo de 15 minutos. Para esta investigación, participaron cuatro colaboradores; en adelante, a estos se los referirá con las etiquetas C1, C2, C3 y C4. A continuación, se presentan algunos datos de los colaboradores:

Colaborador	Sexo	Edad	Lugar de nacimiento
C1	F	34	Acora, distrito de la provincia Puno
C2	F	45	Moho, distrito de la provincia de Moho
C3	M	46	llave, distrito de la provincia El Collao
C4	M	46	Acora, distrito de la provincia Puno

Las grabaciones se realizaron con una grabadora TASCAM DR-40, la cual permitió grabar audios en formato no comprimido WAV, y un micrófono de tipo diadema modelo Shure SM-35 XLR, que se mantuvo a una distancia aproximada entre 4 a 5 cm de la boca del colaborador. Asimismo, el análisis acústico se realizó con la ayuda del programa Praat (Boersma y Weenink, 2021, versión 6.1.41), con el cual se consiguieron los espectrogramas y los oscilogramas, que fueron la base para el análisis. Asimismo, al concluir el análisis, se utilizó el *script* de Praat Finder en su versión 2.2 de Rolando Muñoz (2020), que permitió recortar el tiempo de búsqueda de cada variante, debido a que este arrojaba todos

los datos tabulados con su frecuencia de aparición por contextos.

3.2. Simbología

Como se señaló anteriormente, el estudio parte de la caracterización de los componentes. En el siguiente cuadro se los enlista de acuerdo con lo encontrado en el análisis, siendo las letras en mayúsculas un componente en sí mismo, mientras que las letras en minúscula indican una característica que puede poseer o no un componente.

Asimismo, los gráficos poseen dos tiras: en la primera se realiza la segmentación por componentes según la tabla; en la segunda, una transcripción fonética, en donde no se hace mayor distinción que las tradicionalmente ya conocidas —entre vibrante simple /r/ y vibrante múltiple /r/—; además, por cuestiones prácticas, se asume que el fonema que corresponde a las realizaciones de las posiciones de coda y de ataque complejo de la vibrante devienen de una vibrante simple /r/. Por último, se presentan dos tipos de gráficos: uno en el que se registra la energía hasta los 6000 Hz (componentes, únicamente, con energía armónica) y otro en el que se registra la energía hasta los 10 000 Hz (componentes **que involucran** ruido).

Símbolo	Descripción
V	La fase vocálica se caracteriza por presentar energía armónica en similar intensidad que la que se encuentra en vocales.
A	La fase aproximante se caracteriza por presentar energía armónica en menor intensidad que en la fase vocálica.
O	La fase oclusiva se corresponde con un período de silencio sonoro que algunas veces presenta explosión y otras no.
R	La fase de ruido se caracteriza por presentar concentración de ruido en las altas frecuencias.
s	La característica de sordez se expresa por la ausencia de energía por debajo de los 500 Hz, es decir, por la ausencia de la barra de sonoridad.
r	La característica de ruido se expresa por la presencia de energía no armónica.

3.3. Parámetros de identificación y de análisis acústico

En los parámetros acústicos, para identificar el tipo y las características de los componentes de las vibrantes, se recurrió principalmente al análisis espectrográfico de banda ancha, porque son adecuados “para mostrar la cualidad de los sonidos: formantes vocálicos, ruidos fricativos, silencios oclusivos, pulsos glotales de los sonidos armónicos, explosiones, etc.” (Martínez y Fernández, 2013, p. 22). Asimismo, se empleó el análisis oscilográfico de la onda compleja que permitió establecer los límites de los componentes de las vibrantes en los casos en los que el análisis del espectrograma no podía establecer grandes diferencias, por lo que se usó principalmente cuando había una fase de abertura adyacente a la vocal.

Respecto a ello, cabe señalar que dicho contexto ha sido bastante complejo de abordar; por esta razón, Bleuca (2001) decide no tomarlo en cuenta y considerar que, en ese contexto, la energía de la fase de abertura es la transición de un sonido a otro. Sin embargo, el análisis de Bradley y Willis (2012) trata dicha fase de abertura como parte de la vibrante, teniendo en cuenta, principalmente, la información presente en el oscilograma. Siguiendo el criterio de Bradley y Willis (2012), sumado a que la duración de dicha fase de abertura tendría que tener como mínimo 25 ms —promedio de duración que Bleuca (2001) reporta para una fase de abertura o elemento vocálico—, se ha podido hacer una segmentación más objetiva de estos componentes en este contexto en particular.

Por último, también resultó complicado distinguir, en algunos casos, un componente oclusivo con energía residual de un componente aproximante con baja intensidad. En este caso, se partió de la postura de que, si la energía del componente en discusión contorneaba un intento de formante, se consideraba como aproximante; caso contrario, como oclusiva.

4. Descripción y análisis

En este apartado se reportan las variantes encontradas y se brinda una descripción acústica de cada una de ellas. Para este propósito, se analiza un total de 236 realizaciones de vibrantes en habla espontánea divididas según el fonema del que provengan y según su posición en la palabra: vibrante simple (81

realizaciones), vibrante múltiple (21), vibrante en ataque complejo (82) y vibrante en coda (52).

Un dato importante es que algunas realizaciones se repiten en más de un contexto; por ello, al final de cada subapartado se puede observar un cuadro a modo de resumen, en el que figuran todas las realizaciones encontradas para cada contexto, que no necesariamente tienen que coincidir con las realizaciones descritas en el subapartado correspondiente porque, al repetirse y ser el contexto lo único que varía, sería innecesario dar una descripción si las características acústicas son las mismas.

A continuación, se presentan los resultados del análisis acústico. Cabe señalar que se divide, principalmente, a las variantes por el número de componentes que poseen.

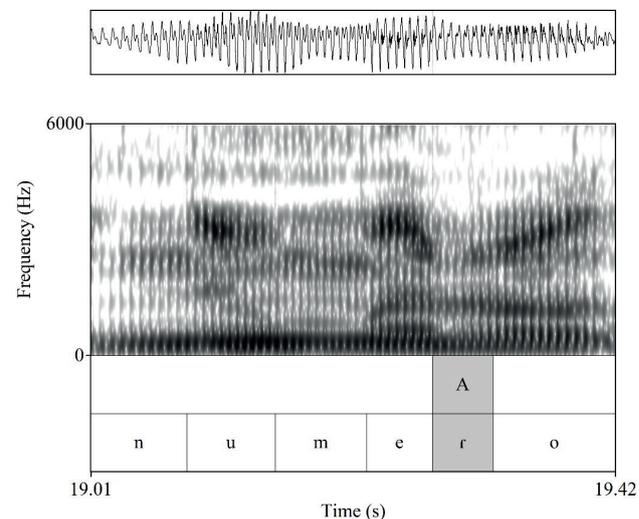
4.1. Vibrante simple /r/

La vibrante simple ha sido caracterizada, tradicionalmente, como un sonido en el que el articulador activo golpea una sola vez al articulador pasivo. Los resultados muestran que dicha descripción es correcta, pero incompleta.

Un componente

En la figura 1 se reporta una vibrante etiquetada como vibrante aproximante.

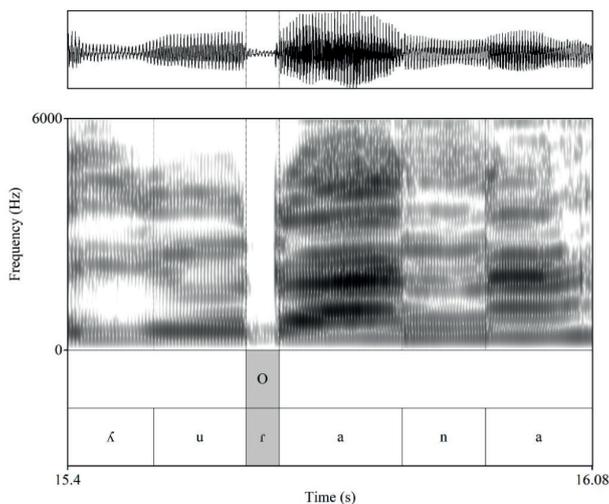
Figura 1. Vibrante realizada como aproximante en número por C4



Este tipo de sonidos tienen un solo componente, que se corresponde con una fase de cierre en la que el articulador no llega a impedir totalmente el paso de energía; por esta razón, estos sonidos se caracterizan por presentar energía armónica, es decir, formantes. Cabe señalar que la intensidad de este tipo de vibrantes, por lo general, siempre es menos intensa que las vocales de su entorno; sin embargo, el nivel de intensidad de estas vibrantes varía de acuerdo con la relajación del habla, por lo que se puede observar vibrantes aproximantes con mayor intensidad que otras o viceversa. La intensidad se refleja en el mayor o menor negro de la concentración de energía del segmento y en la amplitud de onda.

Por otro lado, en la figura 2 se da cuenta de una vibrante reportada como oclusión.

Figura 2. Vibrante realizada como oclusión en *(ja)llurana* por C2



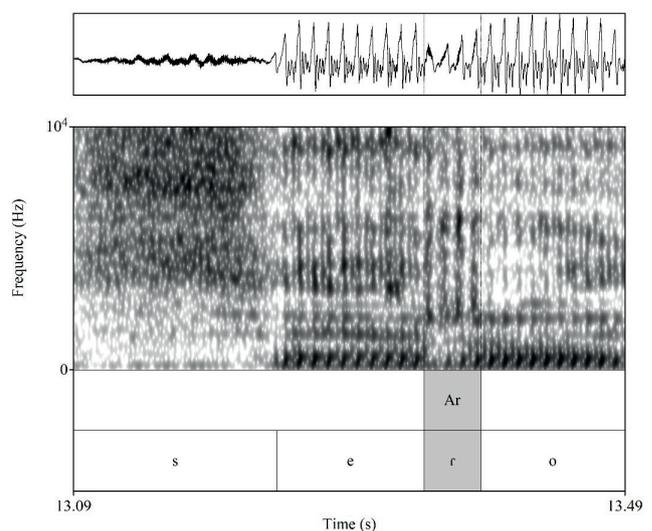
La realización presentada puede describirse articulatoriamente como el toque de la punta de la lengua en los alveolos, lo que genera una obstrucción momentánea y que se refleja en el espectrograma como un corto período de ausencia de energía. Estos sonidos son lo que en inglés han sido denominados como *flap* o *tap* (Ladefoged y Maddieson, 1996). En este trabajo no se hace mayor diferencia entre ambas etiquetas, sino que se sigue lo descrito por Blecua (2001): “en los *taps* se observa una franja de energía en frecuencias bajas, similar a un primer formante, aunque con menos intensidad, y que suele ocupar mayor zona de frecuencias que la barra de sonoridad típica de las oclusivas sonoras” (p. 204). En tal sentido, las principales diferencias entre una consonante oclusiva y una vibrante realizada con

oclusión es que las segundas tendrían una barra de sonoridad con un mayor rango de frecuencia que en las oclusivas, pero no mayor a la de un formante vocálico; adicionalmente, la fase de explosión es opcional en este tipo de vibrantes, mientras que en las oclusivas es obligatoria.

Por otra parte, las realizaciones que se han reportado como oclusiones o *taps* (en adelante solo oclusiones) no siempre presentaban una realización ideal, sino que hubo casos en los que la oclusión tenía ciertos grados de energía; por ello, se tomó el criterio de considerarlas oclusiones siempre que la energía presente no correspondía con un intento de formantes y se asumió que dicha energía en la oclusión era producto de la resonancia residual de las frecuencias de los segmentos adyacentes.

Por último, en la figura 3 se reporta un segmento que no puede ser clasificado en su totalidad como una aproximante.

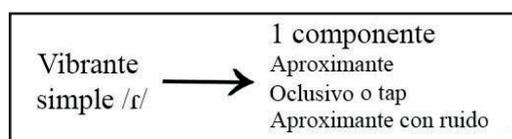
Figura 3. Vibrante realizada como aproximante con ruido en cero por C3



Aunque esta realización evidentemente presenta energía formántica, no puede ser categorizada como una aproximante; debido a la presencia de ruido, se le ha denominado como una vibrante realizada como aproximante con ruido. Las razones de la denominación son expuestas en el siguiente subapartado, puesto que la realización más representativa se ha encontrado en el contexto de vibrante múltiple. Sin embargo, se puede adelantar que estos sonidos se caracterizan por presentar ruido en una mitad del ciclo de cada ciclo que conforma al

segmento; ello se refleja en una mayor intensidad de los pulsos glóticos que no desaparecen sino hasta las altas frecuencias.

Figura 4. Clasificación de las realizaciones de la vibrante simple



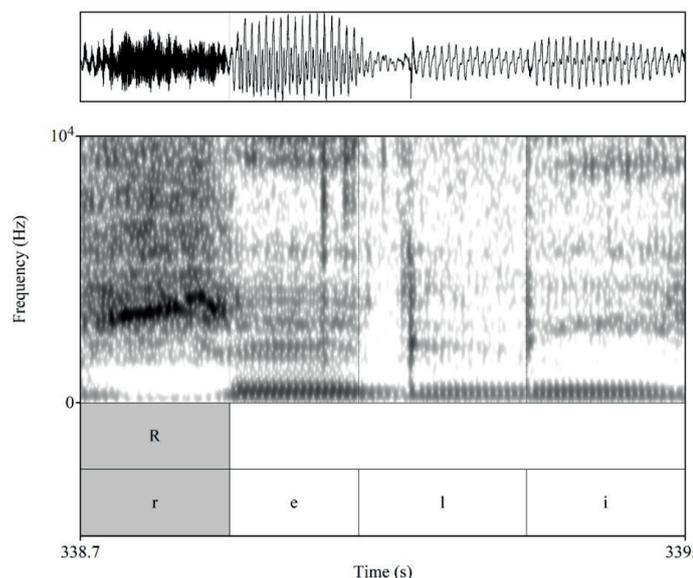
4.2. *Vibrante múltiple /r/*

En este apartado se muestran las realizaciones que corresponden a la vibrante múltiple que se realizó en los siguientes contextos: entre vocales dentro de palabra, entre vocales en límite del inicio de palabra y después de una consonante dentro de palabra o de una consonante en límite de palabra. Todos estos han sido englobados en el contexto de vibrante múltiple sin hacer mayor detenimiento.

Un componente

Como se puede observar en la figura 5, el segmento correspondiente a la vibrante no posee energía armónica, sino que presenta turbulencia esparcida a lo largo de las altas frecuencias. De manera general, este tipo de realizaciones no presentó mayor dificultad de identificación y se las caracterizó como una realización fricativa, en otras palabras, como un componente formado por ruido o energía no armónica.

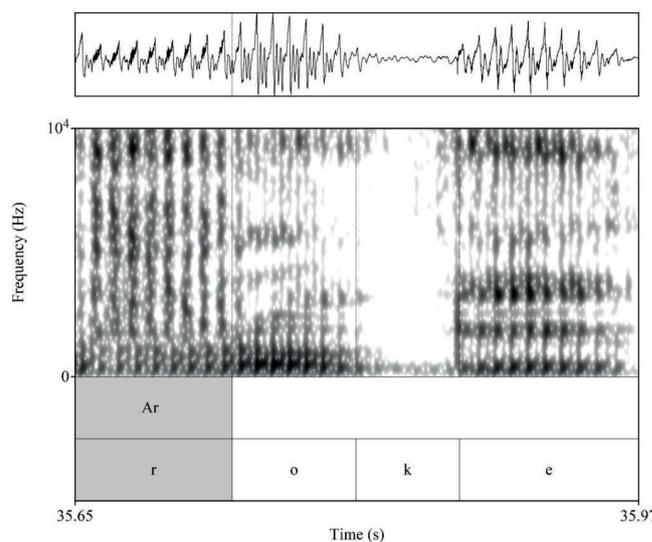
Figura 5. Vibrante realizada como ruido en reli(gión) por C1



Es común que algunas fricativas posean un rango de frecuencias en el que concentran la energía de mayor intensidad; en el ejemplo, se puede observar una mayor concentración en frecuencias medias. Esto se corresponde con lo obtenido a través de un espectro LPC, que da cuenta de “los picos de máxima intensidad que están formados por un conjunto de armónicos [...] que cada pico representa un formante en caso de los sonidos armónicos o una zona frecuencial amplificada en caso de sonidos no armónicos” (Martínez y Fernández, 2013, p. 24). En tal sentido, estos espectros permitieron apuntar que el pico de mayor intensidad se ubicaba alrededor de los 3200 Hz. Cabe señalar que conocer el pico de energía de estas realizaciones puede ayudar a identificar su punto de articulación específica porque, según Ladefoged y Maddieson, junto con Johnson y Ladefoged, citados por José Elías (2011), “conforme el punto de articulación se mueve del frente hacia atrás a lo largo de la cavidad oral, los picos más prominentes de energía acústica se mueven a frecuencias más bajas” (p. 88).

Por otra parte, en la figura 6 se reporta a una vibrante aproximante con ruido.

Figura 6. Vibrante realizada como aproximante con ruido en *Roque* por C3



Estas realizaciones parecen estar en un punto medio entre realizaciones aproximantes y realizaciones con ruido, aunque con mayor inclinación hacia el lado de las aproximantes. Así, se observa que no puede ser categorizada como una vibrante aproximante, debido a que una vibrante aproximante no posee energía

aperiódica (véase figura 1), mientras que la realización en discusión sí presenta esa característica. Asimismo, tampoco se la puede categorizar como una vibrante con ruido (véase figura 5), ya que la organización del ruido en las vibrantes con ruido difiere drásticamente de la organización del ruido de la realización en cuestión.

De este modo, las realizaciones en cuestión se caracterizan por poseer ruido en la fase correspondiente a la cresta de la onda de cada ciclo que conforma a la vibrante en el oscilograma. Asimismo, se han encontrado vibrantes con la presencia de ruido en todo el ciclo de onda, pero, en ambos casos y a diferencia de sonidos fricativos, estas realizaciones presentan el mismo perfil de ciclo a lo largo del segmento, lo que indica que se trata de una onda periódica, como comenta Gil (1990): “Una onda periódica es aquella en la que el mismo perfil del ciclo se repite a intervalos de tiempo regulares” (p. 15). Se aprecia que estas realizaciones son sonidos armónicos y, al mismo tiempo, tienen energía no armónica. Por ello, aunque resulte discordante que un segmento pueda poseer energías armónicas y no armónicas, se ha optado por la etiqueta aproximante con ruido, puesto que parece ser la que mejor refleja la naturaleza de este tipo de vibrantes.

Por último, el apartado de vibrantes múltiples con un componente cuenta también con vibrantes realizadas como aproximantes. Sin embargo, estas no se han reportado porque, como se indicó anteriormente, se considera innecesaria una descripción, debido a que las características acústicas son las mismas con respecto a la vibrante aproximante proveniente de una vibrante simple que, cabe señalar, ya ha sido descrita en el subapartado anterior.

Dos componentes

La siguiente realización se caracteriza por poseer una primera fase de cierre compuesta por ruido. Se llegó a esta conclusión, principalmente, por la información que brinda el oscilograma: una forma de onda característica de sonidos aperiódicos; sin embargo, no se puede afirmar que el ruido se comporta de la misma forma que en los ejemplos anteriores, sino que, en este caso, el ruido se concentra en las altas frecuencias y lo que se observa en las bajas frecuencias

podría ser un intento de concentración de energía para conformar formantes o ser energía residual. En realidad, el sonido es un continuo y reiteradas veces se presentan casos en los que no se puede encasillar un sonido en una clase específica, sino que presenta características de más de una. Por eso, se ha decidido etiquetarlo como ruido, principalmente, por la forma de onda y por la ausencia de sonoridad. Por su parte, el segundo componente se realiza como un elemento vocálico.

Figura 7. Vibrante realizada como c. de ruido + c. vocálico en *barriga* por C4

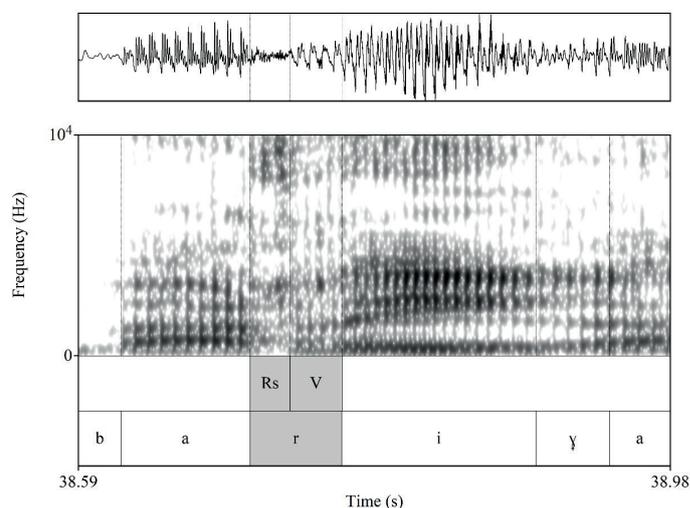
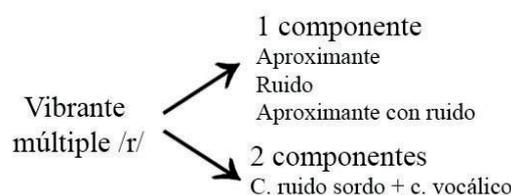


Figura 8. Clasificación de las realizaciones de la vibrante múltiple



4.3. Vibrante en posición de ataque complejo

Para las vibrantes en posición de ataque complejo se ha realizado una primera división entre vibrantes de uno, dos y tres componentes; del mismo modo, en este contexto se ha observado la elisión de vibrantes.

Un componente

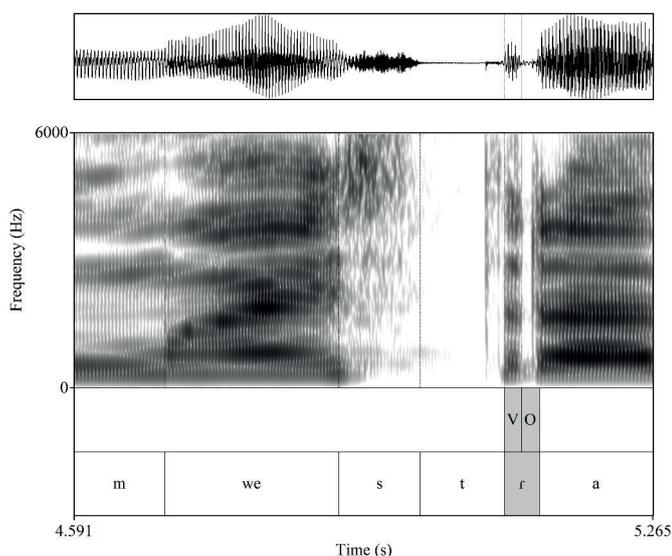
Con respecto a las realizaciones de un componente se encontró únicamente vibrantes aproximantes, lo cual no es descrito porque ya se caracterizó anteriormente en 4.1.

Dos componentes

Respecto a las vibrantes de dos componentes en ataque complejo, Blecua (2001) anota que muchos de los antecedentes de su trabajo “no tratan estas manifestaciones como un sonido formado por dos constituyentes, sino que consideran que el primero de los componentes —que se suele denominar elemento esvarabático— es externo a la vibrante, y aparece intercalado entre ésta y la consonante precedente” (p. 87). Dicho elemento, que tradicionalmente ha sido denominado *esvarabático*, posee las mismas características que una vocal, solo que con mucha menor duración; asimismo, la autora opta por considerar este componente como un elemento vocálico parte de la vibrante, “puesto que de otra forma aparecería un segmento que no pertenece ni a la obstruyente ni a la vibrante, y que siempre se encuentra junto a una vibrante” (p. 88).

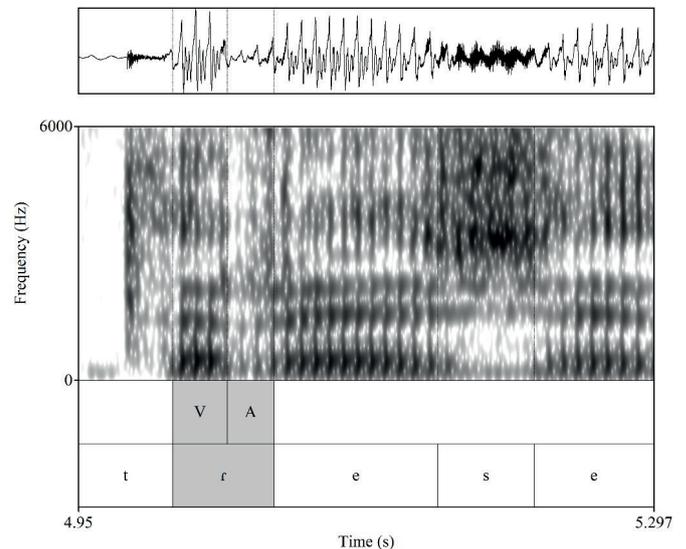
Así, se puede observar en la figura 9 una vibrante con dos fases: la primera es una fase de abertura que se realiza como un componente vocálico, mientras que la segunda es una fase de cierre que se realiza como una oclusión con una ligera barra de explosión.

Figura 9. Vibrante realizada como c. vocálico + c. oclusivo en muestra por C2



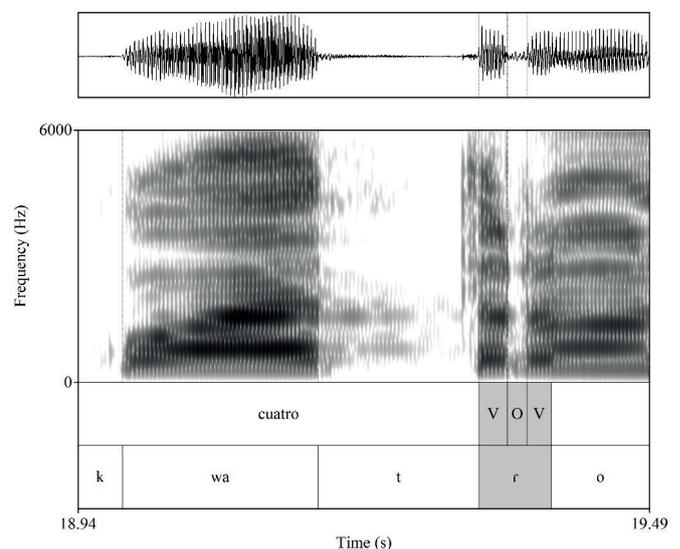
La siguiente realización se caracteriza por tener un primer componente vocálico y —a diferencia del ejemplo anterior— una fase de cierre realizada como aproximante.

Figura 10. Vibrante realizada como c. vocálico + c. aproximante en *trece* por C3



Tres componentes

Figura 11. Vibrante realizada como c. vocálico + c. oclusivo + c. vocálico en *cuatro* por C2

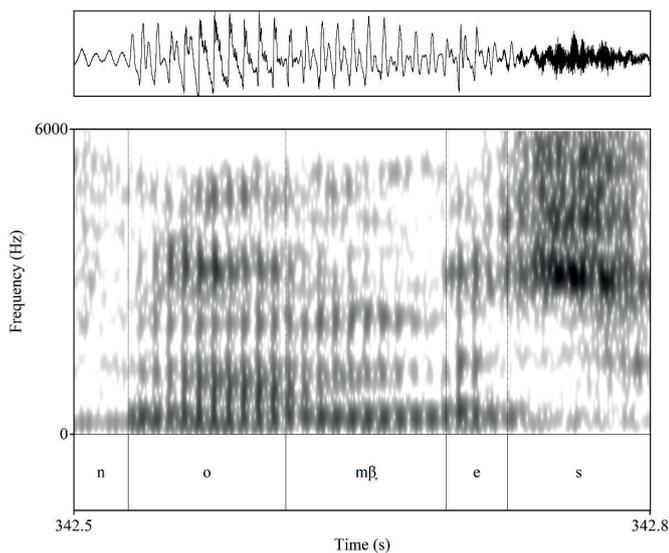


La realización de la figura 11 ilustra a una vibrante de tres componentes, en la que se suceden tres fases: abertura, cierre y abertura. Se comienza con un componente vocálico, seguido de un componente oclusivo y, por último, se finaliza, con un componente vocálico. La forma de la onda y el comportamiento de los formantes ha sido bastante clara para establecer los límites entre la energía que le pertenece a la vibrante y la energía que es parte de la vocal.

Elisión

En la figura 12, tal como muestra el espectrograma, antes del ruido de la fricativa, hay energía armónica, que le corresponde a la vocal, a la cual le antecede un descenso de energía de la oclusiva realizada como aproximante. De lo anterior, se desprende que la vibrante no ha tenido realización fonética; a ello se suma que perceptivamente no se presentaba.

Figura 12. Vibrante sin realización en *nombre* por C4



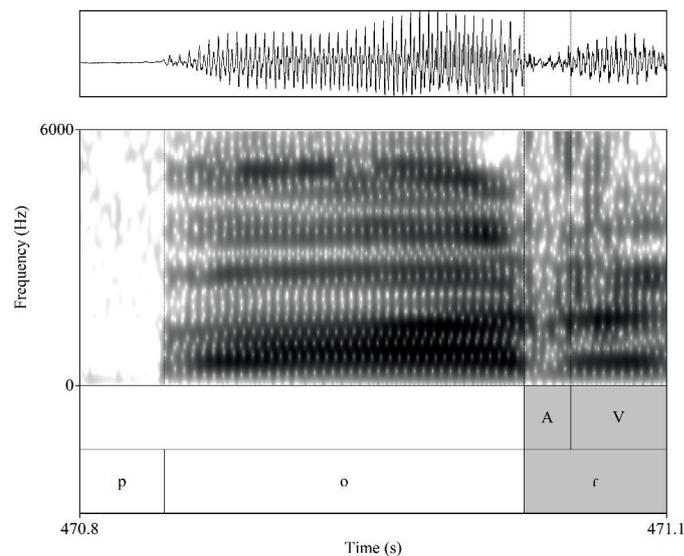
Un componente

Las vibrantes de un componente encontradas en posición de coda son las siguientes: vibrantes aproximantes y vibrantes realizadas como ruido sordo; estas dos realizaciones ya han sido reportadas en subapartados anteriores.

Dos componentes

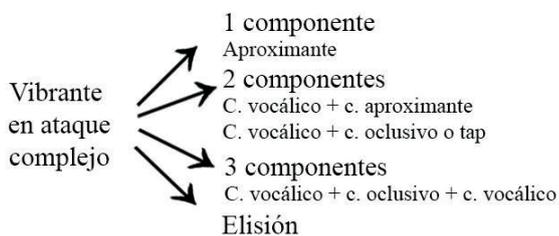
En la figura 14 se observa una vibrante con un componente aproximante y uno vocálico; las diferencias entre ambos componentes se evidencian principalmente por el grado de intensidad que poseen.

Figura 14. Vibrante realizada como c. aproximante + c. vocálico en *por* por C2



Por su lado, en la figura 15 se puede apreciar una vibrante con un componente oclusivo sordo y otro vocálico. Sin embargo, aunque la intensidad en el espectrograma sea baja, las diferencias en la amplitud de onda indican que el primer componente es una fase de cierre y el segundo componente corresponde a la fase de abertura. Espectrográficamente puede ser complicado de describir, pero la información que brinda el oscilograma señala que el primer componente casi carece de energía (c. oclusión), mientras que en el segundo se logra observar una amplitud de onda suficiente para asumir que se trata de un sonido armónico (c. vocálico).

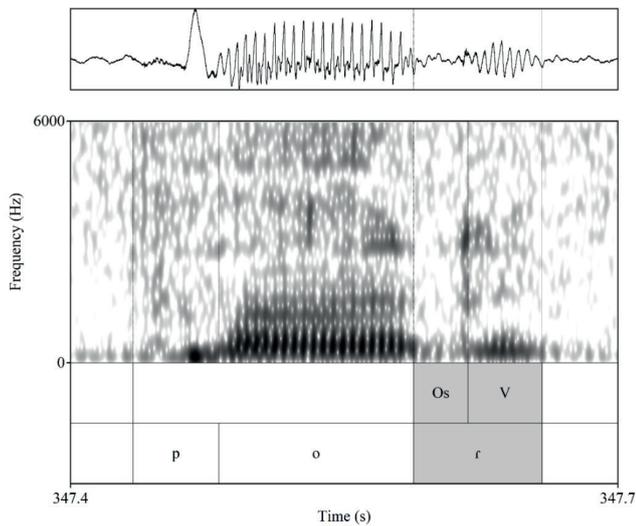
Figura 13. Clasificación de las realizaciones de la vibrante en ataque complejo



4.4. Vibrante en posición de coda

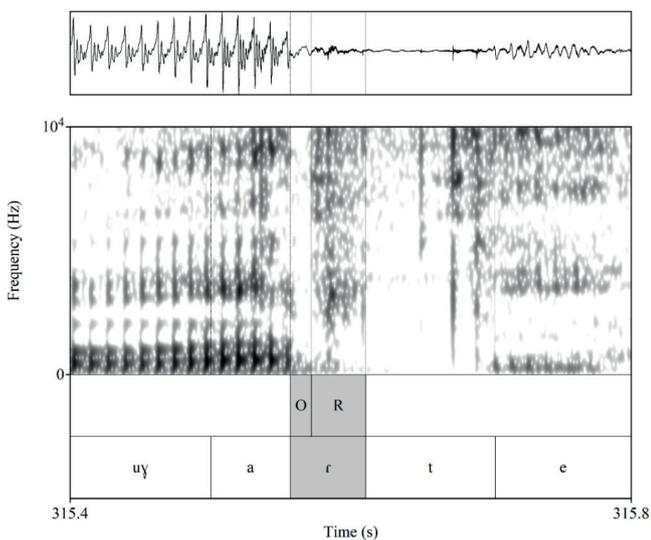
A continuación, se presenta la clasificación de las variantes encontradas en la posición de coda. Se debe agregar que no se hizo diferencia entre coda dentro de palabra y coda en límite de palabra; por otra parte, en contraste con los contextos presentados anteriormente, la posición de coda es la que tiene un número mayor de variantes.

Figura 15. Vibrante realizada como c. oclusión sorda + c. vocálico en *por* por C1



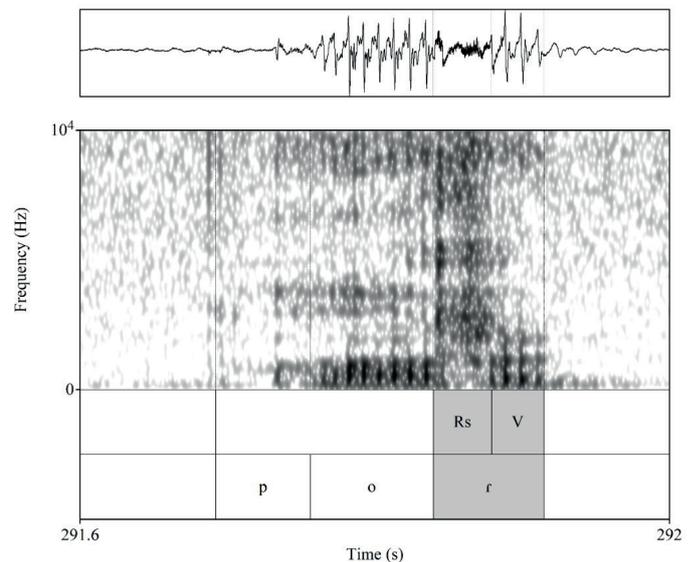
La siguiente realización corresponde a una vibrante con una fase de cierre y una de abertura, por lo que es interesante resaltar que la fase de abertura solo se considera como tal por el hecho de que posee un grado de obstrucción menor a la de una fase de cierre. Así, se puede observar que en el primer componente hay un impedimento total de salida del aire, por ello, la ausencia de energía (c. oclusión), mientras que en el siguiente componente se puede notar la liberación de energía en forma de ruido, lo que indica que este componente posee un grado de obstrucción menor que el anterior (véase figura 16).

Figura 16. Vibrante realizada como c. oclusión + c. ruido en *Ugarte* por C3



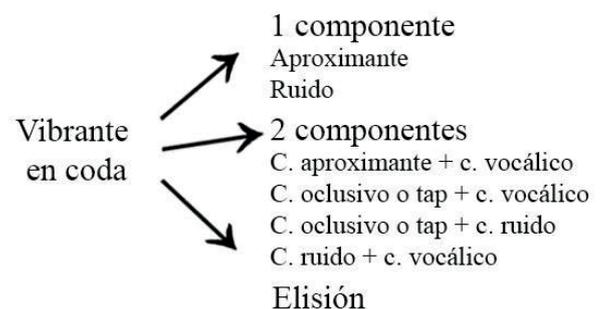
Por otra parte, en la figura 17 se evidencia una vibrante realizada por la suma de un componente de ruido más un componente vocálico. Aquí, es necesario contrastar que, mientras en el ejemplo anterior el componente realizado como ruido es una fase de abertura, en este ejemplo es una de cierre; esto muestra que los componentes no son estáticos, sino que pueden caracterizarse de una u otra forma dependiendo cómo se comporte el componente u componentes que lo acompañan.

Figura 17. Vibrante realizada como c. ruido sordo + c. vocálico en *por* por C3



Finalmente, también se evidenció la presencia de vibrantes realizadas como la suma de un componente aproximante más un componente vocálico. Además, se pudo observar ejemplos en los que las vibrantes no se realizaban, por ello, se los consideró como casos de elisiones.

Figura 18. Clasificación de las realizaciones de la vibrante en coda



5. Discusión y conclusiones

De acuerdo con el análisis, se ha podido identificar 12 realizaciones diferentes de las vibrantes de los colaboradores. En la figura 19 se puede observar la frecuencia de las realizaciones según el contexto de aparición. En primer lugar, es característica la marcada preferencia por las vibrantes de un componente, puesto que estas constituyen el 71% (168 realizaciones) de todas las vibrantes analizadas, seguidas por las vibrantes de dos componentes (59 realizaciones), por las de tres componentes (6 realizaciones) y por las elisiones (3 realizaciones). En segundo lugar, las vibrantes aproximantes son predilectas dentro de las vibrantes de un componente con un 73%; con respecto al total de vibrantes analizadas, estas representan un 52%, por lo que constituyen más de la mitad del total de casos.

Figura 19. Frecuencia de las realizaciones según la posición y el fonema del que provienen

	Tipo	Frecuencia
Vibrante simple	A	61
	O	18
	Ar	2
Vibrante múltiple	A	2
	R	4
	Ar	14
	RV	1
Vibrante en ataque complejo	Elisión	2
	A	35
	VO	10
	VA	29
	VOV	6
Vibrante en coda	Elisión	1
	A	25
	R	7
	OV	3
	OR	3
	RV	1
	AV	12

Esta tendencia en el uso de vibrantes de un componente y, dentro de estas, la preferencia por las vibrantes aproximantes podría relacionarse con los distintos grados de relajación al articular las vibrantes. Blecua (2001) reporta una escala de relajación de las vibrantes de acuerdo con la posición que ocupan; además señala: “Las realizaciones que presentan un

solo componente corresponderían a las formas más relajadas, [debido a] que únicamente se produce una breve oclusión o acercamiento de los órganos articulatorios, sin que se repita el movimiento” (p. 255). Así, la alta frecuencia de las vibrantes aproximantes en el habla espontánea de los colaboradores podría deberse a una preferencia general por las vibrantes más relajadas y que, por ende, impliquen menos esfuerzo articulatorio al producirse.

Por otro lado, un aspecto resaltante del análisis es que el ruido —como un componente en sí mismo o como una aproximante con ruido— está presente en al menos tres realizaciones del total de vibrantes que cada colaborador articuló, llegando a frecuencias de hasta 15 realizaciones en uno de los colaboradores. Asimismo, la vibrante etiquetada como aproximante con ruido (véase figuras 3 y 6) es una de las realizaciones presentes en la producción de todos los colaboradores. En tal sentido, se podría afirmar que la realización de la vibrante como una aproximante con ruido y este como un componente en sí mismo particulariza el repertorio fonético de las vibrantes de los colaboradores, porque, en comparación con la vibrante realizada como fricción sonora que se presenta solo en la posición de coda —reportada por Blecua (2001) para el español de España—, el ruido en las realizaciones de los colaboradores está presente en tres contextos (provenientes de vibrantes simples y de vibrantes múltiples y en posición de coda). Además, Blecua reporta un solo tipo de realización en el que está presente el ruido o fricción, mientras que en el habla de los colaboradores se reporta hasta un total de cuatro realizaciones de vibrantes que poseen ruido.

Por otra parte, como ya lo habían señalado Ladefoged y Maddieson (1996), las vibrantes son una clase de sonidos muy heterogénea y la agrupación de sus realizaciones atiende más a su comportamiento fonológico que a sus características fonéticas. Un ejemplo de la gran variedad de esta clase de sonidos se evidencia en Blecua y colaboradores (2014), quienes realizan un estudio sobre las vibrantes y su variación intrahablante e interhablante; en este trabajo, se reporta que el número mínimo de realizaciones distintas para la vibrante en un mismo contexto (coda prepausal) y en un mismo colaborador es de dos realizaciones, mientras que el número máximo es de hasta cuatro realizaciones. De esta investigación, se desprende el hecho de que puede haber distintos

tipos de realizaciones en un mismo contexto e incluso dentro de la producción de un mismo colaborador; por ejemplo, en el análisis de las vibrantes de este artículo se observa que, incluso en las mismas palabras (véase figuras 14 y 15), los informantes C1 y C2 han producido vibrantes diferentes: el primero, una vibrante con un elemento aproximante y un elemento vocálico; el segundo, una vibrante con una oclusión sorda y un elemento vocálico. Esta gran variación de las vibrantes, incluso en la producción de un mismo hablante, dificulta la posibilidad de establecer y predecir un patrón alofónico para cada contexto de las vibrantes producidas por los colaboradores.

Finalmente, queda clara la necesidad de un estudio de mayor escala y con una muestra más representativa que la presentada en esta investigación, para que, por lo menos, se pueda establecer un patrón alofónico de esta clase de sonidos y se pueda, también, realizar una generalización de las vibrantes del español del departamento de Puno como parte de una misma variedad lingüística, evidentemente, con su propia variación interna. Asimismo, se necesitan más investigaciones de corte acústico sobre las vibrantes en distintas partes del Perú para poder tener un mejor entendimiento de la variación fonética que existe en el país.

Referencias bibliográficas

- Blecua, B. (2001). *Las vibrantes del español: manifestaciones acústicas y procesos fonéticos*. (Tesis de doctorado). Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España.
- Blecua, B., Cicres, J. y Gil, J. (2014). Variación en las róticas del español y su implicación en la identificación del locutor. *Revista de Filología Románica*, 31, 13-35. https://doi.org/10.5209/rev_RFRM.2014.v31.n1.51021
- Boersma, P. y Weenink, D. (2021). Praat: Doing Phonetics by Computer. (Versión 6.1.41) [Programa de computadora]. <https://www.fon.hum.uva.nl/praat/>
- Bradley, T. y Willis, E. (2012). Rhotic variation and contrast in Veracruz Mexican Spanish. *Estudios de Fonética Experimental*, 21, 43-74.
- Cortez, E. (2014). *El español andino en Perú: adquisición, variación y cambio en el habla de Huancayo*. (Tesis de doctorado). Universidad de Temple, Pensilvania, Estados Unidos de América.
- Elías, J. (2011). *Una documentación acústica de la lengua shipibo-conibo (Pano)*. (Con un bosquejo fonológico). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/174304>
- Gil, J. (1990). *Los sonidos del lenguaje*. Síntesis.
- Ladefoged, P. y Maddieson, I. (1996). *The Sounds of the World's Languages*. Blackwell.
- Martínez, E. y Fernández, A. (2013). *Manual de fonética española. Articulaciones y sonidos del español* (2.ª ed.). Planeta.
- Muñoz, R. (2020). *Finder [Praat plug-in]. Version 2.2*. https://github.com/rolandomunoz/plugin_finder
- Quilis, A. y Fernández, J. (2003). *Curso de Fonética y Fonología españolas para estudiantes angloamericanos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Gobernar pese a las conciencias. Roger Williams en la frontera entre agustinismo y liberalismo

Ruling Despite Consciences. Roger Williams on the Border Between Augustinianism and Liberalism

Luis Aránguiz Kahn

Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile, Santiago, Chile

Contacto: lrarangu@uc.cl

<https://orcid.org/0000-0001-7356-6679>

RESUMEN

Roger Williams (1604-1683) es considerado uno de los principales autores que fundamentó el camino para ideas constitutivas de la vida política moderna como la libertad de conciencia, la tolerancia y la neutralidad del Estado en materia religiosa. Varias de ellas quedaron plasmadas en su famosa obra *El sangriento dogma de la persecución por causa de conciencia* (1644). Sin embargo, lo distintivo de Williams no reside únicamente en el hecho de su modernidad, sino en que sostuvo estas ideas recurriendo a la amplitud de la tradición bíblica como de pensamiento cristiano. Por lo anterior, la propuesta de este ensayo consiste en rescatar la dimensión cristiana de Williams y mostrar su continuidad con el pensamiento político de San Agustín en lo que refiere al orden y paz de la ciudad, mediante un análisis comparado de sus ideas. Para ello, se definirán los contornos de la tolerancia religiosa propuesta por Williams en relación con el problema de la libertad de conciencia en *El sangriento dogma*, a fin de compararlo con algunos rasgos generales del pensamiento agustiniano contenido en *La ciudad de Dios*. Por último, se mostrará cómo esta noción de tolerancia puede contrastarse con proposiciones de origen liberal, en específico tomando como ejemplo la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke. Esto permitirá ilustrar la distancia que existe entre la posición cristiana y la liberal.

Palabras clave: Roger Williams; Agustín de Hipona; Libertad de Conciencia; Liberalismo; Cristianismo.

ABSTRACT

Roger Williams (1604-1683) is considered one of the main authors who paved the way for the basic ideas of modern political life, such as freedom of conscience, tolerance, and neutrality of the State in religious matters. Several of them are reflected in his famous work *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience* (1644). However, what is distinctive about Williams is not only his modernity, but also that he elaborated these ideas from the breadth of biblical tradition as well as Christian thought. Therefore, this essay seeks to turn to the Christian dimension of Williams and to show how it has continuity with the political thought of Saint Augustine of Hippo regarding order and peace in the city. This will be done through a comparison of both thinkers in key subjects. To do this, I will define the contours of the religious tolerance proposed by Williams in relation to the problem of freedom of conscience in *The Bloody Tenent*, comparing this with some general features of Augustinian thought contained in *The City of God*. Finally, this notion of tolerance will be contrasted with propositions of liberal origin, specifically taking John Locke's *Letter on Tolerance* as an example. Through this it will be possible to see the differences between a Christian position and a liberal one.

Keywords: Roger Williams; Augustine of Hippo; Freedom of Conscience; Liberalism; Christianity.

1. Introducción

Uno de los temas que ha ganado atención en los últimos años es el de la tolerancia. Pocas cosas importan tanto a las sociedades liberales, que buscan validarse como tales, que el demostrar que en ellas existe una tolerancia ciudadana entre las posiciones diferentes. Sin embargo, puede ocurrir que la tolerancia, de ser un valor, acabe por convertirse en apenas un indicador. Si ella es más que una cifra estadística que muestra cuán abiertos son los ciudadanos a convivir con sus pares que piensan y viven distinto en un sinnúmero de materias, requiere entonces una justificación que explique no solo su existencia, sino el porqué es necesaria. Desde luego, una sociedad liberal retornará a sus fuentes liberales. Pero el origen de la tolerancia liberal de las sociedades liberales no nació en el marco de lo que contemporáneamente se da en llamar multiculturalismo, sino que, como dice John Gray, “nació de las divisiones acaecidas en las sociedades monoculturales” (2000, p. 78) y, específicamente, a partir de los conflictos religiosos que tuvieron lugar en Europa con la Reforma Protestante. En efecto,

[l]a tolerancia liberal suponía un consenso cultural en materia de valores, aunque permitía diversidad de creencias. Esa tolerancia no constituye una directriz adecuada para la coexistencia pacífica en sociedades en que una profunda diversidad moral ha pasado a ser un hecho establecido de la vida. (Gray, 2000, p. 78)

La diversidad moral que caracteriza a las sociedades contemporáneas permite que distintos modos de vivir convivan, aunque también colisionen según las circunstancias. La tolerancia liberal nació como una forma de permitir la convivencia de creencias religiosas distintas, pero entre las cuales no había posiciones morales sustantivamente diferentes. A esto se refiere Gray al diferenciar estas sociedades monoculturales de las pluriculturales como las contemporáneas. Ahora bien, en su momento la tolerancia se fundamentó de modos múltiples y, no obstante fue la tolerancia en su interpretación liberal la que triunfó, hubo otras formas de justificarla; así, tampoco se trata de un concepto cuya génesis indiscutida sea moderna, porque se la puede encontrar presente ya en la época Medieval (Bejzcy, 1997). Por ello, entendiendo que se trata de una discusión que abarca múltiples perspectivas, en esta ocasión se busca

mostrar un caso tempranomoderno que, aunque no trata propiamente sobre la tolerancia, se vincula íntimamente a este problema.

La libertad de conciencia es considerada uno de los valores fundamentales de las sociedades contemporáneas. Aunque esto no es así en todas las latitudes, puede decirse que luego de la Segunda Guerra Mundial se estableció una clara política liberal en el hemisferio occidental que, con más o menos matices, se ha mantenido. Ello también ha pretendido extenderse luego de la caída del muro de Berlín en los países que antes estuvieron tras la cortina de hierro. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, en diciembre de 1948, consagraba así este derecho:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia. (Naciones Unidas, 1948, artículo 18)

Como puede notarse en este documento, la noción de “libertad de conciencia” está considerada junto con otras libertades, como la de pensamiento y la de religión. El derecho a estas tres libertades incluye la posibilidad de cambiar de religión o creencia y de manifestarlas en diversas formas. Tanto el hecho de que la libertad de conciencia esté ligada a la libertad de creencia, y el hecho de que esta última implique la posibilidad de cambiar de posición en esa materia, muestra que lo que se designa como “libertad de conciencia” no puede comprenderse sin el marco de las divisiones y partidos religiosos en el siglo XVII, del mismo modo que no puede comprenderse sin atender al problema de la libertad de culto. La discusión por la libertad de conciencia es una discusión tan moderna como religiosa y, aunque se la quiera secularizar, hunde inevitablemente sus raíces en la cuestión por la libertad religiosa que tuvo lugar en los países occidentales como consecuencia de la Reforma Protestante del siglo XVI.

Una de las figuras más destacadas en el ámbito de la discusión por la libertad de conciencia —que era, como veremos, también libertad religiosa— fue el pastor, teólogo y político Roger Williams.

Contemporáneo de Thomas Hobbes, ministro no-conformista en Nueva Inglaterra y fundador de Providence (1636) —un refugio para perseguidos a causa de la religión que luego formaría parte de la naciente colonia de Rhode Island (1644)—, Williams fue precursor de algunas de las ideas sobre religión y política que luego alcanzarían una notable difusión en la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke, publicada entre 1689 y 1690, que presenta ya un abordaje liberal del problema. Al mismo tiempo, en cuanto cristiano, Williams se hizo cargo de cuestiones fundamentales sobre religión y política que gozaban ya de varios siglos de discusión teológica. Por lo tanto, puede sostenerse que Williams se constituye como un pensador fronterizo entre una concepción cristiana agustiniana y una concepción liberal de la tolerancia religiosa.

2. Discusión contemporánea

Actualmente, el pensamiento político de Williams ha sido objeto de discusión en cuanto al lugar que ocupa respecto a la tradición liberal de la tolerancia. Esto puede notarse en la recuperación que Martha Nussbaum hace de él, y la respuesta que recibe por parte de Teresa Bejan. En su libro *The New Religious Intolerance*, Nussbaum (2012) aborda los límites de lo religioso en las sociedades contemporáneas a propósito, por ejemplo, del crecimiento del islam. Apelando al estoicismo, así como a la tradición liberal en su forma kantiana y rawlsiana, recurre a Williams para situarlo al interior de ese arco conceptual como uno de los promotores de la “acomodación”, que sería una defensa más fuerte e incluso “superior” (2012, p. 87) de la libertad religiosa que la provista por la neutralidad lockeana, principalmente debido al hecho de que Williams no se conforma con la tolerancia religiosa, sino que busca la protección de los grupos religiosos minoritarios.

En su *Mere Civility*, Bejan (2017) respondió a esta interpretación de Williams, observando que al situarlo como precursor de Kant y Rawls del modo en que lo hace Nussbaum, se puede llegar a negar tanto su compromiso religioso como a considerar que su idea de tolerancia implicaba un compromiso más allá del respeto (2017, p. 154), porque, de hecho, no carecía él mismo de un ánimo contendiente en materia religiosa. De este modo, Bejan ha moderado las altas expectativas sobre Williams como un

fundador olvidado de la tolerancia moderna, pero al mismo tiempo ha dejado abierta la cuestión respecto a su compromiso religioso. El hecho de que Williams sostuviera sus ideas recurriendo permanentemente a los textos bíblicos y a la historia de la Iglesia es capital para entender la posición desde la cual pensaba.

A la vista de la discusión precedente, la propuesta de este artículo consiste en hacer un ejercicio, reverso si se quiere, que consiste en estudiarlo no en cuanto a su importancia para la tradición liberal, sino con relación al carácter cristiano de su aportación a la tolerancia moderna. Para ello se vuelve necesario reconocer en mayor medida la fundamentación cristiana de sus ideas, especialmente a la luz de la tradición occidental, cuyo referente para nuestros efectos será San Agustín de Hipona. Al obrar así, podrá notarse que la diferencia entre neutralidad/acomodación de Nussbaum, que muestra a Williams como un defensor más fuerte que Locke, resulta superficial en comparación con las diferencias que se dan entre ambos cuando se trata de definiciones fundamentales. Visto desde el cristianismo, Williams queda más distante de la tradición liberal de lo que Nussbaum quisiera y, por ello, resultará de interés compararlo desde ese punto de vista con Locke.

Al avanzar en el análisis podrá notarse que, al contrastar la perspectiva cristiana caracterizada por San Agustín y la perspectiva liberal caracterizada por Locke —encontrándose Williams en la frontera entre ambas—, se evidencian tempranamente algunos rasgos del debate que se ha dado en las últimas décadas entre posturas liberales y comunitaristas (Rodríguez, 2010). Esto porque, mientras que en lo que toca a la comprensión del Estado Locke exhibe una postura contractualista e individualista, en el caso de Agustín asistimos a una noción en que el Estado se comprende en función de las comunidades. Como se verá, esta diferencia tiene consecuencias importantes en lo que toca a la comprensión de la tolerancia y la libertad de conciencia. A modo puramente referencial, un ejemplo actual sobre la complejidad de este punto puede encontrarse en el tratamiento que le da Amy Gutman (2004) a los modos de abordar la pluralidad de identidades religiosas en clave grupal e individual en las sociedades democráticas.

Para dar cuenta de la naturaleza fronteriza del pensamiento de Williams, en lo sucesivo se examinará

en términos generales su noción de la libertad de conciencia y los conceptos sobre los que se sustenta. Luego se revisarán sus semejanzas y diferencias con San Agustín, autor ejemplar del período alto medieval cristiano. Posteriormente se harán contrapuntos entre la noción de libertad de conciencia de Williams con la de tolerancia de John Locke para, finalmente, cerrar con un balance sobre su lugar en la transición del pensamiento cristiano al liberal.

3. Elementos generales del pensamiento de Williams

Roger Williams tuvo una vida intensa, por ello no extraña también su intensa actividad intelectual en el ámbito político y religioso¹. Nacido en Londres en 1603 y formado en Cambridge para ser un dignatario de la Iglesia de Inglaterra o anglicana, Williams se opuso a jurar obediencia al rey para ser ordenado. En cambio, optó por servir como capellán a una familia puritana. Atemorizado por las persecuciones contra su sector, aceptó un puesto pastoral en Nueva Inglaterra. En Boston, al notar que la congregación de la que sería pastor no se había separado de la Iglesia de Inglaterra, comenzó un camino de servicio pastoral en iglesias independientes y manifestó disidencias con la colonia de Massachusetts (por ejemplo, su rechazo a la bandera y escudo) que culminó con su destierro en 1634. La nueva circunstancia obligó a Williams a buscar un lugar donde asentarse. Encontró refugio entre los indios Narrasangetts, lo cual le reportó un aprendizaje cultural que años después le permitió no solo operar como embajador de los ingleses ante los distintos jefes indios, sino también adquirir las tierras en las que fundó Providence en 1636, asentamiento que luego formaría parte de la colonia de Rhode Island. Acompañado de otros disidentes como él, considerados heterodoxos por las iglesias del protestantismo magisterial, Williams construyó Providence sobre principios como la neutralidad religiosa y la libertad de conciencia.

Es en este contexto en el que se comienza a fraguar la obra *El sangriento dogma de la persecución por causa de conciencia*, publicada en 1644, en medio del retorno que Williams hizo a Inglaterra en 1642. Las animosidades en la Londres de esos días eran de cuidado. El conflicto entre Inglaterra y Escocia, que comprendía la disputa por la implantación de la Iglesia

anglicana en una Escocia presbiteriana, tenía también sus propios partidarios y detractores en la ciudad inglesa. En ella pugnaban, en el ámbito parlamentario, un sector que comprendía a realistas y anglicanos, y otro integrado por presbiterianos, congregacionalistas e independientes. Este último sector había convocado en 1643 la creación de la así llamada Asamblea de Westminster, que puso a trabajar a poco más de una centena de teólogos y pastores para resolver disputas de orden teológico para unificar al sector. Por sus ideas, *El sangriento dogma* puede encuadrarse en este segundo sector y, por tanto, está dirigido a él. Pero también es una forma de contestar a su experiencia en Massachusetts, puesto que en la obra se publica y rebate una carta que el pastor de la Primera Iglesia en Boston, John Cotton, le escribió en contra, personalmente, justificando su destierro. De este modo, Massachusetts queda relacionada con el sector de la oposición a independientes y presbiterianos y aliada con el realismo en la guerra civil.

La obra se articula como un diálogo alegórico entre la Paz y la Verdad. Dado que las opuestas facciones cristianas pugnaban por lo que consideraban verdadero, no es osado sugerir que Williams, al utilizar la fórmula del diálogo entre dos posiciones aparentemente antagónicas, estaba buscando una solución al conflicto entre verdad religiosa y paz social o cívica. ¿Cómo entender la paz? Williams realiza la siguiente distinción:

[...] la Paz de la *Ciudad* o del *Reino* es una cosa distinta de la *Paz Religiosa* o *Espiritual*, mantenida o profesada por los Ciudadanos. Esta Paz de Culto, dado que en una ciudad puede haber varios, no es más que una Paz falsa. El Pueblo de Dios era y debe ser *No-conformista*, no dejándose presionar para *alejarse de la verdad*, o a *practicar un culto falso*, y eso sin *romper* la Paz Civil o *de la ciudad* propiamente dicha. Y es así como algunas *Ciudades* florecientes y gloriosas del Mundo mantienen la *Paz Civil* [...] pues ni en estos lugares ni en otros puede el hombre probar cuál es la verdadera *Iglesia de Dios*, y consecuentemente, no hay paz espiritual o celestial². (2004, p. 45)

No existe un solo tipo de paz. Existe una paz religiosa o espiritual, y una paz de la ciudad o del reino, la *Pax Civitatis*, “sea ésta inglesa, escocesa, irlandesa, o más allá, sea una ciudad francesa, española o turca”

(2004, p. 44). Ahora bien, a la idea según la cual la paz de la ciudad no se puede alcanzar a menos que haya paz espiritual y que esta última, a su vez, solo puede alcanzarse sojuzgando a las demás religiones bajo la verdad de una sola religión, Williams contesta que ambos tipos de paz no son mutuamente excluyentes. Su propuesta consiste en sostener que se puede disentir en materia de religión sin que esto produzca desorden civil.

Al disociar los tipos de paz, Williams presupone también una disociación entre religión o culto y ciudad o Estado. Una de sus principales preocupaciones era que estos dos ámbitos no se confundiesen; así, todo el trabajo de Williams podría ser resumido como un “asalto sostenido e implacable a la idea del *establishment* legal de la religión” (Little, 2016, p. 238). En este sentido, señala Williams que:

[...] el *Culto* que un Estado profesa puede ser *contradicho* y *se puede predicar* en su contra sin quiebra alguna de la *Paz Civil*. Y si se produce tal *quiebra*, no se debe a tales *doctrinas*, sino a los violentos y furiosos oponentes de quienes las predicar. Quienes piden *prisión y espada* para los que son contrarios a su *opinión o práctica* en asuntos de *Religión*, son las únicas personas que rompen la paz de las *Ciudades y Reinos*. (2004, p. 62)

En esta afirmación se contiene una respuesta a quienes sostienen que las cuestiones religiosas quiebran la paz civil. Para Williams, aquello no se produce por razones religiosas, sino por la violencia con la que se predicar esas ideas. Así, entonces, la religión no supone realmente un problema para la ciudad mientras no se predique violentamente. Más aún, Williams invierte este planteamiento señalando que quienes persiguen con la *espada* —es decir, el poder coercitivo del Estado— a quienes pacíficamente piensan y predicar diferente, ellos son los que rompen la paz de las ciudades.

Aún más, tal importancia tiene disociar religión y violencia que Williams llegó a afirmar, en un contexto de fragorosas disputas por la ortodoxia cristiana, que sería un error pensar que incluso para la paz de la ciudad es necesaria la religión verdadera —cualquiera sea esta— cuando, en sus palabras, “tantos *Reinos y Gobiernos del Mundo* han disfrutado por tantísimo tiempo de tan larga paz y tranquilidad a pesar de estar su *Religión* tan corrupta que ni siquiera

se conocía el nombre de *Jesucristo* entre ellos” (2004, p. 174). Una afirmación como esta en un contexto en que distintos partidos cristianos —sin contar otras religiones— pugnaban por la prevalencia de su visión, resultaría a lo menos incomprensible si no se tomara nota del concepto de poder político de nuestro autor. Para Williams,

[...] desde el principio del Mundo Dios armó al *Estado Civil* con *Padres, Señores y Magistrados*, para castigar a los hacedores del mal, cuyas acciones son juzgadas por *Padres, Señores y Magistrados*, que castigan en consecuencia las transgresiones de la paz y bienestar de su *Estado Civil*, sean *Familias, Ciudades y Reinos*. (2004, p. 70-71)

Lo que Williams formula como “Estado Civil” no es otra cosa que el poder organizado jerárquicamente en una sociedad determinada para castigar los delitos, es decir, aquello que atenta contra la paz de la ciudad. Y este poder viene “armado” por Dios desde el principio, esto es, desde el momento en que los humanos se organizan como comunidad política. En este punto cabe preguntarse qué es lo que constituye o funda una comunidad de esta naturaleza. Williams ofrece una definición clásica: “Las *familias* son la *base del gobierno*, pues, ¿qué es un *Estado* sino una *unión de familias* de acuerdo en vivir juntas para el bien común?” (2004, p. 167). La comunidad política, el Estado, es una unión de familias, es decir, el fundamento del Estado es la unión de comunidades familiares. Esto supone que ellas lo hacen posible; y es a partir de ellas, también, que pueden fraguarse otro tipo de organizaciones al interior de una ciudad o Estado.

Disociada la paz espiritual y la paz de la ciudad, y entendida la ciudad como una entidad independiente de la religión, cabe ahora enfrentarse al hecho de que, según Williams, “la *Iglesia* y el *Estado Civil*, esto es la *Iglesia* y el *Mundo*, se han convertido ambos en el mismo rebaño” (2004, p. 119). ¿Qué es la Iglesia? Un tan extenso como clarificador párrafo puede ayudar:

[...] la Iglesia la *compañía de fieles*, estén equivocados o acertados, es como el Cuerpo o *Colegio de Médicos* en una *Ciudad*, como las *Corporaciones, Sociedades o Compañías de las Indias* o de los *Mercaderes Turcos*, o cualquier otra *Sociedad* o *Compañía de Londres*. Estas

compañías pueden mantener sus propios *Colegios*, *Registros*, tener sus *disputas*, y en los asuntos que se refieren a su Sociedad los miembros pueden *disentir*, *dividirse* en *Cismas* y *Facciones*, demandarse y acusarse mutuamente ante la *Ley*, y hasta llegar al mismo extremo de irse disolviendo hasta desaparecer, y que la *Paz de la Ciudad* no se vea en ninguna medida resentida o perturbada, pues la *esencia* o el *ser* de la *Ciudad*, así como su *bienestar* y *paz*, es algo esencialmente distinto de la paz particular de esas *Sociedades*. Los *Tribunales de la Ciudad*, las *Leyes de la Ciudad*, los *Castigos de la Ciudad*, son diferentes de los de estas agrupaciones. La *Ciudad* estaba antes que ellas, y permanece absoluta y entera cuando esa *Corporación* o *Sociedad* se desmorona. (2004, p. 45 ss.)

Una definición como esta podría resultar comprometedor para alguien que se considera no-conformista en temas teológicos. ¿Cómo es posible que alguien que busca la verdad cristiana acabe por comparar a la Iglesia, la institución fundada por Cristo, con una corporación o sociedad cualquiera? Esta aparente contradicción se soluciona tomando en consideración que la definición precedente es realizada en el marco de una comprensión corporativa de la sociedad en la cual la Iglesia, es decir, los cristianos en sus diversas formas, son una de las tantas agrupaciones que componen la vida común. En dicho sentido estricto, Williams observa que el estatuto de estas agrupaciones es distinto del de la ciudad, porque sus fines son distintos y, por lo tanto, también sus normas son distintas. Por eso, para Williams es deseable que un Estado no promueva religión alguna, pues la razón por la cual las familias se han agrupado para organizar una comunidad política no es para que sus autoridades tomen posición por una u otra, sino para castigar el delito en aras de la mantención de la paz entre los grupos diversos y así, por tanto, salvaguardar una vida común pacífica. Ahora bien, esto no obsta que “la Iglesia puede ayudar a la prosperidad del Estado a través de sus medios espirituales” (2004, p. 155).

Williams también hará contraste con teorías distintas. Piénsese, por ejemplo, con la Ginebra de Calvino, caracterizada por ser un régimen en el que dominaba una ortodoxia protestante:

Las ordenanzas y la disciplina de Cristo Jesús, aunque aplicadas equivocada y profanamente a hombres

naturales y sin regenerar, pueden ofrecer una apariencia de civilidad y *moralidad* de los mismos, como en *Ginebra* o en otros lugares, pues la simple luz que arroja la mera *sombra de la Doctrina de Cristo* refleja la vergüenza del *barbarismo* y la incivilidad; pero, aun así, afirmo que la incorrecta aplicación de las *Ordenanzas* a personas sin regenerar y no arrepentidas, conduce a sus almas a un terrible sopor, en el que sueñan su propio estado de santidad, y así se envían *millones de almas* al infierno en una cierta expectación de la más falsa *Salvación*. (2004, p. 156)

La preocupación central no está en la aplicación coercitiva de cierto cúmulo de normas cristianas, sino sobre todo en el hecho de que aquello se aplique fuera de los límites de la Iglesia entendida como comunidad de quienes aceptan vivir bajo ciertas normas. El problema, por tanto, es la aplicación de normas fuera de su esfera de dominio, a personas que por conciencia propia no quieren sujetarse a ellas. El efecto que ellas tienen sobre quienes no las siguen de buena conciencia es, finalmente, superficial. Porque el Estado no tiene la capacidad para gobernar la conciencia y solo puede imponer un comportamiento externo. La paz de la ciudad es distinta de la paz espiritual porque mientras que esta última obedece a convicciones de conciencia, la primera solamente obedece a la restricción de los delitos que afectan a la comunidad. De aquí que cobre sentido la distinción hecha por David Little según la cual lo que Williams teme “es la condición de una religión establecida en la que *ambos*, Iglesia y Estado, son mutuamente degradados y corrompidos por errar en observar la distinción crítica entre el foro interior y el exterior” (2016, p. 241³). Williams no era antiteocrático (Little, 2016, p. 258) solo porque temiera que el Estado se entrometiera en la vida de la Iglesia —como buen no-conformista—, sino también porque temía que la Iglesia se entrometiera en las competencias que son propias del Estado. Esta mutua corrupción es la que en suma hace confusa la distinción entre el foro externo y el interno de un ciudadano o de una comunidad religiosa.

Un segundo contrapunto con otro pensamiento cristiano podría ser el que hizo Williams con Agustín de Hipona respecto al problema de la persecución. En efecto, aunque sin nombrar fuente, recoge Williams una afirmación en la que Agustín sostiene la necesidad de castigar en

el cuerpo a quienes “matan almas”. Luego de una refutación bíblica sobre esta práctica Williams, como respondiéndole a Agustín, señala:

[...] por último, deja que un hombre sea *un Falso Maestro, un Hereje, el mismo Balaán, una Bruja espiritual, un Lobo, un Perseguidor, que exhale blasfemias contra Cristo, y que cometa los más terribles asesinatos de sus seguidores*, así fue Pablo (Hch. 9). Y yo digo que estos que parecen *asesinos de almas* hoy, por la gracia de *Cristo*, serán *salvadores de almas* mañana. (2004, p. 143)

Esta alusión al de Hipona no es casual si se considera que en el medievo se recurría a él no para justificar la tolerancia, sino más bien la compulsión hacia los cismáticos y los no-cristianos, y que más cercano a su experiencia, en el sector de la reforma magisterial, se “adhirió mayormente a la posición de Agustín sobre la tolerancia dentro de la Iglesia y a la intolerancia hacia los disidentes externos” (Mansuy y Svensson, 2013, p. 1816 ss) de las iglesias establecidas, tales como los anabautistas. Pese a que en esta materia Williams exhibe una diferencia importante con Agustín, presumiblemente debido en parte al uso que se le daba por esos días, el hecho es que, en otros temas, fue un heredero del pensamiento agustiniano.

4. Williams, heredero fronterizo de Agustín

Como vimos, Roger Williams disentía con Agustín de Hipona (354-430) en lo que toca a persecución por causa de conciencia, lo que en este contexto equivale a decir, persecución por causa de creencia. Pero ¿por qué pensaba Agustín de esta manera? Y, por otra parte ¿en qué puntos fue Williams un heredero de Agustín?

La aprobación que Agustín daba a la persecución por causa de creencia vino dada por un contexto particular. En la parte africana del Imperio romano había cobrado fuerza la doctrina donatista⁴. Algunos de sus promotores estaban adoptando tácticas violentas y es presuntamente por ello que Agustín habría adoptado una posición a favor de la persecución en ese caso. De acuerdo con John Rist, “tal parece que, aunque en ese tiempo la persecución de los donatistas fue adoptada primeramente en defensa personal, sin embargo, pronto se hizo claramente efectivo para asegurar conversiones” (2016, p. 112). Con todo, el mismo Rist señala que “la práctica de

castigar a los obispos heréticos y sus seguidores o inspiradores con el exilio y la privación de sus sedes, o incluso de sus vidas (al menos indirectamente), estaba bien establecida bastante antes de que Agustín fuera ordenado obispo” (2016, p. 111).

Aun cuando la práctica de la persecución venía con anterioridad a Agustín, e incluso cuando su aprobación de la persecución obedecía a razones contextuales, el filósofo de Hipona estaba convencido de la pertinencia de que el Imperio facilitara la expansión del cristianismo. De aquí que su emperador favorito fuera Teodosio, quien fue activo en la supresión del paganismo (Rist, 2016, p. 109). Agustín consideraba que “el imperio cristiano no era el único instrumento de Dios y que no era un instrumento perfecto, pero que el imperio era útil” (Kaufman, 1990, p. 146), y contaba con que un gobierno que mantuviera la paz era necesario para que siguiera expandiéndose el cristianismo (Kaufman, 1990, p. 147). Con todo, el hecho de que su aceptación de la persecución al donatismo haya respondido a un contexto preciso permite suponer que, si bien su posición teológica de rechazo a esa corriente era un elemento necesario para el consentimiento de coerción, la razón suficiente no era aquella, sino la violencia de sectores donatistas contra el imperio.

Ahora bien, pese a esta diferencia, Williams es heredero de San Agustín en al menos cuatro ideas que son claramente formuladas en su obra *La ciudad de Dios*, escrita entre los años 412 y 426. En primer lugar, esta obra arranca desde la noción alegórica según la cual existen dos ciudades: la terrena y la celestial. La terrena es originada por “el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios”, y la segunda por “el amor de Dios hasta el desprecio de sí” (Agustín, 2009, p. 582). La ciudad terrena es, así, figura del mundo ordenado de acuerdo con nociones no-cristianas; y la ciudad de Dios es la Iglesia de Cristo, cuya existencia si bien tiene lugar en la tierra, se ordena a la obediencia a Dios.

En segundo lugar, y aparejado al punto anterior, en Agustín encontramos la distinción entre dos tipos de paz: una de la ciudad terrenal y una de la ciudad celeste. En sus palabras,

[...] la paz de una ciudad es la concordia[...] la paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia

de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. (2009, p. 849)

La paz terrena es la mantención del acuerdo entre los distintos elementos que componen la ciudad; la paz celeste, a diferencia de la anterior, es perfecta y orientada hacia Dios. Para alcanzar el equilibrio de las voluntades humanas, la ciudad terrena requiere de “la armonía bien ordenada del mando y la obediencia de sus ciudadanos” (Agustín, 2009, p. 857). Ahora bien, esto no significa que Agustín conciba el mundo de manera dualista. La paz de la ciudad celeste es, por su fin, superior en principio a la paz de la ciudad terrena. A su vez, dependen del orden cósmico regido “por una auténtica ley eterna, que respalda el mismo Dios” como señala Saturnino Álvarez (1960, p. 51).

En tercer lugar, Agustín concede a la familia un lugar fundamental en el orden terreno. En efecto, “la familia debe ser el principio y la parte mínima de la ciudad” (2009, p. 856). En cuanto principio y parte mínima, la familia se ordena a un fin. En ella se cultiva la convivencia entre obediencia y mando, de modo que la paz doméstica se vuelve un elemento de importancia para la paz de la ciudad. Así como los ciudadanos han de buscar una convivencia armoniosa en este orden, asimismo ha de hacer la familia. El padre de familia, enseña Agustín, ha de tomar los preceptos de la ciudad para que su casa sea así ordenada a la paz del modo que es ordenada la paz en la ciudad. En el caso de Williams, la familia también es el fundamento de la vida de la ciudad o Estado, constituyéndose de hecho la unidad política a partir de la unión de familias. En ambos casos estamos ante la clara noción de que la unidad política es forjada no en función de individuos atomizados, sino de comunidades humanas y las del tipo más natural u orgánico imaginable.

Por último, en Agustín también encontramos una concepción de la Iglesia, o la ciudad de Dios, que halla eco en el pensamiento de Williams. Dado que ambas ciudades son distintas, Agustín considera que también han de ser distintas sus reglas:

Dado que la ciudad celestial sólo reconoce a un Dios como digno de adoración y de rendirle

culto [...], y cree con religiosa fidelidad que es exclusivo de Dios, el hecho es que no puede tener comunes las leyes religiosas con la ciudad terrena. (2009, p. 858)

En otros términos, dos ciudades distintas tienen distintas normas ante todo porque tienen distintos fines. Muchas ciudades son las de los hombres, pero todas ellas tienen el mismo fin. La ciudad de Dios es una sola y, así, tiene un fin distinto a todas las otras ciudades. Pese a esto, la concepción agustiniana también admite, como Williams años después, que la ciudad celestial puede contribuir a la estabilidad de la ciudad terrena:

[...] en esta su vida como extranjera, la ciudad celestial se sirve también de la paz terrena y protege, e incluso desea —hasta donde lo permitan la piedad y la religión— el entendimiento de las voluntades humanas en el campo de las realidades transitorias de esta vida. (2009, p. 858)

Así pues, ya en Agustín, poco más de 1000 años antes de Roger Williams, encontramos una clara distinción entre la Iglesia y la ciudad, la diferenciación entre la paz de ambas ciudades, una noción de la ciudad terrena fundamentada en la familia como unidad mínima y una noción de la diferenciación de órdenes normativos de ambas ciudades. Si bien en todo ello se observa una continuidad entre uno y otro, tampoco Williams adhirió completamente a la perspectiva agustiniana, disintiendo nada menos que en la materia central de su libro, la persecución por causa de conciencia y, en específico, por diferencias religiosas. Ahora bien, esta diferencia de ningún modo opaca el hecho de que Williams entendía que podía haber diferencias irreconciliables entre grupos religiosos. Lo que le preocupaba era que esas diferencias no llevasen a persecuciones y coacción de conciencia. En otros términos, a Williams no le importaba que no hubiese acuerdo, sino que no hubiese libertad para el desacuerdo. Tal vez por ello es que, como veremos pronto, no apelaba a un concepto transversal como la tolerancia, capaz de orientar una mejor disposición en medio de las diferencias, del modo que lo haría Locke en acuerdo con una mentalidad liberal forjada en una sociedad monocultural cristiana.

5. Williams, precursor de frontera de la tolerancia liberal

Williams no solo extrae ideas del pasado y, a la vez, toma distancia de ellas. Se encuentra en un período de discusiones que serán definatorias para la fundamentación de un nuevo tipo de orden, del cual él ya era apenas un último aliento. Una de las razones por las cuales es conocido el filósofo inglés John Locke (1632-1704), además de su restante contribución al pensamiento liberal, es por el tratamiento que le dio al tema de la tolerancia. A este respecto, cabe señalar especialmente su *Carta sobre la tolerancia*, publicada en los Países Bajos en 1689. En este documento, como su nombre lo indica, puede apreciarse una clara defensa de la tolerancia y la neutralidad del Estado en materia religiosa. Aun cuando la tolerancia no fue su opción en un principio, sus posiciones fueron cambiando con los años, de tal modo que acabó defendiendo lo mismo que Roger Williams unos cincuenta años después (Bejan, 2017, p. 115) y “como Williams y Hobbes antes que él, temía que las odiosidades privadas y la condenación mutua por desacuerdos fundamentales podría disolver el *vinculum societatis*” (Bejan, 2017, p. 114).

Es por lo anterior que Locke hará una distinción entre la incivilidad y la confianza. Como señala Teresa Bejan:

Aislar la incivilidad como el catalizador para el ciclo devastador de los odios religiosos, hizo posible a Locke contradecir las demandas de sus antiguos aliados. La confianza, y no la uniformidad, era el verdadero vínculo de la sociedad [*Bond of Society*]; por lo tanto, la tolerancia sería posible en la medida en que la confianza mutua fuera preservada. (2017, p. 122)

Así las cosas, en Locke se encuentra una operación similar a la de Williams, en cuanto que se localiza el peligro para la paz civil no en las diferencias religiosas, sino en las acciones violentas que se realizan en nombre de dichas diferencias. La solución ofrecida por Locke es una de orden “civilitario” [*civilitarian*]: el problema no era el desacuerdo en sí mismo, sino el modo en que se realizaba (Bejan, 2017, p. 133). Ello nos permite ya considerar algunas cuestiones relativas a su concepto de la tolerancia en relación con el Estado.

En lo que toca al Estado, vemos que Locke mantiene con Williams una distinción clara entre el orden de las Iglesias y el de la ciudad o Estado. Refiriéndose a la importancia de separar ambos dominios normativos, Locke afirmó que:

Si, por lo tanto, tal poder fuera conferido al magistrado civil en cuestiones espirituales (como en Ginebra, por ejemplo), podría extirpar, por la violencia y la sangre, la religión que allí es reputada idólatra, en virtud de la misma regla por la cual otro magistrado, en algún país vecino, puede oprimir la religión reformada o, en la India, la cristiana. (2018, p. 41)

Como puede notarse, está presente aquí la neutralidad del Estado en materia religiosa y, también, en línea con Williams, una mención poco auspiciosa al caso de la Ginebra de Calvino, como un modelo opuesto al de la tolerancia que impulsaban tanto Williams como Locke. De hecho, las únicas organizaciones que según Locke (2018) no pueden tolerarse son aquellas que pudiesen tener ideas que vayan contra el orden civil (p. 54), aquellos sujetos que busquen de algún modo oponerse a los derechos civiles de los demás (p. 55), aquella Iglesia cuya pertenencia implique lealtad a otro príncipe (p. 56) y, por último, quienes nieguen la existencia de Dios (p. 57). De todas estas razones de intolerancia, Roger Williams habría concordado con las dos primeras. Excluidas estas cuatro excepciones, Locke señaló que “el papel de las leyes no es cuidar de la verdad de las opiniones, sino de la seguridad del Estado y de los bienes y de la persona de cada hombre en particular” (2018, p. 48). Así, la tarea de las leyes no es tratar diferencias religiosas, sino cuidar del orden de la ciudad. No obstante, en esta afirmación puede observarse una diferencia de fundamento con Williams. Locke hace un énfasis en el cuidado de “cada hombre en particular”, imprimiendo así un enfoque liberal. La razón de este énfasis puede encontrarse en la comprensión que Locke tiene del origen del Estado. La diferencia con Williams reside en que mientras que, para él, la ciudad o comunidad política se constituye a partir de la unión de varias familias, siendo esta el fundamento de la vida común en línea con San Agustín, para Locke en cambio el Estado es “una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil” (2018, p. 8). En

esta diferencia es posible notar claramente el lugar fronterizo que le cabe a Williams entre el cristianismo medieval y una versión liberal del mismo.

Otra diferencia con Williams, en línea con la precedente, es que Locke cifra su esperanza de civilidad específicamente en los individuos en cuanto que es al individuo, y no solo a una comunidad determinada, al que se le hace una demanda ética de tolerancia mutua (Bejan, 2017, p. 130). La tolerancia no se entiende en Locke únicamente como la adopción de una neutralidad estatal en materia religiosa, como ocurriría en el caso de Williams. Esta posición, que podríamos considerar negativa, señala que el Estado simplemente debe abstenerse de los asuntos religiosos y regular únicamente aquello que tiene que ver con la violencia que provoca inestabilidad civil. Si bien Locke ciertamente la comparte, añade a su vez un componente positivo. Este componente es depositar confianza en la capacidad de los individuos para tolerar la diferencia civilizadamente. En la mirada de Bejan, es por ello que en su *Carta* puso una atención considerable a la tolerancia como una práctica interpersonal de las personas, lidiando con la diferencia en su vida cotidiana (2017, p. 130). Este elemento positivo en cuanto a tolerancia tiene un argumento cristiano que toca en lo esencial la comprensión que Locke tenía del cristianismo.

Mientras que en Williams la Iglesia es entendida figuradamente como una corporación que convive con otras corporaciones al interior de la ciudad, Locke nuevamente deja a la vista su mirada liberal al definir a la Iglesia como “una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de sus almas” (2018, p. 13). Una definición contractual liberal como esta, que explica el origen de la comunidad eclesiástica en el individuo, es impensable en un San Agustín y para el medievo en general. Tal vez podría pensarse que tiene cierta sintonía con el pensamiento de Roger Williams en la medida en que él comparó a las agrupaciones religiosas con otras corporaciones, como por ejemplo un colegio de médicos o una compañía de indias. Sin embargo, la diferencia fundamental reside en el hecho de que Williams comparó a las iglesias con otras corporaciones no porque pensara que eran

esencialmente equivalentes, sino solo porque eran equivalentes en cuanto a su lugar en el orden de la ciudad.

El cambio operado por Locke rebasa largamente esta idea de Williams en la medida en que redefine la naturaleza de las organizaciones religiosas, y en especial las Iglesias, desde un punto de vista liberal en el que es el acuerdo mutuo y racional entre individuos el que permite su conformación, noción que atenta al corazón mismo de lo que un cristiano antiguo y medieval habría entendido por Iglesia. La presencia de este giro, lejos de ser apenas un posible sesgo filosófico, es determinante para comprender el concepto que Locke pretende sostener.

De todas formas, Locke se mantiene cerca de Williams en cuanto a su noción de la diferencia de ordenes normativos:

[...] el fin de una sociedad religiosa es el culto público de Dios y, a través de él, la adquisición de la vida eterna. Toda disciplina debe, por tanto, tender a este fin y todas las leyes eclesiásticas deben limitarse a él. (2018, p. 16)

En otros términos, parte de la tolerancia implica que las normas de la Iglesia se apliquen solamente a aquellos que voluntariamente se someten a una organización religiosa y, por tanto, no a aquellos que se encuentran fuera de los límites de la organización.

Con una definición liberal contractualista de la Iglesia y una definición liberal individualista de los fundamentos del orden del Estado, se hace posible comprender por qué Locke sitúa a la tolerancia más allá de la neutralidad del Estado. Habida cuenta de ello, cuando afirma que “la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia” (2018, p. 3), lo que está señalando no es que las comunidades religiosas debieran dejar de perseguirse unas a otras y discutir civilizadamente sus diferencias, como era lo que pretendía Williams, sino que los individuos que pertenecen a ellas han de practicar la tolerancia. En otros términos, Locke traslada el conflicto teológico desde las agrupaciones hacia los individuos y, al cifrar la tolerancia en el individuo, que es quien conforma la Iglesia, y no en la comunidad eclesiástica en cuanto tal, la paz cívica deja de entenderse como una armonía

entre grupos diversos y pasa a ser una armonía entre individuos diversos. Al restar importancia a las comunidades y otorgarla a los individuos, esta operación deja a la vista que la paz social, junto con Williams, se logra con una acción negativa del Estado —adoptar una posición neutral en temas religiosos—; pero, al mismo tiempo, contra Williams, cifra la esperanza de la paz social en la voluntad individual del creyente y no en la inexistente voluntad de los grupos religiosos por resolver sus diferencias corporativamente. La tolerancia ya no depende del abandono de la violencia y la coerción entre grupos opuestos, sino de una disposición, también, de conciencia individual.

Atendido todo lo anterior, es posible ahora ver por qué, si bien tratan un tema similar y concuerdan en algunos aspectos, Williams y Locke son diferentes, y ello se refleja con toda claridad en el uso de términos. El primero quiere que se deje de perseguir, es decir, se trata de una disposición negativa, negarse a la persecución por causa de conciencia; el segundo, quiere no solo que no se persiga, sino también que se tenga una disposición positiva de tolerancia, y fundamentada precisamente en el piso cultural común compartido por quienes disienten, el cristianismo. Así, puede decirse que, al tiempo que Williams elabora un argumento en favor de la diferencia civilizada, Locke lo hace en favor de un acuerdo mínimo y, en tal sentido, ya no se trata solamente de proteger la libertad de conciencia —término por lo demás no exento de ambigüedad a lo largo de su obra—, sino sobre todo de domesticarla (Svensson, 2011).

6. Williams, entre Agustín y Locke. Conclusiones sumarias

Williams se encuentra en una frontera. Por un lado tiene al cristianismo altomedieval de Agustín y, por otro, al liberalismo de Locke. Con Agustín, trae a los tiempos modernos la distinción entre dos órdenes distintos, orientados a distintos fines. Uno, la Iglesia; otro, la ciudad terrenal. Trae también con él la distinción entre dos tipos de paz: aquella de la ciudad celeste y la de la ciudad terrena. De aquí que también trae con él la diferencia entre dos órdenes normativos: el de la Iglesia y el de la ciudad. También trae consigo una definición del orden social terrenal como uno

fundado sobre la familia. Y, contra él, disiente respecto a la posibilidad de perseguir a causa de la creencia y conciencia, posición que Agustín adoptó en particular frente a ciertas expresiones donatistas.

Williams rechaza la persecución por causa de conciencia no porque sea un liberal, sino porque considera que no está dentro del horizonte normativo de la Iglesia ni de la ciudad el hacerlo. Solo considera que debe haber una acción coercitiva del orden civil en materia de creencias cuando estas traigan inestabilidad a la ciudad mediante la provocación y la violencia. Pero, de todas formas, el orden civil puede hacer ello con todo tipo de violencia, no solo con la inspirada en razones religiosas. Desde luego, aquí también puede haber diferencias con ideas medievales distintas de las de Agustín que apostaban por una vinculación más estrecha entre Iglesia y Estado y que, en suma, buscaban que este último mantuviese en un lugar privilegiado a la fe católica. Situación análoga ocurre con las ideas protestantes como la de un primer calvinismo al estilo de Ginebra, en el que se concebía que el Estado debía promover una religión particular en desmedro de otras. Así las cosas, no es a pesar de la matriz agustiniana de pensamiento, sino gracias a ella, que Williams logra elaborar una propuesta particular en su tiempo a favor de la neutralidad del Estado y de la libertad de conciencia.

Curiosamente, mientras que las diferencias entre Williams y Agustín son menores pese a estar a más de 1000 años de distancia, con Locke, un casi contemporáneo cuya distancia cronológica no supera los 30 años, existen diferencias de mayor calado. En tal sentido, Williams mantiene una visión agustiniana de la Iglesia según la cual se trata de una comunidad orientada a fines espirituales y, si bien Locke también acepta que sus fines son distintos, atribuye su existencia fundamentalmente al acuerdo entre individuos que convienen un cierto modo de entender la religión. En suma, sitúa su existencia no en la voluntad divina, sino en la voluntad de los hombres. Una segunda diferencia sustantiva reside en que mientras que Williams concibe a la ciudad o Estado como una comunidad organizada sobre el fundamento de la familia, Locke cifra su fundamento en el contrato de los individuos. De este modo, la ciudad ya no es más un conjunto de comunidades conviviendo en armonía, como podría pensarse

desde un punto de vista clásico, sino una pléyade de individuos que conforman asociaciones voluntarias.

Tales dos diferencias tienen consecuencias importantes en el modo en que ambos conciben la libertad de conciencia y creencia. En efecto, si bien en Williams y Locke observamos que el orden civil exige como mínimo la aceptación de la existencia de diferencias doctrinales de parte de los distintos grupos para una coexistencia pacífica, y que ambos entienden por principio que el Estado no debe entrometerse en materias propias de la vida religiosa, las implicaciones del pensamiento liberal de Locke lo distancian irremediamente de Williams. Este último, al comprender la paz civil desde un punto de vista de las familias y comunidades que componen la ciudad, no se interesa en explorar argumentos para alcanzar la armonía entre grupos inexorablemente opuestos. Más bien, se limita a condenar el empleo de la violencia ante las diferencias irreconciliables de estos grupos. Locke, en cambio, cifra el principio no solo del Estado, sino también de la Iglesia, en la voluntad contractual de los individuos. Por eso, no se contenta con condenar la violencia y abogar por la neutralidad estatal, sino que apela a la tolerancia como una característica de la verdadera Iglesia. Pero aquí Iglesia no designa comunidad sino, ante todo, un conjunto de individuos.

Por lo tanto, en última instancia, Locke cifra la esperanza de la paz civil entre grupos religiosos no en la capacidad de las agrupaciones para resolver sus diferencias, sino en la disposición de los individuos a tolerarse mutuamente. De este modo, su visión liberal le permite desplazar el conflicto desde los grupos hacia los individuos y esto, a su vez, sobre el presupuesto de que eventualmente los individuos serían capaces de lograr por voluntad individual mancomunada lo que no se puede desde un enfoque de comunidades religiosas. El concepto de tolerancia lockeano solo puede sostenerse sobre estas presuposiciones respecto a la naturaleza de la Iglesia y del Estado, y en ambos casos se trata de concepciones opuestas a las de Williams. Mientras que en Williams hay un bien común que conforma al Estado, y de lo que se trata no es de remitir la religión al individuo, sino distinguir el bien de las comunidades religiosas del bien del Estado; en Locke, el individualismo y no el bien común es lo que conforma al Estado, dejando así la cuestión religiosa en manos del individuo.

En Locke, la civilidad se funda en la aceptación de un mínimo común, a saber: toda Iglesia verdadera es tolerante, por lo tanto, si una Iglesia reclama ser verdadera, aquello ha de expresarse en su tolerancia. De este modo, todas las iglesias que reclaman ser verdaderas —¿y cual no?— lo expresarán en su tolerancia por los diferentes. Pero esto solo puede lograrse aceptando la presuposición de que las iglesias que reclaman ser verdaderas son organizaciones conformadas por individuos racionales de manera contractual. Esta presuposición es inadmisibles para alguien como Williams, pues para él sí hay verdades teológicas superiores a otras; por lo tanto, para él la confesión de esas verdades no se cifra en la tolerancia, sino en la más recta comprensión de las enseñanzas del cristianismo. Asimismo, para él la Iglesia no es una asociación conformada por individuos, sino una entidad proveniente de la voluntad divina. Por ello, a diferencia de Locke, la civilidad o paz de la ciudad no puede cifrarse en una noción de esa naturaleza en la cual se alcanza un acuerdo colocando a la tolerancia como centro de la verdad, sino todo lo contrario: la paz de una ciudad en que cohabitan grupos religiosos opuestos se alcanza sobre la aceptación de que no es posible encontrar un mínimo común respecto a la verdad. En términos de convivencia cívica, podría decirse que para Locke de lo que se trata es de gobernar domesticando las conciencias, y que para Williams de lo que se trata es de gobernar pese a las conciencias.

Mientras que en Locke la tolerancia surge como fruto de la fe verdadera de los individuos cristianos, para Williams la tolerancia surge de la aceptación de la imposible reconciliación entre grupos. Si acaso hay algún mínimo común en Williams, ese mínimo es reconocer la distinción entre las dos ciudades, basada sobre el reconocimiento de sus fines distintos y que tendría por consecuencia que ninguno de los grupos pese a sus diferencias, quiera imponerse sobre el otro mediante la fuerza. Todo el tratado de Williams está repleto de citas bíblicas e históricas para fundamentar esta posición. Para quienes aun así no quieran aceptarla y persistan en imponerse por la violencia o buscar que el Estado persiga a los diferentes; contra ellos queda entonces la fuerza del Estado no por causa de conciencia o creencias, sino por causa de violencia. Y en esto, Agustín, Williams y Locke sí estuvieron de acuerdo.

Notas

- 1 Los aspectos biográficos a continuación son tomados de la "Introducción" a *El sangriento dogma*, Blázquez (2004).
- 2 Las cursivas y mayúsculas se conservan siempre tal como están en la traducción al español del texto de Williams (2004) que usamos aquí.
- 3 Todas las traducciones presentadas en el artículo son propias.
- 4 El donatismo fue un movimiento cismático del siglo IV surgido en el norte de África, llamado con ese nombre en referencia a su líder, el obispo Donato, y se caracterizó por una fuerte estrictez que se expresaba en hacer "depender la eficacia de los sacramentos de la dignidad o indignidad personal de los ministros que los dispensaban, no solo en cuanto a la ortodoxia de la fe, sino también en cuanto a moralidad" (Álvarez, 2001, p. 236). Todo ello se dio en el marco de un problema más amplio, a saber, el hecho de que hubiese cristianos que, habiendo renunciado a su fe en períodos de persecución, buscaban retornar a la fe de la Iglesia.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. (2009). *La ciudad de Dios*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Álvarez, J. (2001). *Historia de la Iglesia. I. Edad Antigua*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Álvarez, S. (1960). Hacia la determinación de la idea agustiniana de paz. *Revista de Estudios Políticos*, 112, 49-90.
- Bejan, T. (2017). *Mere Civility*. Harvard University Press.
- Bejczy, I. (1997). Tolerantia. A Medieval Concept. *Journal of the History of Ideas*, 58(3), 365-384. <https://doi.org/10.1353/jhi.1997.0024>.
- Blázquez, D. (2004). Introducción. En R. Williams, *El sangriento dogma de la persecución por causa de conciencia (XXI-XLV)*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Gray, J. (2000). Pluralismo de valores y tolerancia liberal. *Centro de Estudios Públicos*, 80, 77-93.
- Gutman, A. (2004). *Identity in Democracy*. Princeton University Press.
- Kaufman, P. (1990). *Redeeming Politics*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Little, D. (2016). Constitutional Protection of the Freedom of Conscience in Colonial America: The Rhode Island and Pennsylvania Experiments. En T. S. Shah y A. D. Hertzke (Eds.), *Christianity and Freedom (235-263)*. Cambridge University Press.
- Locke, J. (2018 [1689]). *Carta sobre la tolerancia*. Tecnos.
- Mansuy, D., y Svensson, M. (2013). Tolerance. En K. Pollman y W. Otten (Eds.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (pp. 1815-1818)*. Oxford University Press.
- Naciones Unidas. (1948). La Declaración Universal de Derechos Humanos. Nueva York: United Nations. Recuperado de <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>.
- Nussbaum, M. (2012). *The New Religious Intolerance*. The Belknap Press.
- Rist, J. (2016). Augustine and Religious Freedom. En T. S. Shah y A. D. Hertzke (Eds.), *Christianity and Freedom (pp. 103-122)*. Cambridge University Press.
- Rodríguez, R. (2010). Liberalismo y comunitarismo. Un debate inacabado. *Revista de Humanidades*, 16, 201-229.
- Svensson, M. (2011). Conciencia moral y libertad de conciencia en Locke. *Ideas y valores*, 60(146), 141-164.
- Williams, R. (2004 [1644]). *El sangriento dogma de la persecución por causa de conciencia*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Construcción del yo (Des/Re)Territorialización

Self's construction (De/Re)Territorialization

Arturo Valdivia Loro

Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, Lima, Perú

Contacto: pcaraval@upc.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-0676-0102>

RESUMEN

La pandemia provocada por la COVID-19 que inició en el año 2020, y aun con vigencia en 2021, ha dado lugar a distintos tipos de publicaciones sobre lo que depara el futuro para los seres humanos y la sociedad. Entre ellas se encuentra el texto de *Sopa de Wuhan*, un libro cuyo nombre genera en sí un debate. Aun tratándose de publicaciones asincrónicas y procedentes de distintas partes del mundo, los textos posibilitan detectar aspectos en común: una desterritorialización del sujeto y su posible reterritorialización. Con el fin de demostrar que la pandemia ha acelerado el proceso de cambio del sujeto, se ha procedido con un esquizoanálisis, desde la perspectiva de Gilles Deleuze, en las categorías de cuerpo, sociedad y Estado, tanto para comprender el proceso de desterritorialización del yo como para su reterritorialización. Se ha identificado cómo se han descompuesto los distintos órganos de la *máquina* para reinventarse —o reemplazarse— a través de nuevos pliegues en el *objetil* y el *superjeto* provocando una manera rizomática para comprender la *yoización* del sujeto. Los distintos pliegues que se han formado producto de la pandemia, en la conformación del yo, están asociados a la supervivencia natural y cibernizada de personas obedientes o desobedientes, aun tratándose de sujetos conscientes o no de su comportamiento.

Palabras clave: Esquizoanálisis; Pandemia; Territorialización; Yoización.

ABSTRACT

The pandemic caused by COVID-19 that started in 2020 and is still in effect in 2021, has led to different types of publications about what the future holds for human beings and society. Among them is the text of *Sopa de Wuhan*, a book whose name itself generates a debate. Even in the case of asynchronous publications in different parts of the world, the texts make it possible to detect common aspects: a deterritorialization of the subject and its possible reterritorialization. In order to demonstrate that the pandemic has accelerated the process of change of the subject, a schizoanalysis has been carried out from the perspective of Gilles Deleuze, in the categories of body, society and State to understand the process of deterritorialization of the self and for its reterritorialization. It has been identified how the different organs of the *machine* have been decomposed to reinvent themselves, or replace each other, through new folds in the *objectile* and the *superject*, causing a rhizomatic way of understanding the *yoization* of the subject. The different folds that have been formed as a result of the pandemic, in the conformation of the self, are associated with the natural and cybernated survival of obedient or disobedient people, even in the case of subjects aware or not of their behavior.

Keywords: Schizoanalysis; Pandemic; Territorialization; Yoization.

Recibido 07.02.2021 Aceptado: 03.05.2021

1. Introducción

1.1. Pandemización del yo en construcción

El *yo* no es un ser estático, sino dinámico, cambiante y flexible, aunque no siempre por deseo propio, sino también, y en su mayoría, debido a otros sujetos: el señorío y la necesidad de tener (Valenzuela, 2018), quienes pretenden sujetar al sujeto modelándolo a su conveniencia por medio de la posesión. Dado que “aquel tener es, en el fondo, un ser-tenido por aquello que seduce al empleo de la posesión” (Heidegger, 2007, p. 203) de este modo el yo que se configura en nosotros es, en primer lugar, creado —aunque no por nosotros mismos sino, por ejemplo, por nuestros padres o entorno social inmediato—, es decir, es un *ser-tenido* por el deseo de *otros*. Luego, o con una mentalidad revolucionaria —de libertad plena (sin el deseo de tener lo que se tiene en el paradigma actual)— o con la imposición subjetiva del yo, producido por otro (deseo de tener lo que el otro tiene), se procede a la conformación del yo.

El significado de la construcción del yo (lo que se comprenderá como la *yoificación*: así como el edificio transcurre por un proceso de edificación, también debería pasar con el yo, con un proceso similar) es una actividad constante en el sujeto que, sin embargo, con la pandemia debido a la COVID-19, ha acelerado su fenómeno de transformación. *Yoificación* no consistirá en la transferencia del yo hacia las cosas *yoificándolas* —como señalara Schelling (Del Barco, 1998)— sino como un proceso histórico en donde el yo original se despoja de sí mismo (demolición o destrucción del yo previo) para *ser-otro*¹ —el sujeto abandona su *yo-consciente* para volverse un yo con *deseos* que con el tiempo cambia (González Panizo, 2010): *yo-deseo*—. En consecuencia, el yo —como máquina deseante— cambia según la movilidad del deseo: “carga intensiva del inconsciente que hace circular los flujos libidinales entre las máquinas” (González Panizo, 2010, p. 4). Como consecuencia del devenir del yo “como una pluralidad de planos temporales sobre el devenir infinito y vital del caos” (Esperón et ál., 2016, p. 62) el sujeto (máquina-deseante) se *desterritorializa* ya que “para construir un nuevo territorio hay que salir del territorio en que se está, o construir allí mismo otro distinto” (Haesbaert, 2013, p. 13), por ende, luego se *reterritorializa* conformando múltiples *pliegues*² que construirán su comportamiento humano³.

El *deseo* es la voluntad que impulsa al sujeto a su *yoificarse*, aunque no sea consciente de ello, pero sí placentero en cuanto el deseo se satisface. El ser humano nace con deseos instintivos (Rojas Paz Soldán y Lora, 2008), y de placer, debido a su propio ello, con el objetivo de sobrevivir: la máquina (el sujeto en sí) está programada para aferrarse a la vida⁴; y sus distintos órganos colaboran para tal fin. El yo y el superyó son órganos del alma que le servirá al sujeto para aprehender la realidad interiorizando normas, ideas, entre otros dispositivos que formarán su propio yo (Freud, 1991). El significado de esta afirmación está asociado con su entorno social más inmediato —muchas veces suele ser la familia—, dado que son ellos los primeros que configuran al yo del ser que crían. Sin embargo, incluso ellos también fueron criados y se *yoizaron*, motivo por el cual el yo conformado (territorializado) es producto histórico de la interacción social.

El yo no es producto de la familia (Del Prado y Unzueta, 2004), sino del saber/poder que está patente de forma dinámica en la sociedad. Por esta razón, la conformación del yo dependerá de la máquina social (molaridad) en un fenómeno, más bien, antiedípico (Deleuze y Guattari, 1985) que edípico. Es decir, la *yoización* es un producto del sistema global del deseo⁵, el cual provoca en el yo la necesidad de cibernización y la virtualización de sus actividades humanas; si bien ya estaba inmerso en cambios, ahora —con la pandemia—, el proceso histórico y de herencia social está transformándose de tal modo que el yo individual empieza a difuminarse con mayor celeridad para conformar parte de un yo social diseñado por el *socius*⁶ que edifica al ser de la máquina, dotándolo de *órganos* cuya respuesta será la obediencia (y por tanto será sujetado) o la resistencia (la rebelión), denotando distintos *yos territorializados*. En este sentido, el texto *Sopa de Wuhan*, al reunir la opinión de filósofos con distintos enfoques, evidencia el proceso de aceleración de *desterritorialización* y *reterritorialización* del yo, en tres aspectos del sujeto: su cuerpo, la sociedad y el Estado.

1.2. Yoización del yo

Previamente al desarrollo de la tesis propuesta, fue necesario ampliar el significado de *yoización* en tanto proceso vinculado a los deseos de la máquina social (*socius*) y, por lo tanto, a conceptos deleuzianos como

objetil y *superjeto*, cuyos significados son necesarios para comprender por qué la máquina accede, conscientemente o no, a *yoificarse*, especialmente cuando está siendo *pandemizado* continuamente por los distintos dispositivos que lo orillan hacia una *nueva normalidad*.

Se propone que la *yoicización* es un proceso disciplinario conducido por el *socius* y, por consecuencia, por *otros* a causa de la construcción de la imagen de un sujeto objetivo —un *objetil*⁷— que se instala en la molécula (los cuerpos) para que desee ser un sujeto que aún no es. Por lo tanto, cada cultura, en esencia, tendrá un *objetil* que se desea alcanzar como si se tratase de un sujeto utópico, en consecuencia, inalcanzable. De este modo, la globalización sería un dispositivo para que el *socius* global dirija sus deseos hacia un solo *objetil*.

Ello significa que el yo está confinado en una máquina y, a su vez, esta es deseante; es decir, su funcionamiento está organizado por la experiencia de su propia subjetividad o por el deseo que le impusieron (véase ilustración 1). Cuando el sujeto proyecta su *yo* con el objetivo de alcanzar un *objetil*, entonces emerge el deseo de *ser-otro*, aunque signifique añadir objetos distintos a su biología para ser un *superjeto*⁸, ya sea para alcanzar ser lo que aún no es o para (man/ob)tener su deseo. De este modo es posible reflexionar ¿qué tanto somos nosotros mismos?

Ilustración 1. Conformación del yo

Yo original (<i>per se</i>) X%	Yo producido por otros (<i>per accidens</i>) Y%

Elaboración propia

Los distintos órganos organizan al sujeto para que dé, de a pocos, su propio yo con la recompensa de ser algo que no es y, por lo tanto, no llegará a ser, completamente, uno u otro. Significará que usará su libertad, en supuesto libre albedrío, para perder su libertad con tal de ser el *objetil*⁹ que aún no es (ni será). Se trata de un sujeto que experimenta la ilusión del libre albedrío, pues se trata de una libertad guiada por la perspectiva de otro(s), significando que su yo original se vuelva débil o desaparezca dado el deseo

de alcanzar al *objetil*, puesto que si no lo hace o si no lo desea se convierte en anormal o al menos en un sujeto ajeno a lo normalizado.

Ahora, la pandemia debido a la COVID-19 ha provocado que los *otros* —no solo la familia o el entorno social inmediato, sino el *socius*— *yoifiquen* (al yo *per se*) a través de un proceso de reproducción de sujetos usando como medio los dispositivos de poder. El objetivo es producir máquinas que deseen ser (re) productores del sistema —*catexis paranoica* (Deleuze y Guattari, 1985, p. 374)— hasta conformar un nuevo dispositivo de poder: uno sagrado (Martínez y Ochoa, 2017), a saber, nosotros mismos idealizados (*objetiles pandemizados*), capaces de superar a la muerte —de trascender—, o por lo menos eso se desea cuando se obedece.

1.3. El yo y el territorio

En cuanto al territorio, la sociedad habita en él y forma su cultura en un determinado lugar (Ther, 2012) —físico y moral—. La maquinaria social —el *socius*, es territorial— diseña la normalidad que se transmite y repite en los individuos en todo aquel lugar donde su poder pueda vigilar y controlar —aunque siempre existe la posibilidad de que emergerá la diferencia debido a las distintas experiencias del sujeto (Domínguez, 2011) o de un grupo de personas—.

De este modo existirá un yo *per se* —fundacional— y otro impuesto. Aquí resulta importante destacar que para el *socius* le es importante un comportamiento y conductas normalizadas a su conveniencia en las máquinas deseantes, además de una actitud biopolítica. Si el acto de creación es un acto de resistencia (*Qu'est-ce que l'acte de création?*, 1987) en cuanto el sujeto no tenga el deseo de inventar, entonces será susceptible a ser lo que el *socius* le indique ser, a través de comunicados que sujetarán al sujeto por medio de dispositivos de control y vigilancia.

De este modo, será más fácil llenar el yo de una máquina que desea desear, no obstante, no sabe de qué o por qué. Por esta razón, la normalización, como consecuencia de la biopolítica —notoriamente visible en el proceso de *pandemización*—, es importante para hacer creer que el *yo* que posee es debido a su libre albedrío cuando en realidad defiende la normalidad impuesta y autoimpuesta. Sin embargo, en cuanto se adquiere conciencia del *yo molar* y el

yo social ocurren actos subversivos de algunos —los subordinados—, ya que emerge en ellos el deseo de ser distinto, de crearse a ellos mismos. En esta perspectiva, el sistema de poder entra en crisis en sus *yo*es y comienza un período de inestabilidad, es decir, de insostenibilidad.

La subversión se entenderá como un despertar del *yo per se*: el repetido (máquina normalizada) en un acto de rebeldía se cuestiona por qué debe ser normal. Desde ese instante el sujeto se percata de que su *yo* es producto de otro y desea por sí mismo ser verdaderamente individual. Es decir, el sujeto ya no desea ser sujetado, por lo tanto, la inestabilidad del sistema que lo sostuvo se inestabiliza: emergen los anormales. El depravado fue aquel que hablaba sobre sexualidad sin tabúes —como si la sexualidad no fuera natural en la máquina deseante—, el desviado —como se les tildaban a los homosexuales o a los herejes que proclamaban, por ejemplo, que la tierra no era el centro del universo—, el vagabundo —como se denominó a rockeros, *hippies*, entre otros— (Deleuze y Guattari, 1997), entre otros, el más contemporáneo el *covidiota*.

Los debates siguen activos (el aborto, la eutanasia, la libertad de género, etc.) cuestionando qué tanto le pertenece a uno su cuerpo, su pisque o su propia existencia. El sujeto se desterritorializa de distintos modos ya sea para defender su realidad: “resultado de las síntesis pasivas del deseo como autoproducción del inconsciente” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 43) o para no ser anormal, delirante o trastornado. El *yo* al percatarse que ha sido *yoizado* por otros, se encuentra con un trauma: el qué es, y creativamente, en un acto de resistencia, detenta una nueva realidad reterritorializándose hacia un nuevo *yo*, una nueva libertad. Seguidamente, en cuanto otras máquinas desean el deseo de ese otro rebelde, se conforma un nuevo poder, con nuevos dispositivos y una nueva perspectiva sobre cómo debe ser el nuevo *objetil*.

La construcción del *yo*, por lo tanto, se trata de una actividad propia del sujeto y solo para él. Se trata de procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización para conformar devenires que construirán su entorno con el fin de alcanzar un *yo* completamente *per se*, y ya no *per accidens*. Dado que esto no sucederá sino en completa soledad, entonces

el sujeto permanecerá en “perpetuo movimiento” (Martínez y Ochoa, 2017, p. 235). Se tratará, por lo tanto, de un constante devenir que experimentará el sujeto liberado para “acabar de una vez con el juicio de Dios y su capacidad de organización *ad infinitum*” (Allez, 2004, p. 92 citado por Martínez y Ochoa, 2017, p. 234).

2. Evidencia: pandemia 2020

2.1. Sopa de Wuhan

Con el objetivo de demostrar la relación entre el movimiento del *yo* como producto (*yoización*) de los dispositivos del poder, se ha visto por conveniente analizar la obra colectiva *Sopa de Wuhan* (Agamben et ál., 2020). Una primera justificación estará asociada a su impacto en publicaciones en revistas de distintas disciplinas: medicina (Cruz, 2020) y urbanismo (Inostroza, 2020). En segundo lugar, su publicación llega a Latinoamérica cuando el *estado de excepción*¹⁰ se convierte en la tendencia que usarán distintos países como forma de contener la propagación de una enfermedad. En tercer lugar, es importante cómo la pandemia, debido a la COVID-19, ha dejado evidentes debates que rozan con la otredad, el sujeto, la sociedad. Finalmente, los diversos textos compilados en *Sopa de Wuhan* han sido redactados por filósofos con distintos enfoques, cuyos correlatos, que se enmarcan de febrero a marzo de 2020, aun así, revelan el proceso de *yoificación* expresado en el cuerpo, la sociedad y el Estado.

De este modo será posible evaluar cómo un acontecimiento en la historia de la humanidad permite comprender la construcción del *yo* que, con el devenir del sujeto en su territorio, provocará cambios en el hábitat a largo plazo.

2.2. El sujeto en pandemia

Con el fin de determinar cuáles son los conceptos que más agobian a los distintos autores del texto, se ha contabilizado todas las palabras (véase ilustración 2) identificando que los vocablos virus, Estado, cuerpo, coronavirus, entre otros, son los más relevantes en la argumentación de los ensayos. Estos conceptos resultan importantes ya que todos ellos están en cambios continuos, especialmente debido a la pandemia provocada por la COVID-19.

distintos órganos del Estado, sino también a causa de los mismos sujetos que vigilan, controlan y castigan, cuando el otro —el *covidiota*— no cumple con los protocolos de *bioseguridad*. El *socius* se ha visto afectado a un nivel esquizofrénico, en tanto la realidad se vuelve difusa: algunos especulan sobre la creación de la enfermedad (Millán, 2020), otros opinan que el virus es inofensivo¹⁴, otros tantos le temen o están en pánico. Las distintas posiciones están provocando estratos sobre cómo se debe afrontar la vida que no hace más que diferenciar y segregar más a la sociedad provocando posiciones antagónicas entre distintos grupos de individuos.

c) Estado

Producto de las relaciones de la sociedad (*la molaridad*) con los individuos (*los molares*) se produce un Estado gobernante que suele ser representativo de la sociedad. El Estado actúa en consecuencia del bienestar de la sociedad (Mariñez, 2007), o por lo menos así debería serlo. Por lo tanto, el proceso de desterritorialización del Estado emerge por una necesidad de protección a la población o esta exige, por intermedio de la sociedad, un proceso de cambio.

En 2020, la posición de los gobiernos ha estado asociada a una preocupación global debido a la pandemia y, en tal sentido, a la salud de todos sus conciudadanos (Agamben, 2020b). Las respuestas inmediatas de la mayoría de gobiernos fueron la restricción a la libertad de las personas con el fin de salvar vidas humanas (Manrique, 2020) y el retorno a una reestatalización (López Petit, 2020) en un advenimiento de crisis al neoliberalismo, siempre que exista cohesión social y un gobierno eficiente (Zibechi, 2020). De no ser así, el otro escenario será el de reinención del neoliberalismo; especialmente, cuando las economías de los gobiernos se endeudan (Manrique, 2020) y cuyos modelos de reactivación económica están en relación con el consumismo masivo (Harvey, 2020).

Producto de la psicosis y esquizofrenia generada por la pandemia, el Estado está en proceso de generar un nuevo pliegue que, según las decisiones que asuma, arribará hacia la inclusión o la exclusión que dilaten las desigualdades. El instrumento que sirve para esta metamorfosis, o anamorfosis, será el *estado de excepción* que valdrá como puente hacia una

nueva normalización (Nancy, 2020). Finalmente, el Estado, incluso previo a la pandemia, ya estaba en proceso de desterritorialización; sin embargo, sus procesos de pliegue se han acelerado notoriamente con la COVID-19.

4. Reterritorialización (Estado, sociedad, cuerpo)

4.1. Estado

El Estado, haciendo uso del *estado de excepción*, cimienta los caminos hacia una nueva normalización, hacia una nueva realidad (Nancy, 2020) que parece augurar la aplicación de más dispositivos de vigilancia y control. Se han emitido decretos de urgencia en los cuales la ciudad vuelve a ser una ciudad disciplinar con los toques de queda o los denominados distanciamientos sociales obligatorios. La cibernética, por ejemplo, ya estaba incursionando hacia el control remoto laboral y el Estado, debido a la pandemia, ha empezado a legalizar los permisos para vigilar y controlar a los empleados para convertirnos en sujetos similares a Hugh Hefner: “un recluso voluntario en su propio paraíso” (Preciado, 2020, p. 180). De este modo, una primera característica del nuevo *objetil* que fomentará el Estado será de aquel que adquiera las competencias de ser competitivo desde la reclusión del hogar.

El Estado ha permitido la división de dos sociedades: las cibernéticas y las análogas, aun cuando ya se estaba formulando una nueva clase social: los analfabetos digitales (Avello Martínez et ál., 2013), no porque este último grupo haya asumido la posición de serlo, sino por no poseer la economía para obtener los *hardware* y *software* necesarios para interactuar. Adicionalmente, se requiere del servicio de conexión a Internet, el cual desde sus orígenes ha sido brindado por la empresa privada y no como una necesidad estatal; inacción que no garantiza la democratización de este servicio (Galindo Ayuda, 2012). No hay Internet para todos y, por lo tanto, se ha convertido en este accesorio como una necesidad maquina para sobrevivir o existir en el mundo (Galindo, 2020). Mientras tanto, las sociedades cibernéticas, están creando un *objetil* —un *socius*— que sea capaz de vigilar, a través de dispositivos de seguridad para generar obediencia y aumentar las condiciones biopolíticas de la población. En consecuencia, la segunda característica que el Estado

fomentará con los *estados de excepción* será el de un *objetil* cibernético y virtualizado; es decir, fomentará que los cuerpos de los sujetos tengan una extensión más allá de la biológica para trascender hacia lo virtual, de lo contrario, no podrá seguir luchando por lo que desee ser.

Finalmente, algunos Estados ya han demostrado una ferocidad para defender sus intereses (Butler, 2020), en primer lugar, para producir máquinas que se puedan instalar tanto en las ciudades como en los humanos o, de no ser posible su producción, para adquirirlas. En segundo lugar, debido al deseo de consumo, se ha generado una necesidad por la producción del conocimiento práctico, aunque en detrimento de los saberes de la reflexión¹⁵. Los Estados adquirirán una tercera categoría, desde el poder, asociada con el desarrollo tecnológico en relación con la industria que significa la producción de las patentes logradas como es, por ejemplo, la tecnología de las vacunas —saber— y la farmacéutica (Harvey, 2020) —industria—.

4.2. Sociedad

Con el Estado —cuyo poder con el *estado de excepción* ahora consiste en quién está mejor cibernético, tecnologizado y, en síntesis, con capacidad para *combatir* a la pandemia (con aislamiento, conformación más rápida de nuevas normalizaciones, la producción del saber práctico/científico, equipos de protección y vacunas)— se diseña un nuevo *objetil* en el *socius*, uno que necesita de distintas máquinas para volverse un súpersujeto capaz de alcanzar su *objetil*: un *superjeto* idóneo para sobrevivir, por miedo a morir, a la *guerra* que ha significado la pandemia (Macron citado por Preciado, 2020). La adquisición de mascarillas, por ejemplo, provocó el develamiento de una breve *guerra* entre países para tener estos sistemas de defensa para sus ciudadanos. La sociedad se divide en dos, por un lado, aquellos con deseo de añadir más máquinas a su cuerpo —como es el proceso de vacunación— y, por otro, aquellos más agnósticos, resistentes a la ciencia, que se niegan a esta posibilidad (El Tiempo, 2021). No obstante, en cualquiera de los casos, la decisión está en relación con el pánico a morir. Por lo tanto, existe un proceso de *pliegue* —del saber/poder al miedo/sumisión—, el cual ha generado no solo el deseo por el cuidado

individual, sino también una máquina social que presiona para que así sea la nueva normalización higienista.

El miedo/sumisión provoca un deseo más fuerte que el saber, desterritorializando a la sociedad y provocando que se reterritorialice como un *socius* con trauma y pánico hacia un devenir esquizofrénico. El deseo por la colectividad se suprime y, por lo tanto, el cuerpo del otro es el enemigo de uno mismo. La otredad emerge como un paradigma de cuidado personal y como una segunda característica de la nueva sociedad normalizada. Un ejemplo es el caso peruano, en donde la otredad se instala cuando se recomienda estar en casa con mascarillas “para evitar que este mortal virus se propague” (El Comercio, 2020, párr. 3). De esta forma, se desea y se normaliza la necesidad del uso de más dispositivos de vigilancia y control, con una nueva sociedad virtual. Mientras tanto, las sociedades que no posean la capacidad económica para sobrevivir en la esquizofrenia de la pandemia (pues los equipamientos cuestan), continuarán con su propia normalización, con “más miedo al hambre que al virus” (Zárate, 2020), aun a sabiendas de que el virus los puede matar. El saber eso ya no es suficiente poder para someterlos en este escenario tan efectivo, como sí resulta el miedo con fines de supervivencia.

4.3. Cuerpo

Con una sociedad en *guerra*, el cuerpo sufre una *reterritorialización* hacia el miedo (Han, 2020)/sumisión (Preciado, 2020). Las máquinas deseantes afianzan su miedo a morir (López Petit, 2020) ya sea por hambre, por el virus o por desaparecer socialmente por no virtualizarse (Galindo, 2020). La principal característica que definirá al individuo será el anhelo de alcanzar al *objetil* producido por la máquina esquizofrénica que consiste en (una paranoia para) sobrevivir. El sujeto vuelve a darse cuenta de que su propio cuerpo no es suficiente para alcanzar a ser *objetil*, sino que ahora necesita de alcohol, protectores faciales y mascarillas (Han, 2020), además de bioseguridad y biovigilancia con dispositivos cada más tecnológicos y necesarios en las ciudades (Markus, 2020).

Por esta razón, los dispositivos de comunicación, sobre todo los portátiles y personales, son los

nuevos dispositivos de vigilancia y control de la nueva forma de ser¹⁶. La nueva normalización, empieza a tener el efecto de una consolidación de dispositivos disciplinarios, basta ver las denuncias en redes sociales a los denominados *covidiotas*, lo cual evidencia una exigencia a ser otro y que la *excepción* se normalizó. La producción del sujeto ya no estará solo supeditada al control del Estado, o de un sistema capitalista, sino en uno mismo, por medio de una biopolítica en el cuerpo de los sujetos siempre con el objetivo de cuidarse, de impedir —o por lo menos atrasar— su muerte. El nuevo *pliegue* del cuerpo, por lo tanto, será uno esquizofrénico, aunque con un *yo* impuesto más que uno producido por uno mismo.

5. Las territorializaciones del yo

Un producto asociado a los procesos de *yoización* es la producción de distintos territorios del yo. La *reterritorialización* del cuerpo, con la experimentación de la pandemia, permite comprender que existen distintos modos de *pliegues dentro del pliegue* cuya explicación se aproxima al concepto de rizoma debido a la bifurcación de distintos *yos*. Es imposible afirmar que todo sujeto está sumergido en el paradigma capitalista (Samir Amin, 2010), en tanto se encuentran a favor o formulan su posición en contra a partir de este paradigma.

Dentro del *pliegue* que implica el paradigma capitalista —y, por ende, también el socialista—, es posible identificar distintos *objetiles* (producto de pliegues dentro del pliegue) que no impiden la yuxtaposición de ambos en un único sujeto: un primer *superjeto* de supervivencia y otro cibernetzado —un *yo* puede tener un poco de uno y otro porcentaje de otro, sin embargo, uno más dominante—. En ambos casos es posible detectar dos tipos de deseos: obediencia y desobediencia; ya sea consciente o no.

En síntesis, el *yo* construido no es completamente auténtico, ya que es producto de una territorialización impuesta por otro o no. De este modo, la conformación del *yo* poseerá una primera bifurcación que tratará acerca de sobrevivir cibernetzado o en estado natural (en tanto es mi cuerpo y mi propiedad, nadie puede gobernar sobre él, si no solo *yo*). Una segunda bifurcación estará asociada a ser obediente o no; es decir, me

cibernetzado porque quiero o me siento obligado a serlo o rechazo el otro modelo. Por ejemplo, habrán sujetos naturalizados, dado que son desobedientes al modelo cibernetzado (en vista de que consideran que su propia biología es suficiente para sobrevivir). Finalmente, en cualquiera de los casos, habrá la influencia de parte de grupos dominantes en los sujetos, motivo por el cual, en la ausencia de la creación, la obediencia es inconsciente o, en el devenir de su consciencia, decide pertenecer al pliegue, debido a que posee argumentos para así sustentarlo.

De este modo, la pandemia ha permitido demostrar que el *yo* de los sujetos se ha fragmentado con mayor velocidad, ya que cada vez será posible identificar sujetos, por ejemplo, de supervivencia natural, es decir, que no consideran a la cibernetzación de sus cuerpos (adición de más máquinas, además de la biológica que ya poseen) como necesaria para sobrevivir (véase tabla 1); del mismo modo, habrán máquinas deseantes de nuevas tecnologías en sus cuerpos. En ambas opciones (de supervivencia natural o cibernetzada) estarán aquellos sujetos influidos por una máquina social que provocará en ellos una reacción de obediencia o rechazo al modo de supervivencia, la cual, a su vez, puede ser una elección consciente o no. Las combinaciones son múltiples y tampoco son nuevas, sino que, con la pandemia, se han acelerado los procesos de construcción de los *yo*, permitiendo identificar más claramente a los sujetos *yoificados*.

Tabla 1. *Rizoma propuesto del sujeto territorializado*

Supervivencia natural	Obediencia	No consciente
	Desobediencia	Consciente
Supervivencia cibernetzada	Obediencia	No consciente
	Desobediencia	Consciente

Agradecimientos

Proyecto de investigación financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas con el código de proyecto A-254-2021.

Notas

- 1 “Cogito para un yo [moi] disuelto: el Yo [Moi] del “Yo [Je] pienso” comporta en su esencia una receptividad de intuición con relación a la cual, ya, YO [JE] es otro” (*Différence et répétition* de G. Deleuze traducido por Pachilla, 2019).
- 2 Giles Deleuze, al analizar al barroco (1989), deduce que habitamos en un pliegue en tanto nuestros puntos de vista no difieren de aquel punto de vista que los demás también poseen. Esto es quizás un símil al paradigma con la diferencia asociada al acceso de información y, por lo tanto, relacionado con el nivel de conciencia que posee el sujeto. Habitar en el pliegue significa pensar la realidad con las teorías que acontecen al sujeto, aunque no significa que piense igual que otro, ya que este último puede tener variantes tanto en la forma cómo interpreta la información como en la manera cómo utiliza la información para pensar su realidad. Por ende, un cambio en el punto de vista significaría cambiar completamente la información que existe para iniciar una nueva exploración de la realidad. Solo así, el sujeto se mudaría a otro pliegue; sin embargo, se negaría la posibilidad de ver *al mundo* del mismo modo como lo ve otro que habita en otro pliegue.
- 3 Para forzar la construcción del yo se usan dispositivos; para enumerar un ejemplo, debido a la pandemia se ha acuñado el concepto de *covidiota* (Pérez Hernández, 2020), el cual incluso se ha comenzado a usar en textos académicos; es decir, se empieza a normalizar su uso y, por ende, a normalizar al sujeto.
- 4 Aunque con la conciencia posterior, algunas máquinas ya no desean vivir, por lo tanto, buscan el suicidio (el deseo de morir) generado por distintos factores asociados (Hernández-Bello et ál., 2020). Este cambio de actitud significará un movimiento en el pensamiento, es decir, el yo cambia hacia su propia autodestrucción.
- 5 El sistema global del deseo es uno de los resultados de la máquina social, acompañado con la parte residual de cada sujeto y del *destino* que organiza las producciones —de producción, registro y consumo— (Deleuze y Guattari, 1985).
- 6 El sujeto es entendido como la *molécula* de una sociedad, la cual es un grupo de personas que conforman lo que Deleuze denomina *molar*. La diferencia entre lo *molar* y el *socius* es que este primer concepto sucede una macrofísica del poder en términos foucaultianos, mientras que en la molécula sucede la microfísica del poder (Foucault, 1992); en el *socius* es la sociedad en su conjunto (Deleuze y Guattari, 1985). De este modo, la molaridad es al cuerpo de la máquina, mientras que lo molar a la máquina social —existen varias de ellas— que en su conjunto conforman el *socius* en un Estado, el cual posee cualidades modernas y capitalistas.
- 7 Es conveniente comprender que el concepto de *objetil* proviene del devenir de *objeto* con *proyectil* (Deleuze, 1989). Se tratará de un objeto idealizado que, si bien lo tenemos en nuestro horizonte, no es alcanzable, en principio, porque se trata de una idealización y, en segundo lugar, debido a que es producto de nuestros deseos.
- 8 Deleuze (1986) toma prestado el concepto acuñado por Whitehead para definir que el *superjeto* es aquel sujeto que deviene como *punto de vista*, es decir, cuando en la interacción de objeto-sujeto entiende una porción del *objetil*. El *sujeto* adquiere condiciones de *superioridad*, pues ya no solo es *sujeto* sino está más cerca al *objetil* dado que tiene un punto de *vista de él*, aunque eso implique hacer uso de elementos distintos a su propio organismo —como, por ejemplo, instrumentos—.
- 9 Sujeto utópico fabricado por otro y comunicado esquizofrénicamente en la sociedad (la molaridad).
- 10 “[F]orma legal de lo que no puede tener forma legal, porque es incluido en la legalidad a través de su exclusión” (Agamben, 2005, p. 5), “crea las condiciones jurídicas para que el poder disponga de los ciudadanos en tanto vidas desnudas, es un dispositivo biopolítico de primer orden” (2005, p. 7).
- 11 “[E]vite tocar cosas que puedan estar (invisiblemente) sucias” (Žižek, 2020, p. 26).
- 12 “Porque el contagio es como respirar” (Galindo, 2020, p. 127).
- 13 “Pero quizás otro virus ideológico, y mucho más beneficioso, se propagará y con suerte nos infectará: el virus de pensar en una sociedad alternativa” (Žižek, 2020, p. 22).
- 14 “¿Cuándo entenderemos por fin que, comparado con nuestra superstición de que los problemas contemporáneos se pueden resolver con la ciencia y la tecnología, el peligrosísimo coronavirus es inofensivo?” (Markus, 2020, p. 133)

- 15 “[E]l coronavirus entró en nuestra vida, ya no como un objeto de reflexión filosófica, política, médica o psicoanalítica” (Berardi, 2020, p. 47).
- 16 “[N]uestras máquinas portátiles de telecomunicación son nuestros nuevos carceleros” (Preciado, 2020, p. 183).

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción. Homo sacer, II, I* (F. Costa e I. Costa, Trads.). Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2020a). Contagio. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (pp. 31-33). Aspo.
- Agamben, G. (2020b). Reflexiones sobre la peste. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (pp. 135-137). Aspo.
- Agamben, G., Žižek, S., Nancy, J. L., Berardi, F., López Petit, S., Butler, J., Badiou, A., Harvey, D., Han, B.-C., Zibechi, R., Galindo, M., Gabriel, M., Yañez González, G., Manrique, P., & Preciado, P. (2020c). *Sopa de Wuhan* (P. Amadeo, Ed.). Aspo.
- Avello Martínez, R., López Fernández, R., Cañedo Iglesias, M., Álvarez Acosta, H., Granados Romero, J., y Obando Freire, F. (2013). Evolución de la alfabetización digital: Nuevos conceptos y nuevas alfabetizaciones. *MediSur*, 11(4), 450-457.
- Berardi, F. (2020). Crónica de la psicodeflación. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (35-54). Aspo.
- Butler, J. (2020). El capitalismo tiene sus límites. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (pp. 59-65). Aspo.
- Cruz, E. (2020). Sopa de Wuhan. *Medicina Interna de México*, 36(3), 450-450.
- Del Barco, O. (1998). Seminario sobre la filosofía de Schelling (segunda parte: “intuición intelectual” y “éxtasis”). *Nombres*, 11-12, 195-247.
- Del Granado Mena, A., y Unzueta Nostas, C. (2004). Incidencia y función de la estructura familiar en la constitución subjetiva. *Ajayu Órgano de Difusión Científica del Departamento de Psicología UCBSA*, 2(1), 21-30.
- Deleuze, G. (1986, 18 de noviembre). *Sur Leibniz: Leibniz et le baroque. Le point de vue* [Blog]. Webdeleuze. <https://www.webdeleuze.com/textes/261>
- Deleuze, G. (1987, 17 de marzo). *Qu'est-ce que l'acte de création?* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/dXOzcexu7Ks>
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue*. Paidós.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia*. Paidós.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1997). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia* (J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, Trads.; 7.ª ed.). Pre-Textos.
- Domínguez Rubio, L. (2011). Temporización y repetición en Freud, Deleuze y Derrida. *Memoria académica*, 8, 1-12. https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1275/ev.1275.pdf
- El Comercio. (2020, 9 de septiembre). Uso de mascarilla: ¿es necesario usarla dentro de casa? *El Comercio Perú*. t.ly/wG1H
- El Tiempo. (2021, 8 de enero). ¿Por qué hay desconfianza en las vacunas contra el covid-19? [Redacción internacional]. *El Tiempo*. t.ly/QEI9
- Esperón, J. P., Etchegaray, R., Chicolino, M., y Romano, A. (2016). *Pensar con Deleuze. Pensar de otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo*. Editorial Abierta FAIA, Academia Latinoamericana.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder* (J. Varela y F. Álvarez-Uría, Trads.; 2.ª ed.). La Piqueta.
- Freud, S. (1991). *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Alianza.
- Galindo, M. (2020). Desobediencia, por tu culpa voy a sobrevivir. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (119-127). Aspo.
- Galindo Ayuda, F. (2012). Democracia, internet y gobernanza: Una concreción. *Sequência (Florianópolis)*, 65, 33-56. <https://doi.org/10.5007/2177-7055.2012v33n65p33>
- González Panizo, J. (2010). Esquizoanálisis y Amor: Una reconstrucción del deseo según la lógica del sentido de G. Deleuze. *A Parte Rei*, 67, 1-21.

- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42.
- Han, B.-C. (2020). La emergencia viral y el mundo de mañana. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (97-111). Aspo.
- Harvey, D. (2020). Política anticapitalista en tiempos de COVID-19. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (pp. 79-96). Aspo.
- Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*. Herder.
- Hernández-Bello, L., Hueso-Montoro, C., Gómez-Urquiza, J. L., & Cogollo-Milané, Z. (2020). Prevalencia y factores asociados a la ideación e intento de suicidio en adolescentes: Revisión sistemática. *Rev Esp Salud Pública.*, 94, 15.
- Inostroza, V. (2020). Sopa de Wuhan: Desde una mirada urbana. *PLANEIO*, 44. t.ly/XQRs
- López Petit, S. (2020). El coronavirus como declaración de guerra. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (pp. 55-58). Aspo.
- Manrique, P. (2020). Hospitalidad e inmunidad virtuosa. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (pp. 145-161). Aspo.
- Mariñez Navarro, F. (2007). El reto del bienestar: ¿estado o gobernanza? *Revista Venezolana de Gerencia*, 12(38), 167-182. <https://doi.org/10.31876/revista.v12i38.10455>.
- Markus, G. (2020). El virus, el sistema letal y algunas pistas para después de la pandemia. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (129-134). Aspo.
- Martínez Posada, J. E., y Ochoa Ordoñez, C. (2017). Actitud esquizoanalítica. Esquizoanálisis, un método menor de descomposición del dispositivo capitalista. *Tabula Rasa*, 26, 221-245. <https://doi.org/10.25058/20112742.n26.11>.
- Millán Valencia, A. (2020, 6 de abril). "No es una creación de laboratorio": Cómo un grupo de científicos logró demostrar el origen natural del nuevo coronavirus. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-52140543>
- Nancy, J.-L. (2020). Excepción viral. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (pp. 29-30). Aspo.
- Pachilla, P. N. (2019). Yo es otro. Tiempo y escisión en el cogito trágico de Deleuze. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 52, 95-115. <https://doi.org/10.5209/asem.65855>
- Pérez Hernández, L. (2020, agosto). La montaña rusa y la COVID-19. *Gobierno y Bien Común*, 27(305), 5-56.
- Preciado, P. (2020). Aprendiendo del virus. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (163-185). Aspo.
- Rojas Paz Soldán, X. G., y Lora, M. E. (2008). El niño como sujeto desde el psicoanálisis. *Ajayu Órgano de Difusión Científica del Departamento de Psicología UCBSP*, 6(2), 108-124.
- Samir Amin: El capitalismo hoy en día. (2010). *Cuadernos del Cendes*, 27(74), 141-157.
- Ther Ríos, F. (2012). Antropología del territorio. *Polis (Santiago)*, 11(32), 493-510. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682012000200023>
- Valenzuela A., A. (2018). De la metafísica al pensamiento abisal: Reflexiones sobre la historia del ser en Martin Heidegger. *Revista de filosofía*, 74, 267-281. <https://doi.org/10.4067/S0718-43602018000100267>
- Yañez González, G. (2020). Fragilidad y tiranía (humana) en tiempos de pandemia. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (pp. 139-143). Aspo.
- Zárate, J. (2020, 2 de noviembre). "Más miedo al hambre que al virus" [COVID-19]. IDL Reporteros. <https://www.idl-reporteros.pe/mas-miedo-al-hambre-que-al-virus/>
- Zibechi, R. (2020). A las puertas de un nuevo orden mundial. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (113-118). Aspo.
- Žižek, S. (2020). Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de 'Kill Bill' y podría conducir a la reinención del comunismo. En G. Agamben et ál., *Sopa de Wuhan* (21-28). Aspo.

La configuración del “ontocentrismo” en Martin Heidegger. Hacia la elaboración de unas ontologías no ontocéntricas y poshumanas más allá de *Sein und Zeit* y *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

The configuration of “ontocentrismo” in Martin Heidegger. Towards the elaboration of non-ontocentric and posthuman ontologies beyond *Sein und Zeit* and *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

Jesús Ayala-Colqui

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Universidad Científica del Sur, Lima, Perú

yayalac@cientifica.edu.pe

Contacto: ysmael.ayala@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-9059-5401>

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo la confrontación con la postura de Martin Heidegger sobre la posición privilegiada que ocupa el ente humano en la elaboración de la cuestión ontológica, expresada especialmente en *Sein und Zeit* (1927) y *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-1930). Para ello este texto se divide en cuatro apartados. El primero realiza una introducción sucinta a la problemática, es decir, la cuestión de la determinación de un ente que asegure el acceso a la pregunta por el sentido del ser. El segundo y el tercero se detienen en un análisis detallado y a la vez crítico de la tematización del ser humano, en tanto entidad sobresaliente, en las dos obras citadas. La última sección, en fin, trae a colación distintos argumentos, desde la referencia a obras que desbordan una propuesta centrada en el ser humano hasta objeciones teóricas propias, que impugnan la posición de Heidegger para después proponer el concepto de “ontocentrismo” (análogo al de especismo). Con esta noción, que significa la consideración desventajosa hacia los entes que no pertenecieran a un cierto tipo de ente, se concluye la crítica al autor alemán dando algunas indicaciones finales de cómo serían las ontologías no ontocéntricas y poshumanas, ya no centradas en un solo ente.

Palabras clave: Heidegger; *Dasein*; Especismo; Posthumanismo; Ontocentrismo.

ABSTRACT

The aim of this paper is to confront the Martin Heidegger position, expressed especially in *Sein und Zeit* (1927) and *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-1930), on the privileged place that the human being takes in the formulation of the ontological question. In order to do that the text is divided into four sections. The first section makes a succinct introduction to the problem, that is, the question of determining an entity that ensures the access to the question about the sense of being. The second and third focuses on a detailed and critical analysis of the thematization of the human being, as an outstanding entity, in the two works cited. Finally, the last section provides different arguments, from the reference to various works that go beyond a proposal focused on the human being to some theoretical objections, that challenge the Heidegger position and after it proposes the new concept of “ontocentrismo” (analogous to speciesism). With this notion, that means the disadvantageous consideration of entities that do not belong to a certain type of entity, the criticism of the German author is concluded by giving some final indications of non-ontocentric and post-human ontologies, no longer centered on an only being (the human).

Keywords: Heidegger; *Dasein*; Speciesism; Posthumanism; Ontocentrism.

Recibido 23.09.2020 Aceptado: 15.06.2021

“La filosofía no ha de querer negar nunca sus ‘supuestos’, pero tampoco deberá contentarse con admitirlos.” (Heidegger, 2012, p. 326; 1967 [1927], p. 310)

“La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del *Dasein* existente y el ser de los entes que no son el *Dasein* (el estar-ahí [*Realität*], por ejemplo) es [...] el *punto de partida* de la problemática ontológica.” (Heidegger, 2012, p. 448; 1967 [1927], p. 437)

1. Introducción

La primacía del ente humano

La obra de 1927, *Sein und Zeit*, agolpa sus esfuerzos en el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser. Esta interrogante, según se lee, ha caído en el olvido (*Vergessenheit*). La recuperación de la pregunta no excluye y, por el contrario, origina el advenimiento de una serie de cuestiones:

¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser [*Erschließung des Seins*]? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía [*Vorrang*] en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es el ente ejemplar [*exemplarische Seiende*] y en qué sentido goza de una primacía [*Vorrang*]? (Heidegger, 2012, p. 27; 1967 [1927], p. 7)

Estas no son dudas inocentes, pues presuponen de antemano una respuesta. Mencionémosla de inmediato: *el ente que somos en cada nosotros mismos es aquel que posee la primacía ontológica*. Este, denominado técnicamente “*Dasein*”, es el ente excepcional. Aunque con tal designación se intenta marcar una diferencia con las tradicionales definiciones y constructos antropológicos, aquel ente “si *no* es el hombre, no es, sin embargo, *otra cosa que el hombre*” (Derrida, 1972, p. 151; 1994, p. 164)¹.

Antes de profundizar en la especificidad conceptual del vocablo, que atraviesa mayoritariamente la inmensidad y la intensidad de las páginas de *Sein und Zeit*, sería importante interrogar: ¿por qué el ente humano posee una primacía en vistas a la elaboración y al despliegue de la pregunta ontológica?

Una pregunta posee formalmente cuatro momentos estructurales: algo puesto en cuestión (*Gefragtes*), un interrogado (*Befragtes*), algo preguntado

(*Erfragte*) y un preguntante (*Fragter*). El “inquiriente” estaría ya, en virtud de lo dicho, concernido en toda interrogación. Pregunta y preguntante se convocarían mutuamente. Si interrogar por el ser es una pregunta, se entiende por qué el *Dasein* se encontraría íntimamente relacionado con la cuestión ontológica. En tal sentido, “elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva transparente en su ser” (Heidegger, 2012, p. 28; 1967 [1927], p. 7).

El privilegio de este ente tiene, incluso, raíces más profundas. El *Dasein* —como también es aprehensible en lengua alemana— refiere a aquello que existe. Más aún, él *es* su existencia (*Existenz*): “La ‘esencia’ de este ente consiste en su existencia” (Heidegger, 2012, p. 63; 1967 [1927], p. 42). De acuerdo con la etimología de ἐκ-ἴστημι (poner fuera, salir de sí), existencia sería aquello —para decirlo con unas líneas de Blanchot (1969) a propósito del autor de *Du côté de chez Swann* (1913)— “donde cesó la interioridad porque todo cuanto es interior se extiende afuera” (p. 20). Este exterior constante se resuelve en posibilidades en lugar de propiedades y en modos de existencia en lugar de cualidades: “la idea de la existencia ha sido perfilada como un poder-ser comprensor al que le va su ser mismo” (Heidegger, 2012, p. 249; 1967 [1927], p. 232). La comprensión (*Verstehen*), en tal caso, habría que conceptualizarla “en el sentido de ‘ser capaz de una cosa’, de ‘poder hacer frente a ella’, de ‘saber hacer algo’. Lo existencialmente ‘podido’ en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir” (Heidegger, 2012, p. 162; 1967 [1927], p. 143). La interpretación propiamente teórica sería una modalidad posterior y fundada respecto a este originario entendimiento existencial.

Dos tipos de comprensiones resultan relevantes para esbozar la supremacía del *Dasein*: la comprensión, tanto conceptual como pragmática, de otras especies de entes y la comprensión, aunque sea mediana y

vaga, del sentido del ser en general. Todo ello da pie a la siguiente aseveración: “Las ontologías cuyo tema es el ente que no tiene el carácter de ser del Dasein están, por ende, fundadas y motivadas [*fundiert und motiviert*] en [...] el Dasein mismo” (Heidegger, 2012, p. 34; 1967 [1927], p. 13). Es decir, por el solo hecho de que el *Dasein* “comprende” a los demás entes, las interrogaciones ontológicas sobre estos se fundarían forzosa e inexorablemente en aquel: “De ahí que la *ontología fundamental* [*Fundamentalontologie*], que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 34; 1967 [1927], p. 13).

Puede apreciarse, entonces, la primacía (*Vorrang*) del ente humano (*Dasein*) que propone *Sein und Zeit*. Ella posee un sentido triple:

1. *Primacía óntica*: el *Dasein* posee la singularidad de la existencia (*Existenz*). A este respecto, los otros entes no existen: in-existen.
2. *Primacía ontológica*: en tanto existente, el *Dasein* posee comprensión y, en particular, comprensión del ser. En consecuencia, él es ya ontológico: “La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein. La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico” (Heidegger, 2012, p. 33; 1967 [1927], p. 12).
3. *Primacía óntico-ontológica*: en tanto comprende los entes que no son como él, las ontologías temáticas de aquellos pueden fundamentarse en la comprensión del *Dasein*: “el Dasein tiene una tercera primacía: la de ser la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías” (Heidegger, 2012, p. 34; 1967 [1927], p. 34).

Conviene señalar que estas prioridades no solo se encuentran vinculadas. Ellas se enhebran en un nexo fundador. Todo parte de la primacía óntica: sin ella no hay supremacía ontológica; ni mucho menos sin aquellas, una preponderancia óntico-ontológica. En otras palabras, si se carece de existencia, no tiene lugar una comprensión del ser. Y en ausencia de esta no hay un fundamento para la sustentación de las ontologías de otros entes.

Como no es un secreto para nadie, a partir de este triple predominio, el esfuerzo inicialmente ontológico

del texto se desvía, o mejor se extravía (mostraremos por qué), en un análisis del ente humano. El rodeo se resuelve, más que en una travesía paralela, en una reducción hiperbólicamente focal: “la analítica ontológica del Dasein en general constituye [*ausmacht*] la ontología fundamental” (Heidegger, 2012, p. 35; 1967 [1927], p. 14). El libro que, en su pórtico se presentaba como la recuperación del enigma ontológico es, antes que una *γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας* (Platón, 1988: *Sofista*, 246e), un examen intensivo y exclusivo del ente humano. Dado que tal redirección se ha gestado en el seno de la asunción de que tal ente posee de manera singular y privativa la existencia, habría que inspeccionar este punto de partida presupuestal.

Antes de realizar tal indagación correspondería indicar que la relevancia del *Dasein*, y la consiguiente marginación de los otros entes no pertenece a alguna coyuntura, ni advierte una anécdota de la filosofía heideggeriana. Ella atraviesa, constituye y modela el camino de su pensar. Señalaremos unos cuantos ejemplos de fechas heterogéneas. En *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* se indica que el ser humano es el “ente específico de la intencionalidad” (Heidegger, 2006, p. 177; 1988, p. 192). Más enfáticamente en *Wegmarken*: “La ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre” (Heidegger, 2000, p. 267; 1976, pp. 9, 324). En *Holzwege y Parménides*, a diferencia de la detentación del mundo del hombre, “[l]a piedra carece de mundo. Las plantas y animales tampoco tienen mundo” (Heidegger, 2010, p. 32; 1977, p. 34); es decir, “[p]lanta y animal están suspendidos de algo fuera de ellos mismos, sin ‘ver’ nunca ni el afuera ni el adentro, es decir, sin haberlos puesto como un aspecto desoculto en lo libre del ser” (Heidegger, 2005, p. 205; 1982, p. 238). En *Beiträge zur philosophie*, se anota de manera rotunda, implacable: “Menschliches Dasein’ —hier meint ‘menschlich’ [...] die Einzigkeit des Seienden, den Menschen, dem allein das Da-sein eignet” [“Dasein humano” —aquí “humano” mienta la singularidad *del* ente, el hombre, a quien solo le es *propio* el Da-sein] (Heidegger, 1989a, pp. 300-301).

Por mor de la brevedad, circunscribiremos la discusión a solo dos textos del filósofo alemán: *Sein und Zeit* (1927) y el seminario *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-1930). La pregunta que nos guiará reza del

siguiente modo: ¿se justifica filosóficamente la postulación de una primacía del ente humano respecto a los otros entes?

2. El despliegue de la primacía del ente humano en *Sein und Zeit*

Evoquemos la singularidad existencial supuesta:

El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. (Heidegger, 2012, p. 32)

La distinción del *Dasein* no tolera equívoco: “Este ente no tiene ni tendrá jamás el modo de ser de lo que solamente está-ahí [*Vorhandene*] dentro del mundo” (Heidegger, 2012, p. 64; 1967 [1927], p. 43). Conforme a esto, se forjan dos términos: existenciales (*Existenzialien*) y categorías (*Kategorien*). Los primeros remiten, de manera propia, a los caracteres de ser (*Seinscharaktere*) del *Dasein*; los segundos, a las determinaciones de ser (*Seinsbestimmungen*) de los otros entes. En ambos casos ellos comparecen *a priori* (Heidegger, 1967 [1927], p. 45). Las demás formas de decir el ente, en oposición, son dispensables, pues “[e]xistenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres de ser” (Heidegger, 2012, p. 66; 1967 [1927], p. 45). Asimismo, tanto en la primera como en la segunda sección del libro, los fenómenos existenciales del *Dasein* aparecen siempre originarios (*Ursprüngliche*) y fundamentales (*Grundlegende*) con respecto a los sucesos categoriales de los otros entes². No solo hay, por tanto, una oposición categórica entre *Dasein* y no-*Dasein*, sino también un reenvío que se modula en tanto fundamentación.

Esto es así porque el escrutinio del ente humano, que abarca la totalidad de lo publicado en *Sein und Zeit*, antes que corroborar y probar la supremacía señalada, la convoca y la presupone. Dicho de otra manera: el texto, en rigor, no brinda una argumentación específica para viabilizar la tesis formulada (la existencia es solo del *Dasein* y no de los entes categoriales), sino, por el contrario, no elabora más que un despliegue de consecuencias de tal presupuesto. Veamos cómo.

El *Dasein* posee una estructura fundamental: el

estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-Sein*). Aunque unitaria, ella es fraccionada analíticamente en tres momentos: a) el mundo (§§14-24), b) el co-estar (§§25-27) y c) el estar-en como tal (§§28-38).

El mundo (*Welt*), en la primera sección del texto, no se tematiza como la multiplicidad de entes que acaecen en lo real, sino que *se interpreta desde una perspectiva centrada en el ente humano*. De modo que el mundo no es lo que se halla más allá al *Dasein*, sino la significatividad (*Bedeutsamkeit*) del todo respectivo (*Bezugsganze*) de los entes intramundanos que se exhiben ante este ente. Más precisamente, el *Dasein* es la condición de posibilidad (*Bedingung der Möglichkeit*) del descubrimiento del ente que comparece en el mundo según este todo remisional: “El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo” (Heidegger, 2012, p. 109; 1967 [1927], p. 87). Por contraste, la aparición del mundo que supera la estrechez ontológico-existencial del ente humano es vista como “impropia” o “vulgar”: comprender al mundo allende las circunstancias del *Dasein* es un ejercicio ontológicamente derivado, filosóficamente subalterno. No sorprende, por tanto, que *los entes mundanos sean caracterizados en función del Dasein*: ellos son útiles (*Zeuge*) para él. Incluso, su no-utilidad constituye elementos que solo se explican a partir del mismo (Heidegger, 1967 [1927], p. 74). Originariamente, los entes son útiles cuyo ser el estar a la mano (*Zuhandenheit*); y, solo secundariamente, son cosas cuyo ser sería un estar-ahí delante de los ojos (*Vorhandenheit*): “es sobre la base [*Grund*] de la mundanidad [*Weltlichkeit*] del mundo como cabe descubrir por primera vez estos entes en su “en sí” “sustancial” (Heidegger, 1971, p. 103; 1967 [1927], p. 88).

La comunidad del mundo, el co-mundo (*Mitwelt*) se agota en la concurrencia exclusiva de seres humanos. “El estar-en [*In-Sein*] es un *coestar* [*Mitsein*] con los otros. El ser-en-sí de éstos es la *coexistencia* [*Mitdasein*]” (Heidegger, 2012, p. 139; 1967 [1927], p. 118). Mientras que con los demás *Dasein* se plantea una relación de solicitud (*Fürsorge*), *con los otros entes que no son Dasein se establece un vínculo de ocupación* (*Besorgen*). Ello no quiere decir sino dos cosas. Por un lado, el *Dasein* no puede jamás coexistir con una fragosidad de animales, con una exuberancia de plantas, con una miscelánea de bacterias o minerales, con una excedencia de algoritmos o máquinas. El *Dasein* solo

coexiste con los que son igual de privilegiados que él. Por otro lado, los entes que no son *Dasein* no pueden ser objeto de solicitud, sino, *de iure*, de ocupación —y, *de facto*, habría que agregar según la experiencia ecológica de los últimos siglos de explotación³—. Regresa, pues, el presupuesto expresado en la triple primacía: la privatividad de la existencia. Poco importa que cotidianamente el ente humano no sea un sí mismo, sino un uno impersonal (*das Man*), pues en la propiedad o impropiiedad de la existencia no se muestra jamás una coexistencia con los entes que no son *Dasein*.

El estar-en reafirma esta hegemonía del *Dasein*. Aquel es asumido, en efecto, en tanto “Ahí” [*Da*], concepto que “mienta este esencial ‘estado de abierto’ [*Erschlossenheit*]. Gracias a éste, *es* este ente [el *Dasein*] [...], a una con el ser ahí [*Da-Sein*] de un mundo para él, él mismo ‘ahí’” (Heidegger, 1971, pp. 149-150; 1967 [1927], p. 132). El *Dasein*, en tanto ek-sistente es aperturidad (*Erschlossenheit*) y claridad (*Lichtung*). Los demás entes, por contraste, no serían sino esencialmente oscuros, cerrados. Esta aperturidad del *Dasein* se declina de un modo triple: un encontrarse afectivamente templado (*Befindlichkeit*) —donde se hace ostensible la facticidad de su estado eyecto (*Geworfenheit*)—, un comprender (*Verstehen*) y un discurrir del habla (*Rede*). Los demás entes no participarían de esta condición: se encontrarían en un talante no-afectivo, no-comprensor y a-discursivo.

La angustia (*Angst*), una de las modalidades de la disposición afectiva, permite asumir una totalidad originaria de la estructura triple mundana. En ella se huye ante el estar-en-el-mundo en condición de arrojado. Solo es posible tal evasiva si el *Dasein* es, ante todo, cuidado (*Sorge*); es decir, un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) (*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt)*): “El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente a priori ‘antes’ [*vor*], es decir, desde siempre, en todo fáctico ‘comportamiento’ y ‘situación’ del *Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 211; 1967 [1927], p. 193). Resulta claro que los otros entes, per se, carecen de cuidado: ni siquiera pasan la barrera de la existencia, mucho menos la de la aperturidad. Los entes vivientes poseen, a lo sumo, impulso e inclinación (fenómenos que en el caso del *Dasein* se fundan en el cuidado). A este respecto, parafraseando la primacía óntica-ontológica programáticamente propuesta en las primeras páginas del libro, se sentencia: “la estructura

ontológica fundamental del ‘vivir’ [...] sólo puede ser tratado, por la vía de una privación reductiva, a partir de la ontología del *Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 212; 1967 [1927], p. 194). En consecuencia, los entes vivos se descifran desde la naturaleza del *Dasein*, entretanto los no vivos se declinan como los útiles del mismo.

La postura heideggeriana va incluso más lejos: la realidad y la verdad, conceptos caros al vocabulario filosófico, se hallan bajo el fuero del *Dasein*. La realidad (*Realität*) se averigua “en una determinada conexión de fundamentación [*in einem bestimmten Fundierungszusammenhang*] con el *Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 219; 1967 [1927], p. 201). Esto porque “[l]o real, por su misma esencia, sólo es accesible como ente intramundano. Todo acceso a un ente tal se funda ontológicamente [*ist ontologisch fundiert*] en la constitución fundamental del *Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 220; 1967 [1927], p. 202). La realidad entonces no existe más que por el *Dasein*: “Si el *Dasein* no existe, la ‘independencia’ tampoco ‘es’, ni tampoco ‘es’ el en-sí” (Heidegger, 2012, p. 229; 1967 [1927], p. 212). Aquí nos topamos, de nuevo, con la primacía óntica-ontológica del *Dasein*. El caso de la verdad no es muy diferente. Ella en tanto “ser-descubridor [*entdeckend-sein*]” (1967 [1927], pp. 218-219) se da solo a partir del ente humano: “Primariamente ‘verdadero’ [*Primär ‘wahr’*], es decir, descubridor, es el *Dasein*” (Heidegger, 2012, pp. 236-237; 1967 [1927], p. 220). Este ente es ontológicamente (en) la verdad —por más que cotidianamente esté en la “no-verdad” de la caída. De ahí la aseveración tajante y subrayada “*Hay* verdad solo en cuanto y mientras en el *Dasein* es [...]”. Las leyes de Newton, el principio de contradicción y, en general, toda verdad, sólo son verdaderos mientras el *Dasein* es” (Heidegger, 2012, p. 242; 1967 [1927], p. 226). La primacía del *Dasein* es tanto ontológica como epistemológica.

La segunda sección del texto prosigue con la trama —o el drama— de la primacía humana. La muerte (*Tode*) no es únicamente la contingencia más cierta, inminente, insuperable e irrespectiva del *Dasein*: es su posibilidad más propia. Los entes vivos no mueren, en tal sentido, sino solo fenecen (*Verenden*)⁴. Poco importa que, de manera cotidiana, en la caída en el uno impersonal el *Dasein* encubra esta opción —que el fenómeno de la conciencia (*Gewissen*), a contramano, atestigüe mostrando el ser-culpable (*Schuldigsein*) del *Dasein* en tanto

“no” originario en su condición de arrojado (*Geworfenheit*)—la muerte es, forzosamente, privativa de este ente.

Decidirse hacia la eventualidad de la muerte es denominada resolución (*Entschlossenheit*): un “proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable” (Heidegger, 2012, p. 312; 1967 [1927], pp. 296-297). Mas ella “sólo llega a ser propiamente lo que ella puede ser, cuando es un comprensor estar vuelto hacia el fin, es decir, es un adelantarse hasta la muerte” (Heidegger, 2012, pp. 321-322; 1967 [1927], p. 305). En tal caso, la resolución es una resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*). Esta, en tanto adelantarse como venida del *Dasein* hacia sí mismo, implica un porvenir; en tanto hacerse cargo de su condición de arrojado que ya siempre es, supone un haber-sido; y, en fin, en tanto la resolución “es”, incluye un presente. De este modo se avizora una cierta temporeidad (*Zeitlichkeit*) en el *Dasein*, del *Dasein*. Y si se juzga el concepto de sentido (*Sinn*) como el “fondo desde el cual [*Woraufhin*] [...] puede concebirse la posibilidad [*Möglichkeit*] que algo sea lo que es” (Heidegger, 2012, p. 339; 1967 [1927], p. 324), entonces puede señalarse que la temporeidad es el sentido del ser de este ente: “Sólo en la medida en que el *Dasein* está determinado por la temporeidad, hace posible para sí mismo el modo propio del poder-estar-entero que hemos caracterizado como resolución precursora. La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio” (Heidegger, 2012, p. 341; 1967 [1927], p. 326). Tanto la temporeidad como la historicidad (*Geschichtlichkeit*) del *Dasein*, se asumen como originarias y fundantes respecto al tiempo y a la historia de los entes que están ahí (Heidegger, 1967 [1927], p. 395): “La caracterización vulgar del tiempo como secuencia infinita, pasajera e irreversible de los ahora se origina [*Entspringt*] en la temporeidad del *Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 438; 1967 [1927], p. 426)⁵.

Ahora bien. Hasta el momento, el argumento de Heidegger se ha amparado en dos aspectos correlativos: a) la asunción de una diferencia (*Unterschied*) óptica entre el ente humano y los entes que no son humanos; y b) la adjudicación de una triple primacía (*Vorrang*) de referencia óptica, ontológica y óptico-ontológica a esta diferencia. Sin embargo, no se han brindado argumentos para sostener estas

ideas. Por el contrario, lo que se ha hecho es extraer consecuencias de ellas sin más. Primero, se asume que el *Dasein* posee primacía y es la centralidad óptica-ontológica y, con ello, se produce una caracterización fundada de los otros entes apareciendo como útiles y como conceptos cuyas experiencias son vulgares y secundarias. Cuando, *para probar la primacía, no se debe extraer consecuencias de la tesis, sino ir hacia atrás y dar argumentos que, naturalmente, no presupongan lo que se va sustentar*. Asumir que ese conjunto de consecuencias, bastante detalladas y sistemáticas (que ocupan desde el §12 hasta el §83, es decir, todo el libro), constituirían la “prueba” de que la primacía sería invertir el orden la tesis y los argumentos y, a fin de cuentas, detenernos en una mera petición de principio.

Sin embargo, no solo el procedimiento de Heidegger para probar su tesis de la singularidad de la existencia del *Dasein* es problemática: lo es también el camino por el que llega a enunciar su tesis. ¿Cómo Heidegger ha llegado a tales ideas que *pre-suponen* una singularidad y una primacía del *Dasein*? Respuesta: por medio del recurso a una “obviedad”: “La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del *Dasein* existente y el ser de los entes que no son el *Dasein* (el estar-ahí [*Realität*], por ejemplo) es [...] el punto de partida de la problemática ontológica” (Heidegger, 2012, p. 448; 1967 [1927], p. 437). Esta apelación a lo pretenciosamente manifiesto adolece de diversos problemas: ¿evidente para quién?, ¿ostensible según qué? Por otro lado, el análisis de un ente (el *Dasein*) no alcanza para obtener conclusiones tajantes y cruciales sobre otros entes (los no-*Dasein*) (1967 [1927], p. 12). Es menester, por contraste, una inquisición prolija y rigurosa de los caracteres —ópticos, ontológicos o lo que se quiera⁶— de los entes que no son *Dasein* a fin de dirimir si poseen o no existencia, mundo, cuidado, u otras determinaciones que desborden el listado humano —naturalmente, una interrogación semejante incidiría en si aquellas notas le hacen justicia a este. Precisamente, según lo expuesto, esto es lo que no realiza jamás Heidegger en *Sein und Zeit*. En *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1988 [1925]), Heidegger enfatiza en un defecto de la propuesta de Husserl: este no interroga sobre el ser de lo intencional y, de manera correlativa, no plantea la cuestión por el sentido del ser en general; en lugar de ello, presupone como respuesta el “prejuicio tradicional” de la definición del hombre como animal racional. Con ello Husserl

admitiría como “evidente” la distinción del ser como conciencia (*Bewußtsein*) y del ser como aquello conocido por la conciencia:

Mas ahora podemos ver lo curioso de todo esto, y es que se pretende lograr la diferencia más radical de lo ente [*den radikalsten Seinsunterschied*] sin llegar verdaderamente a cuestionarse acerca del ser de los entes que intervienen en la diferencia. Y aún más: hay aquí una resolución acerca del ser, una distinción de regiones de entes, es decir, se pretende haberlas distinguido con miras al ser. (Heidegger, 2006, p. 148; 1988 [1925], p. 158)

De manera análoga, lo curioso (*Merkwürdig*) de la propuesta heideggeriana es que establece una distinción entre dos ámbitos de ser del ente —entes que tienen el modo de ser del *Dasein* y entes que no poseen tal modo de ser—, sin disputar la cuestión del ser de los entes que intervienen en tal diferencia. E, incluso, lleva a cabo este ejercicio taxonómico con una pretensión de miras al ser, cuando en realidad no ha habido ni un solo análisis ontológico exhaustivo de los entes que no son *Dasein* (incluso, ni una respuesta a la pregunta por el sentido del ser). Se podría replicar, empero: ¿acaso *Sein und Zeit* no efectúa una inspección de los entes otros? ¿Qué es entonces un estudio de los útiles, por ejemplo? ¿Qué, un análisis de la temporalidad “vulgar”? Bueno, plantear preguntas de este tipo no es sino proceder de manera inversa. Es decir, dichas indagaciones no se gestan más que en la asunción del presupuesto de la primacía existencial del *Dasein*: solo si este se acepta como existente y abierto, arrojado y cadente, los otros entes se presentan a él como útiles y el mundo, el espacio, la historia, el tiempo de estos resulta secundario, fundado, categorial. Por tanto, no estamos ante una posición filosófica, sino ante la remisión revolviente hacia el originario pre-supuesto. Sería, incluso, más preciso denominar a la posición de Heidegger un “prejuicio” (*Vorurteil*), si asumimos que “una cuestión es prejuicio cuando encierra ya en sí una respuesta determinada a aquello acerca de lo cual pregunta” (Heidegger, 2006, p. 172). Se trataría, entonces, del *prejuicio indemostrado de la superioridad singular ontológica del Dasein sobre lo no-Dasein*.

Por todo lo dicho, tenemos en Heidegger: a) una petición de principio sobre la primacía y singularidad de la existencia del *Dasein*; b) una apelación a la obviedad que dispensa de argumentos para el arribo a

tal tesis; y, c) una ausencia de un análisis positivo, y no fundado en el prejuicio indemostrado de la primacía, de los otros entes a fin de determinar si efectivamente carecen de las estructuras del *Dasein*.

Si el extravío ontológico del texto de 1927 no alcanza a concretar una investigación positiva sobre lo *no-Dasein*, lo *para-Dasein*, y, en revancha, extrae de la idea de la centralidad del *Dasein* el carácter *utilitario, vulgar y secundario* de los otros entes, ¿acaso *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30) no se encargó de suplir ello y demostrar propiamente que por lo menos dos tipos de entes que no son *Dasein*, el animal y el ente mineral, no poseen mundo y, *a fortiori*, existencia?

3. La “prueba” comparativa de la primacía del ente humano en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

El seminario del semestre de invierno de 1929-1930, específicamente en su segunda parte (§§39-76), enuncia tres tesis: “1) la piedra (lo material) *es sin mundo* [*Weltlos*]; 2) el animal *es pobre de mundo* [*Weltarm*]; 3) el hombre *configura mundo* [*Weltbildend*]” (Heidegger, 2002, p. 227; 1983a, p. 263). A fin de comparar los tres tipos de entes habría que concebirlos, previamente, como divergentes: “tenemos que disponer ya de diferencias esenciales [*wesenhafte Unterschiede*] para movernos en el tema” (Heidegger, 2002, p. 228; 1983a, p. 265). La proposición “el animal es pobre de mundo”, y los enunciados correlativos, no son más que un presupuesto (*Voraussetzung*) (1983a, p. 275): no un corolario biológico, sino una asunción metafísica (1983a, p. 277). En consecuencia, los tres juicios no son meras conjeturas que pudiesen ser eventualmente corroboradas. Ellos son, ante todo, pre-supuestos (en rigor, pre-juicios) y como tales *determinan las condiciones ontológicas y epistemológicas de acceso a los fenómenos estudiados*. Por un lado, como preconceptos supeditan y sesgan el análisis de antemano; por otro lado, como hipótesis, son corroboradas circularmente por fenómenos ya condicionados por tales presupuestos⁷. Por lo demás, esta ambigüedad es recurrente en el discurso heideggeriano, dada la “dignidad” con la que se reviste la “circularidad argumental”: ellos serían típicos en los problemas “propiamente” filosóficos (1983a, pp. 266-267, 275-276). ¿Qué aprendizaje podemos obtener de las tres tesis de GA 29/30?

Como lo sugiere su predicado, las tesis se inscriben dentro de una indagación sobre la esencia del mundo (Heidegger, 1983a, p. 263). Dicho de manera crítica y no heideggeriana: la convocatoria a los entes que no son *Dasein* tiene como meta no la restitución de primacía ontológica a los otros entes, sino la especificación y la ratificación de un fenómeno pretendidamente solo humano: el mundo; los animales y las cosas son solo utensilios teóricos para probar el privilegio del hombre. Heidegger se apresura en señalar que la discusión es ontológica, antes que axiológica, toda vez que los tres enunciados no implican una suerte de “gradación tasadora” (*abschätzige Stufenordnung*) entre los entes en cuestión (1983a, p. 284).

A diferencia de la piedra que ni siquiera puede carecer de mundo, el animal es pobre de aquel. La pobreza (*Armut*) mienta aquí en lugar de un no-poseer, un carecer (*Entbehren*) en el sentido de encontrarse-pobre (*Armmütigkeit*): “aquel excepcional tener como si no tuviéramos” (Heidegger, 2002, p. 236; 1983a, p. 288).

Si bien inicialmente se problematiza la posibilidad de acceso a los entes distintos al ser humano —para lo cual, Heidegger añade que el transponerse (*Sichversetzen*) en los otros entes habría que adivinarlo como un acompañar (*Mitgehen*)⁸—, se resuelve finalmente dicha entrada con la justificación de su posibilidad en la esencia del animal: su pobreza de mundo lo exige, lo permite (Heidegger, 1983a, p. 309). Aquí se acude de nuevo a la prerrogativa de la circularidad: la transponibilidad, que permitirá la determinación de la esencia del animal como pobre de mundo es posibilitada desde ya por la tesis de la pobreza del animal.

Con ello, el curso se detiene en la animalidad, dispensándose de una elucidación de los entes minerales a los cuales se les aplica, sin más, el constructo de la falta de mundo (*Weltlosigkeit*) (Heidegger, 1983a, p. 290). A partir de una confrontación con la tesis mecanicista se traza el ser-organismo del animal. Un organismo (*Organismus*) es, ante todo, algo que posee órganos (*Organe*). Este es distinto al útil (*Zeug*), pues mientras este integra una disposición (*Fertigkeit*) para determinada actividad y, con ello una utilidad (*Dienstlichkeit*), aquel usufructúa una capacidad (*Fähigkeit*) en tanto puede servirse de la servicialidad

(*Diensthaftigkeit*) de los órganos poseídos. En esta perspectiva, lo animal es la “peculiaridad capacitada que crea órganos” (Heidegger, 2002, pp. 286-287; 1983a, p. 342). Mas, capacidad animal no es lo mismo que posibilidad de existencia humana: “La conducta del animal no es un *obrar y actuar* [*Tun und Handeln*], como el comportamiento del hombre, sino un *hacer* [*Treiben*], con lo cual estamos indicando que, en cierto modo, todo hacer del animal caracteriza el ser impulsado [*Getriebenheit*] por lo impulsivo [*Triebhafte*]” (Heidegger, 2002, p. 290; 1983a, p. 346).

¿Cuál sería entonces el fundamento que hace posible este hacer impulsivo orgánico? Se responde: “El perturbamiento [*Benommenheit*] es la condición de posibilidad gracias a la cual el animal, según su esencia, *se conduzca en un medio circundante, pero nunca en un mundo* [*Welt*]” (Heidegger, 2002, p. 291; 1983a, pp. 347-348); es “la condición de posibilidad de la pobreza del mundo” (Heidegger, 2002, p. 327; 1983a, p. 394).

El aturdimiento presenta dos aspectos fundamentales: la sustractividad (*Genommenheit*) y el estar-absorbido (*Hingenommenheit*) en un medio:

[...] *perturbamiento* del animal significa primero: esencial *estar sustraída toda percepción de algo en tanto que algo* [*etwas als etwas*]; luego: en tal sustracción, justamente un *ser absorbido por...* [...] Y precisamente porque al animal le es sustraída esta posibilidad de percibir *en tanto que* algo a lo que se refiere, precisamente por ello puede ser absorbido por lo otro de esta manera absoluta. (Heidegger, 2002, p. 301; 1983a, p. 360)

El animal, siempre aturdido, no puede moverse más que en el anillo de desinhibidores (*Enthemmungsring*): “*el rodearse abierto a las desinhibiciones*, forma parte de la esencia interna de la conducta, es decir, de aquello para lo que el ser-capaz es ser-capaz” (Heidegger, 2002, p. 312; 1983a, p. 375).

Convendría reparar en la particular e interesada definición de mundo que da Heidegger: la idea de que *el mundo no es sino la accesibilidad de lo ente en cuanto ente*: “mundo [...] es lo ente respectivamente accesible” (Heidegger, 2002, p. 247; 1983a, p. 290), la “accesibilidad de lo ente *en cuanto tal* [*Zugänglichkeit von Seiendem als solchem*]” (Heidegger, 2002, p. 324; 1983a, p. 391). El animal, en tanto sustraído y absorbido en su círculo de desinhibidores, no gozaría de un acceso

al ente *en cuanto* ente (1983a, p. 292): no aprehende la manifestabilidad (*Offenbarkeit*) del ente. Pero esto no significa sino lo siguiente: *todas las consideraciones sobre las diferencias entre órgano y útil, entre utilidad y servicialidad, entre actuar y hacer, entre medio circundante y mundo, entre apertura y aturdimiento, nos han llevado al punto de partida inicial: el animal es pobre de mundo; el hombre, por contraste, tiene, configura mundo. Jamás se ha roto, pues, el inhibidor del círculo argumentativo: aún estamos absorbidos en la sustractividad del pre-juicio.*

Si en *Sein und Zeit* se partía de la presunción de que la existencia es privativa del *Dasein* y de su triple primacía —óptica, ontológica y óptico-ontológica—, en *Die Grundbegriffe der Metaphysik* se parte de la premeditación de que el mundo, interpretado como la accesibilidad del ente, es privativo del ente humano. Es más, persevera también aquí la triplicidad de la superioridad del ente humano. La primacía óptica corresponde a la configuración de mundo; la ontológica, al acceso al ente en cuanto ente; la óptico-ontológica, a la reducción de la “interpretación esencial concreta de la vida en general” (Heidegger, 2002, p. 265; 1983a, p. 313), esto es, a la contingencia del hombre.

Pareciera que en este seminario se da al menos un argumento al entramado presupuestal: el aturdimiento del animal. Ella estatuiría solidez y validez a la diferencia entre lo humano y lo no-humano.

Sin embargo, este perturbamiento no es más que “la caracterización meramente comparativa de la animalidad mediante la pobreza de mundo, en la medida que *el animal se ve desde el hombre*” (Heidegger, 2002, p. 327; 1983a, p. 394 [subrayado nuestro]). Es decir, se ha vuelto a repetir el *prejuicio*, en la medida que no se ha ofrecido un argumento, sino tan solo una ilustración comparativa (*vergleichende Illustration*) que ha repetido lo ya presupuesto. Todas las líneas de *Die Grundbegriffe der Metaphysik* han realizado el mismo procedimiento que *Sein und Zeit*: asumir una idea (el *Dasein* configura el mundo) y presentar las consecuencias de dicha idea como la prueba de la misma. Heidegger corrobora esto: “en la discusión del no tener mundo del animal, la esencia propia de nosotros mismo ha quedado ya continuamente realzada [...]. *Lo quisiéramos o no, nosotros mismos también estábamos allí*” (Heidegger, 2002, p. 328; 1983a, p. 394

[subrayado nuestro]). Lo que se esperaba obtener en este seminario, el argumento decisivo que determinaría la primacía del *Dasein* y la consiguiente escisión entre el *Dasein* y lo no-*Dasein*, no ha sido, pues, jamás ofrecido. En su lugar, se ha presentado una *autoafirmación de la primacía humana* eludiendo un preciso procedimiento filosófico de justificación y esclarecimiento. Solo desde la idea primigenia de que el hombre es configurador de mundo, el animal aparece como pobre de mundo y aturrido. Esta última proposición sobre el animal no es un enunciado independiente, ni mucho menos anterior a la tesis de la configuración de mundo del hombre: es su correlato y su corolario. En tal sentido, tanto este seminario como el tratado de 1927 brillan por su incompletitud.

Frente a ello, ¿de qué manera podemos desandar el terruño heideggeriano y el dogma de la primacía del *Dasein*, más allá del dibujo de una objeción de corte formal, para pensar la especificidad ontológica de los entes no humanos?

4. Ontocentrismo y ontologías no ontocéntricas

En *L'animal que donc je suis* (2006), Derrida aborda de manera crítica el problema de la animalidad⁹ en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*¹⁰. Antes que nada, el título, juega con la homofonía y la ortografía de *être* (ser) y *suivre* (seguir): *suis*, soy, sigo. El hombre no solo sería un animal, sino también una entidad que sigue a este¹¹. En términos de contenido, el libro propone, a título indicativo, dos hipótesis: 1) desde hace dos siglos la relación entre el hombre y el animal presenta una mutación sin precedentes que estriba en un sometimiento múltiple, masivo y violento del primero contra el segundo; 2) el límite entre ambos no es único e indivisible, presenta una modulación histórica antes que una expresión natural, y, a fin de cuentas, en esta división se olvida que “el” animal no existe, pues es múltiple y heterogéneo. No cabría entonces el término *animaux* (animales), sino su homófono neológico *animot* (ani-palabra, ani-mote): “los animales” no son más que una quimera lingüística que homogeneiza su radical diversidad, negándole a la vez voz o lenguaje. Heidegger no escaparía a los tópicos mencionados, pues en su obra (véase Derrida, 2006, pp. 125-126) el animal carece de multiplicidad, heterogeneidad y discurso; se elude absolutamente el hecho de que los cazamos y

explotamos; y se ignora finalmente la sexualidad del animal, así como los conocimientos primatológicos¹². En último término, el gesto más problemático del autor germano reside en la proposición del concepto de “el ente cuanto tal”: “un análisis diferencial del animote [*l’animot*], de los animales, debería complicar esta problemática del ‘en cuanto tal’” (Derrida, 2006, p. 214; 2008, p. 184), es decir,

[...] la estrategia en cuestión consistiría en desmultiplicar el “en cuanto tal” y, en lugar de devolver simplemente la palabra al animal o de dar al animal aquello de lo que el hombre lo priva en cierto modo, en apuntar que el hombre también está, de alguna manera, “privado” de ello, privación que no es una privación, y que no hay “en cuanto tal” puro y simple. (Derrida, 2006, p. 219; 2008, p. 189)

Al lado de este cuestionamiento conceptual¹³ puede colocarse la evidencia biológica y zoológica contemporánea¹⁴ que desarticula los prejuicios de *Sein und Zeit* y *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Verbigracia, la diferencia específicamente biológica, genética, entre el humano y los simios superiores es asaz mínima: los chimpancés comparten el 96% del material genético con los humanos (Waterson, Lander y Wilson, 2005). Por otro lado, muchos animales presentan fenómenos afectivos (Alcock, 2009), establecimiento de lazos de amistad (Seyfarth y Cheney, 2012), fenómenos y rituales culturales (Whiten, 2019), conductas éticas (De Waal, 2016), así como lenguaje que no se limita entre congéneres, sino que se amplía a la interacción hombre/animal (Kulick, 2017). Sin embargo, no solo una atención desprejuiciada a la vastedad zoológica permite una impugnación del dispositivo heideggeriano: otros entes desfondan también el privilegio humano.

Las plantas —muchas veces obviadas y relegadas al contexto o al ornamento— disponen, por ejemplo, de fenómenos como la temporalidad, la libertad o, incluso, la sagacidad¹⁵. Emanuele Coccia, en *La vie des plantes* (2016), enuncia sin temor: la planta es “la forme la plus intense, la plus radicale et la plus paradigmatiche de l’être-au-monde” [la forma más intensa, más radical y más paradigmática de ser-en-el-mundo] (p. 18). En efecto, a partir de su autotrofia, los vegetales moldean la atmósfera terrestre y con ello posibilitan materialmente la existencia de los

entes vivientes. Es decir, su estar-en-el-mundo es, ante todo, un hacer-mundo. A partir del testimonio biológico y composiciones naturalistas de variada tesitura, se precisa esta idea en la hoja, la raíz y la flor. La primera puntualmente modela el clima en su permanente pulsión fotosintética, donde estar-en-el-mundo no es más que una inmersión en la atmósfera¹⁶. La raíz, lejos de ser lo originario es un elemento relativamente tardío en la vida vegetal; muestra, asimismo, el carácter anfibio e híbrido de las plantas al conectar, inclusivamente, lo terrestre con lo aéreo: “les plantes sont des êtres *ontologiquement amphibies* : ils relient les milieux, les espaces” [las plantas son seres ontológicamente anfibios: religan los medios, los espacios] (Coccia, 2016, p. 104). La flor, sexo de la planta, permite finalmente la distensión de la identidad vegetal al permitir una apertura intercambiable con el mundo: en ella “la rencontre avec l’autre est toujours nécessairement union avec le monde” [el encuentro con el otro es siempre necesariamente unión con el mundo] (Coccia, 2018, p. 128).

Pues bien, las intervenciones brevemente referenciadas —y en algunos casos anotadas, sugeridas, como pies de página—¹⁷ nos sirvieron para mostrar algunos límites del planteamiento heideggeriano, así como para evidenciar nociones que sobrepasan y niegan sus presupuestos¹⁸. No se trata, naturalmente, de plantear metáforas, moldear especulaciones o construir prosopopeyas sobre lo no humano: es cuestión de examinar, sin prejuicios antropocéntricos, otros tipos de entes que desafían el monopolio narcisista de las facultades humanas (ni humanizar lo no humano, ni deshumanizar lo humano, en suma). Los análisis sobre los entes que no son *Dasein* nos han mostrado, pues, que a despecho de lo obviado en *Sein und Zeit* y *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, por un lado, existe una diversidad de entes que no pueden ser metidos sin más en el concepto simplificador de “categoría” (entendido como lo opuesto al “existencial”) y, por otro lado, que estos otros entes nos llevan a redefinir y multiplicar conceptos como mundo, afectividad, lenguaje, existencia.

Mas nos interesa aquí confrontarnos¹⁹ con la propuesta heideggeriana a fin de ponderar su pertinencia y, colateralmente, despertar otros horizontes de interrogación ontológica. Para ello

resultará oportuno la referencia al concepto de especismo. Si el especismo (humano) se caracteriza por asumir que la especie humana posee una cierta primacía entre las demás especies, la cual tiene como correlato un tratamiento desfavorable a estas últimas²⁰, entonces podríamos hablar, por analogía, de “*ontocentrismo*” reemplazando el concepto de especie por el de ente. Propondremos este término, entonces, para significar *la consideración desventajosa hacia los entes que no pertenecieran a un cierto tipo de ente*. Es evidente que, según tal cláusula, aquel no se resuelve necesariamente hacia la primacía del *anthropos*; asimismo, la consideración desventajosa puede operar en distintos planos de lo real. Por ello, emplearemos aquí, de acuerdo con la temática que nos convoca, el sintagma compuesto “*ontocentrismo ontológico humano*”, esto es, aquella asunción de una posición favorable, en términos ontológicos, del ente humano en desmedro de otras clases de entes. Al lado de ello, podemos también emplear, por mor de la precisión, la construcción “*ontocentrismo epistemológico humano*”, a saber, una posición favorable para el ente humano, en un plano propiamente epistemológico, por contraste con los entes diferentes²¹.

En Heidegger, el ontocentrismo humano es tanto ontológico como epistemológico. La triple primacía del *Dasein* en *Sein und Zeit* y la posesión exclusiva del mundo por parte del hombre en *Die Grundbegriffe der Metaphysik* conforman este paroxismo ontocéntrico. En términos ontológicos, los caracteres del *Dasein*, especialmente la *Zeitlichkeit* obtenida a partir de la *ek-sistencia*, fungen de horizonte de respuesta a la cuestión del ser colocando correlativamente en una posición desfavorable la pertinencia de las determinaciones ontológicas de otros entes. En términos epistemológicos, es el *Dasein*, en tanto aperturador y configurador de mundo, el ente de quien depende la verdad, excluyendo de entrada toda relevancia epistemológica de otra clase de entes²².

A fin de confrontarnos con el ontocentrismo ontológico humano es menester evaluar su argumento²³: la posesión de la *ek-sistencia*, de la comprensión del ser y del mundo (el acceso al ente en cuanto ente) de parte del hombre. En *Die Grundbegriffe der Metaphysik* —basado fuertemente en Jakob von Uexküll (1921)²⁴— se ha planteado que cada ente tiene sus propios inhibidores y desarrolla su círculo de ellos en un ambiente determinado. La pregunta que

nos asalta sería: ¿cuáles son los inhibidores singulares del ente humano? Respuesta: si los receptores específicos de la superficie de la célula y la maquinaria reproductiva celular son las marcas de sentido de los virus; si la tierra, el aire, el sol y los otros organismos vivos son el sentido del mundo para las plantas; si el color y olor de las flores, la posición del sol y la longitud de la distancia del vuelo de la colmena son para las abejas el límite y el sentido de su mundo; tendríamos que decir entonces, sin hesitación ni miramiento, que el “ente-en-cuanto-ente” y el “ser” no son más que las marcas de orientación propias, las disposiciones episódicas, las ficciones útiles del ente humano. Dicho de otro modo, *el “ente-en-cuanto-ente” (Seiendes als soches) y, por consiguiente, “el ser” (Sein) no son sino los inhibidores (Enthemmende) específicos del ente humano*. Heidegger, al respecto, ha convertido los inhibidores humanos en una regla de inhibición ontológica de los demás entes, pues infiere de las características del *Dasein* una primacía que no se resuelve sino, forzosamente, en una discriminación y en un borramiento de las posibilidades ontológicas de los otros entes. Mas, así como resulta totalmente inadecuado el “procedimiento que intenta valorar la esencia y facultad de los peces en función de su capacidad de vivir en tierra seca” (Heidegger, 2000, p. 260; 1976, p. 315), es también ocioso y conceptualmente aporético juzgar el inhibidor del ente humano como la regla y la norma del modo de estar en ella, como la señal y la demostración de primacía ontológica. No se puede, en consecuencia, extrapolar la marca de sentido (*Bedeutungsträger*) de un ente determinado para juzgar ontológicamente la totalidad de los entes: ni la *ek-sistencia* (*Existenz*) ni el mundo (*Welt*) son criterios para determinar alguna primacía en la plétora diversa del ente. Al procedimiento que a partir de una simple especificidad infiere una posición favorable absoluto lo denominaremos “*la falacia de la primacía unilateral*”.

Por lo demás, el ontocentrismo, sea ontológico o epistemológico, tiene una historia allende la anécdota heideggeriana. Si se puede conceptualizar —aunque por supuesto en una modalidad histórica que privilegia la continuidad antes que la discontinuidad, la unidad antes que la multiplicidad²⁵— que la filosofía occidental ha sido una que se ha construido a partir de la formulación griega del concepto de οὐσία (Heidegger, 1697; 1989b; 1994b), habría que añadirse que esto, desde

ya, muestra un cierto tipo de ontocentrismo: un *ontocentrismo ontológico ousiológico*. No obstante, este ontocentrismo orientado hacia “las cosas” no se ha complementado sino con un ontocentrismo epistemológico humano. Ello es claro, para colocar un ejemplo paradigmático, en Aristóteles. El griego, en efecto, no solo enuncia: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτ’ ἔστι τίς ἢ οὐσία [Y, en efecto, lo que antiguamente, ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido aporético, ¿qué es el ser?, es esto: ¿qué es la οὐσία?] (1982 [*Metafísica Z*, 1028b2-4]), sino que, en paralelo, hace depositario de esta ἐπιστήμη al hombre. Pues, este en tanto ζῶον λόγον ἔχον es el único que puede tematizar el ente: el hombre, poseyendo el acceso a los principios del ser tiene una primacía cognoscente respecto a los otros tipos de entes de tal modo que sería impropio de él no buscar este saber (1982 [*Metafísica A*, 982b11-15, 982b25-983a10]). Heidegger, por contraste, no critica sino el ontocentrismo ontológico ousiológico a fin de dar paso a un ontocentrismo ontológico humano —que en sus primeros textos se condensa en la primacía del *Dasein* y después de la *Kehre* se refina, se precisa, en la referencia apropiante del ente humano al *Seyn*: “*Da-sein* heißt Er-eignung im Ereignis als dem Wesen des Seyns” [*Da-sein* significa a-propiamiento en el *Ereignis* como como esencia del *Seyn*] (Heidegger, 1989a, p. 293); “El Ereignis une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua” (Heidegger, 1990, p. 91). Por consiguiente, el pensamiento heideggeriano, signado por el paso de la pregunta conductora (*Seiende*) a la pregunta fundamental (*Sein/Seyn*) (Heidegger, 1996; 1997), no hace más que reemplazar, en el plano ontológico, el ontocentrismo de la οὐσία por el ontocentrismo del *Dasein*. Así, la superación de la metafísica de la οὐσία no es otra cosa que la aseveración del ontocentrismo del *Da-sein*. *Lo insuperable de la superación (Überwindung/Verwindung) de la metafísica no es sino, por tanto, el ontocentrismo humano*.

Pues bien, si podemos decir que Heidegger “naufra” en su intento de responder la pregunta de la cuestión del ser (Volpi, 2008) —mejor sería decir: queda “aturdido” por ella—, podemos aventurar que ello se debe a su punto de partida: la vía *da-seincéntrica* del ontocentrismo a partir de la falacia de la primacía unilateral. Es decir, la pregunta

intenta referir a la totalidad de lo real tomando como punto de partida la posición particular y, a la vez, excluyente de un ente determinado: ella parte de un concepto que, en su construcción, descarta desde ya la intervención activa y propositiva de otros entes distintos. Si Heidegger señalaba en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*:

Las preguntas metafísicas quedan sin respuesta no porque esta respuesta no pueda alcanzarse, sino porque tal responder en el sentido de la comunicación de una circunstancia constatada no basta a estas preguntas, sino que más bien la arruina y ahoga. (Heidegger, 2002, p. 235; 1983a, p. 273)

Habría que responder: las preguntas metafísicas y posmetafísicas ontocéntricas quedan sin respuesta no porque no puedan alcanzarse, sino porque al plantearse ya han arruinado y ahogado las respuestas al sesgar el horizonte de interrogación según las consideraciones discriminatorias de un solo tipo de ente.

Y, en fin, si interrogamos más allá del ontocentrismo otras ontologías aguardan aún porvenir, otra metafísica y posmetafísica queda por definir. Podemos, en tal sentido, sugerir el prospecto de unas *ontologías no ontocéntricas*. Naturalmente, la elaboración de estas no se realiza únicamente en virtud de consignas morales o sanciones axiológicas, sino también por mor de razones, específica y exclusivamente ontológicas. Si bien, es absolutamente necesario realizar un rechazo de la primacía del ente humano a un nivel ético y, sobre todo, a un nivel político —que una sociedad determinada por una gubernamentalidad capitalística (Ayala-Colqui, 2020a; 2020b) se torna mucho más álgido en la medida que los entes que no son hombres son objeto de absoluta explotación (en el doble sentido, de no ser varones heterosexuales ni seres humanos) (Federici, 2018; Moore, 2020)²⁶—; aquí puede plantearse, de momento, y de manera abstracta, si se quiere, un rechazo del ontocentrismo humano por razones ontológicas a fin de ampliar, redefinir, transformar, las posibilidades de interrogación sobre lo real. De manera genérica, una ontología no ontocéntrica²⁷ tendrá que abandonar la primacía modélica del ente humano y la correlativa segregación de otras clases de entes.

Resulta ostensible, según lo discutido, que ese abandono se formulará en primera instancia como la abdicación del concepto de “ser”: no solo tendrá que abandonarse el sentido del ser (*Sinn von Sein*) y la verdad del ser (*Wahrheit des Seyns*), fetiches del *Dasein*, sino también la pregnancia igual de ontocéntrica de la οὐσία. Esta doble abolición aparece, pues, como

el prolegómeno de toda “ontología” porvenir²⁸, donde no solo la “ontología” no bastara para pensar el ser (Heidegger, 1983b), sino, ante todo, “el ser” resultase insuficiente, superfluo, banal para pensar aquella²⁹. El *fin* del ontocentrismo anuncia también, entonces, el fin del ser, de su óptica y su ontología, la caducidad de la ontología.

Notas

- 1 Podría añadirse también: “Le *Dasein* est irréductible à une subjectivité, certes, mais l’analytique existentielle conserve encore les traits formels de toute analytique transcendantale. Le *Dasein* et ce qui y répond à la question ‘qui ?’ vient, en déplaçant certes beaucoup de choses, occuper la place du ‘sujet’, du *cogito* ou du ‘*Ich denke*’ classique. Il en garde certains traits essentiels (liberté, décision-résolue, pour reprendre cette vieille traduction, rapport ou présence à soi, ‘appel’ (*Ruf*) vers la conscience morale, responsabilité, imputabilité ou culpabilité originaire (*Schuldigsein*), etc.” [El *Dasein* ciertamente es irreductible a una subjetividad, mas la analítica existencial conserva todavía los trazos formales de toda analítica trascendental. El *Dasein* y lo que en él responde a la cuestión “¿quién?” viene, desplazando ciertamente muchas cosas, a ocupar el lugar del “sujeto”, del *cogito* o del “*Ich denke*” clásico. Preserva ciertos trazos esenciales (libertad, decisión-resuelta, para retomar esta vieja traducción, relación o presencia a sí, “llamada” (*Ruf*) hacia la conciencia moral, responsabilidad, imputabilidad o culpabilidad originaria (*Schuldigsein*), etc.] (Derrida, 1992, p. 272); o, más aún: “A une distance qu’il ne faut jamais négliger, quelque chose d’analogue se produit peut-être, me semble-t-il, pour le concept de *Dasein*. Malgré tout ce qu’il ouvre et donne à penser, à questionner, à redistribuer, ce concept occupe encore une place analogue à celle du sujet transcendantal” [A una distancia que no hay que jamás negligir, alguna cosa análoga se produce quizá, me parece, para el concepto de *Dasein*. A pesar de todo lo que abre y da a pensar, a cuestionar, a redistribuir, este concepto ocupa todavía un lugar análogo al del sujeto trascendental] (Derrida, 1992, pp. 287-288). Cabe señalar que todas las traducciones que aparecen en este artículo pertenecen al autor, excepto en los casos donde se haga una referencia explícita a alguna traducción castellana disponible.
- 2 Y ello pese a que la distinción entre lo originario y lo no originario resulta problemática: “Ahora bien, la oposición de lo *originario* y de lo *derivado* ¿no sigue siendo metafísica? La demanda de la *arkhe* en general, cualesquiera que sean las precauciones de las que se rodee a este concepto, ¿no es la operación ‘esencial’ de la metafísica? Suponiendo que se la pudiera sustraer, a pesar de fuertes presunciones, a cualquiera otra proveniencia, ¿no existe al menos un cierto platonismo en el *Verfallen*? ¿Por qué determinar como caída el paso de una temporalidad a otra? ¿Y por qué calificar de auténtica —o propia (*eigentlich*)— y de inauténtica —o impropia— a la temporalidad desde el momento en que toda preocupación ética queda suspendida? Podríamos multiplicar estas preguntas en torno al concepto de finitud” (Derrida, 1972, pp. 73-74; 1994, p. 98).
- 3 Si la metafísica, que olvida la cuestión del ser, y concibe al hombre como animal racional (véase Heidegger, 2000; 1976, p. 9), implica una perspectiva de dominio sobre la totalidad del ente (véase Heidegger, 1977), ¿qué es este pensamiento que intenta una destrucción de la ontología (metafísica tradicional) que ontológicamente caracteriza a los animales y plantas, si no ya toda materia (in)orgánica, como impasibles de *solicitud* dando cabida, ópticamente, a su uso y, por extensión, a su explotación sin más?
- 4 En GA29/30 señala: “das Tier nicht sterben, sondern nur verenden” (Heidegger, 1983a, p. 388) [el animal no muere, simplemente fenece]. Si se repara en general al tratamiento de los animales, no solo destaca esta visión peyorativa, sino también una alusión deficiente y simplificadora. Jacques Derrida ya ha apuntado oportunamente: “Ser y tiempo es un libro en el que (creo haberlo apuntado en *Aporías*), prácticamente, no se habla del animal. Salvo en dos lugares: uno es aquel en el que se habla de la muerte, justamente, todo el discurso sobre ‘el-ser-para-la-muerte’ del que está excluido el animal: el animal no ‘muere’, el animal no es un *Dasein* ‘para-la-muerte’; el otro, que es la muy breve observación que cité aquí mismo hace unos días, en donde se dice que la cuestión de saber si el animal posee

un tiempo (la cuestión de la temporalización del animal) 'sigue siendo un problema', por consiguiente, queda en suspenso" (2006, p. 197; 2008, pp. 170-171). Si para Heidegger el ente humano muerto recién podría sopesarse, aunque estrechamente, como un estar-ahí: "El fin del ente qua Dasein es el comienzo de este ente qua mero estar-ahí [...]. El difunto, en su modo de ser, es 'algo más' que un mero útil a la mano" (Heidegger, 2012, p. 255; 1967 [1927], p. 238); entonces, ¿los entes vivientes que no son *Dasein* no estarían desde ya ontológicamente muertos?

- 5 En "Ousia et grammè. Note sur un note de *Sein und Zeit*" (1968), contenido en *Marges de la philosophie* (1972), Derrida ofrece la siguiente crítica sobre la originalidad del tiempo humano: "No hay quizá 'concepto vulgar del tiempo'. El concepto de tiempo pertenece de parte a parte a la metafísica y nombra la dominación de la presencia. Es necesario concluir de ello, pues, que todo el sistema de conceptos metafísicos, a través de toda su historia, desarrolla la susodicha 'vulgaridad' de este concepto (lo que Heidegger sin duda, no contestaría), pero también que no se le puede oponer otro concepto de tiempo, puesto que el tiempo en general pertenece a la conceptualidad metafísica. Si se quisiera producir este otro concepto, nos daríamos cuenta enseguida de que lo construimos con otros predicados metafísicos u onto-teológicos. ¿No es esto lo que Heidegger experimentó en *Sein und Zeit*? El extraordinario estremecimiento al que entonces se somete la ontología clásica sigue estando comprendido en la gramática y el léxico de la metafísica. Y todas las oposiciones conceptuales que favorecen la destrucción de la ontología se ordenan alrededor de un eje fundamental: el que separa lo auténtico de lo inauténtico y, en última instancia, la temporalidad originaria de la temporalidad destituida" (1972, p. 73; 1994, pp. 97-98).
- 6 Por lo demás, la distinción entre lo óntico y lo ontológico remite a una posición trascendental de cuño kantiano donde, de un lado, se tiene a lo empírico y, de otro lado, a lo trascendental como condición de posibilidad de lo anterior (Kant, 2009) —lo cual no es sino una pesada herencia que recorre de cabo a rabo *Sein und Zeit*, que en cierto modo ya señalábamos con la referencia a Derrida (1972) a propósito de la distinción entre lo originario y lo vulgar: "la exigencia legítima, pero que ha de ser fundamentada ontológicamente, de que el tema de la filosofía sea el 'a priori' y no meros 'hechos empíricos'" (Heidegger, 2012, p. 245; 1967 [1927], p. 229).
- 7 Léase a este respecto: "Tanto si se trata de las plantas, de los animales o de los hombres, los saberes óntico-biológicos sobre la duración de la vida y los mecanismos de la muerte *presuponen* una problemática ontológica. Ésta está a la base (*Zugrundeliegt*) de toda investigación biológica" (Derrida, 1998, p. 55).
- 8 Para el autor alemán, por supuesto, hombre acompaña, mas no coexiste con el animal u otro ente para-humano. Por otro lado, los otros entes ni siquiera rozan la opción del acompañamiento: los animales (domésticos) "sirven a la casa" "en la medida que un perro no existe, sino que simplemente vive" (Heidegger, 2002, p. 261; 1983a, p. 308).
- 9 Para una profundización del tema del animal en la obra de Derrida puede verse Patrick Llored (2013).
- 10 Muchas de las cuestiones retomadas en el volumen publicado en 2006 se encontraban ya expuestas en *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987).
- 11 "Antes de la cuestión del ser como tal, del *esse* y del *sum*, del *ego sum*, está la cuestión del seguir, de la persecución o de la seducción del otro, que sigo o que me sigue, que me sigue mientras yo lo o la sigo" (Derrida, 2006, p. 94; 2008, p. 82).
- 12 De acuerdo con ello, "el gesto de Heidegger sigue siendo, a pesar de todo, en lo que respecta al animal, profundamente cartesiano" (Derrida, 2006, p. 201; 2008, p. 174); es decir, el alemán "por una parte, critica o deconstruye, si lo prefieren ustedes, la tradición metafísica que hace del hombre un *animal rationale* y, por otra parte, agrava la distinción entre el animal y el hombre" (Derrida, 2010, p. 402). O, como se lee, en otra parte: "Jamais la distinction entre l'animal (qui n'a ou n'est pas un *Dasein*) et l'homme n'a été aussi radicale ni aussi rigoureuse, dans la tradition philosophique occidentale, que chez Heidegger. L'animal ne sera jamais ni sujet ni *Dasein*" [Jamás la distinción entre el animal (que no tiene o no es un *Dasein*) y el hombre ha sido tan radical ni tan rigurosa en la tradición filosófica occidental como en Heidegger. El animal jamás será ni sujeto ni *Dasein*] (Derrida, 1992, p. 283).
- 13 Otro despliegue análogo que puede ser citado es, por supuesto, *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002) de Giorgio Agamben. En este documento se habla de la existencia de una máquina antropológica (*macchina antropologica*), una suerte de dispositivo (*dispositif*) — en el sentido foucaultiano (véase Foucault, 1994; Agamben, 2006b)—, reconocible en los

distintos vaivenes del pensamiento occidental, que se caracterizaría por producir y fabricar al hombre. En los cuatro apartados que le dedicara a su otrora maestro (12. Povertà, 13. L'aperto. 14. Noia profunda. 15. Mondo e terra), el italiano señala algunos cuantos problemas presentes en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Por un lado, está el testimonio (introducido por von Uexküll en 1934) de los dieciocho años que vivió una garrapata (*Ixodes ricinus*) en aislamiento de su entorno, lo cual pone en crisis la argumentación heideggeriana sobre la relación animal/anillo de desinhibidores. Por otro lado, la pobreza del mundo del animal —una suerte de “apertura sin develamiento”— remite a los célebres esquemas de la copertenencia entre latencia e ilatencia (la ἀλήθεια griega), así como al enfrentamiento (*Streit*) entre mundo y tierra, los cuales se inscriben en un paradigma netamente político: “Es porque el hombre adviene esencialmente en la apertura a una clausura que algo así como una pólis y una política son posibles” (Agamben, 2006a, p. 135). En consecuencia, “el conflicto político originario entre ilatencia y latencia será, a la vez y en la misma medida, el conflicto entre la humanidad y la animalidad del hombre” (Agamben, 2006a, pp. 135-136). Y es esta disputa la que permite apreciar con nitidez la pregnancia de la máquina antropológica en el pensamiento heideggeriano: la *humanitas* es producida solo a través de la (suspensión de la) animalidad.

- 14 En todo momento “tenemos que buscar consejo en las tesis fundamentales de la zoología sobre la animalidad y la vida” (Heidegger, 2007, p. 262; 1983a, p. 310).
- 15 Michael Marder, en *Plant-Thinking* (2013), en una explícita confrontación con Heidegger, ha planteado que los vegetales propician una “anti-metafísica” y que ellos son, antes que nada, seres existenciales (en una especie de “ontofitología” [*ontophytology*]). En lugar de la sustancia y la autosubsistencia, la vida vegetal propugna una heteronomía: “this displacement makes an invaluable contribution to the post-metaphysical critique of the concept of causality, insofar as it, first, disperses a unitary cause among different elements, and, second, accentuates a group of beings (i.e., the plants) that are not sovereignly self-determined” [este desplazamiento hace una contribución invaluable a la crítica posmetafísica del concepto de causalidad, en la medida que, primero, dispersa una causa unitaria entre diferentes elementos y, segundo, acentúa un grupo de entes que no son soberanamente autodeterminadas] (Marder, 2013, p. 68). En virtud de ello, no establece una relación de dominio con su entorno (cfr. Marder, 2013, p. 69), ni mucho menos está ceñida a un paradigma dual y oposicional como se ostenta en su sexualidad (véase Marder, 2013, p. 88). Por otro lado, la existencia de las plantas muestra una temporalidad propia —declinada en heterotemporalidad, infinitud temporal del crecimiento e iterabilidad de la expresión vegetal— (véase Marder, 2013, pp. 95-117), una libertad —patentes en su “falta de forma” y radical indiferencia— (véase Marder, 2013, pp. 119-135), y una sagacidad —expresada tanto una intencionalidad no consciente como un pensamiento sin identidad (véase Marder, 2013, pp. 153-170).
- 16 El autor italiano no desaprovecha la oportunidad para sugerir una “metafísica” de la mixtura (*mélange*), pues en la atmósfera se evidencia de sobremanera que no existe unidad de la sustancia, mucho menos yuxtaposición o fusión, sino una fluidez continua e inmersiva donde el contenido y el continente se intercambian mutuamente (véase Coccia, 2016, pp. 88-98). En virtud de ello, en el epílogo del libro se sugiere una “autotrofia especulativa” (*autotrophie spéculative*) orientada hacia la superación de la especialización disciplinaria y, sobre todo, hacia la transformación de cualquier acontecimiento en idea, tal como las plantas modifican toda materia en vida (véase Coccia, 2016, pp. 141-147).
- 17 Podríamos proseguir interrogando sobre el modo de existencia de los objetos técnicos y maquínicos, así como la “vida” mineral, sin olvidar aquello que oscila entre lo orgánico y lo inorgánico: los virus, los viroides, los priones, etc. Creemos que bastan, empero, las citas convocadas en la medida que aquí se desea replicar la postura de Heidegger y no todavía desarrollar una *fungisofía* o una *virosofía*.
- 18 En el caso de los animales y las plantas se podría objetar que no se ha patentizado la posesión de un mundo entendido como acceso “al ente en cuanto ente”, de modo que no se toca el corazón de la trama heideggeriana. En los párrafos siguientes nos ocuparemos a detalle de esta estructura y responderemos, por tanto, a esta apresurada réplica.
- 19 “Confrontación [*Auseinandersetzung*] es auténtica crítica [*echte Kritik*]. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus debilidades. ¿Y para qué esto? Para que nosotros mismos, por medio de la confrontación, nos volvamos libres para el esfuerzo supremo del pensar” (Heidegger, 2013, p. 19; 1996, p. 3).

- 20 El especismo es definido generalmente como una discriminación basada en la especie (Ryder, 1971) o, más concretamente, como “un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (Singer, 1990, p. 42).
- 21 Existe, además, una analogía formal entre la claridad (*Lichtung*) del *Dasein* y la postura colonial racista (que se explica por las analogías que existen, en general, entre el racismo, el sexismo, el especismo, etc., etc.). Por un lado, el *Dasein* posee una claridad frente a los otros entes que, en tanto no claros, carecen de este privilegio; por otro lado, es el colonizador quien posee una blanquitud frente a los otros individuos que, en tanto no blancos, carecen de tal privilegio —sobre el cual, se desarrolla, por supuesto, un sistema complejo de dominación y explotación— (Fanon, 2009; Mbembe, 2016). El *Dasein* claro y aclarador es en la ontología lo que el blanco colonizador es en la política. Naturalmente, no se trata de ver en *Sein und Zeit* una propuesta racista, dado que la analogía es formal y extrínseca. Sin embargo, a efectos de remediar el divorcio entre ontología y política, se puede preguntar legítimamente: ¿los conceptos ontológicos son políticamente neutrales o, por el contrario, suponen e implican, remiten o (re)producen fenómenos en el *socius*? Por otro lado, habría que recordar, a fin de contrastar la postura especista de los primeros textos de Heidegger con su posterior filiación al nazismo, las palabras de Adorno: “El fascismo empieza cuando se insulta a un animal, incluso al animal en el hombre” (citado en Derrida, 2004, p. 37).
- 22 Como bien ha notado desde antiguo Emmanuel Lévinas —“*Sein und Zeit* no ha sostenido quizás más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como tiempo), el ser es ya apelación a la subjetividad” (citado en Derrida, 1989, p. 131)—, Heidegger reduce el ser a la comprensión del ser, lo que explica por qué la ontología se constriñe a una mera analítica del *Dasein*. Heidegger afirma reiteradas veces: “La pregunta por el sentido sólo es posible si se da algo así como una comprensión del ser” (Heidegger, 2012, p. 218; 1967 [1927], p. 200); “Ciertamente tan sólo mientras el *Dasein*, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, ‘hay’ ser” (Heidegger, 2012, p. 229; 1967 [1927], p. 212); “tan sólo si la comprensión del ser es, se hace accesible el ente en cuanto ente; tan sólo si un ente que tiene el modo de ser del *Dasein* es, la comprensión del ser es posible como ente” (Heidegger, 2012, p. 229; 1967 [1927], p. 212); “Y tan sólo porque el *Dasein* está constituido por la aperturidad, es decir, por el comprender, eso que llamamos el ser puede llegar a ser comprendido: la comprensión del ser es posible” (Heidegger, 2012, p. 245; 1967 [1927], p. 229); “los entes sólo pueden ser experimentados ‘de hecho’ si el ser ya ha sido comprendido, aunque sea sin conceptos” (Heidegger, 2012, p. 331; 1967 [1927], p. 315); “eso que llamamos el ser, es decir, el fenómeno de la comprensión del ser. Esta comprensión pertenece a la constitución de ser del *Dasein*” (Heidegger, 2012, p. 386; 1967 [1927], p. 372). De este modo, la tesis de *Sein und Zeit* no es sino una versión resuelta, decidida, desvergonzada, del ontocentrismo ontoepistemológico humano.
- 23 Creemos que, en cierto modo, la impugnación del ontocentrismo epistemológico humano ya ha sido realizada por Quentin Meillassoux (2006). En *Après la finitude* el “correlacionismo” coincide, en cierto sentido, con la definición de ontocentrismo epistemológico humano dada por nosotros. Aunque en esta obra se distinguen dos modelos de correlacionismo, el fuerte y el débil, ambos redundan en “la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos correlacionismo [*corrélacionisme*] a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida” (Meillassoux, 2006, p. 18; 2015, p. 29). En relación con esto, Heidegger es citado en el texto como representante no solo del correlacionismo (al proponer una correlación más originaria que la de sujeto y objeto: *Sein* y *Da-sein* signados por el *Ereignis*), sino también del fideísmo (entendido como la argumentación escéptica que descalifica a la razón como posibilitada de acceder a un absoluto no correlacional). A nuestro juicio, la elaboración de una postura no ontocéntrica epistemológica humana implicará no solo criticar al correlacionalismo, sino también ponderar si la posición de Meillassoux, quien considera que las matemáticas son el acceso absoluto a lo real, excede realmente una posición ontocéntrica humana. Se puede apuntar, al menos preliminarmente, que el autor citado si bien arriba al principio ontológico de la necesidad de la contingencia a través de una discusión epistemológica, no contempla propiamente el ontocentrismo ontológico humano que abre un hiato, en el plano del ser más allá del conocer, entre lo humano y lo no

humano. La problemática del ontocentrismo ontológico es, pues, negligida por el filósofo francés.

- 24 Ya Juan Manuel Heredia (2011) ha señalado acertadamente: “Heidegger declara haberse inspirado en Uexküll cuando, en sus cursos de 1929-1930 en la Universidad de Friburgo, postuló una triple distinción entre la piedra (carente de mundo), el animal (pobre de mundo) y el hombre (formador de mundo). Lo cierto es que Heidegger traiciona a su inspirador diciendo que el animal se caracteriza por una “pobreza de mundo”. En realidad, Uexküll dice con mucha elegancia: los animales simples poseen medios asociados simples, los animales complejos poseen medios más articulados. Lo que los segundos ganan en variedad y complejidad, lo pierden en idoneidad. En los medios simples, el mundo es más idóneo, menos ambiguo, menos abrumador” (p. 71, nota 3).
- 25 Michel Foucault (1971) ha opuesto a la práctica histórica preocupada por la ubicación de un origen (*Ursprung*) —lugar de la identidad, la esencia y la verdad del fenómeno desarrollado—, una práctica *genealógica* que incide en la explicitación de la proveniencia (*Entstehung*) y la emergencia (*Herkunft*), donde se apreciaría la especificidad y proliferación de los acontecimientos sin caer en una teleología y una continuidad histórica. A este respecto, si se toma en consideración otros autores no abordados explícita ni temáticamente por Heidegger en “la historia de la metafísica”, verbigracia Marx, se puede apreciar una quebradura en su esquema lineal y monotemático de la obliteración del ser y la pregnancia de la subjetividad, cfr. Ayala-Colqui, 2021.
- 26 “Je parlerais d’un *carño-phallogocentrisme* si ce n’était là une sorte de tautologie ou plutôt d’hétéro-tautologie [...] il suffit de prendre au sérieux l’intériorisation idéalisante du phallus et la nécessité de son passage par la bouche, qu’il s’agisse des mots ou des choses, des phrases, du pain ou du vin quotidien, de la langue, des lèvres ou du sein de l’autre [...]. L’autorité et l’autonomie (car même si celle-ci se soumet à la loi, cet assujettissement est liberté) sont, par ce schème, plutôt accordées à l’homme (*homo et vir*) qu’à la femme, et plutôt à la femme qu’à l’animal. Et bien entendu à l’adulte plutôt qu’à l’enfant. La force virile du mâle adulte, père, mari ou frère (le canon de l’amitié, je le montrerai ailleurs, privilégie le schème fraternel) appartient au schème qui domine le concept de sujet. Celui-ci ne se veut pas seulement maître et possesseur actif de la nature. Dans nos cultures, il accepte le sacrifice et mange de la chair. Comme nous n’avons pas beaucoup de temps ni de place, et au risque de faire hurler (là, on sait à peu près qui), je te demande : dans nos contrées, qui aurait quelque chance de devenir un chef d’État, et d’accéder ainsi ‘à la tête’, en se déclarant publiquement, et donc exemplairement, végétarien ? Le chef doit être mangeur de chair (en vue d’être d’ailleurs lui-même ‘symboliquement’ [...] mangé). Pour ne rien dire du célibat, de l’homosexualité, et même de la féminité” [Hablaría de un *carño-fallogocentrismo* si esto no fuera una suerte de tautología o más bien de heterotautología [...] basta tomar en serio la interiorización idealizante del falo y de la necesidad de su pasaje por la boca, se trate de palabras o de cosas, de frases, del pan o del vino cotidiano, de la lengua, de los labios o del seno del otro [...]. La autoridad y la autonomía (pues si incluso ella se somete a la ley, esta sujeción es libertad) son, por este esquema, más bien concedidas al hombre (*homo et vir*) que a la mujer, y más bien a la mujer que al animal. Y bien entendido al adulto más bien que al niño. La fuerza viril del macho adulto, padre, marido o hermano (el canon de la amistad, lo mostraría por lo demás, privilegia el esquema fraternal) pertenece al esquema que domina el concepto de sujeto. Este no se quiere solamente señor y poseedor activo de la naturaleza. En nuestras culturas, él acepta el sacrificio y come la carne. Como no tenemos mucho tiempo ni espacio, y a riesgo de gritar (ahí, se sabe aproximadamente a quién), yo pregunto: en nuestras regiones, ¿quién tendría alguna oportunidad de devenir jefe de Estado y de acceder así ‘a la cabeza’, declarándose pública y, por consiguiente, ejemplarmente, vegetariano? El jefe debe ser devorador de carne (en vida de ser él mismo, por lo demás, ‘simbólicamente’ [...] devorado). Por no decir nada del celibato, de la homosexualidad e incluso de la feminidad] (Derrida, 1992, pp. 294-295). Véase al respecto Cragnolini, 2012 y González, 2016.
- 27 Fabián Ludueña en *Más allá del principio antrópico* (2012) ha establecido una distinción entre antropocentrismo y antropismo. Mientras el primero hace del hombre el fundamento central de un sistema conceptual, el segundo coloca al hombre en una posición de referencia ineludible (que en su expresión fuerte hace de este una finalidad). A juicio del argentino, este último aún se muestra operante en los discursos antiantropológicos e, incluso, permea la totalidad de la *episteme* occidental. En este sentido, el contraontocentrismo no solo tendrá que tener en cuenta una crítica al antropocentrismo, sino también al antropismo, mucho más soterrado y, a la vez, hegemónico que aquel.

- 28 A partir de la ya citada crítica al “correlacionismo” lanzada por Meillassoux (2006), se ha desplegado una suerte de “giro especulativo” (Bryant, Srnicek y Harman, 2011) donde se ha prestado una especial atención a los objetos más allá de la primacía humana. No obstante, así como Heidegger señalaba que el concepto de cosa no era adecuado para referir al hombre, podemos preguntar: *¿el concepto de objeto, y toda la carga semántica e histórica que posee, le hace realmente justicia a los objetos? Y, sobre todo, ¿no caeríamos aquí en un “ontocentrismo” objetual que reemplazaría el añejo “ontocentrismo” humano?*
- 29 Incluso, más allá del “ser” (οὐσία/*Sein*) bien puede ser que el mismo concepto de “ente” no sea más que una ficción. Es decir, este puede ser como el concepto de “raza”: una noción equívoca, imprecisa y confusa (Templeton, 1999; Yudell, Roberts, DeSalle y Tishkoff, 2016) que, pese a ello, sirve para elucubrar una segregación. En todo caso, podemos preguntar: así como el “xenofeminismo” propugna la supresión del concepto de especie (Hester, 2018), ¿es posible hablar de un “xeno-ontismo”, es decir, de una transgresión, de una transmutación, de una conversión no ontocéntrica de los límites entre los entes?

Referencias bibliográficas

- Alcock, J. (2009). *Animal behavior: An evolutionary approach* (9.^a edición). Massachusetts: Sinauer Associates.
- Agamben, G. (2002). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2006a). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006b). *Che cos'è un dispositivo?*. Nottetempo,
- Aristóteles (1982). *Metafísica* (edición trilingüe) (2.^a ed.). Gredos.
- Ayala-Colqui, J. (2020a). Los conceptos de veridicción y subjetivación en el “último” Foucault. Acerca del advenimiento de una est-ética-política y su orientación crítica. En J. Ayala-Colqui, M. Lugo y L. Soto (Comps.), *Poder y subjetivación en Michel Foucault* (375-392). Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ayala-Colqui, J. (2020b). Viropolitics and capitalistic governmentality: On the management of the early 21st century pandemic. *Desde el Sur*, 12(2), 377-395. <https://doi.org/10.21142/DES-1202-2020-0022>
- Ayala-Colqui, J. (2021). Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault. *Tópicos*, 61, 109-144. <https://doi.org/10.21555/top.v0i61.1208>
- Blanchot, M. (1969). *El libro que vendrá*. Monte Ávila.
- Bryant, L., Srnicek, N. y Harman, G. (2011). *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. re.press. https://www.re-press.org/book-files/OA_Version_Speculative_Turn_9780980668346.pdf
- Coccia, E. (2016). *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*. Rivages.
- Cragolini, M. (2012). Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente. *Revista Científica de UCES*, 16(1), 23-29.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. París: Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1987). *De l'esprit. Heidegger et la question*. París: Éditions Galilée.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1992). *Points de suspension. Entretien*. París: Éditions Galilée.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.
- Derrida, J. (1998). *Aporías. Morir —esperarse (en) los “límites de la verdad”*. Paidós.
- Derrida, J. (2004). *Acabados seguido de Kant, el judío y el alemán*. Trotta.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Éditions Galilée.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy siguiendo*. Trotta.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*, vol. I (2001-2002). Manantial.
- De Waal, F. (2016). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton University Press.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.

- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Traficante de Sueños.
- Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994). Le jeu de Michel Foucault. En M. Foucault, *Dits et écrits (1954-1988)*, tome III : 1976-1979 (pp. 298-329). Gallimard.
- González, A. (2016). Una lectura deconstructiva del régimen carnofalogocéntrico. Hacia una ética animal de la diferencia. *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 69, 125-139. <https://doi.org/10.6018/daimon/221121>.
- Heidegger, M. (1967 [1927]). *Sein und Zeit* (11.ª ed.). GA 2. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo* (2ª edición) (trad. de José Gaos). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*. GA 9. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Holzwege*. GA 5. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Parmenides*. GA 54. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983a [1929-30]). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA 29/30. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983b). *Einführung in die Metaphysik*. GA 40. Klostermann.
- Heidegger, M. (1988 [1925]). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989a). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989b). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (2.ª ed.). GA 24. Klostermann.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. Anthropos.
- Heidegger, M. (1994b). *Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische forschung* (2.ª edición). GA 61. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Nietzsche: Erster Band*. GA 6.1. Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Nietzsche: Zweiter Band*. GA 6.2. Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Hitos*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2002). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (3.ª edición) (trad. Jorge Eduardo Rivera). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Heredia, J. (2011). Etología animal, ontología y biopolítica en Jakob von Uexküll. *Filosofía e História da Biologia*, 6(1), 69-86.
- Hester, H. (2018). *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura Económica.
- Kulick, D. (2017). Human-Animal Communication. *Annual Review of Anthropology*, 46, 357-378. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102116-041723>
- Llored, P. (2013). *Jacques Derrida : Politique et éthique de l'animalité*. Mons: Sils Maria.
- Ludueña, F. (2012). *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*. Prometeo.
- Marder, M. (2013). *Plant-thinking : a philosophy of vegetal life*. Nueva York: Columbia University Press.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. NED Ediciones.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra.
- Moore, J. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación del capital*. Traficante de sueños.

- Platón. (1988). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Gredos.
- Ryder, R. (1971). Experiments on Animals. En S. Godlovitch, R. Godlovitch y J. Harris (Eds.), *Animals, Men and Morals* (41-82). Victor Gollancz.
- Seyfarth, R. y Cheney, D. (2012). The Evolutionary Origins of Friendship. *Annual Review of Psychology* 63, 153-177. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-120710-100337>
- Singer, P. (1990). *Liberación animal*. Trotta.
- Templeton, A. (1999). Human Races: A Genetic and Evolutionary Perspective. *American Anthropologist*, 100(3), 632-650. <https://doi.org/10.1525/aa.1998.100.3.632>.
- Volpi, F. (2008). Goodbye Heidegger! Mi Introducción censurada a los *Beiträge Zur Philosophie*. En S. Eyzaguirre (Ed.), *Fenomenología y hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* (43-64). Universidad Andrés Bello.
- Von Uexküll, J. (1921). *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (2). Springer-Verlag Berlin and Heidelberg GmbH & Co. K.
- Waterson, R., Lander, E. y Wilson, R. (2005). Initial sequence of the chimpanzee genome and comparison with the human genome. *Nature*, 437, 69-87. <https://doi.org/10.1038/nature04072>.
- Whiten, A. (2019). Cultural Evolution in Animals. *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, 50, 1-22. <https://doi.org/10.1146/annurev-ecolsys-110218-025040>.
- Yudell, M., Roberts, D., DeSalle, R. y Tishkoff, S. (2016). Taking race out of human genetics. *Science*, 351 (6273), 564-565. <https://doi.org/10.1126/science.aac4951>.

RESEÑAS

Paola Jhong

Alex Hurtado Lazo

Stefanno David Placencia Camarena

Christian Reynoso Torres

Susan Llontop Gutiérrez

Niño-Murcia, M.; Zavala, V. y De los Heros, S. (Eds.). (2020). *Hacia una sociolingüística crítica: Desarrollos y debates*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Esta obra es una compilación de investigaciones tanto teóricas como prácticas que sirven como base teórica y metodológica para una sociolingüística posestructuralista, interdisciplinaria y crítica.

El *preámbulo* realizado por las editoras, titulado "La sociolingüística crítica: nombrando y situando el campo de estudio", presenta un recuento de la historia de la sociolingüística tradicional y un esbozo de la evolución hacia nuevos conceptos teóricos de corte más crítico.

En la primera sección titulada *Desarrollos teóricos* se presentan cuatro estudios traducidos del inglés al español de autores representativos del enfoque crítico e ideológico de la sociolingüística moderna. En este apartado encontramos los artículos "De Saussure a la sociolingüística crítica: un giro hacia una perspectiva social del lenguaje", del autor Gunther Kress; "Nuevas coaliciones en la lingüística sociocultural", de las autoras Mary Bucholtz y Kira Hall; "Hacia un enfoque social del bilingüismo", de la autora Mónica Heller, y "Desheciendo la noción de adecuación: ideologías lingüístico-raciales y diversidad lingüística en educación", de los autores Nelson Flores y Jonathan Rosa.

Los autores y autoras en esta sección proponen un enfoque posestructuralista, es decir, dejar de lado el estudio de códigos lingüísticos entendidos como sistemas autónomos y enfocarse en el estudio de las prácticas lingüísticas y acciones sociales de los usuarios de las lenguas. Para ello, se propone el estudio de la lengua como práctica sociocultural y el estudio del bilingüismo como una ideología subordinada a jerarquías de naturaleza social.

En la segunda sección titulada *Problemáticas latinoamericanas* se presentan cuatro investigaciones que realizan un análisis crítico y social de problemáticas lingüísticas en contextos sudamericanos. En este apartado encontramos los artículos "Sobre 'lo silencioso' y 'lo bilingüe' en las aulas con niños wichi en la provincia de Chaco", de la autora Virginia Unamuno; "Comunidades de práctica en acción: género, trabajo de imagen y poder del *habitus* en una comisaría de mujeres y un centro feminista de intervención en momentos de crisis en el Brasil", de la autora Ana Cristina Ostermann; "¿A quiénes les

pertenece el maya yucateco? Revitalización y políticas lingüísticas en Yucatán, México", de la autora Anne Marie Guerretaz, y "¿Códigos o prácticas? Una reflexión sobre el lenguaje desde la educación intercultural bilingüe en el Perú", de la autora peruana Virginia Zavala.

El aporte más destacable de esta obra es la inclusión de las ideologías lingüístico-raciales en el análisis de las prácticas lingüísticas; Nelson Flores y Jonathan Rosa (2015) apuntan al hecho de que las creencias que se tienen sobre las lenguas nunca son neutrales sino, por el contrario, están sesgadas por las relaciones de poder y de desigualdad que se observan en las estructuras sociales donde existen las lenguas y sus usuarios. Por ello, es común que las prácticas lingüísticas de los hablantes de lenguas minorizadas sean evaluadas como "deficientes" por los sujetos oyentes no porque exista una deficiencia real sino por el hecho de que provienen de cuerpos racializados (Flores y Rosa, 2015; Lewis, 2018; Zavala, 2018). Además, cabe destacar que la noción del sujeto oyente blanco que proponen Flores y Rosa para el contexto estadounidense se puede aplicar también a nuestro contexto latinoamericano, donde las lenguas indígenas u originarias son minorizadas y las prácticas lingüísticas de sus hablantes son racializadas por los sujetos oyentes occidentales. Asimismo, los conceptos teóricos propuestos en esta obra sirven para complementar las teorías sustentadas por los Nuevos Estudios de Literacidad (Moreno y Sito, 2019; Zavala et ál., 2004) y el análisis de las prácticas letradas de comunidades racializadas, tales como las comunidades indígenas u originarias y las comunidades afrodescendientes de países latinoamericanos (Flores, 2019; Sito y Kleiman, 2017).

Por último, esta obra sirve para destacar la importancia de la interdisciplinariedad para una comprensión más completa y realista de las prácticas lingüísticas y explica de manera esclarecedora cómo, al cambiar el foco de atención de la manera cómo los usuarios de las lenguas hacen uso de sus recursos lingüísticos hacia la manera cómo estas son percibidas y juzgadas por los grupos sociales privilegiados, se puede lograr una verdadera revaloración de las prácticas lingüísticas de los hablantes de lenguas indígenas u originarias latinoamericanas.

Referencias bibliográficas

- Flores, M. A. (2019). Modelos educativos revisitados y prácticas de literacidad. *Revista X*, 14(3), 67-84. <http://dx.doi.org/10.5380/rvx.v14i3.62200>
- Flores, N. y Rosa, J. (2015). Undoing appropriateness: Raciolinguistic ideologies and language diversity in education. *Harvard Educational Review*, 85(2), 149-171. <https://doi.org/10.17763/0017-8055.85.2.149>

- Lewis, M. C. (2018) A critique of the principle of error correction as a theory of social change. *Language in Society*, 47(3), 325-346. <https://doi.org/10.1017/S0047404518000258>
- Moreno Mosquera, E. y Sito, L. (2019). Discusiones actuales, oportunidades y horizontes en los estudios sobre literacidades en América Latina. *Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura*, 24(2), 219-229. <https://doi.org/10.17533/udea.ikala.v24n02a02>
- Sito, L. y Kleiman, A. (2017). "Esto no es lo mío": Un análisis de conflictos en la apropiación de prácticas de literacidad académica. *Universitas Humanística*, 83, 159-185. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh83.acap>
- Zavala, V. (2018). Correcting whose errors? The principle of error correction from an ethnographic lens. *Language in Society*, 47(3), 377-380. <https://doi.org/10.1017/S0047404518000337>
- Zavala, V., Niño-Murcia, M. y Ames, P. (Eds.). (2004). *Escritura y sociedad: Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
-

Paola Jhong

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
Contacto: paola.jhong@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-9506-9646>

Krögel, A. (2021). *Musuq illa. Poética del harawi en runasimi (2000-2020)*.

Lima: Pakarina.

La presencia del quechua en el imaginario peruano, así como en las actividades culturales, se ha incrementado en gran medida durante las últimas décadas. La academia letrada, por su parte, ha reaccionado también al fenómeno mencionado. El ejercicio crítico gestado allí ha posibilitado la aparición de determinadas voces y medios, como grupos de investigación o editoriales, por ejemplo, que tienden a reforzar el andamiaje teórico para ampliar el estudio de estas nuevas voces poéticas. En ese recorrido, el proyecto de una editorial como Pakarina resulta fundamental, puesto que además de generar la Colección Tlakatlpacha Poesía, en la que figuran las más variadas propuestas poéticas en lengua indígena, la complementa con las entregas de su Biblioteca Qillqakuna, que abarcan investigaciones y textos críticos acerca de este tipo de producciones. Es aquí donde se inserta el último libro de la académica Allison Krögel, *Musuq illa. Poética del harawi en runasimi (2000-2020)*.

El libro propone acercarse "a ciertas corrientes temáticas, estilísticas e ideológicas de la poesía escrita en runasimi, enfocándose en la producción del siglo XXI y tomando caminos críticos tanto de categorías filosóficas y estéticas andinas como de teorías críticas provenientes de otras tradiciones" (p. 28). En tal sentido, es un libro que funciona también como un texto introductorio para aquellos interesados en esta poesía. Asimismo, la claridad explicativa de Krögel permite analizar y hallar vínculos entre las distintas tradiciones letradas y estos *harawis* surgidos en las últimas dos décadas a la luz de las *illas*, las energías generativas y creadoras que iluminan a los *runakuna*. Pero también lo hacen con la autora de este libro, pues para cumplir su cometido construye herramientas teóricas de sustrato andino. Así, postula dos categorías que funcionan como *paqarinas* para la actual tradición del *harawi*, como la *ukun qucha*, que genera una "poesía de temas eruditos y filosóficos, sin un giro explícitamente activista, didáctico o de reivindicación de una identidad indígena" (p. 25), o la *ch'uya qucha*, en la que nace una poesía "más accesible" por su claridad semántica o por su carácter bilingüe. Además, aparece la noción de *quishpi* para analizar la producción poética de las mujeres andinas o el *mana tawnayuyq*.

El libro está dividido en cuatro capítulos y cada uno de ellos constituye un análisis de determinado corpus que dialoga con los otros. Si bien el objeto de estudio es el *harawi* del 2000 al 2020, Krögel considera necesario guiar al lector por el proceso que ha permitido la producción poética a la luz de las *illas*. Por ello, el capítulo primero se inicia en el tránsito del período colonial, en el cual repara en sus particularidades formales y

composiciones culturales hasta el siglo XIX y la variada postura de intelectuales como Clorinda Matto de Turner en su poesía. Asimismo, resalta que "las prácticas discursivas y poéticas en los países andinos emergieron en medio de un espacio de violencia, de conflicto y de exclusión" (p. 39). Esto implica no dejar pasar la situación en la que se forjaron estas producciones letradas, lo que repercutirá en las estrategias adaptadas por sus autores y las estéticas forjadas durante los siglos siguientes. En el mismo capítulo, la investigadora dedica un espacio mayor a revisar la poesía en lenguas indígenas en el siglo XX a través de temas comunes en la poesía de los intelectuales indigenistas de la época (Arguedas, Kilkku Warak'a o Inocencio Mamani), como la migración, la intimidad o la denuncia. Para cerrar este capítulo, ingresa al siglo XXI y, luego de presentar las líneas o *quchas* poéticas dominantes en esta poesía, analiza las obras de tres escritoras: Gloria Cáceres, Ch'aska Anka Ninawaman y Elvira Espejo.

En el segundo capítulo, el interés recae en generar un debate a partir de la presentación de una postura intelectual de los poetas runasimi: el proyecto *mana tawnayuyq*, es decir, aquella negativa hacia la traducción y/o autotraducción de la propia poesía hacia una lengua hegemónica. Si bien muchos libros se editan en formatos bilingües, como el caso del último Premio Nacional de Literatura, *Parawayraq chawpinpi* de Washington Córdova, esta postura rehúye a tal posibilidad pues constituye, señalan, una obra diglósica. En tal sentido, Krögel identifica 2012 como un año fundamental para el desarrollo de esta toma de posición a partir del "Llamado a mis hermanos que hablan y escriben en runasimi" de Pablo Landeo Muñoz y la aparición de la revista de la misma postura, *Atuqpa Chupan*, una de las publicaciones más importantes de los últimos años. La investigadora invita al debate intelectual con este capítulo, puesto que postula los lineamientos a favor y en contra del *mana tawnayuyq* como una cuestión fundamental en estos momentos de apogeo de la escritura en lenguas indígenas y el interés que en ella tienen la sociedad como la comunidad académica. En esa línea, cabe interrogarse acerca de las funciones de los intelectuales indígenas y la funcionalidad de sus posturas que buscan "evitar la violencia experimentada por muchos textos escritos en lenguas colonizadas" (p. 85).

Los capítulos 3 y 4 realizan detenidos análisis a los textos de diversos autores mediante la exploración temática de los mismos en diálogo con propuestas filosóficas y literarias. Así, el tercer capítulo, bajo el título "Manataq musquichu" y "Qichqa": Espacios y seres liminales en la poesía contemporánea escrita en

runasimi" estudia, por un lado, la obra de Olivia Reginaldo, específicamente "Qichqa" y el "espacio de la revelación" como posibilidad transformativa intensificada por las estrategias retóricas, y, por otro lado, "Manataq musqunichu", el extenso poema de Ugo Carrillo y los nexos con la idea del sueño, ensueño y vigilia en la obra de Gaston Bachelard y el concepto arguediano de la *illa*. Con estos análisis la autora rastrea las conexiones que los escritores indígenas realizan con la tradición occidental, con las que plantean una poética transformadora desde lo liminal. El cuarto capítulo, "*Miski shimita kilkakuna warmikuna: Nuevas voces en la poesía kichwa ecuatoriana escrita por mujeres*" repara, como lo señala su título, en la creación de la zona andina en el territorio del Ecuador. De esta manera, se concentra en las políticas aplicadas por el gobierno nacional y su relación con las posibilidades de escritura por parte de las comunidades kichwas, así como el desarrollo de la propuesta del "feminismo comunitario" como alternativa a los "discursos feministas del Norte global".

Por último, la coda está dedicada a estudiar las "voces y versos híbridos" de los artistas Liberato Kani y Renata Flores, quienes mediante la creación de música fusión difundida por los medios digitales, articulan una defensa del quechua como lengua válida para esta tarea. El libro se complementa con un importante glosario de conceptos indígenas y un índice onomástico, así como de una amplia y nutrida bibliografía. *Musug illa. Poética del harawi en runasimi (2000-2020)* es un libro importante para introducir al lector en la complejidad del mundo poético escrito en lenguas indígenas. Los certeros análisis de Krögel se complementan con su claridad explicativa, fruto de sus años de enseñanza sobre historia, literatura y cultura andina en la Universidad de Denver. Es, además, un libro necesario para comprender las proyecciones estéticas y políticas de esta poesía en tiempos conflictivos en la región en un ciclo liberal que, en términos de Silvia Rivera Cusicanqui, propone estrategias de liquidación de las identidades comunales y étnicas de la diversidad de los andes.

Alex Hurtado Lazo

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
Contacto: alex.hurtado@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0003-2722-6635>

Gargurevich, J. (2017). *La Razón. Crónica del primer diario de izquierda* (3.^a ed.). Lima: La Voz.

“La Razón” del joven periodista José Carlos Mariátegui “El 14 de mayo [de 1919] en la tarde los canillitas recibieron los ejemplares frescos de *La Razón* y se lanzaron a la calle a vocearlo” (p. 75). Así, al Perú le nació el primer diario de izquierda, gracias al trabajo en conjunto de José Carlos Mariátegui y César Falcón, conocidos como “la yunta brava”, como asegura el libro *La Razón. Crónica del primer diario de izquierda*, del periodista Juan Gargurevich.

Gargurevich narra una parte de lo que el mismo Mariátegui llamó su “edad de piedra”, previa a su viaje a Italia, cuando fue deportado sutilmente por el gobierno de Augusto Leguía. En tal sentido, el texto es, sin más, una biografía de tan solo ocho meses, tiempo suficiente y prudente para que el Amauta impulsara, con una entrega 24/7, uno de los diarios que marcaron el panorama periodístico de aquella época.

El autor enfatiza, en el prólogo a la segunda edición, que fue necesario, por complicaciones que aparecieron, en reducir la etapa juvenil de Mariátegui exclusivamente a su desenvolvimiento como fundador, director y redactor de *La Razón*. Asimismo, recopila los artículos que el Amauta escribió en el periódico que fundara y los ubica al final del libro, como apéndice. Para hacer entretenida la lectura, el libro cuenta con ilustraciones del artista gráfico Carlos Tovar.

La razón de un diario

Luego de haber renunciado a *El Tiempo* a fines de enero de 1919, Mariátegui, con 24 años, se comprometió con Falcón en la creación de un diario. A este proyecto se sumaron “anarquistas puros, anarcosindicalistas, socialistas utópicos, románticos contestatarios” (p. 10). La empresa les demandó unos meses de movimiento donde quemaron pestañas hasta la aparición del primer ejemplar de *La Razón* que arrojó la rotoplana.

El primer número de *La Razón* traía un artículo llamado “Palabras preliminares”, donde se advertía: “Este diario no sale para servir un transitorio interés electoral. Aspira a conquistar una posición permanente en la prensa peruana y a conquistar dentro de ella personalidad propia” (p. 79). El periódico, a lo largo de su corta existencia, gozó de independencia. Se le acusó de ser aspillaguiista; sin embargo, “a todos tocaba y criticaba; [nadie] se libraba de sus punzantes dardos” (p. 82).

El diario se ubicaba en la calle de la Pileta de la Merced 150, en el Centro de Lima. El local contaba con dos oficinas: una destinada a la administración y la otra a la redacción. A diferencia de la prensa matutina y tradicional, *La Razón* fue un periódico vespertino; salía

a las cinco de la tarde, característica que le permitió marcarse como un medio de oposición que comentaba todas las noticias que circulaban en las mañanas.

Mariátegui periodista

El Amauta se vinculó al periodismo como trabajador manual: fue portapliegos y, luego, ayudante de linotipista. Su talento indiscutible le permitió convertirse en articulista de *La Prensa*, después saltó por tres años a la sala de redacción de *El Tiempo*, donde dio a conocer su columna “Voces” que luego se trasladó a *La Razón* para seguir comentando, con prosa formidable, sobre el acontecer nacional.

Gargurevich escribe que “el periodismo fue el puente que utilizó Mariátegui para acercarse a la realidad peruana tan poco conocida y estudiada en los años de su juventud” (p. 10). Añade que su pensamiento “es fruto de una experiencia que nace en los días que ingresó, quinceañero, a trabajar en un diario y que evolucionó rápidamente hasta convertirlo en uno de los periodistas más conocidos del país” (p. 9).

El talento descolante que poseyó el futuro fundador de la Imprenta y Editorial Minerva, en síntesis, se formó en su etapa de periodista en los diarios *La Prensa* y *El Tiempo* como cronista, reportero y columnista. Los textos que escribió para su espacio “Voces” son prueba de que el periodismo y la literatura se entrelazan para narrar los hechos con una imaginación que no altera en lo más mínimo la realidad.

Contexto agitado

El nacimiento de *La Razón* coincide con un contexto agitado. A inicios de 1919 los obreros anarquistas, luego de innumerables protestas, lograron que el gobierno de José Pardo decreta la jornada de las ocho horas. A ello se le agregó que, por el alza de las subsistencias, los paros obreros continuaron. Al mismo tiempo, el movimiento estudiantil exigía una reforma universitaria, especialmente la modernización de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. *La Razón* fue un medio de comunicación que, como ningún otro, se adhirió a las pugnas estudiantiles y obreras de principios del siglo XX.

Uno de los aspectos interesantes del texto es la aparición de personajes, en ese tiempo muy jóvenes; entre ellos Raúl Porras Barrenechea, dirigente estudiantil del Comité de la Reforma Universitaria. La vanguardia estudiantil que desplegó sus reclamos en las páginas del diario la completaron Edgardo Rebagliati, Jorge Guillermo Leguía, Luis Ernesto Denegri, Guillermo Luna Cartland, Manuel Abastos, entre otros, que después

conformaron la generación Centenario. Otro personaje que revive el libro es Víctor Raúl Haya de la Torre, de la Federación de Estudiantes.

En medio de unas elecciones que apuntaban a ser fraudulentas, la línea editorial del periódico criticó cómo se desarrollaba este proceso y vaticinó lo que vendría. Cuando Leguía se instaló en Palacio de Gobierno, sabía que *La Razón* era el único medio de oposición, desde su engendración, y mantuvo esa tendencia hasta su clausura el viernes 8 de agosto de 1919, luego de haber publicado el editorial titulado "La Patria Nueva: un personal senil y claudicante", artículo que enojó al entonces presidente de la República.

Propuesta narrativa

La Razón. Crónica del primer diario de izquierda es un texto que usufructúa herramientas narrativas diversas que se dispersan página tras página. Un claro ejemplo son los diálogos ficcionales que, hábilmente, introduce Gargurevich. Aunque la intención es solo dar a conocer

ocho meses de la vida del joven Mariátegui, el autor, por ejemplo, pule una biografía novelada, propuesta innata del periodismo narrativo.

De esta forma, resulta imposible entender las razones que motivaron al jurado de Casa de las Américas a quitar el escrito del periodista peruano de la categoría de Literatura para jóvenes. El tribunal del concurso enmendó su desacierto cuando recomendó que el escrito de Juan Gargurevich se imprima con la consigna de difundirlo como texto para los estudiantes, claro está, como pieza de periodismo literario.

El libro, además, registra una estrategia textual que se enriquece por la inclusión de géneros del periodismo, que van desde notas informativas, pasando por anuncios de terceros hasta las columnas de opinión y los editoriales. El escudriñamiento de las fuentes facilita el empleo correcto del dato y la anécdota, insumos elementales para construir la historia. La crónica del historiador no está únicamente al servicio de un personaje, sino al de la historia del periodismo.

Stefanno David Placencia Camarena

Universidad Privada del Norte, Trujillo, Perú
Contacto: stefannoplacencia@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3904-5324>

Jiménez Sardón, D. (2019). *Puno en la primera mitad del siglo XX.*

Indigenismo, luchas sociales y obra cultural de Carlos Rubina. Lima:

Patronato de la Cultura Altiplánica, Fundación M. J. Bustamante de la Fuente.

Aporte para la pintura peruana: luz y paisaje de Carlos Rubina en el Altiplano del siglo XX

Por razones de justicia académica es pertinente señalar, antes de iniciar el comentario del libro *Puno en la primera mitad del siglo XX. Indigenismo, luchas sociales y obra cultural de Carlos Rubina* (2019) que, en lo que respecta a la autoría del libro solo se ha consignado a uno de los dos autores, tanto en la portada como en la hoja de créditos. Pues, el libro está conformado por dos estudios: el primero: "La época: los movimientos sociales y culturales en el altiplano peruano. Finales del S. XIX – Primeras décadas del XX", del ingeniero agrónomo David Jiménez Sardón, quien aparece como único autor del libro; y, el segundo: "Puno en la obra plástica de Carlos Rubina Burgos (1895-1959)", de la historiadora del arte Sofía Pachas Maceda. De esta manera, se invisibiliza el nombre de la autora en detrimento de su trabajo e investigación. Hecho que debe ser rectificado, en tanto la autora ha hecho pública su legítima protesta.

La primera parte del libro expone a modo de recuento las gestas y movimientos sociales en defensa del indio castrado cultural, educativa y físicamente, que ocurrieron en el altiplano peruano, en el período comprendido entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Ciertamente, Puno fue espacio de confluencia para movimientos culturales y de reivindicación, en los que participaron diversos personajes, especialmente de las élites letradas, que abrazaron la causa indígena tanto en el medio como en otras ciudades, como Lima. En tal sentido, Jiménez Sardón describe, por ejemplo, la labor de la Asociación Pro-indígena, el Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo, en Lima; y en Puno, las gestas de Juan Bustamante y Santiago Giraldo; las experiencias educativas de Telésforo Catacora, Manuel Z. Camacho y José Antonio Encinas; la lucha de Ezequiel Urviola, entre otros, que persiguen un ideal de justicia y búsqueda de igualdad de derechos. Pero, en tanto aporte, hubiera sido más enriquecedor para el lector, a partir de estos hechos, un análisis que fuera más allá de lo descriptivo y planteara una interpretación del Puno de la época en proyección con los tiempos actuales.

La segunda parte del libro resulta más bien novedosa, en especial para los estudios de la pintura en el Perú, y constituye un aporte para entender la dinámica del arte en el altiplano peruano, a partir de la obra de Carlos Rubina Burgos (1895-1959), pintor, músico y educador, quien desarrolló un trabajo importante en la primera mitad del siglo XX en Puno. Como se sabe, la historia de la pintura en el Perú ha sido estudiada desde

la década del cuarenta en la que se pueden rastrear los primeros estudios en torno: *La pintura en el Perú (5 años de ambiente artístico)* (1942), de Luis Fernández Prada; el artículo de Raúl María Pereira, "Ensayo sobre la pintura peruana contemporánea", en la revista *El arquitecto peruano*, de junio de 1942; *La pintura contemporánea en el Perú* (1946), de Juan Ríos; "Las artes plásticas peruanas en el siglo XX", de Juan Manuel Ugarte Eléspuru en *La Prensa*, en septiembre de 1953, entre otros, que básicamente se han centrado en la producción pictórica hecha en Lima tanto por pintores limeños como por pintores de otras partes del Perú que se afincaron en la capital; por eso, para tener un panorama completo de la pintura peruana, resulta necesario estudiar los diversos aportes pictóricos que se produjeron fuera de la capital.

En el Altiplano, por ejemplo, en la primera mitad del siglo XX se desarrolló un movimiento intelectual, literario, pictórico y musical que, a la par de las vanguardias y de las luchas por la tierra y la defensa del indio, tuvo una presencia importante en el devenir cultural. Conocido es el Grupo Orkopata, dirigido por Gamaliel Churata, en el campo de la literatura, pero menos conocido es el Círculo Pictórico Laykakota, en el campo de la pintura y que, bajo la dirección de un grupo de pintores locales, entre ellos Carlos Rubina Burgos, cimentó en la década del treinta las bases de la pintura puneña a partir de los postulados del indigenismo. Una década antes, Enrique Masías Portugal fue el primero que pintó el paisaje del Altiplano, y Demetrio Peralta Miranda, a fines del veinte, destacó muy joven con sus xilografías en el *Boletín Titikaka*¹.

Sofía Pachas Maceda, en este sentido, nos introduce en el imaginario pictórico de Rubina, sobre la base de las fuentes hemerográficas y algunas entrevistas a los familiares. El estudio que, inicialmente, se desarrolla en un tono biográfico, luego presenta un análisis pictórico de la obra del artista, en tanto temática y aspectos formales, y concluye con un apartado al que titula "Legado de Carlos Rubina", donde condensa la labor de Rubina como artista, educador y funcionario, pues fue alcalde de Puno entre 1956 y 1958. Pachas articula en su estudio una narrativa de vida que ensambla el trabajo artístico del personaje, a través de la pintura y la música, con la labor pedagógica y otros quehaceres de tipo social en el contexto cultural de Puno-ciudad entre los años veinte y cincuenta. De esta manera, explora en el ambiente artístico puneño de la época: las exposiciones, las veladas musicales, las actividades con artistas que llegaban de otros ámbitos del Perú, como de Argentina y Bolivia, que le dan un marco pintoresco a la ciudad y que contribuyen a su tradición artística.

Rubina formaba parte de la clase letrada de la ciudad. Gozaba del prestigio y admiración por la calidad de su trabajo pictórico, pero también porque desde muy joven, desde que era estudiante en el colegio San Carlos, asumió la labor docente en el mismo plantel. El "Perro Rubina" o "Perro Blanco", como lo llamaban, fue un profesor exigente y temido. Sus alumnos hoy lo recuerdan con cariño y destacan su magisterio. Rubina recibió a la vez las enseñanzas de José Antonio Encinas en la emblemática Escuela 881 que este fundó.

En cuanto a la pintura de Rubina, Pachas establece dos grupos temáticos: 1. El lago, la totora, las balsas y viviendas; y 2. Vida cotidiana en el Altiplano. Observa las características y destaca la particularidad de la luz siempre presente en la pintura de Rubina. Estamos pues ante un pintor esencialmente paisajista, nutrido del encuentro con la naturaleza y el paisaje puneño en el que el lago Titicaca y su dinámica circunlacustre tiene especial presencia. Por eso que, a excepción de un par de cuadros, en los que pinta una de las torres de la Catedral de Puno, como símbolo indiscutible de la ciudad, en su corpus no aparece el Puno ciudadano de entonces.

A esto hay que sumar el trabajo a carboncillo y a lápiz que Rubina efectuó especialmente en el género del retrato, en el que destaca el "gran acabado", "la depurada técnica del dibujo", el "gusto por el detalle", como refiere Pachas (p. 118), y "la esmerada labor de miniaturista" (p. 119) que Rubina alcanza, por ejemplo, en el retrato que dedica a su madre, en 1919. Vale la pena mencionar este aspecto, puesto que poco se co-

noce del Rubina retratista. Asimismo, fue un fiel reproductor de pintores europeos tanto por encargo como aprendizaje.

Con respecto a la proyección de la obra de Rubina esta tuvo como principal lugar de difusión Puno, no obstante que el artista participó tempranamente en una muestra colectiva en Lima, en 1922; pero lo esencial de su trabajo se mostraría en su primera muestra individual en Arequipa, en 1935, y ese mismo año también en Lima, como parte de una exposición con motivo del cuarto centenario de fundación de la capital, en que se pudieron apreciar 140 pinturas puneñas, especialmente de los pintores del Círculo Laykakota. Ello da pie a Pachas para analizar la percepción de la prensa y la crítica en Lima respecto de la pintura periférica. Aparecen entonces las resistencias y articulaciones de la plástica producida en la capital como en las regiones del país. Lo académico y lo autodidacta entra en tensión, discusión que años más tarde tendrá eco en los postulados y defensa de lo universal y lo local, y la abstracción frente al indigenismo, que han sido derroteros interesantes dentro del proceso de la historia de la pintura peruana.

Cabe indicar, finalmente, que el estudio de Sofía Pachas es el primero dedicado a Rubina. Por ello, resulta importante en el panorama de los estudios de la pintura peruana en general y puneña en particular, y es un aporte para seguir ahondando en estos, redescubriendo nuevas imágenes y personajes. En tal sentido, sería oportuno que el estudio de Sofía Pachas se publicara como un libro independiente.

Nota:

1. Véase Reynoso, Ch. (2019). El arte de Demetrio Peralta: vanguardia y modernidad. Suplemento de la revista *Libros & Artes*, 91-92, 1-20.

Christian Reynoso Torres

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú

Contacto: christian.reynoso@pucep.pe

<https://orcid.org/0000-0002-9949-2476>

Wolfenzon, C. (2016). *Muerte de Utopía. Historia, antihistoria e insularidad en la novela latinoamericana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Desde el clásico estudio *La novela histórica* (1937), de Georg Lukács, hasta *Latin America's New Historical Novel* (1993), de Seymour Menton, por mencionar dos libros centrales en la hermenéutica de un género narrativo específico, la mayoría de los estudios sobre la novela histórica han abordado análisis independientes de estas obras como subgénero narrativo. Por ese motivo, Carolyn Wolfenzon, en *Muerte de Utopía. Historia, antihistoria e insularidad en la novela latinoamericana*, propone una sistematización integradora mayor de un conjunto de novelas históricas latinoamericanas; así, en su investigación no se examina esta narrativa de manera autónoma y segregada, sino que pretende conectarlas y unificarlas a través de sus características, con la finalidad de sumar nuevas lecturas de corte teórico.

En su estudio introductorio, la autora traza tres conceptos centrales para sus análisis: la insularidad, la historia y la antihistoria. Tales criterios le sirven para explicar el discurso histórico que presenta el corpus narrativo elegido e identificado por tener como eje común una "[r]eacción ante un poder ajeno" (p. 31). El concepto de insularidad en la literatura se explica como aquel espacio apartado que invita a la reflexión de la historia. Por otro lado, la categoría de antihistoria permite suprimir la historia y replantearla desde otras perspectivas. En tal sentido, a través de un marco teórico de análisis excepcionales que abordan la cuestión de la novela histórica latinoamericana, Wolfenzon plantea cómo estas categorías se desarrollan en sus objetos de estudio, puesto que, como espacios literarios reflexivos e insulares, no mantienen una linealidad temporal e histórica, sino que se enfrentan a este concepto mediante la antihistoria.

El primer capítulo se centra en *Zama* (1956) de Antonio Di Benedetto. El género literario de esta novela ha sido discutido por la crítica, sin embargo, Wolfenzon la reconoce como una novela histórica por dos razones. La primera es la recreación temporal de la región del Paraguay colonial (cuando era parte del virreinato del Río de la Plata), como lugar marginal, donde esta condición insular simboliza el "distanciamiento del orden, el poder y el sentido" (p. 35) y se enfatiza por la retórica utilizada por Di Benedetto. El segundo, es porque narra la biografía de Miguel Gregorio de Zamalloa, personaje y período en el que pudo inspirarse el autor de la novela. Luego, Wolfenzon formula el concepto de la "doble historicidad", para aludir a la Argentina peronista de la década del 50. Asimismo, el reconocimiento de Paraguay no solo debe reflexionarse de modo geográfico, sino por su "posición insular y periférica del lugar y del personaje; y, por extensión, la señal de marginalidad e insularidad de la condición latinoamericana" (p. 55), pues predomina la situación de dependencia hacia la metrópoli. Sin embargo, el personaje don Diego de Zama, como receptor de la historia, no puede transformar la historia y esa tensión, entre la realidad y la ley, lo conduce a la locura.

Luego, el segundo capítulo se enfoca en *El mundo alucinante* (1965) de Reinaldo Arenas. Se establece una comparación con la anterior novela, puesto que este protagonista, fray Servando, condena al sistema y se esfuerza por transformarlo. Este personaje marginal, comparado a un pícaro, lucha contra la ideología dominante, contradice la tradición hispánica y permite revalorar la cultura autóctona. En esta novela, Wolfenzon señala que el palacio es una isla donde el protagonista se encuentra recluido, un lugar insular que "produce la sensación de libertad aparente cuando en realidad es una cárcel" (p. 110), pues este espacio funciona como enlace entre la ideología religiosa y política. No obstante, si bien se respetan los acontecimientos, el tiempo plantea una circularidad que sirve para negar el progreso de la historia y criticar la modernidad, a estos se le añade la parodia, que funciona para enfatizar la estructura narrativa.

En el tercer capítulo se estudian dos novelas de Carmen Boullosa: *Cielos de la Tierra* (1997) y *Duerme* (1994). Ambas novelas resaltan a la mujer, quien es visualizada como la promesa para una rebelión futura que integre a la nación de México, bajo un rol de traducción y mediación. Sin embargo, ella no forma parte de lo nacional, sino que se encuentra apartada en un espacio insular y marginal, pues su identidad ha sido construida y asociada con la Malinche, sinónimo de traición por el discurso predominante. Wolfenzon señala que quienes narran estas historias marginales son el indio y la mujer, personajes que fueron relegados y que ahora son escuchados en las novelas de Boullosa, por su característica antihistórica, donde la mujer lucha en contra de la injusticia social.

En el correspondiente cuarto capítulo se aborda dos novelas de Enrique Rosas Paravicino: *El gran señor* (1994) y *Muchas lunas en Machu Picchu* (2006). En ambos textos se resalta el sincretismo de los Andes, que forma parte del mestizaje social, cultural y mental, el cual es una suma heterogénea de elementos españoles con autóctonos. Estas historias andinas son la representación de una "tragedia cíclica", el tiempo antihistórico, la circularidad que repite la historia: primero con Túpac Amaru I y, luego, con Túpac Amaru II. En tal sentido, Wolfenzon propone como espacios insulares, y exóticos a la vista occidental, a la puna y al Ausangate, el cual es "un espacio aislado e incomprensible para la cultura occidental" (p. 207) que, pese a los elementos modernizadores, no es capaz de integrar a los peruanos y causa enfrentamientos continuos. Por ello, Sendero Luminoso concibe la historia con un carácter antihistórico, sin comprender el significado de sincretismo y de la resignificación que la cultura andina ha logrado frente a la cultura occidental.

El quinto capítulo está dedicado a dos novelas de Abel Posse: *Daimón* (1978) y *El largo atardecer del caminante* (1992). El novelista argentino se centra en el período del "descubrimiento" de América y construye su

historia a partir de las versiones de los vencidos, pues la escritura unilateral descalificaba a América frente a la superioridad española. En ambas novelas, Posse tergiversa y manipula la historia, e imposibilita el entendimiento pacífico entre ambas culturas. La primera novela tiene como personaje atípico a Lope de Aguirre, quien deja su mentalidad occidental por la cosmovisión indígena; mientras que la segunda, a Cabeza de Vaca, quien intenta imponer su cultura a través de la monogamia y la religión católica. A través de estas luchas entre los personajes españoles y los indios, Wolfenzon afirma que: "Existe una lucha entre opresores y oprimidos, donde estos últimos se vuelven los nuevos opresores" (p. 258), por lo tanto, se niega el entendimiento intercultural me-

dante una postura posmoderna que cambia y omite la historia dentro de la ficción.

Finalmente, la sexta parte es un apartado donde Carolyn Wolfenzon asevera que "la novela histórica en Latinoamérica se caracteriza por revertir y cuestionar la historia oficial" (p. 263) y, por consiguiente, se identifica por su antihistoricidad, así como con las distintas formas de representación. Frente a ello, la sistematización en *Muerte de Utopía. Historia, antihistoria e insularidad en la novela latinoamericana* logra analizar y, sobre todo, articular este corpus novelístico bajo una nueva propuesta que permitirá estudios posteriores sobre la novela histórica latinoamericana.

Susan Llontop Gutiérrez

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Contacto: susan.llontop@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-0848-3444>

Letras

Letras (Lima) es la revista de investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos fundada en 1929 por el entonces decano José Gálvez Barrenechea. La revista es una publicación que divulga la comunicación de investigaciones y estudios en el ámbito de los estudios humanísticos.

La revista tiene periodicidad semestral y aparece en junio y diciembre; está dirigida a la comunidad científica de investigadores en Ciencias Humanas. Su público objetivo es también el de los investigadores en Ciencias Sociales dado el carácter interdisciplinario de las investigaciones realizadas.

Objetivos

- Publicar la producción científica en el ámbito de las humanidades y las artes, fruto de la labor de investigación realizada a nivel nacional y se incorpora la colaboración internacional.
- Fortalecer la presencia y el valor social de las ciencias humanas a partir de la construcción de un conocimiento apoyado en instrumentos de valor científico.
- Contribuir a la consolidación de una comunidad científica de humanistas en el ámbito nacional e internacional.
- Incentivar la investigación en el ámbito de las humanidades de modo que, a su vez, se promueva la reflexión sobre aspectos cruciales de nuestra vida cotidiana, social y política.
- Alentar la investigación multidisciplinaria desde el ámbito de las humanidades.
- Difundir una revista académica de acceso abierto y cumplir con la normas y estándares de calidad requeridos por los servicios de indexación internacionales.
- Fomentar las buenas prácticas en la investigación y la ética académica.
- Privilegiar los espacios de reflexión propios de los estudios literarios, lingüística, artes y humanidades en general.

Enfoque y alcance

Misión

Publicar artículos de investigación, revisión bibliográfica y artículos de opinión, vinculados a los estudios humanísticos en el ámbito nacional e internacional.

Enfoque y alcance

Letras (Lima) es la revista de investigación destinada a la publicación de artículos y estudios resultados de investigación original, revisión bibliográfica y artículos de opinión vinculados a los estudios humanísticos en el ámbito peruano y latinoamericano, con énfasis, pero no limitado a:

- Literatura y teoría literaria
- Lenguaje y lingüística
- Artes y humanidades (general)

Políticas editoriales

Normas para autores

<http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/authorGuidelines>

Normas para revisores

<http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/reviewGuidelines>

Buenas prácticas editoriales

<http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/bestPractice>

Políticas de acceso abierto

<http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/openAccessPolicy>

Envíos

<http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/about/submissions>

Letras

Letras (Lima) is the investigation journal of the Faculty of Letters and Human Sciences of the National University of San Marcos founded in 1929 by Jose Galvez Barrenechea. The dean at the time. The journal is a publication that tells about the communication of investigations and studies in the area of human studies.

It is a biannual journal that appears in June and December, it is address to the scientific community of researchers in Human Sciences. Its target audience is also the same target audience of the researchers in Social Sciences given the multidisciplinary character of the developed investigations.

Objetives

- To publish the scientific production in the area of humanities and arts, product of the research word developed nationally and, it is added the international collaboration.
- To strengthen the presence and social value of human science from the construction of knowledge supported in instruments of scientific value.
- To contribute to the consolidation of a scientific community of humanists nationally and internationally.
- To encourage the investigation in the area of humanities in a way that it promotes the reflection of crucial aspects of our daily, social and political life.
- To encourage the multidisciplinary investigation from the area of humanities.
- To spread an academic journal of open access and to fulfill with the rules and quality standards required by the services of international indexing
- To foment good practices of investigation and academic ethics.
- To favor the spaces of reflection proper of the literary studies, linguistics, arts and humanities in general.

Aims and scope

Mission

To publish research articles, bibliographic review and opinion articles, related to humanistic studies at a national and international level.

Approach and scope

Letras (Lima) is the research journal intended for the publication of articles and results of original research studies, bibliographic review and opinion articles related to humanistic studies in the Peruvian and Latin American field with emphasis but not limited to:

- Literature and literary theory
- Language and linguistics
- Arts & Humanities (general)

Editorial policy

Author Guidelines

<http://revista.lettras.unmsm.edu.pe/index.php/le/authorGuidelines>

Reviewer Guidelines

<http://revista.lettras.unmsm.edu.pe/index.php/le/reviewGuidelines>

Best Practice Policy

<http://revista.lettras.unmsm.edu.pe/index.php/le/bestPractice>

Open Access Policy

<http://revista.lettras.unmsm.edu.pe/index.php/le/openAccessPolicy>

Submissions

<http://revista.lettras.unmsm.edu.pe/index.php/le/about/submissions>

Francisco Aiello

Violencia y religación caribeña: *Bicentenaire* de Lyonel Trouillot

Zandra Rodríguez Carvajal, Yaney Rodríguez Muñoz

Entre lo permisible y lo prohibido: prostitución y proxenetismo en Sancti Spiritus, Cuba (1942-1952)

Said Ilich Trujillo Valverde

El personaje del emperador romano en el *Auto de la destrucción de Jerusalén*

Marie Elise Escalante

El exilio como concepto político en la *Carta a los españoles americanos* de Juan Pablo Viscardo y Guzmán

Georgina Antonieta Verde Márquez

Las ilustraciones realizadas por Alicia Bustamante Vernal en carátulas de libros y en revistas (1938-1962)

Jorge Albert Rodríguez Gil

La sátira en las crónicas parlamentarias de Abraham Valdelomar

Humberto Medina

Cosmopolitismo e identidad en *La casa de cartón* de Martín Adán

Stefano Pau

El bufeo colorado en dos novelas amazónicas peruanas

María Emilia Artigas

Modos, formas y mecanismos de la violencia en *Memorias de un soldado desconocido* de Lurgio Gavilán Sánchez

Simeon Floyd

Oclusivas complejas en el quechua de Domingo de Santo Tomás

Luis Carlos Peláez Torres

Estudio acústico de las consonantes de la lengua yagua

Oscar Esaul Cueva

Las vibrantes del español del departamento de Puno: una caracterización acústica

Luis Aránguiz Kahn

Gobernar pese a las conciencias. Roger Williams en la frontera entre agustinismo y liberalismo

Arturo Valdivia Loro

Construcción del yo (Des/Re)Territorialización

Jesús Ayala-Colqui

La configuración del "ontocentrismo" en Martin Heidegger. Hacia la elaboración de unas ontologías no ontocéntricas y poshumanas más allá de *Sein und Zeit* y *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

RESEÑAS

Paola Jhong

Alex Hurtado Lazo

Stefanno David Placencia Camarena

Christian Reynoso Torres

Susan Llontop Gutiérrez