

De la Historia de las Ideas a la Historia de las Prácticas Culturales: Libros, Textos y Lectores en la América Hispana de los Siglos XVI a XVIII

César A. Vásquez

Trabajo de Grado como requisito parcial para optar por el título de Magister en Filosofía Latinoamericana

Universidad Santo Tomás
Facultad de Filosofía y Letras

Director: Mg. Henry C. Bejarano

Febrero de 2023

Dedicatoria

Estimado lector, por más de diez años me he sumergido en la riqueza textual del mundo colonial, fascinado por los sonidos, los colores, las voces y las presencias/ausencias de los seres que habita(n)ron las esquinas de las calles, las habitaciones de las casas, los surcos de las plazas y parques, los espacios claros y oscuros y los vahos húmedos de las iglesias, tratando de recuperar el eco del pasado en el presente. Sin embargo, el enigma permanece, tal vez para esperar a que en otros diez años sienta la necesidad coyuntural de entregar un nuevo informe, tal como al personaje de Kafka se le requirió que contara algo con la excusa de elaborar un “informe para la academia” con la justificación, no tanto para evaluar sus avances intelectuales, como para hacerlo reflexionar sobre su propia ignorancia. Por eso, estoy convencido de que a Derrida no se le pasó por la cabeza asegurarse una plaza docente o burocrática a través de su informe doctoral, aunque sí de elaborar un discurso como lo hace el personaje kafkiano, que ya de *mundos judikafkianos* estamos inundados, tanto por lo *jud-io* como por lo *jud-icial*, pues entre el discurso del personaje de ficción kafkiano y el del filósofo argelino existe un halo de excusa y, a la vez, de denuncia pública, ¿verdad? Decía que le escribo, desde el autoexilio requerido al lado de los *ángeles anónimos* de la capilla doctrinal de Sopó, *respirando naturalmente* desde el diafragma, tan solo para no seguir abonando el terreno de la suspicacia de los exiliados por necesidad u obligación, con la claridad de continuar la investigación en otras partes, en otros espacios, tal vez para calmar la necesidad de conocer *porqué somos como somos*. Ahora, en este espacio geográfico, temporal y existencial en el que me encuentro - nivel de conciencia, dirían los maestros - recuerdo vuestros rostros como en un sueño del que nos despertamos con alerta y, al mismo tiempo, con la fatiga gratificante de haber recorrido diferentes caminos que nos llevan un único sitio. Que este sea, pues, un pretexto para volvernos a encontrar.

Resumen

El trabajo de grado se propone explorar las prácticas sociales presentes en los procesos histórico-culturales, los mecanismos de difusión de las ideas y los soportes materiales de la cultura textual en general y libresca en particular, que nos permitan conocer las formas de apropiación de los discursos occidentales por parte de los habitantes de la América hispánica durante los siglos XVI a XVIII, en el marco de la tradicional periodización histórica que institucionaliza la conquista y la colonización europea en el continente americano. A partir de los anteriores referentes, es posible establecer que el problema de esta investigación se sustenta en la indagación por las prácticas productoras y lectoras de textos escritos (manuscritos e impresos), musicales, cartográficos, pictóricos y artesanales, desde las categorías de producción, recepción y circulación de la información entre los siglos XVI a XVIII en la América hispana. El medio de acceso para reconocer estas prácticas culturales son los registros escritos ubicados en los repositorios de los archivos históricos que conservan la materia prima de la textualidad grafoléctica, así como en las expresiones artísticas y culturales conservadas en los museos, las paredes de las ciudades antiguas y contemporáneas, el arte efímero, las performances artísticas y las artesanías tradicionales de los pueblos y comunidades ancestrales y actuales.

Palabras Clave: Prácticas culturales, Siglos XVI a XVIII, América hispana, Cultura textual.

Abstract

The degree work aims to explore the social practices present in the historical-cultural processes, the mechanisms of dissemination of ideas, and the material supports of textual culture in general and book culture in particular, which allow us to know the forms of appropriation of Western discourses by the inhabitants of Hispanic America during the 16th to 18th centuries, within the framework of the traditional historical periodization that institutionalizes the European conquest and colonization on the American continent. From the previous references, it is possible to establish that the problem of this research is based on the investigation of the production and reading practices of written texts (manuscript and printed), musical, cartographic, pictorial, and artisanal, from the categories of production, reception, and circulation of information between the 16th and 18th centuries in Hispanic America. The means of access to recognize these cultural practices are the written records located in the repositories of historical archives that preserve the raw material of grapholectic textuality, as well as the artistic and cultural expressions preserved in museums, the walls of ancient cities, contemporary, ephemeral art, artistic performances, and traditional crafts of ancestral and current peoples and communities.

Keywords: : Cultural practices, 16th to 18th Centuries, Hispanic America, Textual culture.

Tabla de Contenidos

Introducción.....	6-14
Capítulo 1 De la Historia de las Ideas a la Historia de las Prácticas Culturales.....	15-31
Capítulo 2 Sobre Viajes Transatlánticos y Recorridos Transtextuales.....	32-68
Capítulo 3 Configuración de Comunidades de Interpretación en la América Hispana Colonial.....	69-143
Las Comunidades Interpretativas del Texto Escrito.....	73-102
<i>Sobre los Libros Manuscritos e Impresos Coloniales</i>	
<i>Sobre los Catecismos Cristianos Indígenas</i>	
<i>Sobre las Gramáticas Bilingües y Trilingües</i>	
<i>Sobre el Ensayo Colonial</i>	
<i>Sobre los Tratados Científicos</i>	
<i>Sobre las Novelas y los Lector(e/a)s de Novelas</i>	
Las Comunidades Interpretativas del Texto Visual.....	102-121
<i>Sobre las Cartografías y Mapas del Viejo y del Nuevo Mundo</i>	
<i>Sobre los Ex-Libris Grabados en los Libros Teológicos y Filosóficos</i>	
<i>Sobre los Diseños Parietales en las Construcciones Coloniales</i>	
<i>Sobre los Retratos de Principales y Comunes de las Sociedades Coloniales Hispanoamericanas</i>	
Las Comunidades Interpretativas del Texto Artesanal.....	121-133
<i>Sobre las Aldabas en la Ciudad Colonial de Cartagena de Indias</i>	
<i>Sobre los Artesonados o Techumbres en las Iglesias Coloniales de Santafé de Bogotá</i>	
<i>Sobre los Tejidos y las Textualidades Oralitográficas de las Comunidades Indígenas</i>	
Las Comunidades Interpretativas del Texto Musical.....	133-143
<i>Sobre el Canto Cristiano Transatlántico de los Siglos XVI a XVIII</i>	
<i>Sobre el Villancico Hispanoamericano Colonial</i>	
<i>Sobre los Bailes Hispanoamericanos Coloniales</i>	
Conclusiones y Discusión.....	144-149
Fuentes y Bibliografía.....	150-165

Introducción

Que en Alemania el ensayo tiene la mala fama de ser un producto mestizo; que falta una tradición convincente de esta forma y que su firme pretensión solamente fue satisfecha de manera intermitente, se ha hecho constar y se ha lamentado a menudo. "La forma del ensayo aún ahora no ha sabido ir hasta el fin por el camino de su independización, camino que su hermana, la poesía, ya hace tiempo ha recorrido, es decir, la evolución a partir de una unidad primitiva indiferenciada con la ciencia, la moral y el arte". Pero nada ha hecho cambiar este prejuicio tan habitual en nuestro país: ni el malestar que provoca este estado de cosas, ni el malestar provocado por la convicción que como una respuesta a esta situación limita y aísla al arte como si fuese una reserva de irracionalidad, identifica el conocimiento con la ciencia organizada, y así pretende eliminar por impuro todo aquello que no encaje en esta antinomia. Aún hoy no es suficiente con decir a alguien, a manera de alabanza, que es un écrivain para mantenerlo alejado del mundo académico. A pesar de la gran capacidad de comprensión que Simmel y el joven Lukács, Kassner y Benjamin han otorgado al ensayo - la especulación sobre objetos específicos, culturalmente ya preformados - , el gremio solamente tolera como filosofía aquello que se viste con la dignidad de lo abstracto, de lo duradero y - hoy en día - si es posible de lo originario, y aquello que sólo se aventura a considerar las formas espirituales singulares si éstas son un posible ejemplo de las categorías generales; nada menos, que hagan transparente aquello singular.

Theodor W. Adorno

Deseo aquí parafrasear una expresión de la investigadora Gertrudis Payàs que remite a la categoría de “traducción textual” de documentos manuscritos e impresos de los siglos XVI a XVIII en la América hispana, para acercarme al concepto de “traducción cultural” desde el cual es posible entender que, desde el mismo momento de encuentro entre nativos americanos y europeos a finales del siglo XV, empiezan a “operar mecanismos culturales de creación identitaria”, entre los que encontramos los *procesos transculturación* asumidos “como lugares de intersección y negociación de las identidades en contacto” (2010, p. 23). Se entiende, entonces, que la *traducción cultural* es una forma de representación de la *transculturalidad*, comprendida como una negociación simbólica que permite la construcción de procesos identitarios de las subjetividades inmersas en dichos procesos culturales. Ahora bien, desde el ámbito epistemológico de los estudios de-coloniales se concibe que una contracorriente ideológica aparece ya en los siglos XVI y XVII en la América hispana en el seno mismo de los *procesos de transculturación* encarnado tanto en las élites letradas españolas y criollas, como en las culturas mestizas, indígenas y negras, asumiendo - al decir de Mignolo - un “pensamiento fronterizo” o “gnosis fronteriza”, para enunciar crítica y creativamente los “estados de cosas” de un mundo nuevo.

En efecto, en el libro *Transculturación narrativa en América latina* (1985), el crítico literario Ángel Rama recupera el concepto de “transculturación”, propuesto por el cubano Fernando Ortiz en 1940 para referirse a un complejo proceso de transitividad entre culturas diversas y divergentes en la idea de crear nuevas matrices culturales en términos de una particular neoculturización, antes que seguir enfatizando en las categorías sociológicas y antropológicas de desculturización y aculturización (Ortiz, 1978, p. 86). A partir de esta definición, Rama hace la aclaración de que han existido traslaciones de sentido de este concepto de Ortiz, incluyendo la perspectiva de Bronislaw Malinowski, quien interpreta la categoría de “transculturación” como un proceso en que surge una nueva realidad original e independiente (Rama, 1985, p. 33). De cualquier manera, el concepto subraya “la energía creadora” de la comunidad latinoamericana en sus valores idiosincráticos provenientes de las negociaciones culturales de los siglos XVI a XVIII, lo que le permite tener una capacidad para elaborar con originalidad los procesos culturales creados desde el interior de lo propio bajo las influencias externas.

Desde esta perspectiva, nuestro informe académico propone un análisis *transcultural* sobre algunos tipos de textos que se produjeron, se recibieron y circularon entre los siglos XVI a XVIII en la América hispana durante el periodo histórico conocido como *Colonia* y, que para la investigación que nos ocupa, se amplifica bajo el concepto del pensamiento *barroco hispanoamericano* desde el enfoque de la *historia cultural*, teniendo siempre en cuenta la existencia de un “pensamiento fronterizo” (Anzaldúa, 1987), en la medida en que los discursos y sus formatos textuales – incluyendo los soportes técnicos y tecnológicos en que inscriben -, están transitando por diversos niveles transculturales y mediasferas distintas de forma simultánea, es decir, que perfectamente encontramos textos pertenecientes a los ámbitos de la oralidad -incluyendo las expresiones musicales-, las pinturas rupestres y parietales, junto con las diferentes formas de escritura manuscrita e impresa en un específico nicho temporoespacial, que históricamente denominamos desde el siglo XIX como *mundo colonial*, y que en el siglo XX en clave decolonialista se conoce como *sistema mundo colonial moderno* (Mignolo 2003, p. 2016).

A partir de estas tipologías o formatos textuales, vamos enseguida a proponer unos marcos conceptuales y teóricos mínimos de lo que concebimos como un *estado de la cuestión*, con el fin de desarrollar la intencionalidad de comprender cómo se produjeron, recibieron y circularon dichos formatos textuales en el ámbito de las comunidades coloniales hispanoamericanas, dado que la información existente es rica en detalles, matices y debates, lo que termina siendo para este informe de investigación una puerta de entrada, más que un asunto conclusivo. La estrategia textual para tal fin es reconocida desde la antigüedad libresca como *Catálogo*, comprendida en su dimensión de síntesis y provocación cognitiva, sobre todo para aquellas personas, especialistas en el tema o no, que desean conocer el panorama de un asunto que empieza a ser de interés académico. Ahora bien, en el ámbito de la *bibliografía* moderna, este tipo textual puede considerarse como una especie de *enciclopedia* o de *vocabulario*, lo que deriva en nuestros *diccionarios analíticos*. Así, lo que se presenta enseguida es un sencillo *pliegue o abanico textual* que, en forma ensayística, da cuenta de los procesos de transculturación creados entre los siglos XVI a XVIII en la América hispana, tal vez un poco a la manera benjaminiana y barthesiana, sobre todo por dos razones: 1. Como lector y productor de textos, prefiero el *fragmento* a la totalidad; 2. La escogencia de la estrategia textual tiene que ver con un acto amoroso que va muchísimo más allá del “cumplimiento de una cita académica”, para asumir el compromiso con la otredad, a

pesar de la existencia inevitable del tradicional discurso histórico colonial que ha obliterado, consciente o inconscientemente, las diversas manifestaciones de pensamiento.

Llegados al terreno de la *historia colonial*, se requiere hacer algunas claridades epistemológicas y metodológicas, a saber: a) la presente investigación asume la Historia como marco de referencia discursiva para comprender las expresiones del pensamiento americano colonial y no hace énfasis ni se casa con algún o algunos posicionamiento(s) historiográfico(s), pues esta no es una investigación estrictamente histórica; b) en consecuencia, se abordan en este trabajo asuntos que tienen que ver con las formas de cómo se han construido o se construyen los “conceptos históricos” para entender la configuración del pensamiento americano en los siglos XVI a XVIII; c) de igual manera, se entiende que el actual ejercicio investigativo intenta relacionar categorías, conceptos y modelos interpretativos de diverso cuño que, a la manera conscientemente ecléctica, desborda sus argumentos frente a lineamientos colonialistas, poscolonialistas o decolonialistas; d) este estudio o laboratorio de ideas es una construcción de redes epistémicas transdisciplinares que se alimenta de la *filosofía* y de la *crítica literaria* en primer lugar, así como de otras áreas de conocimiento tales como la *comunicología*, la *musicología*, el *arte*, la *sociología de la cultura* o la antropología cultural y, por último; e) existe una intencionalidad, así sea tímida, de interpretar las categorías y los conceptos históricos a partir de la búsqueda de fuentes textuales ubicadas en los repositorios bibliográficos, los archivos históricos y los objetos culturales, que se articulan con las referencias y fuentes secundarias provenientes de múltiples expresiones textuales.

Si bien esta investigación inicialmente se concentró en las “formas de recepción” de las ideas ilustradas en la América colonial hispanoamericana por parte de las élites letradas, descendientes de los inmigrantes europeos en tierras americanas¹, poco a poco y a lo largo de estos diez últimos años se empezó a considerar

¹ Aunque la investigación fue desplazando su centro de reflexión hacia las formas de producción, recepción y circulación de saberes y prácticas culturales hacia sectores sociales más amplios y diversos, es inevitable tener en cuenta el concepto de *élites* para referirse a los sustentadores de los poderes económico, social y cultural que desde el comienzo se afincaron en el territorio americano gracias a las políticas colonialistas provenientes, no solamente de los iberos, sino particularmente de las esferas criollas que reprodujeron los esquemas de control social heredados de sus ancestros. Por eso recomiendo la lectura del artículo “Las élites en América colonial (siglos XVI-XIX). Recopilación bibliográfica” de Frédérique Lange (1997), en donde se relaciona una bibliografía

que dicha “recepción” estaba atravesada por las disímiles formas de expresión del pensamiento europeo, criollo, mestizo, indígena y negro; por ende también, de heterogéneos formatos textuales que sirven de soporte al pensamiento elaborado en la América hispana entre los siglos XVI a XVIII (Vásquez, 2018). Como desarrollo de esta hipótesis de trabajo, fueron manufacturándose textos que se han socializado en eventos académicos en ciudades como Bogotá, Buenos Aires, Washington, Ciudad de México y Lima², a la vez que se ha publicado una modesta serie de artículos en revistas especializadas, configurando una red de elaboraciones conceptuales que se sintetizan aquí³.

Planteado el anterior debate, este documento se propone explorar las prácticas sociales presentes en los procesos histórico-culturales, los mecanismos de difusión de las ideas y los soportes materiales de la cultura textual en general y libresca en particular, que nos permitan conocer las formas de apropiación de los

musculosa, de por *los* menos doscientos cuarenta textos, sobre el concepto de *élites* en una perspectiva local y regional.

² Relaciono a continuación los eventos académicos en donde se han presentado avances de la investigación que nos convoca: Universidad Nacional Federico Villareal, *Coloquio Internacional Interdisciplinario Epistemologías de la resistencia*, Lima, 2009; Universidad Santo Tomás, *XIII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, 2009; Georgetown University. XXVIII, *Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana (IILLI)*, Washington, D.C., 2010; Universidad de Buenos Aires, *II Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, 2011; Instituto Max Planck para la Historia del Derecho Europeo. *Seminario Internacional “Nuevos campos de investigación en la historia de las instituciones eclesiásticas y sus normatividades en el Nuevo Reino de Granada (Siglos XVI – XIX)”*, Bogotá, 2013; Centro Universitario Cultural -CUC- Universidad Nacional Autónoma de México -UNAM-, *I Congreso Internacional de Historia de la Orden de Predicadores en América*, México, D.F., 2013; Universidad Nacional Autónoma de México -UNAM-, *Congreso Internacional Las Edades del Libro*, Ciudad de México, 2017.

³ Relaciono a continuación algunas publicaciones en donde se han presentado avances de la investigación que nos convoca: Vásquez, C. (2009). “Lo imaginario en la construcción del Nuevo Mundo o las visiones de “el otro” y “lo otro” en los siglos XVI y XVII”. En: *Palimpsestus*, 7, 181-190, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia; Vásquez, C. (2010). “Perspectiva de género y modelos historiográficos sobre la mujer en el periodo colonial en la América hispana y portuguesa”. En: *Polemikós*, 4, 24-31, Bogotá, Fundación Universitaria Los Libertadores; Vásquez, C. y otros (2011). “El caso de la Comunidad Dominicana frente a la reforma educativa borbónica en el siglo XVIII en el Virreinato de la Nueva Granada”. En: *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 79, Bogotá, Universidad Santo Tomás; Vásquez, C. (2016). “Reseña. La fábrica del hombre. Historia de viajes y usos de los libros del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII”. En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 37, 114, 215-218, Bogotá, Universidad Santo Tomás; Vásquez, C. (2018). “La comunidad dominicana y la educación a finales del siglo XVIII en el Nuevo Reino de Granada”. En: *Los dominicos y la educación. Siglos XVI-XXI*, 169-191, Bogotá, Universidad Santo Tomás; Vásquez, C. & Hernández, R. (2020). “Acercamiento a las prácticas lectoras y escritoras en la América hispánica de los siglos XVI a XVIII”. En: *Kénosis*, 8, 15, 20-31. Rionegro, Universidad Católica de Oriente.

discursos occidentales por parte de los habitantes de la América hispánica durante los siglos XVI a XVIII, en el marco de la tradicional periodización histórica que institucionaliza la *conquista* y la *colonización* europea en el continente americano. Para tal efecto, se toma como objeto de estudio el conjunto de manifestaciones textuales (documentos escritos manuscritos e impresos, pictogramas, mapas, pinturas, tejidos, voces fonéticas, sonoridades musicales, artefactos artesanales, etc.), producidas por los autores y recepcionadas por los lectores durante el período, toda vez que existe una tradición del pensamiento en América Latina legitimadora o deslegitimadora de las “ideas” que no se ha detenido en las “mediaciones culturales”, las cuales necesariamente filtran el contenido de la información; mediaciones y mediadores culturales que centran su atención, no solo en el contenido de los textos, sino en aspectos extratextuales tales como los mecanismos de producción, las dinámicas de circulación y los procesos de recepción, en una perspectiva análoga a los estudios crítico-literarios sobre la experiencia estética llevados a cabo por Hans Robert Jausss desde la “estética de la recepción”⁴.

Ahora bien, guardadas las proporciones epistemológicas entre el aparato crítico literario y la propuesta metodológica de la presente investigación, es claro que se pueden aventurar ciertas hipótesis sobre las formas de recepcionar los textos, como por ejemplo, los escritos de carácter alfabético provenientes de Europa durante los siglos XVI y XVIII, en donde las “mediaciones” y “mediadores” culturales juegan un papel crucial, pues es lógico suponer que las ideas, los pensamientos y las creaciones textuales que llegaron a América con los conquistadores y los colonizadores, no entraron de la misma manera como fueron creadas y recepcionadas en Europa⁵. En consecuencia, el presente trabajo investigativo pretende constituirse en un referente

⁴ En el libro *Experiencia estética y hermenéutica literaria* (1986), Jausss recupera las categorías aristotélicas de *poiesis*, *aisthesis* y *catarsis*, de la siguiente manera: “La primera, la *poiesis*, en el sentido aristotélico del “saber poético”, se refiere al placer producido por la obra hecha por uno mismo [...] La segunda, la *aisthesis*, puede designar aquel placer estético del ver reconociendo y del reconocer viendo [...] En cuanto a la tercera, la *catarsis*, es -a juzgar por las definiciones de Gorgias y Aristóteles -aquel placer de las emociones propias, provocadas por la retórica o la poesía, que son capaces de llevar al oyente y/o espectador tanto al cambio de sus convicciones como a la liberación de su ánimo” (Jausss, 1986: 75-76).

⁵ El trabajo que se considera pionero en este campo es el texto *Los libros del conquistador* de Irving A. Leonard (1949), cuya primera edición en español es de 1953. Este libro considera los elementos constitutivos del comercio de los libros e impresos durante los siglos XVI y XVII entre Europa y América, a la vez que presenta una caracterización de los textos que circularon en la América hispana, tales como el *Amadís de Gaula* (1508), *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1615), los *Siete libros de Diana* (1559) de Jorge de Montemayor,

significativo para comprender, entre otros temas, la cultura del libro colonial - tanto manuscrito como impreso -, la educación formal en los colegios y las universidades coloniales en donde se instala la cultura del libro manuscrito e impreso, las formas de producción y circulación de expresiones culturales de carácter popular como la música, la pintura mural, el arte efímero, etc., tanto en el contexto de *los estudios coloniales* como en el ámbito de las ciencias sociales en América Latina y Colombia. Elementos desde este tipo de propuesta investigativa han sido presentados por Todorov, Gruzinski, Brotherston, González, Mignolo, O'Phelan y Salazar, Zugasti, Alaperrine-Bouyer, Castro-Gómez, Payás, Bidaseca, Londoño, Chicangana-Bayona, Rappaport & Cummins y Rocha⁶, entre otros. En este panorama, las prácticas productoras y receptoras de textos alfabéticos y no alfabéticos en grupos sociales específicos es una tarea que apenas empieza a realizarse en el ámbito de la *historia cultural latinoamericana*, razón por la cual en esta investigación se asumen las categorías de "texto",

Guzmán de Alfarache (1599) de Mateo Alemán, entre otras obras. En esta misma línea, investigaciones más recientes desarrollan análisis cualitativos sobre los procesos de lectura, formas de circulación y elementos receptivos, no solamente de *literatura*, sino de otros ámbitos disciplinares como la medicina, la física, la matemática, la astronomía, además de la filosofía y la teología. En esta línea se encuentran los textos *Los mundos del libro* (2001) del español Carlos Alberto González y *Navegar con libros. El comercio de libros entre España y Nueva España (1750-1820)* (2011) de la mexicana Cristina Gómez Álvarez.

⁶ Todorov, Tzvetan (1987). *La conquista de América. La cuestión del otro*. México, D.F., Siglo XXI; Gruzinski, Serge (1995). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica; Gruzinski, Serge (2010). *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica; Brotherston, Gordon (1997). *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica; González, Carlos y Vila, Enriqueta (2003). *Graffías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (Siglos XVI-XVIII)*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica; Mignolo, Walter (2003). *Historias locales / diseños globales*. Madrid, Akal; (2016); Mignolo, Walter (2016). *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Popayán, Universidad del Cauca; O'Phelan, Scarlett y Salazar-Soler, Carmen (2005). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero- Instituto Francés de Estudios Andinos; Zugasti, Miguel (2005). *La alegoría de América en el Barroco hispánico: del arte efímero al teatro*. Valencia, Pre-textos; Alaperrine-Bouyer, Monique (2007). *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*. Lima, IEFA-Instituto Riva-Agüero-IEP; Castro-Gómez. Santiago (2007). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Instituto Pensar-Pontificia Universidad Javeriana; Payás, Gertrudis (2010). *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. Frankfurt, Vervuert-Iberoamericana; Bidsaseca, Karina (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América Latina*. Buenos Aires, Editorial SB; Londoño, Santiago (2012). *Pintura en América hispana. Tomo I. Siglos XVI al XVIII*. Bogotá, Universidad del Rosario; Chicangana-Bayona, Yobenj (2013). *Las imágenes de caníbales y salvajes del Nuevo Mundo. De lo maravilloso medieval a lo exótico colonial*. Bogotá, Universidad del Rosario; Rappaport, Joanne & Cummins, Tom (2016). *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas de los Andes*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Universidad del Rosario; Rocha, Miguel (2018). *Mingas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza. Las oraliteraturas y literaturas indígenas contemporáneas*. Bogotá, Universidad de los Andes, Pontificia Universidad Javeriana.

“productores de sentido”, “lectores o receptores”, “producción, recepción y circulación de textos alfabéticos y no alfabéticos”, “comunidades lectoras”, “letramientos”, “oralidades” y “comunidades de interpretación”, entre otros ejes conceptuales fundamentales para comprender cómo se ha realizado la producción, la recepción y la circulación de la textualidad en América hispana colonial. A partir de los anteriores referentes, es posible establecer que *el problema de esta investigación se sustenta en la indagación por las prácticas productoras y lectoras de textos escritos (manuscritos e impresos)⁷, musicales, cartográficos, pictóricos y artesanales, desde las categorías de producción, recepción y circulación de la información entre los siglos XVI a XVIII en la América hispana*. El medio de acceso para reconocer estas prácticas culturales son los registros escritos ubicados en los repositorios de los archivos históricos que conservan la materia prima de la textualidad grafoléctica, así como en las expresiones artísticas y culturales conservadas en los museos, las paredes de las ciudades antiguas y contemporáneas, el arte efímero, las performances artísticas y las artesanías tradicionales de los pueblos y comunidades ancestrales y actuales.

Esta pretensión investigativa permite, entonces, plantear la pregunta fundamental de *cómo se configuran las comunidades productoras e interpretativas de textos en la América hispánica entre los siglos XVI a XVIII a partir de la categoría de transculturalidad*, lo que genera de suyo las siguientes pretensiones concretadas en tres objetivos fundamentales, a saber: a) Contextualizar teóricamente la propuesta investigativa desde la Historia Cultural a partir de las consideraciones epistemológicas de las *historias de las ideas y las mentalidades* que han estado arraigadas en los estudios académicos latinoamericanos hasta hoy, para llegar a proponer un

⁷ En este panorama, “la más reciente investigación en el campo de la historia del libro, la lectura y la escritura en el *antiguo régimen*, tanto en Europa como en América, toma distancia de las visiones sociológicas en las que el centro de gravedad se ubica en las estadísticas de los lectores de libros basadas en el número de ejemplares registrados en *librerías* (léase bibliotecas) públicas y privadas, en los índices de consultas, en el comercio de libros y en la circulación de los mismos a través de subastas públicas (almonedas), entre otros mecanismos de difusión del libro manuscrito e impreso. De hecho, a partir de los estudios pioneros de McKenzie (1999) sobre la materialidad de los libros desde lo que denomina este autor como *estudios bibliográficos*, de Chartier (1991, 1999, 2000, 2001, 2003, 2005) sobre las *prácticas lectoras y escritoras* en la Francia pre-revolucionaria en los procesos de construcción de *opinión pública*, y de Fish (1980) sobre la constitución de las *comunidades interpretativas* alrededor del objeto libro como artefacto comunicativo, se han venido desarrollando investigaciones en América Latina y en Colombia a partir de las prácticas sociales y culturales de los agentes entendidos como autores, lectores, público, editores, comerciantes, libreros y mediadores culturales” (Vásquez, 2016, p. 216).

modelo analítico, comprensivo e interpretativo de las formas de producción, recepción y circulación de la información textual en el contexto de la *historia de las prácticas culturales*; b) interpretar los imaginarios prehispánicos americanos y medievales europeos desde la cultura alfabética y no alfabética de los siglos XVI a XVIII en América hispana, a través de la propuesta teórico – metodológica de la *mediología* creada por Régis Debray, desde la cual se pueden considerar los discursos textuales en la América hispana en función de las prácticas de escritura y de lectura de la época; c) configurar un sistema de las prácticas culturales para estudiar las comunidades interpretativas que se constituyeron en la América hispana entre los siglos XVI a XVIII, teniendo en cuenta las diversas manifestaciones textuales provenientes de disímiles individuos y comunidades sociales, en donde se evidencian los procesos de transculturalidad barroca en la América hispana. En consecuencia, la macroestructura textual de este informe de investigación está constituida por tres capítulos y un apéndice conclusivo que, en rigor del *despliegue* argumentativo, se discriminan de la siguiente manera: Capítulo 1. *De la Historia de las Ideas a la Historia de las Prácticas Culturales*; Capítulo 2. *Sobre Viajes Transatlánticos y Recorridos Transtextuales*; Capítulo 3. *Configuración de Comunidades de Interpretación en la América Hispana Colonial* y, por último; *Conclusiones y Discusión*.

Es claro, entonces, que lo inicialmente previsto en relación con el estudio de la “recepción” de las ideas ilustradas por parte de las élites económicas y culturales de los siglos XVI a XVIII en América hispana, fue rebasado a lo largo de estos diez años de constante reflexión, sobre todo porque las producciones académicas e investigativas de las últimas décadas sobre la cultura colonial hispanoamericana, han centrado fundamentalmente su atención no tanto en las producciones canónicas registradas e institucionalizadas por esas mismas élites, como en propuestas interdisciplinarias desde, por ejemplo, los *estudios culturales*, para comprender cómo las culturas alternas y subalternas han aportado sus ideas e imaginarios al “concierto barroco”, en alusión al bello texto escrito en prosa poética de Alejo Carpentier que sorteja por los linderos de la novela, el cuento y el ensayo, o a lo que se ha denominado desde México como “fiesta barroca hispanoamericana”, caracterizada como una performance polifónica letrada e iletrada, entre elitista y popular, musical y teatral, plástica y efímera.

Capítulo 1

De la Historia de las Ideas a la Historia de las Prácticas Culturales

Se asume que esta investigación de carácter documental está soportada en las perspectivas historiográficas de la “historia de las ideas y de las mentalidades” y, paralelamente, en la “historia de las prácticas culturales”; propuestas que se han desarrollado en el ámbito de las ciencias sociales y humanas a partir del enfoque epistemológico de la “historia cultural”. Miremos con detenimiento, entonces, cada una de dichas perspectivas historiográficas y cómo se verifican en la investigación que nos ocupa.

Por un lado, Marquínez Argote sostiene que la “historia de las ideas” es bifronte en la medida en que aborda el estudio de las ideas creadas o pensadas por individuos concretos en situaciones concretas y, al mismo tiempo, considera las circunstancias en que fueron pensadas, en una perspectiva interdisciplinar que articula los estudios filosóficos y las ciencias sociales. A su vez, la “historia de las mentalidades” o “ideas colectivas” tiene por objeto no ya un sujeto particular sino un colectivo social en su despliegue histórico pues “tales ideas o modos de entender el propio mundo, no siempre plenamente conscientes para el grupo que de ellas vive, se acusan en los comportamientos, en las aptitudes, en los hechos y representaciones de toda clase” (Marquínez, Rodríguez & Niño, 1996, pp. 7-8). El autor resalta tres formas fundamentales de abordar el análisis de las ideas, promoviendo tres campos teóricos y metodológicos que conllevan cada uno sus propios presupuestos, sus propias intencionalidades, objetos y perspectivas específicas, a saber: a) las ideas y la historia de la filosofía, b) las ideas y la historia de las ideas y, c) las ideas y la historia de las mentalidades. Por su parte, para Eudoro Rodríguez existen cuatro presupuestos que subyacen al estudio de las ideas: a) relación entre las ideas y la sociedad, b) relación entre el mundo de las ideas y la cultura, c) relación entre las dinámicas de las ideas y la dinámica de la personalidad y, d) relación constitutiva entre las ideas y la intelección del propio mundo histórico” (Marquínez, Rodríguez & Niño, 1996, pp. 14-15). De otro lado, la “historia de las prácticas culturales” se contextualiza para nuestra investigación en la propuesta de Roger Chartier, inscrita en la escuela historiográfica francesa contemporánea desde los enfoques epistemológicos y metodológicos que presenta la *nueva historia cultural*. Esta perspectiva histórica asume la tradición de la vida cotidiana de la “gente común y corriente” iniciada por los historiadores de las mentalidades como Lucien Lefevre, Jacques Le Goff o George Duby, pues “la historia cultural desde sus comienzos hace una apuesta por investigar las

expresiones culturales de sectores sociales subalternos, minoritarios o que no han sido abordados directamente por las historias oficiales en sus manifestaciones cotidianas, lo que permite registrar diversas concepciones sobre el cuerpo, el género, la sexualidad, la violencia o las prácticas lectoras y escritoras (Hering y Pérez, 2012, pp. 23-24).

La propuesta de Roger Chartier se centra en las prácticas lectoras en el *antiguo régimen*, al realizar, “por una parte, el estudio crítico de los textos, ordinarios o literarios, canónicos u olvidados... por otra parte, la historia de los libros y... de todos los objetos que llevan la comunicación de lo escrito” (Sábato, 1995, pp. 115-116). Por ejemplo, en una entrevista que le hace Carlos Alfieri a Roger Chartier se hace referencia a la importancia que el trabajo del investigador francés tiene en el contexto de las nuevas ciencias sociales pues sus investigaciones desbordan los modelos cuantitativistas que intentan registrar qué, cuántos y quiénes leen para abordar la pregunta de cómo se lee, es decir, qué prácticas lectoras han existido en determinadas épocas de la historia (Alfieri, 2007, p. 75). Una clara evidencia de este tipo de trabajos investigativos es la conocida *Historia de la lectura en el mundo occidental* editada por primera vez en 1997 y coordinada por Guglielmo Cavallo y el propio Chartier, en donde se reconstruyen las prácticas lectoras en la cultura grecolatina, en la edad media y en la modernidad. Chartier realiza sus investigaciones iniciales entorno de las prácticas lectoras en el periodo de la Francia pre-revolucionaria del siglo XVIII en donde estudia la configuración de la moderna *opinión pública*, tema que también es objeto de análisis por parte de Habermas en uno de sus primeros trabajos publicado en 1962 bajo el nombre *Historia y crítica de la opinión pública*. En ellos, Chartier concibe que las ideas revolucionarias francesas se desarrollaron gracias a la difusión de la lectura en los individuos alfabetizados diseminados en todos los grupos sociales, principalmente en los sectores populares. Sin este afán de información sobre las novedades en distintos ámbitos de la cultura, la economía y la política por parte de los miembros de las colectividades urbanas y rurales hubiera sido impensable el desarrollo de la revolución entre 1770 y 1800. Es claro, entonces, que un texto escrito no puede existir ajeno a la configuración de lectura de dicho texto por parte de “comunidades de interpretación” especializadas y no especializadas, tal como lo concibe Fish (1980). Dichas “comunidades de interpretación” serían las que darían el valor del texto como obra literaria, filosófica, científica, periodística o artística.

En este sentido, tanto la “historia de las ideas y de las mentalidades” como la “historia de las prácticas culturales” son objeto de consideración epistemológica y metodológica de lo que se ha denominado genéricamente como “historia cultural”⁸. En efecto, Mauricio Archila en el texto “Historia social e historia cultural. Encuentros y desencuentros”, publicado en el libro *Historia cultural desde Colombia* (2001) presenta a la Historia como una disciplina de lo social aborda la “existencia del hombre”; sin embargo, la Historia Social - HS- no daría ya cuenta de la totalidad de “modos de producción” desde la perspectiva marxista, sino de las redes semióticas generadas desde la interacción humana en contextos particulares, perspectiva propia de la Nueva Historia Cultural -NHC- que requiere una mayor definición teórica y epistemológica. Ahora bien, para caracterizar del tránsito de la HS a la NHC, el autor retoma tres líneas de trabajo de la HS propuestas por Casanova: 1. Énfasis en lo socioeconómico, subrayando en lo económico más que en lo social. A esta línea pertenecen los historiadores de las dos primeras generaciones de la Escuela de los Annales (1920-1960), la cual se caracteriza por: a) un alejamiento de la historiografía política de carácter nacionalista, tanto desde el historicismo alemán como del romanticismo francés, y b) un marcado modelo estructuralista. 2. Realización de una historia de los “actores subalternos” y de los “movimientos sociales”, en el sentido de hacer una “historia desde abajo hacia arriba”, distanciándose del estructuralismo rígido al rescatar la acción y la experiencia humana por encima de los esquemas de comportamiento humano. 3. Construcción de una historia de la vida cotidiana que reivindica una especie “épica de la gente común” a partir de la recurrencia a estructuras mentales de largo plazo. A esta perspectiva pertenecen los historiadores de las mentalidades como Lucien Lefevre, Jaques Le Goff o George Duby que consiste en la escrituración de una historia de la totalidad de los acontecimientos humanos para poder reconstruir el pasado, tal como lo propone Erick Hobsbaum desde 1970 a través de la categoría de la *historia de la sociedad*. En el tránsito de la HS a la NHC habría que entender, en

⁸ Sobre la *historia cultural* véanse, las siguientes publicaciones fundamentales para esta investigación: Altamirano, Carlos (2008). “Introducción General”. En: Altamirano, Carlos (Dir.). *Historia de los intelectuales en América Latina*. Buenos Aires, Katz Editores. Pp. 9-2.; Darnton, Robert (2010). “Historia intelectual e historia cultural”. En: *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica. Pp. 203-235; Darnton, Robert (2010). “Historia social de las ideas”. En: *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica. Pp. 237-267; Hering Torres, Max y Pérez Benavides, Amada Carolina (2012). “Apuntes introductorios para una historia cultural desde Colombia”. En: *Historia cultural desde Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de los Andes. Pp. 15-46.

primera instancia, que existen unos antecedentes en lo que es considerada como la “vieja” escuela de la HC, representada en Burke, Burckhardt y Huizinga, quienes abordaron la “historia de la vida cotidiana”. Por ello no existe, desde la postura de Archila, un momento distintivo de surgimiento de la NHC, aunque sí aparece la claridad de que dicho surgimiento se da como expresión a la crisis de los modelos estructuralistas en la disciplina histórica.

Sobre estas imbricaciones epistemológicas y metodológicas que desbordan los límites de la disciplina histórica para encuadrarse en las fronteras de lo inter y transdisciplinar, el historiador argentino Elías José Palti plantea en la “Introducción” del libro *La invención de una legitimidad: razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (un estudio sobre las formas del discurso político)*, que ha existido cierto “malestar” sobre el modelo historiográfico de la “historia de las ideas” por estar fundamentado, de alguna manera, en las visiones dualistas o dicotómicas que han abordado tradicionalmente la “historia intelectual” en América Latina, lo que representa ya de por sí un síntoma de un problema historiográfico. El texto, en ese sentido, plantea en primera instancia *el malestar* para posteriormente proponer una *búsqueda* al dualismo en que se han visto las perspectivas historiográficas de cuño tradicional.

De acuerdo con Palti, la mayoría de los estudios en el campo de la historia intelectual latinoamericana han girado tradicionalmente en oposiciones radicales, a saber: ilustración/romanticismo, racionalismo/nacionalismo, modernidad/tradición, por mencionar algunas, lo que está planteando en el fondo una concepción historiográfica de trazabilidad de *genealogías de pensamiento* en la que lo importante es saber en dónde ubicar las ideas de tal o cual pensador, sin comprender que las ideas y los conceptos - en palabras de Jorge Myers - son “complejos y cambiantes, desconociendo su lugar de enunciación” (2005, p. 24). Este método genealógico, que ha hecho carrera en los estudios latinoamericanistas sobre la historia de las ideas, tradicionalmente ha intentado dictaminar cómo un autor determinado tenía en su época y en su tiempo un concepto liberal o conservador de la sociedad, más que plantearse “qué entendía” dicho autor sobre lo que significaba ser liberal o conservador en un contexto específico. Por estas razones, algunos investigadores han cuestionado dicho método al considerar que la *historia intelectual* de carácter local queda atrapada en generalizaciones abstractas que desconocen los contextos en los que se dieron las ideas - particularmente las

ideas surgidas en América Latina -. Por ejemplo, desde la tradicional recepción de las ideas positivistas en México, dice Leopoldo Zea: “en una interpretación de este tipo salen sobrando México y todos los positivistas mexicanos, los cuales no vendrían a ser sino pobres intérpretes de una doctrina a la cual no han hecho aportaciones dignas de la atención universal” (2005, p. 27). Ante esta perspectiva, surge una reacción denominada “enfoque culturalista” de carácter arielista - Rodó y otros - que busca “entender el pensamiento latinoamericano en sus propios términos”, desconociendo, por tanto, la articulación del pensamiento universal con el local, lo que ha derivado en un simplismo unilateral. En ese sentido, surge también una propuesta historiográfica conciliadora entre lo genealógico y lo culturalista, que asume que “las ideas europeas, una vez trasladadas a un medio extraño como el americano, se contorsionaron de modos que se desviaban de sus modelos originales”, proponiendo una versión particular de dichas ideas con aportes locales. Esta propuesta, que en el texto de Palti se denomina “teoría del empate” cobija investigaciones como las de José Luis Romero, soportadas en el esquema de “modelos” y “desviaciones” de gran acogida en la historiografía sobre América Latina desde comienzos del siglo XX, parte del supuesto de que América Latina es el espacio *per se* de la *hibridación* y el *sincretismo*. En palabras de Palti:

Podemos decir, de manera esquemática, que la “teoría del empate” es hoy dominante entre los autores extranjeros y una generación más joven de escritores mexicanos, mientras que el punto de vista *whig* abunda entre aquellos historiadores locales más tradicionales, acostumbrados a considerar su tarea como una especie de “deber cívico”. Estos últimos encarnarían la llamada “historia oficial” mexicana, la cual los sostenedores de la “teoría del empate” se proponen revisar (2005, pp. 31-32).

En el caso concreto de la historiografía mexicana, Palti pone de manifiesto la clara reacción de los “historiadores oficiales” que no renuncian a seguir viendo en las narrativas tradicionales heredadas del siglo XIX, una forma clara de hacer historia a través de las categorías de “recepción” e “influencia” de las ideas europeas en América hispana. Para Palti, sin embargo, tanto el enfoque genealógico como el de “modelos y desviaciones” tienen las mismas limitaciones de orden metodológico, pues están soportados en una concepción teleológica de la historia en la que las fuerzas antagónicas no pueden existir en un mismo nivel de realidad o tener una presencia simultánea, ya que, por un lado, una fuerza hegemónica se superpone a la otra, y por otro, las fuerzas antagónicas se autodestruyen para generar una tercera distinta, lo que significa la imposibilidad de

la existencia tensional de las fuerzas. Este es el caso de la historiografía mexicana sobre el liberalismo y el conservadurismo en el siglo XIX, en donde, a la vez, existe una visión de la lucha bipartidista que se sostiene a partir de las ideas que se resisten a morir y de las emergentes que insisten en aparecer, entendiendo esta tensión, desde Leopoldo Zea, como el desenvolvimiento y disolución de las contradicciones “mostrándolas como diversas etapas del desarrollo cultural”. Ante esta encrucijada, Palti plantea a la luz de la “nueva historia intelectual” una propuesta que se aleja de la historia de las ideas tradicionalmente soportada en la superficie textual de los discursos (lo que dijo un autor), para considerar la reconstrucción de los lenguajes políticos que les subyacen (entender cómo fue posible para el autor decir lo que dijo), es decir, aventurarse a explorar los espacios de la enunciación en sus componentes no solamente sintácticos y semánticos, sino sobre todo pragmáticos desde los cuales poder analizar las condiciones de enunciación y, sobre todo, los efectos de la enunciación de los discursos. En este sentido, la encrucijada se disuelve, en la medida en que los discursos vehicularían las intenciones ideológicas de las fuerzas antagónicas que no necesariamente tienden a eliminarse o a disolverse en otra distinta, sino que podrían coexistir en un mismo momento en contextos similares, lo que pondría a prueba la tesis de que las ideas y los conceptos que se presentan en la historia son complejos, dinámicos y superpuestos. De allí que el contexto adquiera relevancia:

Así, en los enfoques tradicionales, el “contexto” sólo puede aparecer como un marco meramente externo para el desenvolvimiento de las “ideas”. La noción misma de “ideas fuera de lugar” presupone ya, de hecho, que éstas preexistieran, de algún modo, a aquellas realidades en las que sólo posteriormente vendrían a insertarse, bien o mal, encarnándose en prácticas y motivando acciones concretas. Su aparición o no en un determinado contexto es una circunstancia ajena al mismo (Palti, 2005, pp. 36-37).

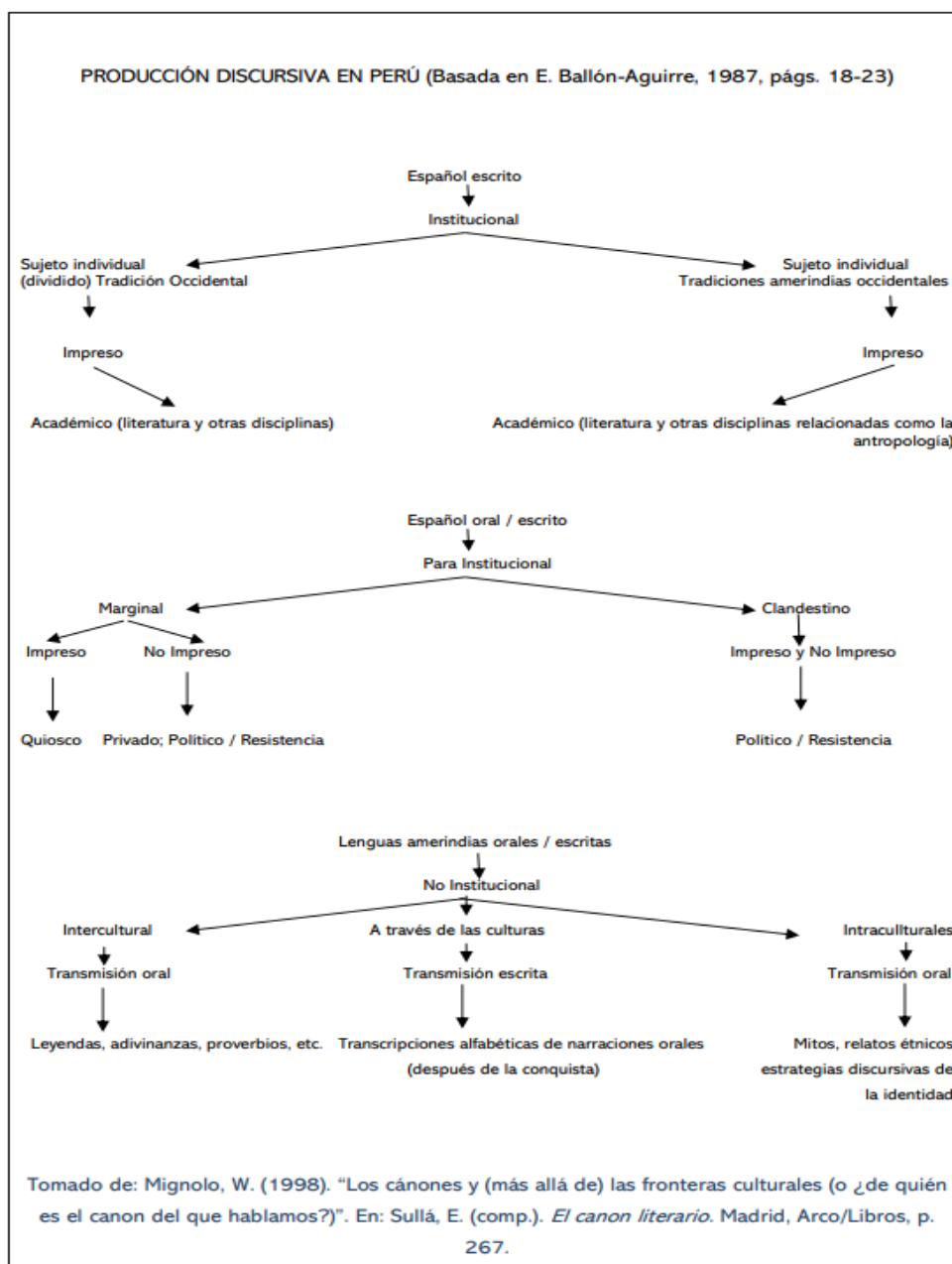
Si se asume la posición de que “las ideas” son intemporales, lo que no significa que sean ahistóricas, el contenido proposicional de ellas y, por lo tanto, su significado, termina siendo independiente de su contexto. Precisamente *para que sean históricas las ideas*, se requiere analizar no el contenido referencial de los enunciados (nivel de superficie) sino el contenido proposicional de los discursos en contextos específicos de enunciación (nivel de profundidad), generando el desarrollo de estudios sobre el *sentido* de los discursos en tanto y cuanto *actos de habla* a nivel pragmalingüístico (quién lo dice, cómo lo dice, para quién lo dice, cuándo

lo dice, cómo lo dice, etc.), “de allí que las historias de las ideas, enfocadas por lo tanto, exclusivamente en los contenidos referenciales de los discursos, no puedan nunca descubrir ningún rasgo que particularice a las mismas en la región...” (Palti, 2005, p. 37). Por estas razones, Palti considera que el estudio de los “lenguajes políticos” son un espacio pertinente para desarrollar una propuesta analítica de los discursos -más que de las ideas- en contextos histórico-culturales en América Latina, desprendiéndose de la tradiciones genealógicas deterministas y de los enfoques de “modelos y desviaciones” que siguen en el atolladero epistemológico y metodológico de no poder traspasar la línea que los acerque a las prácticas comunicativas contextualizadas de las ideas. La neo-retórica, en este sentido, puede aportar sustancialmente al desarrollo de estudios sobre los discursos enunciados en América Latina para rastrear los “supuestos ideológicos” que subyacen a dichos enunciados en contextos particularizados y focalizados.

De acuerdo con lo anterior, esta investigación aborda las disímiles y heteróclitas prácticas discursivas configuradas por los elementos constitutivos de la subjetividad propia y particular de individuos y de grupos sociales en la América hispana de los siglos XVI a XVIII, época histórica que se conoce como “periodo colonial americano” cuyo correlato cultural corresponde al “barroco hispanoamericano”. Es así como Walter Mignolo retoma la propuesta del historiador peruano Ballón-Aguirre, quien sistematiza las prácticas discursivas para el contexto del Perú colonial, discriminando las prácticas discursivas orales, escritas, institucionales, para-institucionales y no institucionales, lo que refleja otra manera de ver la polifonía comunicacional en el ámbito de los procesos de transculturación barroca en el contexto andino bajo una perspectiva “plurilingüística y multicultural” (Ver Esquema 1). De hecho, se recupera aquí de alguna manera la propuesta planteada en el capítulo “Sujetos sociales: poder y representación” del libro *Crítica impura. Estudios de literatura y cultura latinoamericanos* (2004), en donde Mabel Moraña asume el hecho literario como la representación de los discursos ideológicos de los individuos y de los grupos sociales a través de miradas transversales y fronteras propias de los “estudios culturales”, en las que prevalecen las posturas transdisciplinares que articulan la historia, la sociología de la cultura, la antropología y, por supuesto, el arte en sus diferentes manifestaciones (pintura, escultura, teatro, etc.). En el capítulo “Barroco y transculturalidad” del libro referenciado, se plantea a su vez la siguiente tesis: la construcción de la identidad latinoamericana y, por tanto, de su pensamiento manifiesto tanto en las prácticas académicas, artísticas y cotidianas está circunscrita en sus orígenes en los

siglos XVII y XVIII a matrices culturales de carácter híbrido y mestizo desde la “asimilación” y “acomodación” de la estética barroca europea en el contexto de la política colonialista en América hispana. Respecto a este asunto, en el artículo “El caso de la Comunidad Dominicana frente a la reforma educativa borbónica del siglo XVIII en el Virreinato de la Nueva Granada” afirmamos lo siguiente:

Esquema 1. Reproducción de la interpretación de Mignolo sobre el concepto de “producción discursiva en el Perú colonial” propuesta por Ballón-Aguirre.



De esta forma, en el ejercicio de pensar sobre cómo el pensamiento europeo se adoptó en los contextos americanos hispanos, se hace patente aquella propuesta de Ardao de que nuestra reflexión filosófica nunca dejó de buscar un acento propio (Zea, 1978, p.18); sobre todo desde la idea de que es una reflexión filosófica que se expresa de manera distinta a la filosofía europea u occidental, pues esta última recurre al principio de la *Aufhebung* hegeliana que asume las categorías de “absorción” y “asimiliación” como reguladoras del pensamiento filosófico europeo cimentado en una dinámica dialéctica que va recuperando progresivamente las contradicciones internas del pensamiento para devolverlo en una forma más depurada y consistente. Este no es el caso del pensamiento filosófico americano, pues contrario al espíritu de la *Aufhebung* hegeliana que potencia al máximo la “absorción” y la “asimiliación” como mecanismos reguladores de un pensar dialéctico y sistemático, el pensamiento latinoamericano desde sus primeras manifestaciones en el siglo XVI, incuba una forma de argumentación en donde la “yuxtaposición”, como manifestación de la separación entre el sujeto que piensa el pensamiento y el objeto que da cuenta de una realidad negada o cuestionada por el propio pensamiento, se convierte en una categoría fuerte que guiará el ejercicio del pensar en estas tierras americanas (Vásquez & otros, 2011, pp. 50-51).

La construcción de identidad colonial, en consecuencia, se percibe como una realidad que proviene de un proceso transcultural, en donde los elementos del arte y la literatura barroca europea se transforman y recrean en las diferentes regiones de las colonias hispanoamericanas. Para sostener la anterior tesis, la autora hace una revisión del concepto de *transculturación*, entendido como una “transferencia” o “transitividad” cultural que articula elementos vernáculos regionales de carácter popular con elementos homogeneizantes de la modernidad inicial europea. Esta articulación genera procesos culturales como la “hibridación” o “mestizaje cultural” que, a su vez, se manifiestan en la literatura barroca americana de los siglos XVI a XVIII a través de las producciones escritas de criollos como Felipe Guamán Poman de Ayala (1534-1615), Fernando de Alba Ixtlilxóchitl (1580-1648), Hernando Domínguez Camargo (1606-1659), Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700), Juan José Eguiara y Eguren (1694-1763) y Francisco Xavier Clavigero (1731-1787), entre otros. Escritores como los anteriores encarnan el conflicto cultural de esta época, pues son individuos que pertenecen a dos mundos diferencialmente distintos pero complementarios, si los asumimos como co-integradores de una

propuesta particular, es decir, entre el mundo de los colonizadores culturales españoles y la élite cultural y letrada americana. Esta condición anfibia de los intelectuales americanos de esa época valida la hipótesis de la reproducción de esquemas de poder imperialista en el contexto de la América colonizada a través de la configuración de una clase social dominante criolla que detenta el poder económico, social y cultural. Sin embargo, frente al poder dominante de los españoles imperialistas, estos intelectuales y escritores se sienten infravalorados o subsumidos en el limbo del “no reconocimiento”, asumiendo una actitud subalterna respecto de los poderes ideológicos de los colonizadores españoles.

En correspondencia con la anterior idea, es necesario recordar que las teorías decolonialistas subrayan la categoría de *subalternidad* como eje de la discusión crítica que necesariamente remite a las visiones históricas sobre el “encuentro” de los mundos indígena americano y europeo, tal como lo ha planteado Enrique Dussel en varios textos, v.g., el capítulo “Del descubrimiento al desencubrimiento. El camino hacia un desarraigo histórico” del libro *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (1994) es un texto que Dussel originalmente publicó en el semanario *El Día de México* el 9 de diciembre de 1984. Allí, el filósofo argentino esboza seis tesis sobre el encuentro de los americanos y los europeos a finales del siglo XV, a propósito de la conmemoración en 1992 del quinto centenario de la llegada de Colón a América. El título del texto ya de por sí deja entrever la intencionalidad del autor, a saber: develar las estrategias discursivas que se camuflan en la idea del “descubrimiento” de América, tal como se ha venido pensando tradicionalmente desde hace cinco siglos, y que se plantean más como un “encubrimiento” de unas realidades antropológicas e históricas que hasta ese momento empezaron a ser discutidas bajo la perspectiva de la conmemoración del quinto centenario de la llegada de los europeos a tierras americanas.

En efecto, Dussel entra en el debate que se extiende desde finales de la década de los años 80 y llega hasta comienzos del siglo XXI, a propósito de los quinientos años del “encuentro de dos mundos”, tal como se bautizó universalmente a dicho acontecimiento a partir de esta conmemoración⁹. La primera tesis denominada “La

⁹ Existe una copiosa información bibliográfica sobre el “encuentro de dos mundos” que plantean diversas interpretaciones sobre lo acontecido en 1492. Entre los textos más destacados encontramos los siguientes: Bitterli, Urs (1982). *Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y Ultramar*. México, D.F., Fondo de

invención de América (fenomenología desde la subjetividad europea)” presenta la interpretación ontológica del “ser americano” que subyace a la propuesta realizada por el mexicano Edmundo O’Gorman en el libro *La invención de América* (1958), y que plantea la idea de que realmente no existió un “descubrimiento” de América, tal como la historia oficial lo ha asumido, sino que “lo americano” y el “ser americano” han sido construcciones inventadas a partir de los presupuestos de un “ser asiático” que Colón creyó encontrar en 1492. A partir de esta inquietud de O’Gorman, Dussel considera que el “ser americano” va apareciendo en el dicho mundo concreto desde el “ser asiático” de las islas y tierras encontradas pues “en realidad Colón nunca sobrepasó al horizonte del “ser asiático” de las tierras encontradas. Y por lo tanto, para O’Gorman ni siquiera Colón descubrió América (en el sentido tradicional de la palabra)” (1994, p. 126). La segunda tesis denominada “El descubrimiento de América (fenomenología todavía europea)” plantea la idea del acontecimiento de develamiento paulatino del “ente americano”, es decir, que lo americano se “descubre” o se “desoculta” en el momento en que la cultura europea hace conciencia de que se encuentra con una realidad antropológica distinta a la propia. La tercera tesis denominada “La intrusión extraña (vuelco copernicano a la subjetividad nuestra)”, retoma la idea de que los europeos a finales del siglo XV y principios del XVI se encontraron con el “ente americano” encarnado en los habitantes de las islas y costas americanas, al cual no respetaron como un “otro” igual, sino que fue considerado como un ente degradado e incivilizado. En este sentido, en un principio, para el aborígen americano el encuentro con los europeos resultó un acontecimiento que generó desconcierto, asombro y admiración, pero paulatinamente la conciencia del “ser americano” comprendió que la “invención” y el “descubrimiento” europeos resultaron ser una “intrusión” realizada por unos “intrusos” que desconocieron y violentaron el “ser” del ente propio. La cuarta tesis denominada “La visión de los vencidos (la subjetividad derrotada)” asume la concepción de que a partir del encuentro entre los moradores originarios de América y los europeos, se abre la realidad de una relación asimétrica y desbalanceada producto de la “intrusión” violenta de la conquista de los siglos XVI y XVII; “intrusión” que es incorporada por el “ser americano” desde una

Cultura Económica; Zea, Leopoldo (Coord.) (1986). *América Latina en sus ideas*. México, D.F., Siglo XXI; Todorov, Tzvetan (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid, Siglo XXI; León-Portilla, Miguel y otros (1992). *De la palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Madrid, Siglo XXI; Castañeda, Felipe y Vollet, Matthias (2001). *Concepciones de la Conquista*. Bogotá, Universidad de los Andes; Amorim, María y Boleda, Mario (2009). *Las poblaciones ibéricas e iberoamericanas en perspectiva histórica*. Buenos Aires, Eudeba; Gruzinski, Serge (2010). *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

conciencia sujeta y dolido por las determinaciones del “invasor” que tiene los recursos suficientes para dominar y poseer por la fuerza los elementos físicos, mentales y espirituales que lo constituyen. La quinta tesis denominada “¿Encuentro de dos mundos?” planteada como pregunta, indica ya de suyo la sospecha de que realmente no hubo un “encuentro” entre culturas, sino más bien un “enfrentamiento” o “choque” cultural de carácter asimétrico que, desbalanceado a favor de los europeos, asumió la forma de una conquista del “ente explotable” basado en la “codicia” de los “intrusos”. En la sexta y última tesis denominada “Resistencia y emergencia”, Dussel reflexiona sobre lo que significa conmemorar quinientos años de violencia sistemática por parte de los “intrusos”, inicialmente hacia los pueblos originarios y, posteriormente, hacia la raza mestiza constituyente del “ser americano”. En esta historia de engaños, violencia y relaciones asimétricas, la conciencia de la subjetividad del “ser americano” nunca se ha dejado de escuchar, ya sea a través de mediadores culturales como Bartolomé de las Casas en el siglo XVI quien denunció con vehemencia los desmanes de los conquistadores hacia los pueblos indígenas, o de los mismos americanos como Túpac-Amaru en el siglo XVIII que han reivindicado con insistencia la identidad de su propio ser, por medio de rebeliones que permiten hasta el día de hoy “des-encubrir” la realidad histórica de injusticias y atropellos.

Ahora bien, asumidas estas contradicciones antropológicas, sociológicas y culturales en la etapa de la “conquista” española en la América indígena - siglos XV y XVI -, detengámonos en el espacio que permite desarrollar nuestra hipótesis de trabajo, es decir, en el inquietante mundo colonial hispanoamericano de los siglos XVII y XVIII. Mabel Moraña, en los artículos ya referenciados, comprende que en la América hispánica de los siglos coloniales no solamente existe un arte y una literatura barrocos propios y característicos de una clase criolla que entra en conflicto con el mestizaje, sino que es a la larga una visión de mundo de esta clase social en cualquiera de los ámbitos de la vida cotidiana. En este sentido existe un proceso de *transculturación barroca* a partir de sustratos culturales que llegan de Europa y que se instalan en las ciudades americanas como representación del poder criollo con matices mestizos que hacen parte, de alguna forma, de una identidad hispanoamericana. Ahora bien, es necesario asumir el hilo conductor del discurso de Moraña para poder comprender la tesis que lo sustenta: los individuos y grupos sociales en las colonias hispanoamericanas de los siglos XVII y XVIII se constituyen de forma dinámica y compleja articulando matrices de orden ideológico, económico, político, social y cultural, de tal forma que los procesos de construcción de “subjetividad” y de

“identidad” están relacionados con los imaginarios que tienen estos individuos y grupos sociales sobre sí mismos y sobre los otros.

Se entiende el concepto de “subjetividad” como la forma en que, tanto los individuos como los grupos sociales en las colonias hispanoamericanas de los siglos XVII y XVIII, se auto-perciben y, en consecuencia, se auto-conciben en relación con los “otros” y con los contextos en donde se desenvuelven cotidianamente. Esto significa que es imposible desligar la auto-percepción del imaginario sobre los demás individuos y grupos sociales diferentes al propio. Por otro lado, el concepto de “identidad” se sustenta desde la posibilidad que da la auto-percepción de reconocerse así mismo en relación diferencial con los demás, es decir, de la “subjetividad”, para poder expresar lo que “yo soy” y lo que “yo re-presento” a nivel social. Por ejemplo, la estructuración política y económica visualizada en la pirámide de la sociedad colonial, permite entender que existe un orden establecido de carácter jerárquico en donde los “colonizadores” españoles son la minoría numérica pero con el control y el poder sobre los demás estamentos sociales, incluyendo a su descendencia criolla. Es por ello, tal como lo manifiesta permanentemente Moraña, que los criollos reproducen los esquemas de poder y control social de los españoles con relación a los estamentos inferiores, fundamentalmente sobre los aquellos que se estructuran a partir de las mezclas étnicas que fundamentan las “castas mestizas” (mestizos, castizos, mulatos, moriscos, albinos, tornos atrás, lobos, cambujas, sombohigas, cuarterones, coyotes, albarados y otros). Sin embargo, la investigadora norteamericana Joanne Rapaport en el libro *El mestizo evanescente: configuración de la diferencia en el Nuevo Reino de Granada* hace una aclaración con respecto a la diversidad étnica de la América colonial:

Tendemos a imaginar la clasificación socio-racial en Hispanoamérica colonial como si fuera el reflejo de una sucesión de pinturas de castas del siglo XVIII mexicano: una progresión ordenada que retrata diferentes grados de combinación racial, representados por imágenes de parejas con su progenie, cada categoría con su propia etiqueta y características pictóricas distribuidas sistemáticamente en una retícula basada en las clases primordiales de “indio”, “español” y “africano” o “negro”. Es cierto que los historiadores son conscientes de que esas pinturas no representan la realidad sino que, en cambio, proyectan una imagen idealizada destinada al consumo europeo del siglo XVIII” (2018, p. 6).

Este ejemplo nos permite comprender que los modelos ideológicos metropolitanos se implementan y se adaptan en tierras americanas a partir de negociaciones simbólicas que se manifiestan en las expresiones artísticas y culturales de los grupos subalternos. Esto significa que existe desde el primer momento del encuentro entre europeos, africanos, asiáticos e indígenas pre-colombinos en el periodo comprendido de los siglos XVI y XVIII, un constante proceso de “hibridación” étnica y cultural que se negocia a través del *mecanismo de transculturación*, entendida como la mutua influencia entre estos grupos sociales. En este caso, es posible tomar como referencias algunas manifestaciones culturales que in-corporan este proceso transcultural las expresiones musicales de carácter cristiano medieval que denominamos “villancicos”, tal como nos lo presenta el disco *Aquí de Músicas Varias* publicado por la Agrupación de Cámara Ars Viva, dirigido por Juan Alberto Ruiz, en donde se contextualiza el origen del *villancico* como una expresión musical tardomedieval europea que se instala cómodamente en la América hispana de los siglos XVI a XVIII:

Entre las formas ibérica e iberoamericanas que sobrevivieron en América Latina se encuentran el villancico y la xácara. El villancico, de raíces tanto profanas como sacras, fue canto popular en la España medieval [...] En América Central y del Sur, mantiene su forma básica y adquiere cada vez mayor popularidad como elemento de las celebraciones de la iglesia, a tal punto que hoy en día se le asocia únicamente con la Navidad” (2000, p. 20).

Otra manifestación transcultural menos conocida es la de la transferencia de elementos o artículos utilizados en la vida cotidiana de los “americanos” de esta época, como son las cerámicas chinas que fueron traídas probablemente por oleadas de orientales a tierras mexicanas; de igual forma, a los virreinos del Perú y de Nueva España (actual México), llegaron una gran variedad de “biombos” japoneses que fueron utilizados por los estamentos adinerados de las colonias. Es inevitable pensar, entonces, a partir de los ejemplos anteriores, que la idea del arte barroco europeo situado entre 1600 a 1700 aproximadamente, es reinterpretado y re-creado en las colonias americanas entre los años 1650 y 1800 bajo la influencia de las sensibilidades indígenas, africanas y asiáticas. Por ello es importante resaltar cómo en el virreinato mayor de la Nueva España (1535-1821), las expresiones barrocas tienen la impronta de asumir de forma casi natural *los procesos de transculturación, hibridación y sincretismo*. Así, tanto la literatura como la pintura, la escultura, la

música y la arquitectura barrocas hispanoamericanas, terminan siendo un referente significativo para abordar la construcción de subjetividad e identidad del colono sea este criollo, mestizo, indígena o negro.

De acuerdo con los planteamientos anteriores, se comprende que la cultura barroca hispanoamericana es diferencial de la europea y, por lo tanto, asume con propiedad un modelo ideológico que, según Moraña, encarna las aspiraciones de la sociedad colonial, en general, y del estamento criollo, en particular. Para poder entender con mayor amplitud esta idea, se hace necesario en este momento explicar las características del arte barroco en sus diferentes manifestaciones¹⁰. Así, tenemos que la concepción barroca de carácter artístico se sustenta ideológicamente en la Contrarreforma católica liderada por la coalición entre el papado romano y el imperio español (1550-1600 aprox.), con la pretensión de educar los sentidos y las mentes de los católicos, tanto en Europa como en América. Es por ello por lo que el arma fundamental de la Contrarreforma es el arte, pues a través de las imágenes y los sonidos barrocos, es posible permear las sensibilidades y los intelectos de los hispanoamericanos para acercarlos a los dogmas cristianos católicos, lo que no impide reconocer la existencia de expresiones barrocas de carácter protestante, como es el caso de la música de Johan Sebastián Bach en Alemania. En efecto, el arte barroco se caracteriza fundamentalmente por la apertura y el descentramiento de los elementos que constituyen las estructuras plásticas y sonoras, al concebir el permanente contraste entre dos elementos o polos: el juego de la luz y la oscuridad que genera el efecto de sombras; la utilización de recursos retóricos para decir y silenciar o mostrar y ocultar al mismo tiempo, generando la ambigüedad; la puesta en escena de elementos exóticos para generar efectos como la extrañeza y

¹⁰ En la "Introduction" a la *Visual Encyclopedia of Art* se plantea que "the definition of the Baroque age, meaning the set of complex cultural and artistic expressions that developed in Europe during the 17th century, is still subject to debate among critics and historians. In one of its most commonly accepted meanings, Baroque describes some aspects of 17th century art, with sumptuous Roma at the centre, that upset the proportions and static harmony of the Renaissance - already undermined by Mannerism during the previous century - through the use of curves, strange movements of forms, the daring optics of illusionism and theatricality" (2009, p. 5). Por su parte, el crítico literario español y reconocido especialista en el tema, José Antonio Maravall, en el clásico libro *La cultura del Barroco* nos ubica cronológicamente en la cultura barroca para el contexto europeo: "Barroco es, pues, para nosotros, un concepto histórico. Comprende, aproximadamente, los tres primeros cuartos del siglo XVII, centrándose con mayor intensidad, con más plena significación, de 1605 a 1650 [...] Eso quiere decir que renunciamos a servirnos del término "barroco" para designar conceptos morfológicos o estilísticos, repetibles en culturas cronológicamente y geográficamente apartadas" (1990: 5).

la sorpresa y, por último; la adecuación teatral de escenarios carnavalescos que permiten proponer mecanismos de desacralización (quitarle el velo sagrado a las situaciones) propiciando efectos de risa, burla y parodia, tal cual lo manifiesta en su *Historia del arte* Ernst Gombrich, quien de forma un tanto irónica resume lo que para la clásica concepción del arte ha representado el Barroco en su dimensión estética:

El término barroco lo usaron los críticos de una época posterior que combatieron las tendencias del siglo XVII y desearon ridiculizarlas. Barroco significa en realidad absurdo o grotesco, y manejaron el término personas que insistían en que las formas de los edificios clásicos nunca se debían aplicar o combinar más que como lo habían hecho griegos y romanos. Desdeñar las reglas estrictas de la arquitectura antigua les parecía una lamentable falta de gusto; por eso escogieron la palabra barroco. A nosotros no nos resulta fácil percibir hoy día esos matices: tanto nos hemos llegado a acostumbrar a ver en nuestras ciudades edificios de toda suerte que desdeñan y desafían las reglas de la arquitectura clásica, o que las desconocen, que nos hemos vuelto insensibles, y las viejas polémicas suelen parecernos muy alejadas de las cuestiones arquitectónicas que nos interesan” (2011, pp. 293-294).

Las anteriores características del arte barroco se contextualizan y re-apropian en las colonias americanas a través de los procesos de transculturación, hibridación y sincretismo que permiten la construcción de subjetividad e identidad de los individuos y los grupos sociales en general y, de manera particular, del estamento criollo colonial. La tesis de Moraña, en este sentido, es que si bien es cierto todos los estamentos sociales coloniales participaron de la “fiesta barroca”, fueron los criollos quienes se apropiaron de estas manifestaciones culturales generando un discurso para-metropolitano de carácter hegemónico y, a la vez, diferencial y contestatario frente al discurso oficial que permite reivindicar la pretensión de autonomía e identidad cultural de las elites americanas. El discurso barroco hispanoamericano se patentiza a través de la “fiesta barroca” que se celebra periódicamente en el calendario colonial. Por ejemplo, se celebraban fiestas religiosas como el Corpus Cristi, la Semana Santa o la Navidad, en donde las procesiones daban cuenta del fervor religioso, pero a la vez del protagonismo social de los estamentos en donde era más visible la presencia criolla por tener mayor capacidad económica manifestada en grandes monumentos, carruajes y vestimentas. Mientras tanto, los estamentos inferiores como los mestizos, los indígenas o los negros, participaban de estas celebraciones con menor pomposidad. Este mismo efecto lo encontramos en la celebración litúrgica dentro del

templo, pues los estamentos superiores se encuentran normalmente al frente de la nave central, mientras los mestizos ocupan el espacio central y lo indígenas y negros se ubican en la parte posterior. En este contexto, las *cofradías*¹¹ juegan un papel importante dado que es a través de ellas que se manifiesta el poder social y económico de la comunidad colonial, asumiendo un rol de liderazgo las cofradías de los criollos frente a las demás. Sin embargo, es claro que, aunque el estamento criollo tiende a monopolizar y protagonizar la “fiesta barroca” como manifestación de un discurso homogeneizante de carácter civilizatorio, la presencia del componente indígena y negroide juega un papel importante que hasta ahora empieza a ser reconocido y estudiado. Un ejemplo de ello es la recuperación de las pinturas originales que estaban ocultas detrás de la cal en las iglesias coloniales y de las viviendas civiles en donde se ven rastros de las pinceladas de los indígenas en formas florales y animalescas, lo que deja entrever una activa presencia de los grupos marginales en la construcción del discurso barroco colonial.

¹¹ En el libro *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*, Gabriela Siracusano establece las características fundamentales de las cofradías medievales en el contexto colonial andino: “El concepto de *cofradía* resulta ligado etimológicamente al de *hermandad*, en tanto establecimiento de un vínculo artificial de parentesco en un nivel de igualdad, con un aspecto relacionado con la caridad y la asistencia social. En los siglos XII y XIII puede verificarse en Castilla y Zaragoza la presencia de estas asociaciones de artesanos, mercaderes, etc. La formación de los gremios parece haber estado unida al impulso experimentado por los centros urbanos tardomedievales y a la constitución de los gobiernos municipales en pos de la defensa de los intereses económicos y sociales de sus integrantes. Su estructura era de carácter piramidal: en el vértice más alto se encontraban los maestros y debajo los oficiales y aprendices [...] En las cofradías gremiales, cada gremio tenía su santo patrón, un hospital dedicado a las necesidades asistenciales de sus cofrades, una capilla dedicada a las reuniones de la corporación y un regidor del concejo que lo presidía ya autorizaba” (2008, pp. 133-134).

Capítulo 2

Sobre Viajes Transatlánticos y Recorridos Transtextuales

Los antepasados de Elizabeth Burgos se remontan a Don Salvador Tortolero, quien embarcó en 1630 de Sevilla hacia Carabobo, treinta y dos años después de que Colón bordeara las costas del lago Maracaibo en las que los indígenas lugareños construyeron sus palafitos desde tiempos ancestrales, razón por la cual Américo Vespucio, en su viaje de reconocimiento en compañía de Alonso de Ojeda en 1599, “bautizó” a estas tierras con el nombre de Veneziola o pequeña Venezia. Pasado el tiempo, Régis Debray de 23 años, estudiante de la Ecole Normale Supérieure de París, viaja en 1963 en un avión Boeing 707 de Air France hacia Caracas para enrolarse como corresponsal en la revista maoísta *Révolution* y, de paso, llevar a cabo su proyecto de hacer una película sobre la guerrilla venezolana, después de protagonizar un documental cinematográfico de carácter experimental dirigido por el antropólogo Jean Rouch y el sociólogo y crítico de cine Edgar Morin, conocido por estos lares en las décadas de los ochenta y noventa del siglo XX como el divulgador más conspicuo de la teoría del *pensamiento complejo*. El hecho de que Elizabeth y Régis se encontraran no fue gratuito. Ella, con apenas quince años y huyendo de la pobreza de su familia, había llegado a Roma en 1959 para trasladarse a Viena como representante venezolana de las Juventudes Comunistas en el Festival Mundial de la Juventud y de los Estudiantes. No regresó de inmediato. Viajó por Europa y se instaló en París como *au pair* en casa del agregado de prensa de la Embajada de Estados Unidos, rescatando espacios y tiempos para aprender francés, visitar museos y contertuliar en el barrio latino en donde García Márquez, Cortázar y Vargas Llosa, empezaban a ser reconocidos como los nuevos magos de la literatura latinoamericana.

En estas historias, narradas en la novela *Hija de revolucionarios* (2017), Laurence Debray recupera sus orígenes franco-venezolanos y, por supuesto, la figura huidiza del intelectual Régis Debray, quien es mejor conocido en América Latina por su filiación marxista pro-castrista (sobre todo por su relación controversial con el Ché Guevara), que como académico y teórico de la Comunicación. De acuerdo con el relato de la escritora, su padre hoy en día es un austero intelectual dedicado a su trabajo filosófico y renuente a considerar nuevamente los sucesos ocurridos en los primeros meses de 1967, previos a la muerte del Ché en tierras bolivianas. El título de la novela es eminentemente denotativo, dada las posiciones políticas radicales de sus

padres, quienes procuraron durante los años de adolescencia y juventud de Laurence, blindarla de los efectos y consecuencias generadas por su cercanía con la revolución cubana y con las guerrillas izquierdistas latinoamericanas de mitad del siglo XX. Así, la escritora a través del relato autobiográfico va develando los elementos hasta ahora desconocidos de la historia de sus padres, tanto en Europa como en América, para concentrarse en una especie de expurgación filial encarnada en la figura privada y pública de su padre, asumiendo a la larga, una *de-vida* reconciliación con quien durante mucho tiempo fue un misterioso desconocido, no solamente para ella, sino para con quienes compartió fragmentos de su existencia en aquellos años agitados de aires revolucionarios: la relación de Debray -alias Danton- con Fidel Castro y con el Ché Guevara es recreada por la escritora en varios pasajes del libro, sin que la sospecha ficcional asome en un ejercicio periodístico que toma la forma de crónica, en la idea de corroborar que las historias de traición y delación de Debray hacia la figura del Ché han sido mayormente infundadas.

De la relación de Debray con el Ché quedan dos referencias. Una, la que recupera Laurence del diario de operaciones del Che en Bolivia: “[Danton] viene a quedarse, pero yo le pedí que volviera a organizar una red de ayuda en Francia y de paso fuera a Cuba, cosa que coincide con sus deseos de casarse y tener un hijo con su compañera. Yo debo escribir cartas a Sartre y B. Russell para que organicen una colecta internacional de ayuda al movimiento de liberación boliviano” (Debray, 2018, p. 84). Otra, la que el mismo Régis Debray relata en la biografía *Ernesto Guevara también conocido como el Che*, escrita por Paco Ignacio Taibo II (2003, p. 643). A través de las anteriores referencias textuales podemos confirmar la hipótesis de que, en esta relación compleja entre dos hombres biográficamente disímiles e ideológicamente contradictorios, las estructuras mentales vectorizadas hacia la *revolución* provienen de fuentes distintas a pesar de la determinación categórica de Hobsbawm sobre el origen burgués de las revoluciones modernas, lo que nos lleva a pensar en las maneras de idear y hacer la revolución, y del porqué un intelectual como Debray concibe teóricamente y de forma magistral la estrategia de construir la *revolución guerrillera* en el país más céntrico de Suramérica para, desde allí, irradiar la chispa socialista a escala continental; o de cómo un guerrero ilustrado asume las consecuencias de sus acciones hasta el límite de sus fuerzas físicas y morales. En este sentido, no se ha esclarecido bien el papel de la joven *inteligencia latinoamericana* en esos años revoltosos que, a la manera de Debray, veían un futuro esperanzador y a la vez impredecible, pues se encontraban entre la espada y la pared al tener que

decidirse bien por las vías de hecho, o bien por las vías alternativas de otras formas de lucha. En efecto, estamos en el inicio de la *guerra fría* y América Latina es un caldo de cultivo para desarrollar tanto las políticas imperialistas norteamericanas, como las utopías socialistas apalancadas por el éxito de la *revolución cubana*. Para los intelectuales latinoamericanos esta madeja ideológica es tentadora: mientras García Márquez se deja seducir por la verborrea de Castro, Vargas Llosa planta posición reaccionaria y concibe que la única salida para la opresiva situación latinoamericana es la democracia liberal. “Mario Vargas Llosa se marchó, prefiriendo la democracia y la libertad de las ilusiones”, anota Laurence Debray, en alusión a diáspora intelectual que se trasladaba de Europa a Cuba en la década de los años 60 del siglo XX:

En aquella época, todo Saint-Germain des Prés acudía a Cuba. El Salón de Mayo, en julio de 1967, reunió a los pintores internacionales imprescindibles; luego el Congreso Cultural, en enero de 1968, acogió a cientos de intelectuales en busca de exotismo e inspiración, llegados para participar en aquella fiesta permanente que era la revolución cubana, excepto Jean Paul Sartre, que expuso sus reservas sobre el trato que el régimen otorgaba a los homosexuales. Sin embargo, había sido uno de los primeros en promover la revolución con su reportaje “Ouragan sur le sucre”, publicado en *France Soir* en 1960” (2018, p. 52).

Así como ellos, sus contemporáneos intelectuales -herederos de los ideales latinoamericanistas¹²- se debatían entre los horizontes burocráticos de las universidades del aparato estatal, la creciente opinión pública desde los medios masivos de comunicación, las avasalladoras industrias culturales y la lucha militante en cualquiera de sus formas. Por lo pronto, para efectos de nuestro interés investigativo alrededor de las prácticas culturales, detengámonos en la propuesta filosófica que Régis Debray desarrolló después de su regreso a

¹² Idearios concretados en plataformas políticas, sociales, educativas y culturales que provienen de José Martí y Enrique Rodó a finales del siglo XIX, prolongados en la denominada “generación de fundadores” del pensamiento latinoamericano (Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, José Vasconcelos y Antonio Caso); posteriormente desarrollados por la “generación de los forjadores” a principios del siglo XX (Samuel Ramos, José Carlos Mariátegui, Francisco Romero y Carlos Astrada) y, consolidados por los pensadores de la “generación técnica” que estuvieron transitando entre América y Europa a mitad del siglo XX, encabezada por el maestro español exiliado en México José Gaos y configurada por la omnipresencia de Leopoldo Zea (Augusto Salazar Bondy, Arturo Ardao y Francisco Miró Quesada).

Francia, formalizada como la teoría de la *mediología*: “Mi padre solo se ocupa de su obra. Para lo demás, delega. Estudia las diferentes formas de transmisión desde la mediología, disciplina de la que es fundador, pero se preocupa muy poco de los escándalos que deja a su descendencia” (Debray, 2018, p. 16). Ya habíamos anotado que Debray ha sido más conocido en América Latina por el “affaire Guevara” que, por sus reflexiones teóricas en el campo de la Comunicología contemporánea, en un ambiente académico francés prolífico en consideraciones epistemológicas alrededor del *campo intelectual*¹³ y del impacto de la cultura de masas a través de los medios masivos de comunicación, particularmente desde el cine en la perspectiva del *Nouvelle vague*. En consecuencia, Debray en el libro *Introduction à la médiologie* (2000), publicado en su versión castellana en el 2001, establece la relación dialéctica entre “comunicar” y “transmitir”, en la que la *comunicación* se considera una parcela de la *transmisión*, pues ésta última tiene un horizonte histórico soportado por diversas y múltiples *técnicas de transmisión de la información* en esferas espaciotemporales distintas, mientras que la comunicación transporta la *información* en una esfera espaciotemporal determinada. Aquí, la distinción se configura por dos aspectos, a saber: a) la amplitud de las esferas espaciotemporales, que condicionan los procesos de comunicación y transmisión de la información y; b) las técnicas de transporte de la información que son objeto de estudio de la transmisión y no de la comunicación. Este hecho, delimita el objeto de estudio de la *mediología*, pues lo que le interesa a Debray -sin excluir el proceso de comunicación- es abordar el tema de “el hombre que transmite” a nivel histórico, con la ayuda de diversos soportes de información (voz, gestos, corporalidad, pictogramas, ideogramas, alfabetos, cartografías, pinturas, sonidos

¹³ Tenemos en cuenta aquí la categoría heredada de la Sociología de Pierre Bourdieu en donde las sociedades contemporáneas son “concebidas como conjunto de campos (artístico, religioso, económico, científico, etc.) relativamente autónomos” (Pastormerlo; 2008: 1) y, que de acuerdo con Chiocchetti, son comprendidos como producto histórico de un proceso de reorganización de micro mundos sociales, con leyes específicas: “Ellos, entre otras cosas, poseen sus propias reglas de funcionamiento, instituciones y un tipo de capital (poder)” (2010, pp. 6-7). Así, dentro de los campos sociales, encontramos el *campo intelectual*, el cual es definido por Bourdieu como una red de “relaciones entre los creadores, contemporáneos o de épocas diferentes, igual o desigualmente consagrados por diferentes públicos y por instancias desigualmente legitimadas y legitimantes, relaciones entre los creadores y las diferentes instancias de la legitimidad, instancias de legitimación legítimas o que pretenden la legitimidad, academias, sociedades de sabios, cenáculos, círculos o grupos minúsculos más o menos reconocidos o malditos, instancias de legitimación y de transmisión como las revistas científicas, con todos los tipos mixtos y todas las dobles pertenencias posibles” (2002, p. 37).

naturales y artificiales, tecnología audiovisual e hipermedial, etc.)¹⁴. De allí que nos interese para este ejercicio investigativo, el considerar dicha propuesta mediológica como marco referencial de los análisis de las prácticas culturales desarrolladas por los individuos en las comunidades humanas en la América hispánica colonial, pues “el mediólogo se sumirá obligatoriamente en los largos procesos de la antropología, en el límite de las sociedades sin escritura” (Debray, 2001, p. 27). Pero también, esta propuesta mediológica - así concebida por Debray - permite considerar como objeto de estudio las disímiles formas de comunicación y de transmisión de la información que se imbrican transculturalmente en distintas medioesferas espaciotemporales¹⁵. En la construcción arquitectónica de su sistema mediológico, Debray en primer lugar establece la relación dialéctica entre la “comunicación” (C) y la “transmisión” (T) a partir de varias categorías, entre las que destacamos las siguientes: a) *Escala temporal*, que para C es de carácter sincrónico, es decir, de tiempo corto; mientras que para T, es de tiempo largo; b) *Centro de gravedad*, que para C es la información, mientras que para T, son los valores y los saberes; c) *Proximidades científicas*, que para C corresponden a la Sociología y a la Psicología Social; mientras que para T, corresponden a la Historia y a la Antropología; *Lugares famosos*, que para C se configuran alrededor de los medios masivos de comunicación; mientras que para T, se configuran alrededor de instituciones sociales como los museos, las bibliotecas, las escuelas, las iglesias, las academias y; *Periodo de pertinencia*, que para C se restringe a la época contemporánea; mientras que para T amplía su radio de acción a todas las épocas históricas.

A partir de las anteriores categorías analíticas es posible comprender que la “transmisión” desde la propuesta mediológica de Debray se concentra fundamentalmente en los mecanismos y procesos de

¹⁴ Cito directamente a Régis Debray: “De estos propósitos surge un terreno de exploración más extenso que el que se suele atribuir a las investigaciones de comunicación. Se entiende en seguida el por qué. El por qué se debe, prioritariamente, al hecho de que su vínculo matricial con los *mass media*, en el universo de los signos lingüísticos o emparentados (el “lenguaje musical”, el “lenguaje fílmico”), mientras que la transmisión incluye, más allá o más acá de lo verbal, otros soportes de sentido: gestos y lugares en la misma medida que palabras e imágenes, ceremonias en la misma medida que textos, lo corporal y lo arquitectónico en la misma medida en que lo “intelectual” o lo “moral” (2001, pp. 23-24).

¹⁵ La *medioesfera* es un “término genérico que designa un medio tecnosocial de transmisión y de transporte dotado de un espacio-tiempo propio” (Debray, 2001, p. 51).

producción, circulación y recepción de la información, en donde las dimensiones temporales y espaciales - mediosesferas -¹⁶, solo sirven de marcos de referencia metodológica para establecer cómo los soportes de transmisión cambian según las necesidades de comunicación de los individuos y las comunidades particulares, pues la información transita en diversos formatos de forma simultánea, paralela y superpuesta¹⁷. Ahora bien, lo que le interesa al mediólogo, antes que al semiólogo o al sociólogo de la cultura, es establecer las relaciones de producción de la información dadas las condiciones materiales de los soportes en que se inscriben los textos, con los mensajes que dichos soportes vehiculan. En efecto, existe en la propuesta mediológica una intención previa a la lectura sígnica, semiótica o hermenéutica, que no es otra cosa que abordar la cultura material de los soportes en que se ubican las huellas, los rastros o las evidencias concretas de los mensajes, pues según los tradicionalistas, “se sugiere que se pueda buscar una lógica de los mensajes (=lo simbólico) en una lógica del medio (=la técnica)” (Debray, 2001, p. 66), afinando la expresión ambigua de Marshall McLuhan de que “el medio es el mensaje”, pues en dicha afirmación no se establece con claridad qué características tiene el “medio” ni su específica relación con el mensaje. Para concretar su idea, Debray establece en el sistema de periodización histórica occidental, cuatro medios hegemónicos de transmisión de los mensajes a los que les da el nombre de “mediasferas”, las cuales caracterizan “la personalidad colectiva o unidad de estilo de una época, o lo que tienen en común con sus instrumentos, sus formas y sus ideas”, a saber: 1. la *mnemosfera* primitiva o “periodo de las artes no escritas y anterior a la codificación uniformemente numérica, de los sonidos, imágenes y textos”; 2. la *logosfera* o periodo tecnocultural “suscitado por la invención de la escritura, pero en el cual la palabra sigue siendo el principal medio de comunicación y transmisión (buena parte de la población es analfabeta)”; la *grafosfera* o periodo “iniciado con la imprenta, mientras que los libros poco a poco, sustituyen

¹⁶ Aclara Debray: “Tengamos presente que la mediosfera no es cosa de nuestros días, ya que siempre ha habido “medios” (desde que existe una información que hay que hacer circular)”. Sin embargo, “la periodización por mediosfera no puede ser transversal a todas las sociedades humanas ya que no todos los países, no todos los continentes viven al mismo momento y del mismo modo las grandes escansiones de la evolución técnica” (2001, p. 67).

¹⁷ En palabras de Debray: “Un mediático calcula en semanas, días, incluso minutos; un mediador en decenios o en siglos. Transmitimos para que lo que vivimos, creemos y pensamos no muera con nosotros (antes bien que conmigo). Para ello se nos permite recurrir a los mejores medios mnemotécnicos (poesía oral, con sus ritmos y estribillos, dibujos, caricaturas, cintas de casetes de audio, etc., según las audiencias previstas o el equipo técnico del que disponemos)” (2001, p. 28).

al libro, y la transmisión libresca tiene en consideración no sólo los saberes sino también los mitos y, por último; la *videosfera* o periodo “de la imagen-sonido dominante... del espíritu inaugurado con el electrón y quizá subvertido ya por el bite”.

¿Qué tiene de particular esta perspectiva historiográfica propuesta por Debray de otras que a lo largo de la modernidad se han ideado? Detengámonos, en este sentido, en la propuesta historiográfica de Hegel que sostiene que “solamente un espíritu y un principio” determina la construcción del estado político de un periodo histórico y una época determinada, manifiesto(a)s en la religión, en el arte, en la moralidad, en el comercio y la industria, en definitiva, en la vida social de los grupos humanos. Así, para Hegel el sustrato de las épocas históricas está determinado por la relación dialéctica entre pasado y presente, en donde “el espíritu del mundo actual es el concepto que el *espíritu* ha alcanzado de sí mismo, es el que aúna y dirige el mundo: es el resultado de 6.000 años de esfuerzos”, por lo que “comprender la historia es comprender este trabajo por el que el espíritu ha llegado al conocimiento de lo que es...” (Hegel, 1946, pp. 182-183), en un proceso continuo de desarrollo evolutivo. Un antecedente de la concepción histórica de Hegel -fundamento de su *filosofía de la historia*- es la teoría del *ordo temporum* de carácter pietista que, bajo las ideas tanto de Herder en el ensayo *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), como en el *Nathan der Weise* de Lessing (1778), postula el reconocimiento de una “trascendente providencia” de donde se asume el devenir temporal en ajuste con los planos sucesivos de civilizaciones desde la etapa pueril de los patriarcas israelitas hasta el siglo XVIII, pasando por la juvenil de la cultura griega, la edad viril de Roma y la madurez del mundo cristiano medieval, asumiendo que el mundo moderno de orden científico y técnico corresponde a la época del cumplimiento del sentido histórico del hombre gracias a la plena autoconciencia reflexiva del *espíritu*:

En primer término hemos de observar que nuestro objeto, la historia universal, se desenvuelve *en el terreno del espíritu*. El mundo comprende en sí la naturaleza física y la psíquica. La naturaleza física interviene también la historia universal y habremos de prestar atención, desde el primer momento, a esta relación fundamental de la determinación natural. Pero lo sustancial es el espíritu y el curso de su evolución [...] La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto. El espíritu es, pues, pensante; y es el pensamiento de algo que es, y el pensamiento de qué es y de cómo es. El espíritu sabe; pero saber es tener conciencia de un objeto racional. Además el espíritu solo tiene conciencia por

cuanto es conciencia de sí mismo, esto es: sólo sé de un objeto por cuanto en él sé también de mí mismo [...] Yo sé de mi objeto y sé de mí; ambas cosas son inseparables (Hegel, 2013, pp. 70-75).

Ahora bien, si se entiende que Hegel propone una lectura de la Historia a partir del concepto del desarrollo progresivo del *espíritu* racional de los individuos y de las culturas, en donde las comunidades humanas van superando etapas, ciclos y fases del pensamiento, es comprensible, entonces, que las culturas europeas se asuman como “modelos” de desarrollo, pues han superado los diferentes momentos del pensamiento hasta llegar a la realización plena de la autoconciencia racional que aleja al hombre de los prejuicios naturales, intuitivos y supersticiosos. En este sentido, las demás comunidades humanas a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX - época hegeliana -, entre las que encontramos a las americanas, están en camino de su realización, superando las limitaciones propias del pensamiento “primitivo”. Por ello, cualquier expresión del pensamiento de estos pueblos en desarrollo, son considerados por Hegel como manifestaciones inmaduras del *espíritu*¹⁸. De hecho, en el primer capítulo de la *Introducción especial a las Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel describe de forma puntual y breve tres maneras de considerar la historia, a saber: la *historia inmediata*, la *historia reflexiva* y la *historia filosófica*. Así, en el contexto de la *historia inmediata* señala comparativamente a las narraciones de los historiadores antiguos, caracterizadas por su inmediatez sensorial con los hechos ocurridos en los tiempos en que vivieron dichos historiadores, con los poetas y escritores de fábulas, es decir, de *historias* que estaban alejadas del mundo de la “realidad” histórica:

Los poemas no tienen verdad histórica; no tienen por contenido la realidad determinada. Las leyendas, los cantares populares, las tradiciones, son modos, turbios aún, de afianzar lo sucedido; son producidos por pueblos de conciencia turbia; y estos pueblos quedan excluidos de la historia universal. Aquí nos referimos a pueblos ya cultivados, que tenían conciencia de lo que eran y de lo que querían.

¹⁸ En el artículo “Hegel y la historia de América” el historiador colombiano Germán Arciniegas controvierte a Hegel respecto de su postura eurocentrista de la siguiente manera: “Lo notable es verificar en Hegel una ignorancia extensísima sobre el hecho americano, que coloca a la América que él ve en un plano no muy distinto del precolombino. Cuando él proclama que lo americano no forma parte de la historia universal, corta de un tajo las relaciones que han podido existir entre los dos hemisferios a partir de la penetración europea que comienza en cuanto Colón abre el camino [...] Toda esa filosofía, leída por un latinoamericano, desconcierta... (1989, pp. 665-666).

La historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando este pueblo se eleva a la conciencia. La base de la realidad intuida e intuible es mucho más firme que la caducidad, sobre la cual nacieron esas leyendas y esos poemas, que ya no contienen lo histórico en los pueblos que han llegado a una firmeza indivisible y a una individualidad completa (Hegel, 2013, p. 242).

Esta idea es importante para considerar el valor de las producciones culturales, tanto de los pueblos y las comunidades indígenas precolombinas, como de los individuos y sociedades colonizadas entre los siglos XVI a XVIII en la América hispana, toda vez que dichas expresiones humanas requieren ser ponderadas desde otros ángulos ideológicos e históricos, pues sólo tendrían cabida en el sistema historiográfico hegeliano como experiencias explorativas de seres humanos que tienden a niveles de desarrollo inferiores respecto de los europeos. Visto así, la incorporación del mundo europeo en el ámbito de las realidades humanas americanas en los complejos procesos de conquista y de colonización pueden ser concebidos a través de negociaciones transculturales que ponen en conflicto los niveles de desarrollo de unos y otros. Por otro lado, en el capítulo dos de la *Introducción especial a las Lecciones....*, titulado “La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal”, Hegel manifiesta una contradicción en relación al condicionamiento que el clima de las regiones ejerce sobre el desarrollo de los habitantes de una zona geográfica particular, pues en un primer momento dice que esta manera de proceder del pensamiento es un asunto vulgar¹⁹, para decir líneas más adelante que “tiene no obstante influencia el clima, por cuanto ni la *zona cálida* ni la *fría* son suelo abonado para la libertad de los hombres, para que en ellas se desarrollen pueblos importantes en la historia universal” (2013, p. 260). De esta manera, se justifica que los pueblos de la *zona templada*, más concretamente de la parte septentrional que corresponde a la Europa occidental, puedan desarrollarse plenamente, asegurando de paso la idea reiterada por las escrituras cartográficas de que el Norte del planeta es más proclive a la maduración

¹⁹ Cito literalmente: “Esta consideración parece coincidir con lo que se dice de la influencia del *clima* sobre las circunstancias. Es creencia general y corriente la de que el espíritu particular de un pueblo coincide con el clima de la nación; se suele entender por nación al pueblo nativo. Esta manera de pensar es vulgar. Y por necesaria que sea la conexión entre el principio espiritual y el natural, no debemos atenernos al lugar común general, que atribuye al clima efectos e influencia particulares” (Hegel, 2013, pp. 259).

que la zona del Sur²⁰. En un apartado específico, Hegel hace referencia a la conquista de América a la que describe como un “país” que queda en condiciones difíciles para continuar su proceso de desarrollo y, a la vez, emite juicios que, a la luz de las tendencias ilustradas de la época, asumen “lo americano” como inmaduro:

La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose imponente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos, pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito (2013, p. 274).

En resumen, la propuesta historiográfica hegeliana se caracteriza por un marcado sesgo culturalista producto de una visión eurocéntrica del mundo, en donde solamente es posible esperar que las demás comunidades humanas cumplan su sentido y cometido histórico a la luz del modelo de desarrollo europeo, lo que pone en tela de juicio los valores y las contradicciones históricas de los otros pueblos, pues se requieren determinadas condiciones para que el *espíritu* llegue a su plena madurez que solo en el continente europeo se han podido dar. Las expresiones culturales de dichos pueblos, por tanto, son objeto de consideración valorativa

²⁰ La justificación de este tipo de razonamientos se extiende desde los ámbitos geográficos, pasando por la fauna y flora, hasta llegar a las realizaciones culturales humanas: “En esta formación se percibe la diferencia de que mientras el Norte la tierra se desarrolla a lo ancho, en cambio, hacia el Sur, se escinde y deshace en varias puntas afiladas, como son América, Asia, África. Lo mismo ocurre con los productos de la naturaleza. En aquella parte septentrional, donde están conexionadas las tierras, se ofrecen una serie de productos naturales comunes, que se explican en la historia natural; en cambio en las puntas afiladas meridionales se observa el mayor particularismo. Así, en el aspecto botánico y zoológico, la zona septentrional es la más importante; encuéntrase en ella la mayor parte de las especies animales y vegetales. En cambio, en el Sur, donde la tierra se escinde en partes puntiagudas, se individualizan más las formas naturales” (Hegel, 2013, pp. 262).

desde la perspectiva eurocéntrica, pues son producto de un desenvolvimiento progresivo de las condiciones técnicas y tecnológicas en que se soportan y, por ello, difícilmente homologadas con las europeas.

En razón de lo anterior, y con el derecho propio que nos asiste para analogizar las perspectivas historiográficas de carácter metafísico en Hegel y mediológico en Debray, podemos decir que más allá de presuponer con recelo que la periodización historiográfica de Debray - sostenida y concebida desde las relaciones dialécticas entre los métodos de transmisión de la información -, sea suficientemente sólida en términos epistemológicos, vale la pena considerar que recaba en cierta tradición deconstruccionista propia del ámbito del pensamiento contemporáneo, la cual apuntala hacia el descrédito del *pensamiento logocéntrico*²¹, desde donde se concibe sospechosamente que la escritura fonética sea el logro más depurado del desarrollo de los sistemas gráficos de representación de la realidad, pues “los sistemas pictográficos, jeroglíficos, símbolos matemáticos aparecen como fases inferiores, porque no se relacionan tan servilmente con la fijación directa de la voz como la escritura fonética” (Bubnova, 2014, p. 299). Una manera de contextualizar la propuesta mediológica de Debray es rastrear la existencia de los soportes de transmisión de la información a partir de las características de las “mediosferas”, comenzado con la que para él es la prefase condicional de las formas de desarrollo y perfeccionamiento de los sistemas de comunicación: la *mnemosefera*, comprendida como el “periodo de las artes no escritas de la memoria”, anterior a la codificación de las imágenes y de los sonidos. Tal vez, la mejor ilustración gráfica de ello sean las pinturas rupestres que nos señalan, no solamente los orígenes de la representación pictórica como “arte”, sino como la expresión de unas personas que se estaban reconociendo a sí mismas a través de la huella de sus propias manos, tal vez para decirse solamente que

²¹ A pesar de dicho descrédito resultado del cansancio cognitivo soportado en una excesiva racionalización jerárquica y clasificatoria transparentada, a su vez, en una retórica ya vacía, ya repetitiva, el mundo académico y científico en las áreas sociales y humanas persiste en abordar los problemas del mundo a través de la óptica logocéntrica formalizada “en oposiciones tales como significado/forma, alma/cuerpo, intuición/expresión, literal/metafórico, positivo/negativo, trascendente/empírico, serio/no serio, el término superior pertenece al logos y supone una presencia superior; el término inferior señala la caída. El logocentrismo asume así la prioridad del primer término y concibe el segundo en relación a éste, como complicación, negación, manifestación o desbordamiento del primero” (Culler, 1984, p. 17).

estaban existiendo en el mundo como individuos en medio de una colectividad y de un mundo que los sobrepasaba.

La *teoría literaria* contemporánea reivindica la necesidad de abordar las formas, mecanismos y estrategias de comunicación oral de las civilizaciones pasadas y actuales, aunque siga desconociendo la existencia de prácticas escriturales soportadas en otras tecnologías distintas a la fonética-alfabética. Por ejemplo, la traductora y crítica literaria alemana Margit Frenk, especialista en los procesos de lectura y escritura en primeros siglos de la modernidad, postula la tesis soportada por una tradición científica que asume el enfoque de los estudios sobre lenguaje a partir de Saussure, abordando la *lengua* como un sistema que tiende a re-presentar el habla a través de la escritura, otorgándole protagonismo a los hechos fonéticos del lenguaje humano -fonocentrismo-: “Lengua y escritura son dos sistemas de signos diferentes; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero; el objeto lingüístico no está definido por la combinación de palabra escrita y palabra hablada: esta última es por sí sola ese objeto” (2018, p. 51). De hecho, la publicación del *Curso de Lingüística General* en 1914 no es sino el resultado de una larga tradición occidental que se remonta a los griegos, quienes asumieron peyorativamente el habla de los “otros” pueblos con el nominativo de “bárbaros” aludiendo a la imitación del gorjeo de los pájaros, sonido que les impedía comprender lo que hablaban los habitantes de los pueblos berberiscos al sur del mar Mediterráneo²². Este enfoque fonocéntrico ha concentrado el estudio del lenguaje en dos planos interconectados, a saber: el plano estético que se interesa por los asuntos estilísticos propios de la gramática/retórica y el plano filosófico que se detiene en el problema de la adecuación de la palabra al pensamiento, tal como se presenta en el *Cratilo* de Platón. A partir de dichas concepciones sobre la transcripción de los sonidos a través de grafos, asumiendo a la escritura como “reflejo” de la palabra hablada, se construye un discurso teórico que llega hasta nosotros por medio de la

²² “Aplicar a ellos tal designación significaba motejarlos a partir de su habla, “bar-bar”. Esos bárbaros, fueran de donde fueran, eran a todas luces inferiores a los griegos, a quienes correspondía, como cosa natural, dominarlos” (León-Portilla y otros, 1992, p. 4). En una relación asimétrica del mismo sentido, en el contexto de los textos indígenas poscortesianos en lengua náhuatl, se aplica el nombre de *popolocas* a los conquistadores españoles como sinónimo de gente salvaje y, “curiosamente, como la voz griega *bárbaros*, con su parecida estructuración de fonemas repetidos, denota ella que “el otro” es incapaz de hablar una lengua culta y armoniosa” (León-Portilla y otros, 1992, p. XVIII).

academización de los estudios lingüísticos, hecho que descoloca las diversas y múltiples manifestaciones creativas soportadas en otros medios comunicacionales entre los que encontramos a los pictográficos. Dichas manifestaciones pictográficas están soportadas en la imagen, expresión comprendida como un correlato de la palabra fonética que se fue configurando a lo largo del tiempo para que llegara la manifestación más elaborada por el ser humano: la tecnología de la palabra escrita²³.

En la Patagonia argentina, por ejemplo, existe la que se ha llamado “La cueva de las manos”, un sitio arqueológico de arte paleolítico datado para el año 7000 a. de J.C. aproximadamente, hoy Patrimonio de la Humanidad decretado por la UNESCO en el año 1999. En dicha cueva se encontraron rastros de pinturas rupestres que evidencian las huellas de series de manos (más de ochocientas y la mayoría izquierdas) de seres humanos que vivieron al sur del continente americano en esa época. Lo interesante de “La cueva de las manos”, desde mi punto de vista, no es tanto saber que los hombres primitivos del paleolítico en América desarrollaron técnicas aerográficas similares a las utilizadas en el mundo moderno para estampar figuras o imágenes, sino descubrir su potencial énfasis subjetivo como manifestación individual en medio de la comunidad humana. La mano como huella, como rastro de la existencia de un “yo” anónimo, es una idea revolucionaria para la historia del arte: recordemos que en más de un periodo histórico la firma autoral de un individuo creador fue consciente o inconscientemente ocultada, segregada, manchada u obliterada - en gran medida en la Edad Media europea, por ejemplo, la autoría creativa solamente estaba reservada para el Pancreator -. El rastro, la huella, la marca delatan, por un lado, la necesidad de los hombres del Paleolítico de reconocerse como seres vivos conscientes de sus posibilidades recreadoras de la realidad. Mirarse las manos y volver a mirarlas, pero esculpidas en una piedra, no es sino la evidencia de la autoconsciencia individual en el espacio y en el tiempo de su existencia. Por otro lado, el hecho de estampar sus manos (y por qué las izquierdas) muestra un grado de consciencia superior frente a los demás seres vivos, tan solo por escoger una parte específica del cuerpo para

²³ Lo que sorprende en la tradición académica occidental, tal como lo enuncia Cardona, es “la presencia, más o menos evidente, de una tenaz idea de fondo: la idea de que los varios sistemas se ordenan filogenéticamente a lo largo de una trayectoria de creciente perfeccionamiento (por los demás, ¿no es la escritura un invento técnico?). Ya conocemos la última etapa de esta trayectoria evolutiva, que es la escritura alfabética” (1991, p. 23).

ser reproducida: de acuerdo con las investigaciones antropológicas y arqueológicas el signo específico del hombre del paleolítico es su destreza manual, con la que empieza a dominar la naturaleza que le rodea y a desarrollar tecnologías con las cuales manipularla, es decir, los instrumentos de piedra labrada.

Sin embargo, así sea por motivos distintos, la idea de enunciarse a través de las huellas persiste: el arte rupestre latinoamericano, escasamente conocido y cuidado, es sujeto hoy en día de “afectaciones antrópicas”. Este es el caso de cómo el arte parietal prehistórico en la Cueva Mural de Carbonera (Matanzas, Cuba), en donde los dibujos “ejecutados en rojo que parecen aislados o formando conjuntos y un mural de 2 x 1 m. de área” (Fernández y González, 2001, p. 18). Estos glifos son afectados por la combustión de material orgánico - quema de árboles- por parte de los lugareños, ha ido borrando los trazos de los primeros pobladores en la isla, aunque lo más común ha sido y sigue siendo la afectación por escrituras de todo tipo sobre los registros parietales originales. Este hecho cultural, que afecta tanto a la escritura parietal prehistórica, tanto en las pictografías del Salón del Sol en La Habana (poblado de Catalina de Güines) como en las Piedras de Tunjo (Facatativá, Colombia), subraya probablemente la pulsión inconsciente de dejar rastro de la propia existencia, en una especie de palimpsesto que vincula expresiones de la *mnemosfera* con elementos gráficos de la *logosfera*²⁴.

Para argumentar la idea anterior, contextualicemos un asunto libresco: tal vez el proyecto editorial de mayor envergadura en la cultura latinoamericana contemporánea es el Fondo de Cultura Económica, ideado en el ámbito revolucionario del Ateneo de la Juventud (1905-1912) y de la Secretaría de Educación Pública y Bellas Artes de México bajo la dirección de José Vasconcelos entre los años 1921 a 1924 y fundado en 1934 por Daniel Cosío Villegas. La pretensión del “Fondo” desde su origen, que inclusive antecede a la clásica colección francesa *Que sais-je?* fundada en 1941 por Paul Angoulvent -retomando una expresión de Michel de Montaigne-, es la difusión de las ideas universales en el espacio cultural hispanoamericano a través de las traducciones y

²⁴ Fernández y González enuncian el problema de la siguiente manera: “Letreros de todo tipo, fechas y en ocasiones hasta dibujos perpetúan la estancia, a veces por minutos, de cientos y millares de personas inescrupulosas que en aras de lograr el objetivo descrito no se detienen y emplean cualquier material como el lápiz, incluso de dejas, crayón labial o diversas variedades de pinturas (con bases acrílica y aceite)” (2001, p. 20).

publicaciones de textos de diferentes ámbitos del conocimiento, en una propuesta de acercamiento de la cultura científica y académica a las comunidades populares del subcontinente. Entre los títulos de la Colección Breviarios del Fondo de Cultura Económica hallamos el manual de divulgación científica *La pintura prehistórica* (1948/1975) de Houghton Brodrick, quien en la “Introducción” enuncia una sentencia categórica normalizada en las “historia del arte” y que confirma la visión logocéntrica occidental: la escritura solamente lo es por su condición re-presentacional de la palabra fonética y, por ende, se asume que los pueblos que carecen de dicha escritura no tienen historia²⁵.

Desde el anterior contexto, asumimos que la forma más pertinente para denominar las pinturas realizadas por los hombres que vivieron hace miles de años, pinturas encontradas en depósitos materiales como rocas o piedras, no es la de “arte” rupestre, dado que de forma anacrónica asumiríamos estas expresiones dentro del ámbito de las teorías del arte moderno como elaboraciones claramente conscientes para re-crear el mundo fenoménico con la intención de generar experiencias estéticas a lo largo del tiempo. Estamos de acuerdo, entonces, con Argüello y Botiva, que la denominación apropiada para dichas pinturas es la de “manifestaciones rupestres” (del latín *rupe* que denota *piedra*):

Si bien el arte rupestre no llegó a ser una forma de escritura ni un lenguaje fonético, lo gráfico comunica acontecimientos históricos, vivencias, pensamientos, creencias, y sus imágenes transmiten mensajes visuales. Pinturas y grabados fueron realizados para plasmar la memoria, en un material que, como la piedra, garantiza su permanencia con el fin de salvarla del olvido y transmitir así mensajes que perduren a través del tiempo y puedan ser transmitidos como parte de una memoria cultural (2003, p. 80).

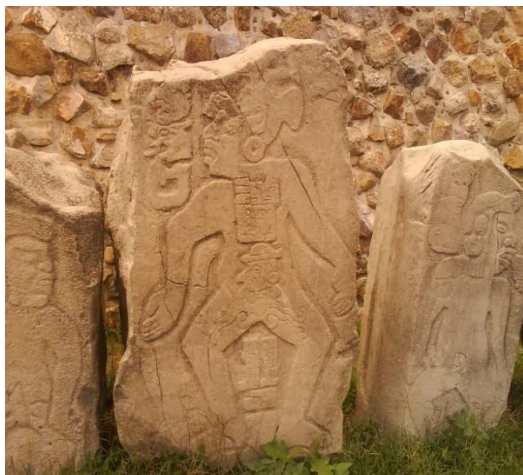
²⁵ Cito literalmente a Brodrick: “Podemos decir que los pueblos sin civilización no tienen historia. Y podemos definir la civilización como el modo de vida esclarecido y animado por un sistema de escritura y, además, que ese sistema de escritura se emplee en la composición literaria. Por tanto, si adoptamos el criterio de que “no existe civilización sin escritura” fijaremos los comienzos de la historia después de 3000 a.c. para Egipto y Sumeria, y hacia 1400 a.c. para China, y sólo algunos siglos antes de nuestra era para la mayor parte de Europa Occidental” (7).

En la postura reivindicadora y valorativa de las “manifestaciones rupestres” argumentada por Argüello y Botiva, es innegable la persistencia de un enfoque logocéntrico, al conceder a estas expresiones del pensamiento humano la intencionalidad re-presentativa de hechos significativos para una comunidad socialmente consciente de su existencia, toda vez que asumen que la justificación de dichas creaciones se concentra en la transmisión de la memoria. No obstante, se desconoce de plano que una posibilidad de la intencionalidad creativa fuese hacer patente y de manera performativa un acontecimiento importante para los individuos de esa comunidad, sin otra pretensión que la de constatar que simplemente ocurrió. En ese sentido, podemos leer las imágenes esculpidas en el emplazamiento zapoteca ubicado en el actual Estado de Oaxaca en México, conocido desde la época colonial con el nombre castellanizado de Monte Albán, aunque en lengua náhuatl sea *Oselotepek* que se traduce como “monte del jaguar” (de *oselot* -jaguar y *tepek* – monte o cerro -). Este emplazamiento urbano, que se construyó alrededor del 500 d. C. en la línea de tiempo occidental, fue un centro comercial de importancia estratégica al estar ubicado entre el Valle y el Golfo de México. Así, el florecimiento de la ciudad entre los años 700 a 750 permitió una expansión demográfica cercana a los 35.000 habitantes que excedía el promedio de 10.000 habitantes de las ciudades europeas (Londres, por ejemplo, solamente alcanzó los 40.000 habitantes en el siglo XIII).

En la primera mitad del siglo XX, gracias a los esfuerzos personales y colectivos liderados por Antonio Caso y a las políticas culturales de la postrevolución mexicana que permitió la creación en 1939 del Instituto Nacional de Antropología e Historia para la conservación e investigación cultural del país, Monte Albán se convierte en epicentro arqueológico estratégico de recuperación de las diversas manifestaciones del pensamiento indígena mesoamericano. Por ejemplo, en una de las estelas o piedras esculpidas conocidas como “Danzantes” (Figura 1), se evidencia un acontecimiento cotidiano que es retomado por la cultura azteca por lo menos quinientos años después; dicho acontecimiento se refiere al parto de una mujer en posición en cuclillas que, en sus dimensiones antropológicas, no hacen más que denunciar las prácticas culturales enraizadas en las comunidades mesoamericanas antiguas, pero que en los contextos ideológicos aztecas, asumen connotaciones semióticas fundamentales para la conservación de las creencias (Ver Figura 1), pues “en Mesoamérica, los aztecas esculpieron esta hermosa escultura de Tlazoltéotl (la diosa luna de la fértil tierra, patrona del erotismo, del parto y del destino) pariendo desnuda en cuclillas, las manos sobre sus nalgas y la

boca abierta mostrando los dientes y gritando mientras emerge un bebé hacia abajo y mirando hacia adelante de entre sus piernas. Tlazoltéotl apoya sus pies sobre unos tacos de pocos centímetros elevando los talones para así estabilizar la postura” (Paris, 2011).

Figura 1.
Piedra esculpida en la zona arqueológica de Monte Albán, Oaxaca, México.



De manera contrastativa, pensemos en la concepción escrituraria de las culturas mesoamericanas que, desde la perspectiva occidental se asume como modelo de proto-escritura: la memoria de los pueblos mesoamericanos no solamente fue registrada por la escritura poscortesiana de carácter fonético-grafoléctico entre los siglos XVI a XVIII²⁶, sino también y sobre todo, se manifiesta en imágenes gráficas a través de los pictogramas y de los glifos elaborados durante varios siglos por las culturas de norte y centroamérica, tal como lo registra el cronista español fray Diego de Landa (1524-1579) en su *Relación de las cosas de Yucatán* (1566):

²⁶ Sobre la escritura mesoamericana en general y sobre los textos mayas en lengua náhuatl, en particular, existe una copiosa información bibliográfica que se remonta a los intereses iniciales de los criollos novohispanos, quienes iniciaron la valoración del legado indígena. Pero solamente hasta finales del siglo XIX - desde una perspectiva historiográfica nacionalista y pre-revolucionaria -, se comienzan a desarrollar estudios científicos de carácter arqueológico y antropológico que permiten consolidar una documentación suficiente para comprender la verdadera magnitud de la escritura en las culturas precortesiana y poscortesianas de los siglos XV, XVI y XVII.

...escribían sus libros en una hoja larga doblada con pliegues que se venían a cerrar toda entre dos tablas que se hacían muy galanas, y que se escribían de una parte y de otra a columnas, según eran los pliegues y que este papel lo hacían de las raíces de un árbol y que le daban un lustre blanco en que se podía escribir bien, y que algunos señores principales sabían de estas ciencias por curiosidad, y que por esto eran más estimados, aunque no los usaban en público... Usaba también esta gente de ciertos caracteres o letras con las cuales escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias, y con estas figuras y algunas señales de las mismas, entendían sus cosas y las daban a entender y enseñaban. Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena... (1987, p. 56).

Esta descripción de tinte antropológico del misionero franciscano, es rica en detalles con relación a los *procesos de transculturación* desarrollados durante la conquista y los primeros años coloniales en América hispana, a saber: en primer lugar, el cronista hace una traslación de sentido de la cultura alfabética occidental a las prácticas de registro de la memoria de los pueblos mesoamericanos, considerando que los nativos “escriben libros” y utilizan “letras”, aunque señala que son “figuras”; en segundo lugar, dichas “escrituras” se inscriben en papel de hojas vegetales largas que se doblan en pliegues y; en tercer lugar, atestigua con la mayor naturalidad del mundo que del gran número de libros encontrados, “todos” fueron quemados por contener supersticiones y “falsedades del demonio”. A partir de este tipo de descripciones, la *historia cultural* ha incorporado el *campo semántico alfabético* al ámbito de la escritura de los pueblos originarios americanos a través de la utilización de conceptos como *códices* o *libros pintados*.

El concepto de *códice* proviene de un desarrollo paulatino de la cultura libresca europea sustentada en la transformación de diversos inventos técnicos: de las tablillas de arcilla, pasando por el rollo de papiro, la cultura escrita occidental llega a la creación en el siglo IV de la era cristiana del *códice*, compuesto de hojas de papiro o de papel, sueltas y atadas, que pueden ser protegidas por una tapa de material más perdurable, con la facilidad de poder ser leídas de una manera más cómoda y práctica (Ver Figura 2). En este sentido, ¿cómo explicar que a los documentos plegables encontrados por los europeos a finales del siglo XV se les haya

endilgado el nombre de *códices*? Actualmente se conocen catorce códices prehispánicos provenientes de diferentes regiones de norte y centroamérica y cientos de códices poscortesianos elaborados durante los siglos XVI a XVIII. Los cuatro códices mesoamericanos precortesianos en lenguas mayas que se sobrevivieron a la destrucción del “fuego español”²⁷ fueron escritos por los *tlacuilo*s o pintores escribanos que aprendían las técnicas de escritura jeroglífica en los *calmécac*, escuelas de pintores elegidos en las comunidades indígenas (Ver Figura 3).

Figura 2.
Páginas interiores de la edición facsimilar, No. 422, del Libro de Horas de propiedad de Carlos VIII, Rey de Francia, el cual está depositado en la Sección de Libros Antiguos de la Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.



Figura 3.
Facsimilar del Códice Borgia, editado por Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1976, perteneciente a la Colección Belisario Betancur C. de la Biblioteca Central Darío Múnera Vélez de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.



²⁷ “Comparado con el *corpus* de las inscripciones, que abarca el periodo Clásico entre los años 300 y 900 a. C., el conjunto de libros es pobre. Los cuatro libros que han sobrevivido, todos ellos posclásicos (Dresde, Paris, Madrid y el recién descubierto Grolier), son de Yucatán” (Brotherston, 1997, p. 112).

De los códices precortesianos en lenguas mayas, el que es considerado como el más antiguo, más bellamente ilustrado y mejor conservado es el *Dresde*, ubicado hoy en la Biblioteca Real de Sajonia (Alemania). Este documento plegado en el formato de biombo mide 3,5 metros de largo, conteniendo 39 hojas pintadas de lado a lado. Sus colores más nítidos son el rojo y negro²⁸, además de detalles coloreados en azul o azul verdoso. No está completo, pues a lo largo del tiempo ha perdido algunas páginas y hojas. Existe una edición facsimilar en el Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Guatemala. El *Códice Dresde* trata de “las interconexiones de los tejidos, del tiempo, de la astronomía, de la astrología [...], de la pesca, del grano divino maíz, de la fecundación, del matrimonio, del trabajo...” (Fahsen & Matul, 2007, pp. 12-14). Por su parte, el *Códice París* es un documento calendárico que está muy deteriorado, el cual consta de 24 páginas “hechas con la fibra de hoja de comicabra, una higuera silvestre de la familia de las asclepiadáceas, pero otros consideran que pudo haber sido hecho con hojas de maguey” (Fahsen & Matul, 2007, p. 128). Este documento-biombo tiene una extensión aproximada de 1.40 metros, en colores rojo y negro fundamentalmente, con algunos detalles en colores marrón, verde turqués, rosado y azul.

Se presentan aquí dos tablas que contienen la información de cada uno de los *Códices* precortesianos y postcortesianos, encontrados desde el siglo XVI y cuya existencia material, para algunos se ubica en México y, para la mayoría, en Europa. Ahora bien, desde la perspectiva epistemológica y metodológica de la *mediología* propuesta por Debray (2000), la historia de los *codices pre y posthispanicos* constituye un claro ejemplo de superposición de *mediasferas* que articula de forma plástica los niveles gráficos de las *mnemosfera*, *logosfera* y *grafosfera*, dadas las intencionalidades comunicativas desarrolladas entre los siglos XIII y XVII del calendario occidental: las disímiles expresiones humanas generadas en diversos formatos y soportes materiales durante el periodo histórico tan solo demuestran que los *procesos de transculturalidad* han estado permeando las visiones de mundo de unos y de otros en una constante y permanente negociación de sustratos culturales que se permiten observar en la manera en que un tipo de manifestación humana inscrita en un material vegetal con pigmentos minerales y originada con una intención performativa más que representativa, termina siendo un documento histórico de una comunidad en proceso de extinción, circunscrito a unos formatos físicos y gráficos que determinan unas particulares formas de ser leídos, comprendidos e interpretados por personas ajenas a la intencionalidad de la enunciación original (Ver Tablas 1 y 2).

²⁸ “*in tlilli, in tlapalli* es una expresión en náhuatl para señalar “la tinta negra y roja” -sinécdoque para hablar de libros y pinturas-, las mismas que constituyeron la mancuerna preferida por los copistas y los impresores europeos para crear contraste entre capitulares y texto corrido, entre caracteres de ornato y caracteres comunes, ente notas musicales y pentagramas” (Granados, 2017, p. 26).

Tabla 1.

Reproducción del Cuadro de los principales códices pre-hispánicos, sistematizado por Tomás Granados en el libro *Libros* (2017). Ciudad de México, Secretaría de Cultura, p. 27.

NOMBRE	ORIGEN	UBICACIÓN ACTUAL	TEMÁTICA	SOPORTE	ANCHO	ALTO
Fejérváry-Mayer	Incierto	Free Public Museum (Liverpool, Ingl.)	Calendárico, adivinatorio	Piel de venado	17.5 cm.	17.5 cm.
Laud	Incierto	Bodleian Library (Oxford, Ingl.)	Calendárico, adivinatorio	Piel de venado	16.5 cm.	15.5 cm.
Borgia	Nahua	Biblioteca Apostólica Vaticana (Roma, Ital.)	Calendárico, ritual	Piel de venado	26.5 cm.	27.0 cm.
Cospi o Bologna	Nahua	Biblioteca Univrsitaria de Bologna (Bologna, Ital.)	Calendárico, ritual	Piel de venado	18.0 cm.	18.0 cm.
Dresde	Maya	Sächssische Landesbibliothek (Dresde, Alem.)	Calendárico, ritual	Amate	20.5 cm.	10.0 cm.
Vaticano B	Nahua	Biblioteca Apostólica Vaticana (Roma, Ital.)	Calendárico, ritual	Piel de venado	15.0 cm.	13.0 cm.
Madrid o Tro-Cortesiano	Maya	Museo de América (Madrid, Esp.)	Religioso, calendárico	Amate	12.2 cm.	22.5 cm.
Paris o Peresianus	Maya	Bibliothèque Nationale de France (Paris, Franc.)	Calendárico, ritual	Amate	12.5 cm.	21.5 cm.
Bodley o Bodleianus	Mixteco	Bodleian Library (Oxford, Ingl.)	Histórico	Piel de venado	29.0 cm.	26.0 cm.
Colombino	Mixteco	Museo Nacional de Antropología (Ciudad de Mex, M.)	Histórico, genealógico	Piel de venado	25.5 cm.	18.5 cm.
Becker I	Mixteco	Museum für Völkerkunde (Viena, Aus.)	Histórico, genealógico	Piel de venado	25.5 cm.	18.5 cm.
Nuttall o Zouche-Nuttall	Mixteco	British Museum (Londres, Ingl.)	Histórico	Piel de venado	25.5 cm.	19.0 cm.
Viena o Vindobonensis Mexicanus I	Mixteco	Österreichische Nationalbibliothek (Viena, Aus.)	Religioso, genealógico	Piel de venado	26.5 cm.	22.6 cm.

Tabla 2.

Reproducción del Cuadro de los principales códices post-hispánicos, sistematizado por Tomás Granados en el libro *Libros* (2017). Ciudad de México, Secretaría de Cultura, p. 28.

NOMBRE	ORIGEN	UBICACIÓN ACTUAL	TEMÁTICA	SOPORTE	ANCHO	ALTO
Tonálatatl de Aubin	Incierto	Museo Nacional de Antropología (Ciudad de Mex, M.)	Calendárico	Amate	31.5 cm.	22.6 cm.
De la Cruz-Badiano	Valle de México	Museo Nacional de Antropología (Ciudad de Mex, M.)	Botánico	Papel europeo	15.4 cm.	21.2 cm.
Borbónico	Valle de México	Bibliothèque de l'Assemblée Nationale (Paris, Franc.)	Calendárico, ritual	Amate	39.5 cm.	39.0 cm.
Florentino	Valle de México	Biblioteca Medicea Laurenziana (Florenia, Ital.)	Antropológico, biológico	Papel europeo	21.0 cm.	30.0 cm.
Matrícula de Tributos	Valle de México	Museo Nacional de Antropología (Ciudad de Mex, M.)	Administrativo	Amate	29.0 cm.	42.0 cm.
Mendocino	Valle de México	Bodleian Library (Oxford, Ingl.)	Antropológico, histórico	Papel europeo	22.9 cm.	32.7 cm.
Tira de la peregrinación o Boturini	Valle de México	Museo Nacional de Antropología (Ciudad de Mex, M.)	Histórico, mitológico	Amate	25.0 cm.	22.0 cm.

Miremos ahora la complejidad transcultural de los fenómenos de la comunicación de los siglos coloniales a partir de la propuesta mediológica de Debray y del entrecruzamiento de *mediosferas* que rompen la construcción histórica formal basada en los desarrollos cronológicos de las técnicas y las tecnologías de la

lectura y la escritura en el ámbito hispanoamericano²⁹. Dicha “desestructuración” se plantea desde la categoría denominada “prácticas de lectura y de escritura”; prácticas llevadas a cabo por los sujetos alfabetizados en contextos académicos en distintos lugares de América hispánica en los siglos XVI a XVIII, en donde se recurre a la tradición escolástica eurocéntrica con el fin de incorporar la información textual leída, por medio de marcas gráficas en los textos manuscritos e impresos de la época. Como contexto, habría que decir que en los siglos XII y XIII, en el periodo que atraviesa el cambio de una lectura monástica hacia una lectura escolástica, los textos leídos frecuentemente por los expertos (religiosos y maestros), son las escrituras bíblicas, los libros de los Padres de la Iglesia como Agustín de Hipona o Ambrosio de Milán y las traducciones del griego al siríaco, al árabe y, finalmente, al latín de los textos de filósofos como Aristóteles. En este contexto, el lector “dejaba que el texto de una escritura determinara la secuencia de su propia exposición. *Ordo glossarum sequitur ordinem narrationis* [El orden de las glosas sigue el orden de la narración], es decir, que dichas glosas se escribían entre las líneas de los textos manuscritos, colaborando con el autor en la configuración de la idea y, así, construyendo un nuevo texto a partir de las notas interlineadas. Sin embargo, en el primer cuarto del siglo XII “aparece un nuevo tipo de orden en la página manuscrita”: la glosa entre líneas se hace menos frecuente, subordinándose al texto principal o “hipotexto” y escribiéndose en los márgenes con letra más pequeña (Ilich, 2004, pp. 127-130).

Un ejemplo paradigmático es un texto manuscrito correspondiente de las *Sentencias* de Pedro Lombardo probablemente del año 1158, en donde se evidencia una fuerte interacción entre la voz del lector con la voz del autor, en una especie de polifonía discontinua que sigue el ritmo de un motete del siglo XIII. De cualquier manera, la glosa interlineada sigue su curso a lo largo de la Baja Edad Media y llega a posicionarse en los primeros textos impresos, en donde el impresor deja calculadamente un espacio suficiente para que el comentarista pueda desarrollar sus ideas (Ver Figura 4). En este sentido, el *libro culto* ya no es una secuencia de comentarios ensartados como cuentas en el hilo de la narración de otra persona, sino un espacio para que el

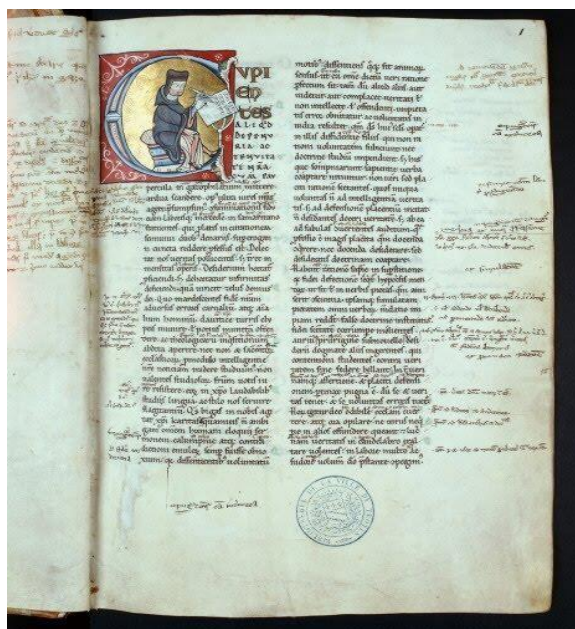
²⁹ Al respecto, la especialista en Literatura colonial Rolena Adorno dice lo siguiente: “Al tomar la noción de la transculturación como la teoría predominante de la transformación cultural, y el discurso como la noción relevante a la descripción de las prácticas de escritura coloniales, quisiera bosquejar las vías a través de las cuales estamos construyendo prácticas disciplinarias nuevas. En efecto, estamos comprometidos a la construcción de objetos nuevos de conocimiento y prácticas disciplinarias alternativas” (1988, p. 12).

lector-autor desarrolle una especie de ordinatio, en donde escoge su tema y ordena la secuencia que él mismo determina” (Ilich, 2004, p. 65). Por consiguiente, es posible estudiar la configuración de los imaginarios de comunidades de interpretación a partir de las marcas gráficas de lectura elaboradas por sus miembros, proponiendo la innovadora hipótesis de que las formas de lectura y los perfiles de los lectores no son clasificables en función de las épocas históricas, sino que están determinadas por las transformaciones en las estrategias de las comunidades de producción e interpretación por los sistemas de transmisión analizados desde los estudios mediológicos (mediosferas).

Figura 4.

Página interior (folio 1) del libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Fuente: *Manuscript 1158. Troyes - BM - ms. 0900, f.001. Médiathèque l'Agglomération Troyenne, Troyes.*
<http://idlespeculationsterryprest.blogspot.com/2010/01/sentences-of-peter-lombard.html>



Así, es posible encontrar lectores que asumen una estrategia “medieval” de lectura en pleno siglo XVIII en el contexto de la América hispana, dejando rastro de esta interacción en sus marcas gráficas de lectura. Es de esperarse, por consiguiente, encontrar evidencia gráfica bajo la forma de *maniculae*, comentarios, adiciones, integraciones y referencias cruzadas cuya fuente son textos y formas de lectura de tradición medieval que se presentan bajo la forma de transferencias en la tradición escritural de los siglos XVI a XVIII en la América

hispana³⁰. El corpus lo conforman ocho textos “impresos, en papel, entre los siglos XVI y XVIII, en lengua castellana, latina e italiana. La procedencia original es muy variada y por ello mismo difícil de establecer: desde bibliotecas religiosas conventuales hasta bibliotecas privadas o donaciones espontáneas” (Vásquez y Hernández, 2020, p. 27). En primer lugar, veamos el *Discurso filosófico, médico e historial* de Andrés Gómez, Medico real de Carlos II (Ver Figura 5). Se trata de un volumen impreso en castellano, en 1683 con tipos modernos, cuyos paratextos fueron compuestos en tipos itálicos. En el folio 24 hay una nota al margen, de mano moderna, del siglo XVIII, que ofrece una integración o comentario al texto: “sino el Dr Villalobos.” Más adelante, la misma mano anota: “Concluye el argumento” y en el último folio comenta: “De todo ese papel se co[...] que la medicina es una [...] que ni la ay, ni [...] da saber [...]” En este caso, vemos que hay intervenciones integrando la información textual y que conservan una cierta distancia entre el lector y el contenido, distancia que se reduce drásticamente con la nota final que revela una interacción de carácter personal (Ver Figuras 6 y 7).



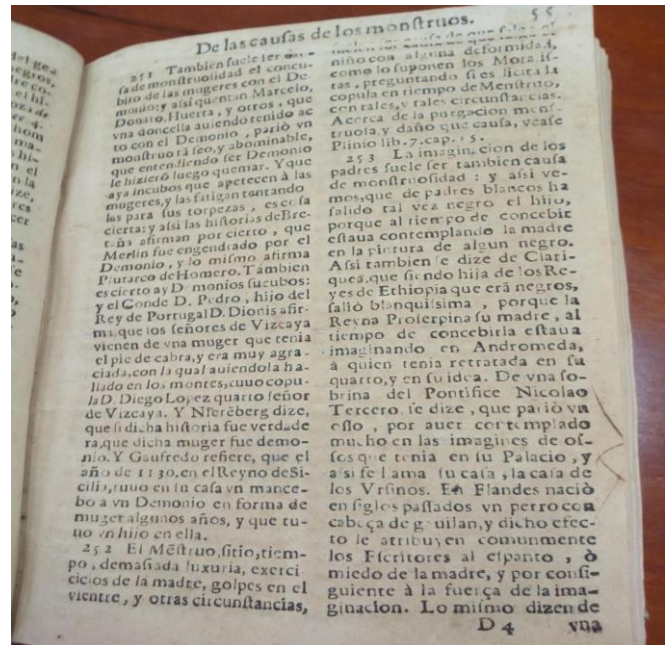
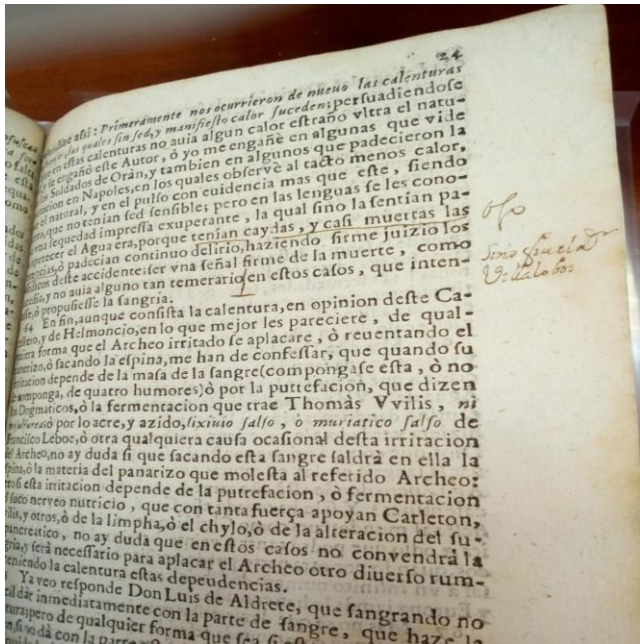
Figura 5.
Portada del libro *Discurso filosófico, médico e historial* escrito por Andrés Gómez (1683). Fondo Antiguo. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

³⁰ La selección de textos que aquí se analizan corresponde a una tipología representativa de los tipos textuales comunes en el periodo que va desde el siglo XVI al siglo XVIII. Se trata de tratados morales y teológicos, libros de estudio, libros de filosofía y medicina y textos de literatura, así como de manuales útiles para la cura de almas. Por otra parte, en lo que concierne a las formas de lectura, entendemos como marcas de lectura los signos gráficos, evidentes y legibles, producidos por el lector sobre el soporte textual en el curso de su interacción con el texto. En este sentido, utilizamos de forma preliminar una tipología general para las marcas de lectura que refleja los distintos grados de compromiso e intensidad en la interacción. Tales marcas pueden ser clasificadas como: 1. Referencias marginales que localizan información o ayudan en la “navegación” a través del texto; 2. Adiciones o correcciones al texto, fruto de comparaciones con modelos textuales; 3. Comentarios, integraciones o referencias intertextuales, y 4. Intervenciones gráficas disociadas o asociadas con la lectura” (Vásquez & Hernández, 2020, p. 27).

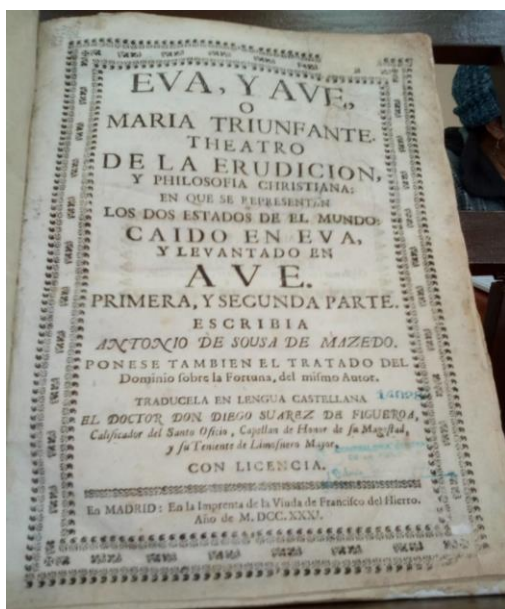
El siguiente texto es un tratado teológico titulado *El ente dilucidado* de Antonio de Fuentelapena, un fraile capuchino del siglo XVII. El texto, impreso en castellano en 1636 con tipos humanísticos, está organizado en dos columnas. Las citas o referencias marginales impresas aparecen en latín, lo que sugiere un lector calificado con familiaridad con la lectura de tipo escolástico. Por otra parte, a pesar de carecer de evidentes marcas de lectura, vale la pena mencionar que el texto retoma explícitamente imaginarios medievales para construir el hilo argumentativo. Bastará mencionar el ejemplo, de la página 55, donde se cita la leyenda artúrica y una casuística medieval con valor de autoridad (Ver Figuras 9 y 10).

Figuras 9 y 10.

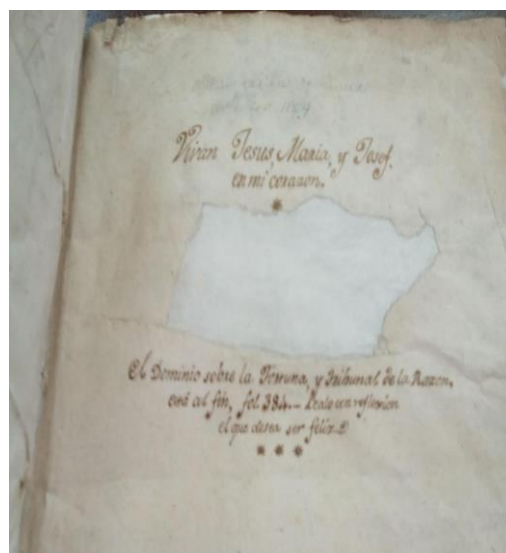
Leyenda artúrica y una casuística medieval con valor de autoridad, f. 55, correspondiente al tratado "De las causas de los monstruos" del libro *El ente dilucidado* escrito por Antonio de Fuentelapena (1636). Fondo Antiguo. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.



El segundo tratado teológico que consideraremos es *Eva y Ave o María triunfante*, de Antonio de Sousa de Mazedo, traducido por Diego Suárez de Figueroa e impreso en 1731, en Madrid por la Imprenta de la viuda de Francisco Hieno (Ver Figura 11). Aunque no nos detendremos en el análisis de este aspecto, vale la pena tener en cuenta que el titular del sello de imprenta es una mujer. El volumen ofrece un interesante repertorio de marcas de lectura de distintos tipos. Por ejemplo, ya en las guardas anteriores, una mano del siglo XVIII anota: “Vivan Jesús, María, y Josef en mi corazón.” Más abajo, a continuación de una sección mutilada se lee, de la misma mano: “El dominio sobre la Fortuna y tribunal de la razón esta al fin, fol. 384. Vealo con reflexión el que desea ser feliz” (Ver Figura 12).



Figuras 11 y 12.
Portada y guardas interiores del libro
***Eva y Ave o María triunfante*, escrito por**
Antonio de Sousa de Mazedo (1731).
Fondo Antiguo. Biblioteca Nacional de
Colombia, Bogotá.



Antes del “Prefacio” se encuentra un autógrafo, probablemente marca de propiedad, pues no se identifica como “bibliotecario real-- de Manuel del Socorro Rodríguez” (sic), director de la Biblioteca de Santafé. La presencia de citas impresas marginales en latín sugiere, como en el caso de *El ente dilucidado*, un lector calificado y en condiciones de establecer relaciones intertextuales y con acceso a recursos bibliográficos. Lectores del texto dejaron algunos rastros de su presencia. Una mano diferente de la de Manuel del Socorro anota en la página 31 “EVA” y más abajo “AVE”, para localizar las secciones de la página en las que aparecen los

respectivos tratados. En la página 334, una nota interlineal advierte “ojo” y en la página 335 aparece una nota de mano del siglo XVIII que comenta: “Poncio Pilatos no fue natural de la ciudad de León de España, sino de Leon de Francia”; finalmente localiza a través de la palabra “concilios”, escrita al margen, la zona en la que se trata de los concilios eclesiásticos (Ver Figura 13). En la página 384 la misma mano nos ofrece un comentario a una segunda obra contenida en el volumen que lleva el título de *Dominio sobre la Fortuna y Tribunal de la razón*, del mismo autor: “Es cierto sin duda alguna según la infalible ciencia, no haber mas hado y fortuna que la eterna Providencia.” Ya más adelante, en la página 391 localiza la sección pertinente con la nota: “La hermosura mugeril” y reitera su interés al escribir: “hermosura” y “Helena”. La misma mano se vale del recurso de destacar con una línea la nota marginal número 19 en la página 440. En este volumen vemos un repertorio más completo de notas e intervenciones de parte del lector.

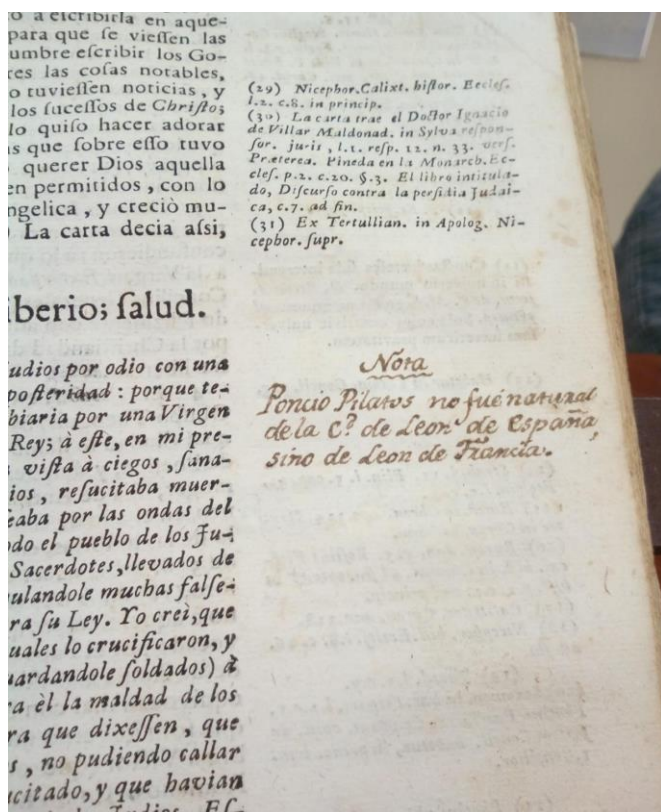


Figura 13.
 Nota al margen, f. 334 (comentario especializado) en el libro *Eva y Ave o María triunfante*, escrito por Antonio de Sousa de Mazedo (1731). Fondo Antiguo. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

El tercer tratado de contenido teológico es el libro *Diferencias de libros que hay en el Universo*, de Alexio Venegas³¹. Se trata de un texto que establece relaciones alegóricas entre la creación divina, las verdades de la fe y las bibliotecas. El volumen fue impreso en 1545 con una interesante propuesta tipográfica. El cuerpo principal del texto fue compuesto con tipos góticos, los paratextos en tipos itálicos y algunas secciones, como la invocación al lector en latín, con tipos humanísticos modernos; finalmente, la numeración de los folios es romana (Ver Figura 14).

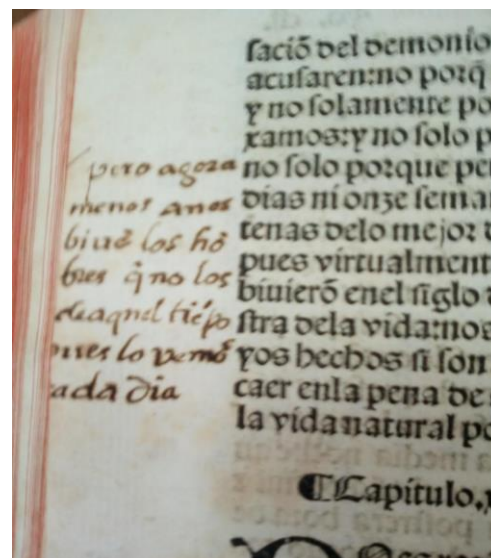
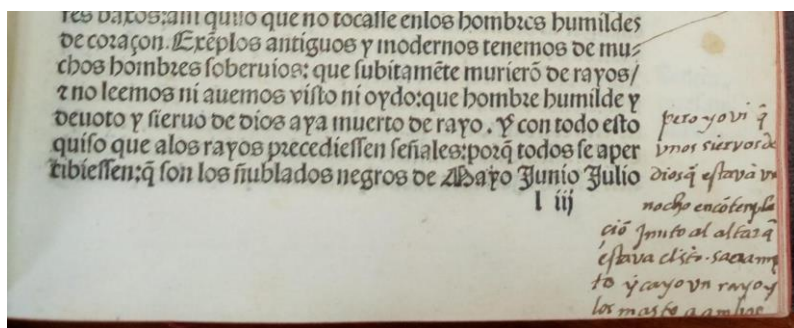
Figura 14.
Primera parte del libro *Diferencia de libros que hay en universo* de Sousa de Alexio Venegas (1545). Fondo Antiguo. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.



³¹ En el capítulo 2 titulado “La materialidad cultural de la lectura y la escritura: la cadena de sonidos, los signos gráficos y los portadores de signos” del libro *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*, Walter Mignolo contextualiza la obra de Venegas: “Alejo Venegas fue un conocido humanista y letrado en la España de Carlos V. Fue profesor de Cervantes de Salazar, quien se mudó a México hacia 1550 y fue el primer profesor de retórica en la Real Universidad de México. En 1540, en Toledo, Venegas había publicado la primera parte de un ambicioso proyecto titulado *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el universo*. Allí dio la siguiente definición de libro: “Un libro es un arca o depósito en el cual son depositadas, por medio de información esencial o por cosas o figuras, aquellas cosas que pertenecen a la información y a la claridad del entendimiento” (Venegas, 1983)” (2017, p. 109).

En cuanto concierne a las marcas de lectura, se puede observar que en el fol. 83r una mano del siglo XVII comenta al margen: “pero yo vi que unos siervos de Dios que estaban una noche en contemplanion junto al altar que estaba el santo sacramento y cayo un rato y los masto [sic] a ambos.” (Ver Figura 15).

Figuras 15 y 16.
Notas marginales en el folio 83 r. y en el folio 102 v. del libro *Diferencia de libros que hay en universe* escrito por Alexio Venegas (1545). Fondo Antiguo. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

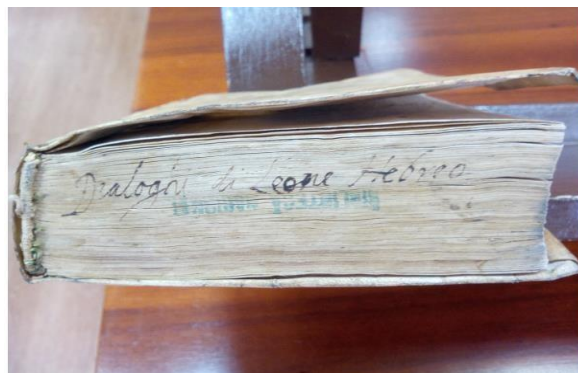
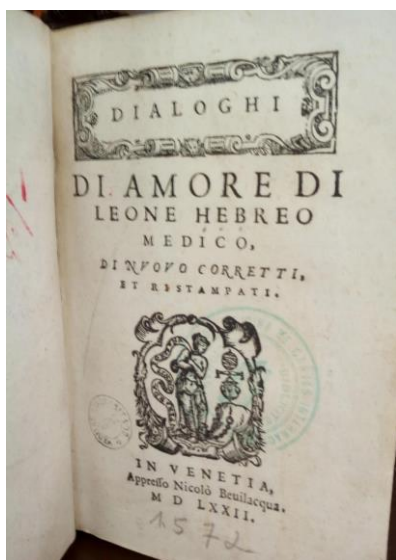


En el fol. 102 la misma mano anota al margen: “Ya an buuelto el equinocio a xxi de ma<r>co.” Más adelante, en el fol. 102v, la misma mano anota: “pero agora menos anos biven los hombres que no los de aquel tiempo pues lo vemos cada dia.”. Como se puede apreciar, se trata de comentarios que formulan correcciones u objeciones al texto leído, lo que implica un nivel profundo de interacción de parte del lector (Ver Figura 16).

El texto filosófico que tomaremos en consideración es un ejemplar de los *Diálogos de León Hebreo*, impreso en Venecia, en italiano, con tipos itálicos, en 1572, por Nicoló Bevilacqua. Cuenta con letras capitales impresas y en líneas generales se presenta profusamente subrayado por una sola mano (Ver Figura 17). Esa misma mano es la que escribe en el canto inferior del volumen “Dialoghi di Leone Hebreo” y localiza al margen, con una caligrafía del siglo XVII en el fol. 3 el tema tratado: “a<mare>

post desiderare” (Ver Figura 18). Del mismo modo, en el fol. 7v hay una nota marginal que localiza la explicación: “amate et desiderate”, y “sono buone/essere [i]/ mancano[i]”. En el fol. 8 anota: “diffiniz.<ione> de amore”, y en el fol. 10 anota al margen la palabra “di”. Más adelante, en el fol. 13v vuelve a localizar la información: “vera via/sapienza loco” y en el fol. 48r localiza el orden del argumento con ayuda de los números “3/4”. Es de notar que el lector deja signos de una lectura que se ocupa de localizar la información en los puntos adecuados y no ofrece mayores comentarios de tipo intertextual. De igual modo, el lector se esfuerza por anotar, bien sea en latín, bien sea en lengua italiana, pero no en lengua castellana.

Figuras 17 y 18. Portada y Canto inferior del libro *Dialogui dei Amore* escrito por Leone Hebreo (1572). Fondo Antiguo. Biblioteca Nacional de Colombia



Una de las obras literarias disponibles es la edición de las *Obras de Lorenzo Gracián*, que contiene las tres partes de *El criticón*, junto con *El oráculo manual*, *Arte de la prudencia* y *El héroe*. El volumen fue impreso en Madrid, en la imprenta de Pedro Marín, en 1773. El texto está compuesto en dos columnas con tipos modernos y no tiene comentarios al margen de parte de los lectores (Ver Figura 19). Algo similar ocurre con el primer manual de moral destinado a la cura pastoral. En efecto, el volumen *Doctrinas prácticas* de Pedro de Calatayud, impreso en Madrid, en la imprenta de Gerónimo Ortega en 1798, no ofrece mayores intervenciones de parte de lectores del texto, excepto

por una nota interlineal de una mano del s. XIX en la portada que lo localiza en la Biblioteca en Santafé.

El texto sigue en su argumentación una estructura típicamente escolástica, como sucede en la advertencia de los peligros del baile y actividades semejantes (Ver Figura 20).

Figura 19.

Portada del libro *El criticón. Primera, Segunda y Tercera Partes*, escrito por Lorenzo Gracián (1573). Fondo Antiguo. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

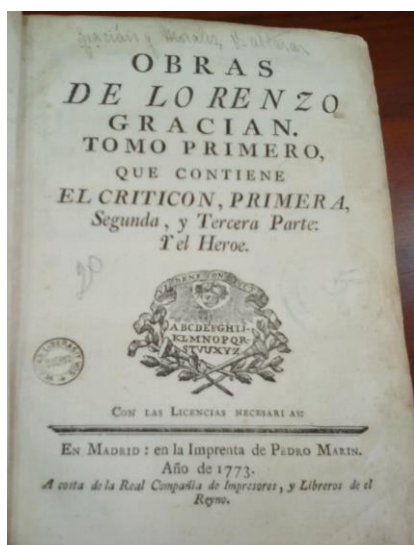


Figura 20.

Portada del libro *Doctrinas prácticas que solía explicar en sus misiones*, escrito por Pedro de Calatayud (1798). Fondo Antiguo. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

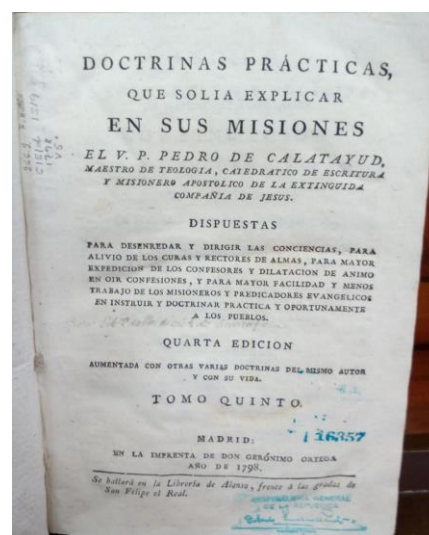
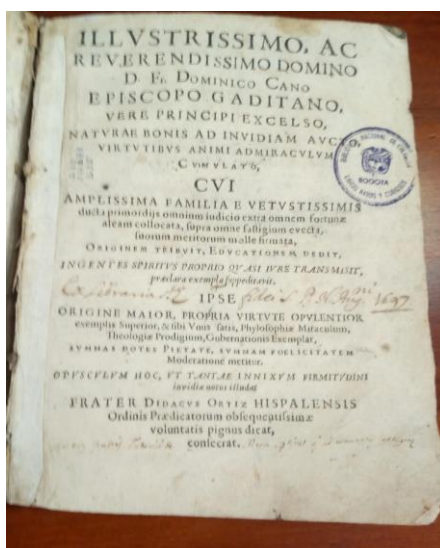


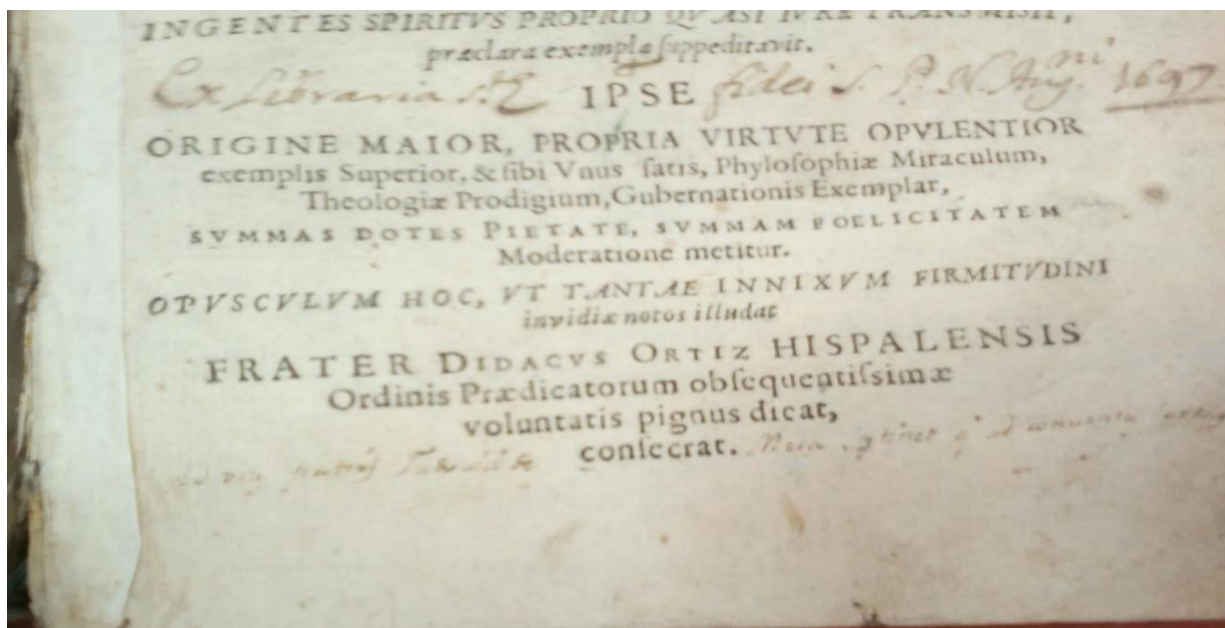
Figura 21.

Portada del libro *Summularum* escrito por Diego Ortiz (1635). Fondo Antiguo. Biblioteca Nacional de Colombia.



Finalmente, tenemos una obra del fraile dominico Diego Ortiz, la *Summularum*. La licencia para la impresión fue otorgada en 1635, lo que nos permite localizar en ese período el momento de impresión. El texto, en latín, está organizado en dos columnas con tipos modernos (Ver Figura 21). Algunos de los paratextos están en lengua castellana. En la página dedicatoria aparece una nota interlinear: “Ex librería Sancta Fidei S<anctus>. P<ater>. N<oster>. Augustini 1697”. Pero nos parece aún mucho más interesante la nota casi ilegible que una mano diligente consignó el final de la misma página: “Ad usu<m> fratris Ludovicus de Mesa pertinet qui ad conventus sui.” Se trata de una nota sorprendentemente similar a las notas de concesión *ad usum* comunes en las bibliotecas de los frailes mendicantes desde el siglo XIV en adelante para designar un préstamo de por vida. La nota sugiere la continuidad de prácticas de circulación y uso para libros impresos que provienen de la cultura manuscrita bajomedieval (Ver Figura 22).

Figura 22.
Nota interlinear: Exlibris, del libro *Summularum* escrito por Diego Ortiz (1635). Fondo Antiguo. Biblioteca Nacional de Colombia.



Este reducido corpus de casos localizables en uno de los repositorios en Bogotá ofrece de por sí una muestra de ocurrencias de tipos diferentes de interacción con los textos. Desde la localización de información derivada de la lectura escolástica, hasta la interacción y discusión con el texto, tales prácticas no son, naturalmente, exclusivas del medioevo. No obstante, vale la pena mencionar que hay asombrosas continuidades y otras aún más sorprendentes reiteraciones de prácticas de interacción y uso de los volúmenes impresos que proceden de la cultura manuscrita medieval. Como conclusión preliminar sobre este ejercicio analítico sobre las prácticas lectoras y escritoras en el contexto libresco de los primeros siglos de colonización en América hispana, podemos asumir que existe una continuidad de procedimientos técnicos y metodológicos para decantar la información leída en el marco de la configuración de ciertos niveles correspondientes a la categoría que Fish denomina “comunidades de interpretación”. Esto significa que determinados tipos textuales eran leídos y comentados por específicos grupos de personas en contextos particulares, lo que evidencia un procedimiento transcultural heredado de las prácticas escolásticas bajo medievales e incorporado por sujetos - hombres y mujeres- letrado(a)s en el territorio americano durante los siglos XVI a XVIII, pues “considera que el contexto no es tanto un conjunto de aspectos empíricamente dados en el mundo, cuanto la constitución interpretativa de un mundo significativo a partir de asunciones y presupuestos siempre contextualizados. No en vano, los contextos son productores de la interpretación, pero, también, son productos de la interpretación” (González de Requena, 2009, p. 4). Sin embargo, dichos procedimientos técnicos y metodológicos de la lectura y la escritura manifiestan, sobre todo, propiedades características de la propuesta mediológica de Debray, al recabar en la idea de que en los siglos XVI a XVIII, las formas de comunicación y de transmisión de la información que se imbrican transculturalmente en distintas medioesferas espaciotemporales.

Así, desde la *Escala temporal* la *transmisión*, comprendida como el vector que está determinado por espacios de tiempo largo, en este caso un lapso de tres siglos, se cruza con los procesos de *comunicación* referidos a las formas particulares de producción, recepción y circulación de la información en momentos históricos específicos, información contenida en los soportes de transmisión (textos manuscritos e impresos) en el contexto del ámbito letrado en la América hispana. Por otro lado, mientras se tiene en cuenta la categoría de *Centro de gravedad*, que para los procesos de *comunicación* se refiere a la información de carácter teológico, filosófico y científico contenida en dichos soportes de transmisión, v. gr., los libros y documentos manuscritos

e impresos, paralelamente desde el vector de la *transmisión* se vehiculan los valores y los saberes de los individuos letrados en comunidades particulares de interpretación y, con ellos, las prácticas lectoras y escriturales que se evidencian como marcas gráficas en los textos analizados. De igual forma, desde la categoría de *Proximidades científicas*, el vector considerado como los procesos de *comunicación* está circunscrito a una postura ecléctica proveniente de disciplinas de las ciencias sociales y humanas, que permiten hacer una interpretación de los textos asumidos como objetos materiales que transportan información (libros manuscritos e impresos) o, como dispositivos de sentido social, cultural e ideológico que son apropiados por los individuos y por las comunidades de interpretación; en este último sentido, la presente investigación tiene en cuenta los aportes de las áreas bibliográficas (paleografía, historia del libro, historia de la lectura, codicología, entre otras), así como de la *filosofía, crítica literaria, la sociología de la cultura y la teoría del arte*, áreas de conocimiento que abordan las formas de apropiación de las ideas a través de los diferentes formatos de transmisión (textos grafoléticos e imágenes visuales); mientras que para dar cuenta de los procesos de *transmisión*, la investigación se soporta fundamentalmente en la historia cultural en sus diferentes manifestaciones (intelectual, de las ideas, de las mentalidades y de las prácticas). Ahora bien, para dar cuenta de la categoría de los *Lugares famosos* propuesta por Debray, los procesos de comunicación se configuran alrededor de los medios masivos de comunicación en tanto la investigación tiene en cuenta los artículos periodísticos en prensa o en ámbitos digitales, así como diversos materiales audiovisuales e hipermediales hospedados “en la nube”, los cuales han orientado en muchas ocasiones, hipótesis de lectura para una posterior interpretación; mientras que para abordar el vector de la transmisión desde esta categoría, es claro que en el ejercicio práctico de verificación de las propuestas teóricas, se recurrió permanentemente a los museos (físicos y digitales), las bibliotecas (físicas y digitales), las escuelas, las iglesias y las academias.

Finalmente, para asumir la categoría debraysiana de *Periodo de pertinencia*, nuestra investigación está apoyada en un diálogo continuo y discontinuo entre el pasado y el presente, configurando una línea de trabajo que articula los procesos de comunicación y los de transmisión a través de una obsesión por hacer lectura del “hecho” colonial como un acontecimiento que se actualiza insistentemente. A partir de las anteriores categorías analíticas es posible reiterar en una idea que ya enunciada, a saber, que la “transmisión” desde la propuesta mediológica de Debray se concentra fundamentalmente en los mecanismos y procesos de producción,

circulación y recepción de la información vehiculada por los soportes de transmisión (libros manuscritos e impresos, músicas, pinturas y objetos culturales), en donde las dimensiones temporales y espaciales - mediosesferas -, solo sirven de marcos de referencia metodológica para establecer cómo los soportes de transmisión cambian según las necesidades de comunicación de los individuos y las comunidades particulares, pues la información transita en diversos formatos de forma simultánea, paralela y superpuesta.

Capítulo 3

Configuración de Comunidades de Interpretación en la América Hispana Colonial

Uno de los argumentos que se expresa en este informe de investigación para sustentar el modelo discursivo del pensamiento americano entre los siglos XVI y XVIII, es mostrar las diversas manifestaciones textuales que dan cuenta de las imbricaciones entre el pensamiento poético comprendido originalmente como *poiesis* o creación, y el pensamiento argumentativo propio de la tradición filosófica occidental. En este sentido, la relación entre filosofía y literatura no puede ser llevada a cabo por una simple correlación de términos, tal como lo denuncia López de la Vieja en la "Presentación" al libro *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, sino a través de la inmersión dentro de la propia experiencia discursiva. Esto significa que no puede mostrarse la relación entre filosofía y literatura en el discurso de los individuos de la época colonial hispanoamericana desde una perspectiva externa a los textos, pues el lenguaje en su expresividad abridora de sentido constituye la íntima conexión entre estas dos expresiones del pensamiento. Ahora bien, el considerar al lenguaje ampliado como el modo más natural de acceder a una comprensión de la realidad, en tanto que la palabra o el decir de las cosas es una de las manifestaciones de la comunicación humana, entramos en contravía con la teoría que entiende el lenguaje como el instrumento fundamental del pensamiento y de la comunicación, pues la relación de palabra fonético-poética y grafolética-argumentativa igual existe en diversas latitudes y culturas. Sin duda, esta relación hace parte de la historia del pensamiento de las comunidades acá, allá y acullá, antes y ahora.

Lo que aquí me interesa sobremanera es apuntalar dicha relación como una de las expresiones sincréticas más significativas en el ámbito de la cultura colonial, al lado de otras manifestaciones transvestidas del pensamiento americano que hasta ahora empiezan a ser consideradas como objeto de estudio por parte de los científicos sociales. Me refiero, entonces, a "espacios culturales" que por su condición no logocéntrica, han sido excluidos de los cánones filosófico, literario, musical, pictórico, escultórico, arquitectónico y urbanístico; espacios que transitan y transpiran americanidad colonial, aunque escasamente hablemos de ello, simplemente porque se asume que no "resisten" la argumentación logocéntrica. Pero ¿por qué insistir en una idea reiterada en el ámbito de la reflexión académica, como lo es el hecho aparente de oponer el pensamiento logocéntrico a

otros niveles del pensamiento?, ¿ello es necesario? Desde mi perspectiva es perfectamente válido y pertinente, pues los modelos historiográficos que permiten comprender cómo se ha ido elaborando el pensamiento y, por ende, la visión de mundo americanista, nos recuerdan permanentemente la concepción de que, por ejemplo, por ejercer la forma del ensayo nos es imposible desarrollar cabalmente un sistema filosófico a la manera eurocéntrica. Es evidente, entonces, que existe una galaxia inconmensurable y desconocida de expresiones del pensamiento americano, como formas de enunciación más que de representación, en donde la relación causa-efecto es apenas perceptible, pues lo que les interesa a los “productores de sentido” como a sus receptores, es la expresión en sí misma en su cabal performatividad. Así, desde este horizonte, la propuesta investigativa que nos ocupa es deconstruccionista. Veamos porqué.

La relación estrecha del *etnocentrismo* y el *logocentrismo* occidentales es un asunto que se plantea como la “metafísica de la escritura fonética” consolidada por el imperio de la *metáfora*, la *metafísica* y la *teología*, en donde ya se empieza a vislumbrar un agrietamiento conceptual por la denuncia de la existencia *per se* entre lenguaje y escritura, asumiendo la necesidad de realizar una reconfiguración de los supuestos sobre el “problema del lenguaje” como condición de la idea de verdad, considerados desde Platón hasta Heidegger (Derrida, 1971). Dichos supuestos asumen que la escritura es la representación gráfica del habla, es decir, un “instrumento” del acto fonético que, por necesidad, ha aparecido en el proceso histórico de la humanidad. En este sentido, la instrumentalización de la escritura entendida como un pensamiento de segundo orden respecto de la palabra hablada durante los últimos tres mil años, también recaba en la idea de que lo que no pertenece al ámbito fonético -fonocentrismo- deja de ser objeto de consideración teórica³². Así las cosas, la triada *fonocentrismo*, *logocentrismo* y *etnocentrismo* se ha consolidado paulatinamente a lo largo de la reflexión filosófico-epistemológica occidental, desconociendo la mayoría de las veces las diversas formas de

³² Derrida lo plantea claramente en la siguiente idea: “De tal manera, en el interior de esta época, la lectura y la escritura, la producción y la interpretación de los signos, el texto en general, como tejido de signos, se dejan confinar en la secundariedad (1971, p. 21). Por ello, “la escritura es simplemente una forma de representar el habla, un procedimiento técnico o un accesorio externo que no precisa su consideración al estudiar el lenguaje. Este puede parecer un paso relativamente inocuo, pero de hecho, como muestra Derrida, es crucial para la tradición occidental del pensamiento sobre el lenguaje, en el cual el habla se considera comunicación natural y directa y la escritura una representación artificial e indirecta de otra representación” (Culler, 1984, p. 91-92).

pensamiento de las “culturas otras”, distintas de las europeas; “culturas otras” que no asumen que el pensamiento necesariamente deba pasar por el lenguaje verbal, en sus manifestaciones fonéticas y escriturales -como re-presentación del pensamiento-, toda vez que para ellas el pensamiento es acción antes que reflexión; hecho que nos obliga a revisar la siguiente implicatura: “La escritura no-fonética quiebra el nombre. Describe relaciones y no denominaciones” (Derrida, 1971, p. 35). Esta denuncia de la que “hablamos” -expresión irónica en la que estamos atrapados- abarca no solamente el disfraz de la palabra escrita enunciado por Derrida (travestismo, diríamos nosotros, entre lo oral y lo escrito), sino el entrampamiento del pensamiento en los moldes de la re-presentación, como si el ser humano no tuviera otra manera de manifestarse en el mundo, salvo a través de los signos que no son otra cosa que la ubicación espacio-temporal de un registro sensorial que anuncia la ausencia de algo. Dejar de sumir a la escritura como *signo* se convierte entonces en algo problemático, dada la proliferación de argumentos que indican la imperiosa necesidad del ser humano de dejar huella, registro o marca de lo que piensa y hace. Pensar que la escritura desborda los límites de lo representacional³³, para posicionarse en una acción vital como respirar, termina siendo un asunto problemático, pues hemos llegado como plantea Derrida, a una “inflación” o sobrevaloración de la categoría *escritura*, a tal punto que hablamos de diferentes y diversos tipos de escritura: ideográfica, pictográfica, jeroglífica, matemática, jurídica, cinematográfica, escultórica, etc.

La perspectiva representacionista del lenguaje³⁴ y, por lo tanto de la palabra, que se tiene en la cultura occidental, está fundamentada por los tratados griegos de la Antigüedad sobre la arbitrariedad de los

³⁴ La idea de que la escritura es una re-presentación del habla pertenece a la tradición logocéntrica occidental desde los *Diálogos* platónicos. Así, “En la conclusión del *Fedro* (274B-278E) leemos las afirmaciones más precisas de Platón sobre los límites de la comunicación escrita. La escritura es estructuralmente débil para expresar el contenido de mayor valor del pensamiento de un filósofo auténtico; sin embargo, como las pinturas que parecen vivas pero, cuando se les interroga, no responden y continúan presentando el mismo aspecto, siempre de la misma manera, también los escritos son susceptibles de recibir fácilmente incomprensiones, de las cuales no pueden ellos defenderse por sí mismos. He aquí por qué la utilidad de la escritura consiste sólo en ser el fármaco para devolver a la memoria los contenidos, aprendidos por otro camino (el de la oralidad dialéctica) (Bonagura, 2008, p. 44). Veamos, entonces, en el *Fedro*, en la voz de Sócrates, la alusión al concepto de *escritura*: “Por consiguiente, no se tomará en serio el escribirlas en agua, negra por cierto, sembrándolas por medio del cálamo, con discursos que no pueden prestarse ayuda a sí mismos, a través de las palabras que los constituyen, e incapaces también de enseñar adecuadamente la verdad” (Platón, 2010, p. 837).

nombres, desarrollada por los debates medievales alrededor del problema nominalista y, finalmente, consolidada por las teorías modernas que llegan hasta la institucionalización de la Lingüística como ciencia cabal, la cual asume que la escritura es el “vestido” o el ropaje externo del sonido (vox) de la palabra oral, que a su vez es la re-presentación de la idea: “No se trata de una simple analogía: la escritura, la letra, la inscripción sensible, siempre fueron consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exteriores al espíritu, al aliento, al verbo y al logos” (Derrida, 1971, p. 46). En ese sentido, Saussure establece así mismo que solo habría dos sistemas de escritura representacionista de los conceptos o ideas, a saber: la *escritura ideográfica* (hecha de signos gráficos no provenientes de la oralización) y la *escritura alfabética* de carácter fonético³⁵; sin embargo, es la escritura fonética la que ha prevalecido en Occidente como modelo y paradigma del pensamiento, entrampándose en el “prestigio” de un elaborado proceso técnico a lo largo de los tres últimos milenios, desconociendo que el ser humano piensa no solamente en palabras, sino en actos performativos que denuncian más que la comprensión e interpretación, la asunción del mundo mental, espiritual y fáctico que llamamos “realidad”.

A propósito de estas encrucijadas del pensamiento, Walter Mignolo en el “Prefacio” a la traducción castellana del libro *El lado más oscuro del Renacimiento* (2016) - publicado en inglés en 1995 - reconoce que Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966) analizó críticamente la “creencia de la representación” del mundo desde la concepción platónica del lenguaje, pero no ahondó en las “formas otras” del lenguaje distintas al logocéntrico eurocentrista al someter a juicio el sentido del “nombrar” como re-presentación de los seres, de los objetos, de los fenómenos y de las realidades múltiples y heteróclitas. En efecto, Foucault plantea que para el siglo XVI y de alguna manera para el XVII, los saberes en la cultura occidental estaban soportados en la categoría de “similitud” a través de un desplazamiento de ciertos efectos de sentido, sin llegar necesariamente

³⁵ Frente a este asunto, Derrida remite a Rousseau en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* para confirmar cómo la tradición filosófica moderna enfatiza en la visión logocéntrica: “El pensamiento se hace mediante el habla, y el análisis del habla mediante la escritura; el habla representa el pensamiento mediante signos convencionales, y la escritura representa de igual modo al habla; de esta manera el arte de escribir sólo es una representación mediata del pensamiento, al menos en cuanto a las lenguas vocales, las únicas que están en uso entre nosotros” (1971, p. 51).

a proponer un sistema de representación abstracta configurada por las relaciones sígnicas en donde el significado queda por obligación supeditado al significante, pues desde las figuras de *la convenientia*, *la aemulatio*, *la analogía* y *la simpatía*, el mundo podía ser concebido todavía como una red de similitudes o matrices metafóricas que podían interconectar los elementos de la naturaleza con las ideas que se tendrían de ellas. Este, pues, parece ser un principio de correlación de valores que enuncia cosas del mundo antes que dar cuenta de la elaboración de conceptos con los cuales explicar el funcionamiento de las realidades fenoménicas. Sin embargo, como juego especular, la configuración de similitudes no deja de ser un intento de recreación del mundo percibido a través de mediaciones culturales que proponen niveles de distanciamiento frente al fenómeno vivido, lo que impide asumir de forma plena la creación sonora o gráfica como un acto primigenio y original. Estas mediaciones culturales en clave foucaultiana son las “signaturas”, elementos que hacen visibles las relaciones de similitud: las expresiones textuales en sus múltiples y diversas manifestaciones fonéticas, orales y escriturales, por tanto, son los signos los que permiten comprender la traslación de sentido que, inevitablemente, tiende a ser analizado y reinterpretado. Es en este nivel conceptual en que se ubica la presente investigación, dado que se hace necesario reconstruir textualmente las dimensiones del pensamiento americano sin reducir su análisis a los elementos sígnicos que establecen las relaciones entre significantes y significados, aspecto que tradicionalmente se aborda desde las perspectivas antropológicas, sociológicas, psicológicas y, en general, culturalistas. De lo que se trata, en consecuencia, es de considerar desde la argumentación filosófica y la expresión creativa/imaginativa en sus múltiples manifestaciones, cómo se desarrolló un tipo de *pensamiento sincrético* particularmente diferencial del euroc trico en la América hispana durante los siglos XVI a XVIII en la época colonial.

Las Comunidades Interpretativas del Texto Escrito

Sobre los Libros Manuscritos e Impresos Coloniales

Desde la historia de la escritura en Occidente se puede entender el *objeto libro* desde dos perspectivas: como artefacto manufacturado y como transmisor de significado (Littau, 2006, p. 17). En este sentido, la *historia cultural* ha comprendido al libro desde su materialidad física, mientras que la *teoría literaria* se ha interesado fundamentalmente por la *textualidad* construida en los espacios inciertos entre lo que autores

pretenden comunicar y lo que los lectores efectivamente comprenden e interpretan. Sin embargo, existe un ámbito intermedio entre los estudios históricos y literarios que nos conmina a pensar en que las formas de producción material de los soportes escriturales - en este caso del libro - necesariamente afectan y generan influjo en las maneras de recepcionar los contenidos de los mensajes escritos, tanto manuscritos (Ver Figura 23), como impresos (Ver Figura 24). Desde allí, también, se puede señalar el importante lugar que tienen la técnica y la tecnología, tanto en el marco de la producción material, como en las condiciones de recepción de los libros (cómo, en dónde y con qué se escribe y se lee).

Figura 23.
Pliego 13 del libro manuscrito del Dr. Francisco Javier Vergara y Caicedo, defendiendo la posición de Santo Tomás sobre la Concepción de la Virgen (1817). Universidad Colegio Mayor del Rosario, Bogotá.

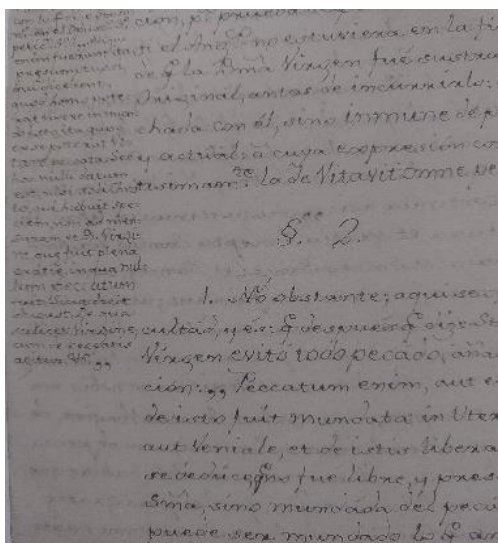
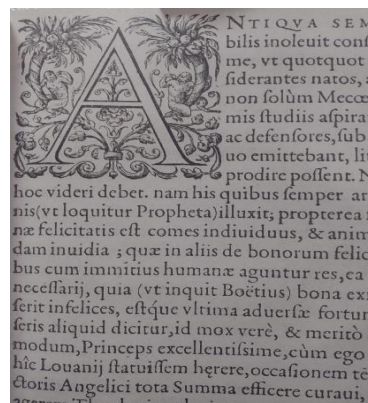


Figura 24.
Letra Capital del libro impreso *Summa Totius Theologiae* de Santo Tomás de Aquino (1569). Colección Juan Francisco Hernández en la Exposición El Sello de Amberes, Biblioteca Nacional de Colombia- Biblioteca Luis Ángel Arango. 2021, Bogotá.



En consecuencia, para el caso de los estudios bibliográficos en la América hispana de los siglos XVI a XVIII, registramos la siguiente información histórica: en 1524 la comunidad franciscana delega en doce religiosos el primer proyecto evangelizador en la América continental en el actual México. En efecto, presididos por fray Martín de Valencia, los franciscanos empiezan a enseñar a los hijos de *indígenas principales* los rudimentos de la fe cristiana a través de la memorización técnica de padres nuestros, ave marías y credos en

latín³⁶, tarea que los jesuitas llegados a la región de Pázcuaró hacia 1582 evaluaron como infructuosa dada la incomprensión de las oraciones latinas por parte de los indígenas. Ante esta frustración, se genera un debate entre las órdenes religiosas sobre la conveniencia o no de enseñar la lengua latina a los indios. Sin embargo, la corona española toma cartas en el asunto a tal punto que, en 1526 Carlos V a través de la Cédula Real fechada el 9 de noviembre, “ordena que veinte hijos de indios principales fueran enviados a España para que, educados en los mejores monasterios y colegios, regresaran a transmitir a sus comunidades los conocimientos y costumbres adquiridos”; orden que no se cumplió (Osorio, 1990, p. XIV).

Así las cosas, el franciscano fray Pedro de Gante abre una primera escuela para los indígenas en Tezcoco, en donde enseñaba las bases de la doctrina cristiana como las de la lengua castellana y gramática latina. De igual manera, dicho fraile funda en la ciudad de México el Colegio de San José de los Naturales en donde reunió a casi mil niños indígenas para enseñarles a leer, escribir y cantar oraciones en castellano y en latín. Los niños más aventajados de San José pasaban luego al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco fundado por fray Juan de Zumárraga en 1536, el cual focalizaba no solamente en la enseñanza de las gramáticas de las lenguas latina y castellana, sino de forma particular en oficios específicos de carácter artesanal. La importancia de este último colegio radica en que se concibió como un centro de formación de maestros indígenas que posteriormente se encargaban de ser mediadores culturales en sus comunidades. Se conoce a este centro educativo por crear una escuela famosa de traductores plurilingües que desarrollaban un proceso transcultural entre las comunidades indígenas y las religiosas españolas. Entre los más famosos discípulos indígenas del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco se encuentra Pablo Nazareo, traductor del latín al náhuatl, quien era cacique de Xaltocan y rector de dicho colegio. De Nazareo se conservan en el Archivo de Indias de Sevilla tres cartas escritas en latín que dirigió a la corona, solicitando la restitución de bienes y privilegios dada su

³⁶ El especialista en el tema Ignacio Osorio en el libro *La enseñanza del latín a los indios* retoma las palabras de Torquemada: “Unos iban contando las palabras de la Oración que aprendían con pedrezuelas o granos de maíz, poniendo a cada palabra o a cada parte de las que por sí se pronuncian, una piedra o un grano, unas tras otra, como (digamos) a esta dicción o palabra, *Pater Noster*, una piedra, al *qui es in coelis*, otra, al *sanctifiquetur*, otra; y, después, señalando con el dedo comenzaban por la piedra primera a decir, *Pater noster*, y luego, *qui es in coelis*, a la segunda y proseguíanlas hasta el cabo; y daban a sí muchas vueltas hasta que se les quedase toda la oración en la memoria” (1990, p. XII).

condición de indígena principal³⁷. En razón de esto, desde el comienzo del siglo XVI, México se convierte en el principal centro intelectual de América, pues funcionarios eclesiásticos y civiles, la mayoría de ellos formados en las universidades europeas, asumen su tarea de mediadores culturales, trayendo una limitada pero importante circulación libraría, ya sea en formatos impresos o manuscritos (Ver Figura 25). Así, en el Virreinato de la Nueva España entre los siglos XVI y XVII llegaron alrededor de diez tipógrafos provenientes de diversas partes de Europa que legaron sus industrias impresoras a sus sucesores, en gran medida criollos. Dichas industrias imprimieron aproximadamente 20.000 diferentes tipos de textos durante el periodo colonial (Rivas, 2002, pp. 71-74)³⁸.

Figura 25.
Letra Capital del libro manuscrito *Misas del común de santos*, escrito por Fray Juan de Mota (ca. 1600), en la Exposición "Tradición de tintas". Biblioteca Nacional de México. Historia del Libro en México, 2017, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.



³⁷ “Las tres cartas tienen gran importancia desde el punto de vista estilístico, porque dan vivo testimonio del latín que empleaban los indios egresados de Sant Cruz de Tlatelolco. Su estilo, contrariamente a lo dicho por los cronistas, se halla lejos de Cicerón; muestra, en cambio, un manejo fluido de la lengua; abunda en construcciones hispánicas y expresiones coloquiales; pero resulta especialmente atrayente por la multitud de neologismos de procedencia náhuatl que incorpora a la lengua latina” (Osorio, 1990, pp. XXVIII-XXIX).

³⁸ Al respecto, complementa Rivas de la siguiente manera: “La cifra es aproximada en tanto no se cuente con estudios de otro tipo de inventarios como catálogos de bibliotecas conventuales y privadas, o inventarios de librerías, etcétera, que junto con los repertorios bibliográficos permitan ir completando el registro de la producción tipográfica colonial...” (2002, p. 75).

En la "Introducción de la imprenta en México" del libro *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600* escrito por Joaquín García Icazbalceta ([1886] 2017), se establece que el primer impresor en América hispana es el sevillano Juan Cromberger, quien "envió a México una imprenta con todos los útiles necesarios a instancias del virrey D. Antonio de Mendoza y del obispo D. Fr. Juan de Zumárraga" entre 1530 a 1540. Zumárraga, efectivamente interesado en difundir la enseñanza cristiana en tierras americanas, promovió la instalación de una imprenta en la Nueva España, tan solo a escasos quince años del inicio de la conquista española, adelantándose la ciudad de México-Tenochtitlán a la ciudad de Madrid (1561), en tener una imprenta en funcionamiento (Granados, 2017, p. 63): "En efecto, de hacia el año 1533 data un Memorial de Zumárraga en que habla de la mucha necesidad y conveniencia de que hubiera en la Nueva España una imprenta y molino de papel..." (García, 2017, p. 24).

El arte de imprimir en esta primera época de la industria editorial en territorio americano no solo requería de un considerable capital económico para la contratación de los empleados, la compra de la prensa y la importación del papel, la tinta, los punzones y los tipos (Rivas, 2002, p. 83), sino también se debía contar con los permisos reales y los privilegios de impresión³⁹. Desde el comienzo, la gran dificultad para la impresión de documentos en la América colonial fue el a la escasez de papel debido a su alto costo⁴⁰, tal como lo referencia una carta de Zumárraga al Emperador español en 1538: "Poco se puede adelantar en lo de la imprenta por la carestía del papel, que esto dificulta las muchas obras que acá están aparejadas y otras que habrán de nuevo darse a la estampa..." (García, 2017, p. 24). De ahí que el primer Catecismo conocido como *Doctrina castellana* y

³⁹ Existen razones que probablemente justifican la aparición de impresores anónimos que desconocieron las reglas legales y jurídicas para imprimir textos en la América colonial: "Conviene recordar que todos los impresores, además, estaban obligados a solicitar ante el virrey y el arzobispo la licencia de impresión para cada una de las obras, de acuerdo con lo dispuesto en la Pragmática de Felipe II de 1558. De esta manera, imprimir no sólo en el seiscientos sino durante toda la época colonial fue algo bastante complejo" (Rivas, 2002, p. 84).

⁴⁰ De hecho, el alto costo del papel para la industria impresora fue una constante a lo largo de los tres siglos coloniales en la Nueva España: "Robles en su *Diario*, refiriéndose al año de 1677, dice: "Este año se ha encarecido el papel de suerte que vale la resma treinta pesos, la mano dos pesos y el pliego un real; el quebrado a peso la mano, el de marca mayor a real y medio el pliego, el escrito a dos reales y medio la mano, la resma seis pesos y dos reales. Se han desbaratado muchos libros para vender por papel escrito: se han dejado de imprimir muchas obras y han estado paradas las imprentas y lo han padecido los oficiales" (García, 2017, p. 39).

mexicana (1537) atribuido a Fr. Juan Ramírez se imprimiera en Sevilla⁴¹; sin embargo, sobre esta publicación existe una discusión bibliográfica acerca de la autoría, ciudad y año de impresión. Con respecto a la autoría de los primeros textos escritos en el territorio americano en general y en la Nueva España en particular, se considera que la orden franciscana hizo un aporte significativo a la construcción de los Catecismos y Doctrinas que tenían como finalidad el adoctrinamiento de las comunidades indígenas. Dichos textos desde su concepción eran bilingües (lengua indígena y castellano) o trilingües (lengua indígena, latín y castellano): “En 1536 iban corridos doce años de la llegada de los primeros misioneros [...]: confiésase que los franciscanos eran las *mejores lenguas*: había entre ellos. Además de Gante, un Ximénez, un Motolinia, un Olmos, un Sahagún...” (García, 2017, p. 27). En el proceso artesanal de la construcción de libros impresos, existió una distribución social del trabajo que se visualiza en los diferentes grabados de talleres de impresión renacentistas, en donde aparecen varias personas cumpliendo con tareas específicas y particulares, entre las que se encuentran, por ejemplo, armadores, entintadores y cajistas. En particular, uno de los roles correspondió a lo que en la época se denominó *castigador*, o mejor conocido entre nosotros como *corrector de textos*⁴².

Se considera que el primer libro impreso en la América hispana se titula *Escala Espiritual para llegar al cielo* (1537?) por parte del impresor Juan Pablos - aprendiz de Cromberger, instalado en Nueva España - y escrito por S. Juan Clímaco. Este texto, traducido del latín al castellano por el V. P. Fr. Juan de la Madalena, del cual no se conserva ejemplar alguno (García, 2017, p. 29). Otro texto impreso por Juan Pablos en la Nueva España es el *Manual de adultos* (1540), en donde aparece el primer poema y la primera *Fe de erratas* impresos

⁴¹ “Los costos eran mucho menores en Sevilla, y la edición más esmerada: allá abundan el papel, que por acá escaseaba y era por lo mismo mucho más caro [...] Buscando estas ventajas han ido siempre a ser impresos en Europa libros escritos en México” (García, 2017, p. 27).

⁴² “Para hacer que un texto fuera accesible, los humanistas preparaban una copia limpia y permitían que sus amigos o libreros, la copiaran: lo que se denominaba un *archetypus*. Al producir estas copias oficiales, los humanistas, desde Salutati en adelante, creían que era posible estabilizar los textos manuscritos, de otro modo, sujetos a continuos cambios menores en el curso de la transmisión” (Grafton, 2020, p. 78).

en América, “rescatada de la encuadernación de otro volumen”⁴³ (Florescano, 2017, p. 69). Por su parte, el impresor Antonio de Espinosa en el año 1559 imprimió en caracteres romanos la *Gramática Maturini*⁴⁴, escrita por Fr. Maturino Gilberti. Un tercer impresor en los albores de la industria editorial en la Nueva España es Pedro Ocharte, quien imprimió el *Tractado de medicina* del P. Farfán en 1592, además de libros en lenguas indígenas como el *Psalterium* de 1584, el *Antiphonarium* de 1589, el *Vocabulario* en lengua zapoteca de Fr. Juan de Córdoba (1578) y la *Doctrina christiana* en lengua mexicana de Fr. Alonso de Molina (1578). Sin embargo, el *Códice de Tlatelolco* representa para nuestra investigación un referente importante para comprender cómo se desarrolla el proceso de transculturación en el primer siglo de la conquista española en América. Pedro Balli imprime, por su parte, varios libros en lenguas indígenas, entre las que encontramos la *Doctrina mexicana* de Fr. Juan de la Anunciación (1575), el *Arte zapoteco* del P. Córdoba (1578), el *Arte mixteco* del P. Reyes (1593) y el *Vocabulario mixteco* del P. Alvarado (1593). Antonio Ricardo, italiano que llegó a la Nueva España entre 1577 y 1579 e introdujo la imprenta en la ciudad de Lima, imprimió el *Sermonario mexicano* de Fr. Juan de la Anunciación (1577). Así mismo, el flamenco Enrico Martínez imprime en 1606 de su propia autoría el *Repertorio de los Tiempos y Historia Natural desta Nueva España*.

García Icazbalceta en el libro ya referenciado, señala que los tamaños de los primeros libros impresos en la Nueva España en el siglo XVI generalmente oscilaban entre el *folio*, el *cuarto* y el *octavo*, siendo utilizados hasta la primera mitad del siglo comúnmente caracteres *góticos* o de *Tortis* y, en la segunda mitad del siglo caracteres *romanos* y *cursivos*. Los talleres impresores utilizaban mano de obra indígena -generalmente estudiantes del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco- que servía para la *composición* de los libros, dados los conocimientos que tenían los estudiantes de sus propias lenguas: “Al finalizar el siglo había ya obras en

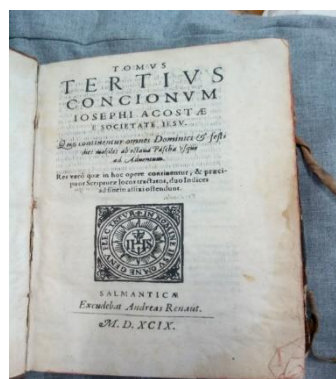
⁴³ Tal como lo relaciona Tomás Granados Salina con estas palabras: “... sólo se conocen cuatro páginas -de un total estimado de 52- en cuarto, halladas de manera casi milagrosa en las tapas con que estaba encuadernado un tomito, extraviadas luego y recuperadas en un puesto londinense de libros de segunda mano” (2017, p. 73).

⁴⁴ “Respecto a los tipos romanos, Espinosa, en su primer libro, la *Gramática Maturini* de 1559 [...] nos presentó unos caracteres de varios cuerpos, equivalente, más o menos, a 36 puntos modernos para el título, y a 12 puntos para el texto. Estos tipos hállanse bastante similares a los que se observan en la *Recognitio Summularum* del padre Alonso de la Vera Cruz, impresa en México por Juan Pablos en 1554...” (García, 2017, pp. 35-36).

mexicano, otomí, tarasco, mixteco, chuchón, huasteco, zapoteco y maya, sin contar con las lenguas de Guatemala...” (García, 2017, p. 41). De igual manera, García Icazbalceta señala que la mayoría de los libros que nos han llegado hasta nosotros son ediciones en mal estado: “incompletos, rotos, sucios, manchados de agua, podridos, apolillados y con letrerotes manuscritos. Esa destrucción se comprende fácilmente. La mayor parte de las ediciones se destinaban al estudio o al rezo, es decir, a un uso diario que las destruía” (p. 39) (Ver Figuras 26 y 27).

Figuras 26 y 27.

Evidencias del deterioro físico del libro *Tertius Concionum*, escrito por el padre jesuita José de Acosta (1599), Biblioteca Nacional de México, Fondos Reservados, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.



De acuerdo con García Icazbalceta (2017), la industria impresora se beneficiaba no solamente de la edición de los libros y documentos eclesiásticos y oficiales, sino también de la “estampación”: “en 1582 se fabricaban en México nueve mil docenas de naipes cada año: se vendían a tres reales y eran más estimados que los traídos de España” (p. 41). Para el siglo XVII siguen existiendo limitaciones en la producción de libros en la América hispana, no solamente por los altos costos de las impresiones, sino también por las características de la cultura libresca: “el destino de los libros seguía dos vías durante la época colonial: como objetos de circulación comercial o como portadores de conocimiento, entretenimiento o devoción” (Castañeda, 2002, p. 16). De hecho, de las prensas novohispanas se imprimieron sobre todo un “considerable número de catecismos, doctrinas, manuales de confesión y de administración de los sacramentos; misales, actas de concilios, crónicas religiosas y de cofradías, autos de fe, cartillas, cartas pastorales y hagiografías” (Rivas, 2002, p. 80).

En esta breve historia del libro en la América hispana de los siglos XVI a XVII es irrecusable el hecho de la existencia de prácticas que, a la vista de hoy, atentaban contra la libertad de expresión, ya sea por las regulaciones culturales más que legales que habían para leer ciertas clases de libros - v.g. las novelas, para el caso de las mujeres -, ya sea por las normativas expresas que consideraban a algunos autores y obras en específico, como sustentadores de ideas que estaban en contravía de los principios ideológicos - generalmente de carácter dogmático religioso⁴⁵ -. Estamos, entonces, hablando de la *censura de libros* que en América hispana y portuguesa tuvo efectos insospechados, a tal punto que podemos encontrar evidencias concretas de repudio o rechazo de ideas, visualizadas como marcas gráficas en los libros: las anotaciones marginales (marginalias), los tachones y borrones, la eliminación de hojas en forma parcial o completa textos a través del oscurecimiento de líneas, oraciones, párrafos o capítulos completos (Ver Figuras 28 y 29).

Figuras 28 y 29.

Portada y evidencias de censura en el libro *Summa de casos de conciencia con advertencias muy provechosas para confesores*, escrito por Fray Manuel Rodríguez (1616), Biblioteca Nacional de Colombia Fondo Antiguo, Bogotá.



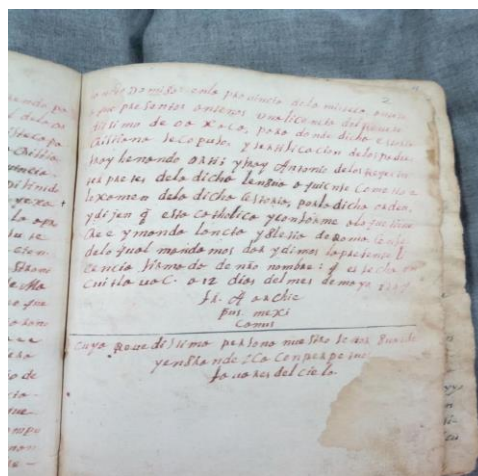
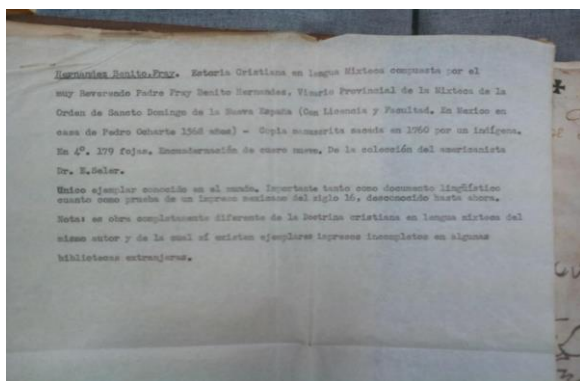
⁴⁵ Al respecto comenta Guibovich: “Además, la preservación de la fe demandaba controlar la literatura impresa y manuscrita. Para ello, la Inquisición estableció un complejo sistema de vigilancia cuyo fin era evitar la difusión de libros y escritos sospechosos de contener ideas contrarias a la fe católica. La Inquisición colonial tenía, pues, competencias bastante amplias y complejas en el ámbito de su jurisdicción y, ciertamente, a lo largo de su historia, priorizó unas sobre otras según las circunstancias” (García, 2013, p. 23).

Sobre los Catecismos Cristianos Indígenas

El proceso de evangelización desarrollado en diferentes partes del continente americano, inicialmente por frailes franciscanos y dominicos y, posteriormente, por agustinos y jesuitas, se desarrolló bajo las reglas de un protocolo retórico, probablemente con pocos efectos espirituales cristianos, pues “es posible que los indígenas hayan dado al acto de confesión significados ajenos a los de los frailes, como pudiera ser una curiosidad genuina, una búsqueda de protección, o, desde luego, que se hayan acercado a ellos por motivos interesados” (Payás, 2010, p. 178). Precisamente, para capturar la atención debida de los indígenas, los evangelizadores cambiaron de estrategia y asumieron plenamente su papel como “mediadores culturales” a través del desarrollo de procesos transculturales que se sustentaban en tradiciones orales, quinésicas, proxémicas sonoras e icónicas, propias de la comunicación de los pueblos originarios. En tal sentido, por ejemplo, la *Rethorica cristiana* (1579) de Fray Diego de Valadés en el naciente Virreinato de la Nueva España, propone un método didáctico soportado en las imágenes elaboradas en las mantas indígenas para la enseñanza de la doctrina cristiana, asumiendo las prácticas artesanales de hilar y tejer como mecanismos desde los cuales se pueden vehicular informaciones significativas al ser in-corporadas y, por lo tanto, usufructuadas en la vida cotidiana de las personas. Sin embargo, la palabra oral y escrita siguió siendo durante los siglos coloniales, el mecanismo principal para desarrollar la catequización y evangelización indígena.

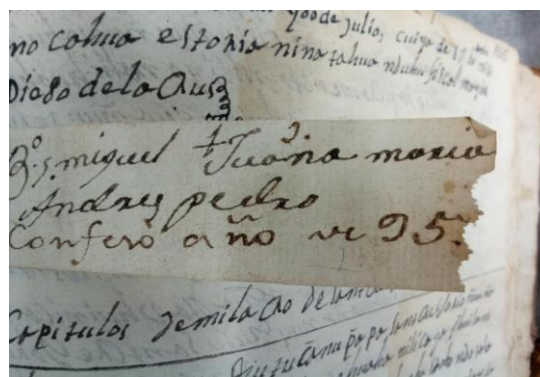
Figuras 30 y 31.

Páginas interiores del libro *Estoria Cristiana en lengua misteca*, escrito por Fray Benito Hernandes (1568). Fondo Reservado. Biblioteca Nacional de México, Ciudad de México.



Para ejemplificar este asunto, retomemos las prácticas escritoras y lectoras de los miembros de las comunidades transculturadas en el virreinato novohispano de los siglos XVI y XVII. Revisemos, entonces, la existencia de intervenciones textuales de carácter medieval en documentos manuscritos e impresos; documentos que actualmente reposan en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, la cual tiene su sede en el campus de la Universidad Nacional Autónoma de México. Este Fondo custodia, organiza, preserva y difunde su acervo, a través de varias colecciones, en las cuales se ha podido consultar el documento *Estoria Cristiana en lengua misteca* [manuscrito], “compuesta por el muy reverendo padre Fray Benito Hernandez vicario provincial de la misteca de la orden de Sancto Domingo de la Nueva España con licencia y facultad en México en casa de Pedro Ocharte 1568 años” (sic), ubicado en la Colección Archivos y Manuscritos (BN-FR). El manuscrito, de 178 hojas numeradas, está encuadernado y tiene un tamaño de 22,5 cm. por 16,5 cm. En una hoja de papel mecanografiada, pegada a la contraguada anterior, se registró que el documento es una copia hecha por un indígena en 1760 y que es el único ejemplar existente que difiere de otros textos del mismo autor que fueron impresos (Ver Figuras 30 y 31). El manuscrito tiene como soporte papel artesanal y escritura humanística cursiva en tinta negra y roja; en el lomo están las letras M.S. en idioma misteco y los títulos de cada capítulo están escritos en español y rubricados. El volumen está en condiciones para ser consultado dado su buen estado de conservación; sin embargo, presenta deterioros y roturas en algunas hojas, manchadas de oxidación y humedad, así como degradación de la tinta en algunos folios.

Figuras 32 y 33.
Encuadernación y hojita anexa (nota necrológica) del libro *Estoria Cristiana en lengua misteca*, escrito por Fray Benito Hernandez (1568). Fondo Reservado. Biblioteca Nacional de México, Ciudad de México.



Concretamente, con respecto al tema que nos ocupa, podemos observar en el primer folio que existen pruebas de pluma, probablemente de los lectores de la época dadas las características de los trazos y las tintas, que corresponde a una marca de propiedad (José Julián de Sandoval). Al mismo tiempo, se puede observar otra marca de propiedad pero correspondiente a una persona de finales del siglo XIX o principios del XX que tiene por nombre Eduard Seller, quien reside en Berlín, Alemania. Así mismo, en los folios uno a tres están las “advertencias” en español, que pudieron ser escritas posteriormente al texto misteca. Lo más interesante es la existencia de un fragmento de hoja aclaratoria anexa al texto que se desprende del cuerpo del manuscrito, algo que parece ser una práctica común por parte de los mismos escritores o lectores de la época. Este fragmento textual anexo parece ser una nota necrológica de una persona que murió en el año 95 (¿1595, 1695 o 1795?) (Ver Figuras 32 y 33).

Sobre las Gramáticas Bilingües y Trilingües

En el capítulo “La comunidad dominicana y la educación a finales del siglo XVIII” del libro *Los dominicos en la educación, siglos XVI-XXI* de la Colección Orden de Predicadores, 800 años, enunciamos la siguiente hipótesis de trabajo:

... la lectura y la escritura fueron consideradas marcas distintivas de dichos grupos privilegiados, sobre todo para quienes se formaban como guías espirituales y, con algunas excepciones, llegaron a ser parte de la vida cotidiana de las castas mestizas, los indígenas y los negros esclavos⁴⁶ (Vásquez, 2018, p. 183).

Las prácticas lectoras y escritoras de carácter alfabético en el siglo XVI en el contexto cultural de la América hispana, estuvieron delimitadas por los procesos de alfabetización orientados hacia la población europea y, fundamentalmente, criolla. Ahora bien, el hecho de que no existieran políticas claras por parte de la

⁴⁶ “El proyecto misionero inaugural trató de mantener a los indios aislados de los colonizadores, aunque incorporados al mundo mental cristiano. Para ello promovió la iniciación de una elite india en los más elaborados saberes de la cultura intelectual del occidente con la mira de formar un clero nativo. Estos planes pronto cayeron en el olvido cuando el *statu quo* eclesiástico consideró ineptos a los indios para recibir una educación superior, y más aún para recibir las órdenes sacerdotales. Los indios tuvieron desde entonces pocas oportunidades de intervenir activamente en la cultura intelectual, en la cual habían participado inicialmente bajo la supervisión de los frailes como traductores, escribientes, autores, copistas, asistentes, secretarios” (Chocano, 2000, p. 38).

corona española con respecto a la educación de “las gentes” de esta parte del mundo, permite comprender que en la vida práctica y cotidiana de los primeros años de la evangelización, los religiosos encargados de ella consideraran la ayuda de “mediadores culturales” como los líderes indígenas, quienes fungían a su vez de *linguas*, lo que requirió de inmediato y sin mayores cortapisas burocráticas de permisos para formar a dichos *linguas* en traductores de catecismos cristianos con el fin de acercar la palabra de Dios a los indígenas en las lenguas vernáculas propias de cada región. En consecuencia, el *Arte de la lengua mexicana y castellana* escrita por el fraile franciscano Alonso de Molina (Ver Figura 34), es la primera gramática impresa en lengua náhuatl y en lenguas indígenas publicada en Nueva España y en América (1571) y reimpressa en 1576, aunque existe desde el año 1547 un *Arte de la lengua mexicana* de carácter manuscrito, escrita por el también franciscano Andrés de Olmos. En este sentido, existe un amplio margen temporal de casi cincuenta años, entre la publicación de dicha obra y la *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada Mosca*, escrita por el fraile dominicano Bernardo de Lugo, en el contexto de la Nueva Granada, obra publicada en Madrid (1619) (Ver Figura 35).

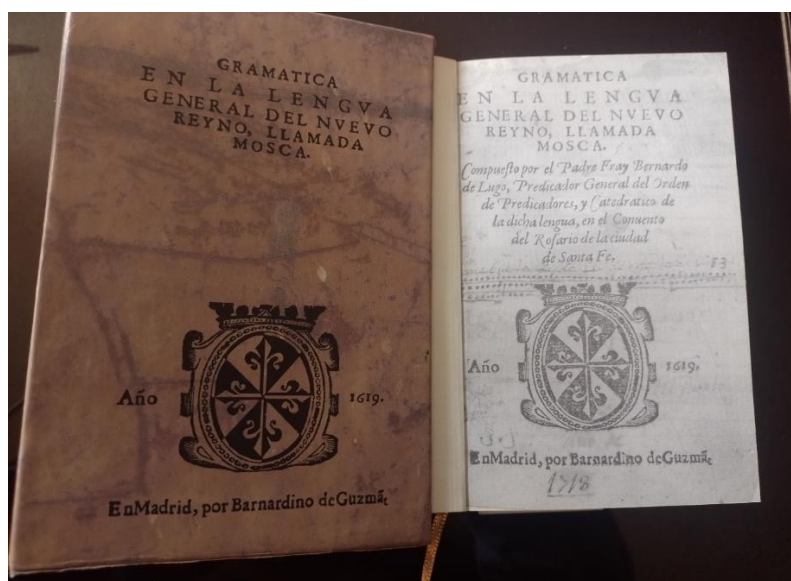
Figura 34.
Grabado en la portada del libro *Arte de lengua mexicana y castellana*, escrito por Fray Alonso de Molina (1576). Edición Facsimilar. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.



Fray Alonso de Molina, además del *Arte de la lengua mexicana y castellana*, escribió doctrinas, hagiografías, confesionarios, entre otros textos. Sin embargo, es reconocido fundamentalmente por la autoría de sus *Vocabularios* (1551, 1571), los cuales se configuran como los primeros publicados en el continente

americano, considerados ambos como “obras maestras en la historia de la lexicografía y han sido objeto de múltiples reediciones y estudios” (Hernández, 2014, p. 14). Por estas razones, fray Alonso de Molina es el escritor más prolífico en la América hispana el siglo XVI, ya que pudo publicar varios de sus textos en la Nueva España, gracias a la temprana llegada de la imprenta a México, situación diferencial con respecto al Nuevo Reino de Granada, a donde llegó la primera imprenta dos siglos después, exactamente el 10 de diciembre de 1737.

Figura 35.
Portada del libro *Gramática en la Lengua General del Nuevo reino, llamada Mosca*, escrito por Fray Bernardo de Lugo, O.P. (1619/1718). Edición Facsimilar. Universidad Colegio Mayor del Rosario, Bogotá.



Antecedentes de estas dos gramáticas en lenguas europeo-americanas podemos rastrearlos en la configuración de las gramáticas grecolatinas⁴⁷, así como en los tratados y los compendios medievales⁴⁸. Sin embargo, el modelo más cercano fue la *Gramática Latina* de Antonio de Nebrija quien, en palabras del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, es considerado como “uno de los antecedentes de la lingüística y la filosofía del lenguaje en la Nueva España. Influyó mucho con su *Gramática latina*, que fue el texto más utilizado en la enseñanza del latín en México. Desde el siglo XVI hasta el XIX, estuvo presente en las aulas” (2011, p. 23). Existen dos publicaciones relativamente recientes sobre las *gramáticas bilingües y trilingües* en el contexto de las investigaciones y sus respectivas divulgaciones, alrededor de las prácticas lectoras y escritoras en los iniciales siglos de la colonia hispanoamericana, a saber: 1. Como sistematización del material bibliográfico de la Exposición *Nuestras Gramáticas* realizado por el Centro Cultural de la Universidad de Salamanca en Bogotá en el año 2002, se publicó el texto *Nuestras Gramáticas o artes de hablar, leer y escribir en castellano y lenguas indígenas. Siglos XV, XVI, XVII y XVIII*, trabajo coordinado por el especialista en el tema y curador de la exposición Hernando Cabarcas; 2. Como sistematización del material bibliográfico de la Exposición *Paradigmas de la Palabra. Gramáticas indígenas de los siglos XVI, XVII y XVIII* realizado por el Museo de Antioquia en Medellín (Colombia) en el año 2007, se publicó el texto homónimo de la exposición, trabajo coordinado por Lucía González, Directora del Museo de Antioquia y del curador de la exposición Alberto Sierra. Así, de un lado, Cabarcas nos confirma lo siguiente:

⁴⁷ Al respecto, en el libro *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griegas y latinas*, Reynolds & Wilson nos señalan: “la primera auténtica gramática griega fue la de Dionisio Tracio (c. 170-c. 90 a.C.) [...] Su gramática comienza con una determinación de sus partes, la última de las cuales, descrita por el autor como la más noble de todas, es la crítica de la poesía. Trata seguidamente de las partes de la oración, de las declinaciones y conjugaciones, pero no tiene en cuenta los aspectos de la sintaxis y del estilo” (2013, pp. 40-41). En el contexto latino, el especialista Edgar De Bruyne en su clásica obra *Historia de la estética*, comenta: “La gramática ya en el siglo II ocasionó obras notables: en el siglo IV nacieron grandes compilaciones, de las cuales algunas se conservan aún; la más famosa e históricamente importante es la *Ars Minor*, de Aelio Donato (c. 350), maestro de San Jerónimo. Además de su *Ars Grammatica*, Donato reunió comentarios sobre Terencio y coleccionó notas sobre Virgilio...” (1963, p. 447).

⁴⁸ En el mismo texto, Reynolds & Wilson enuncian: “Las gramáticas y compilaciones de la antigüedad tardía sirvieron para una doble finalidad, pues además las citas que usaban para ilustrar una palabra o un hecho proporcionaron a los hombres de la Edad Media lo que fue en sus tiempos la suma de sus conocimientos de literatura antigua, y les permitieron dar a sus escritos un barniz de sabiduría que lamentablemente desentonaba con la escasez de sus lecturas clásicas” (2013, p. 55).

El siglo XVII es un periodo de afianzamiento de la sociedad colonial en el cual la actividad cultural e intelectual se produce de una manera más autónoma. En las universidades y colegios - en el caso del Nuevo Reino de Granada estos últimos comienzan a fundarse hacia 1563 - el latín tiene una notable vitalidad y en torno de él se despliega la enriquecedora influencia de Antonio de Nebrija, que se constituye en referente ejemplar para la concepción y desarrollo de las gramáticas indígenas. José Manuel Rivas Sacconi estableció que del latín procedieron los moldes gramaticales para el ordenamiento del complejo material lingüístico del mundo americano (2002, p. 23).

Y de otro lado, Mercedes Suárez nos aclara que:

Es evidente que para conquistar el territorio americano fue necesaria la comunicación por medio de intérpretes, signos gestuales y monosílabos probablemente similares a la catarata de infinitivos que se suelen escuchar en las películas de John Ford. Es cierto que al arraigarse en América algunos soldados llegaron a hablar lenguas locales, pero para evangelizar los frailes consideraron indispensable estudiar, hablar leer y escribir las lenguas de los indios y penetrar en su universo vital y conceptual (2007, p. 29).

Sobre el Ensayo Colonial

El ensayo es la forma primordial de la exposición de un argumento, razón por la cual a la mayoría de las disertaciones de carácter científico, filosófico y crítico-literario les es imposible obliterar esta forma textual, tradicionalmente considerada como la expresión más pura y delicada del pensamiento. Ensayar, como lo he manifestado en otras oportunidades, es un ejercicio a la vez intelectual y espiritual, en donde se hace un esfuerzo de decantación de la palabra y, por lo tanto, de las ideas. Sin embargo, considero que la poesía - en su manifestación primigenia y original - es por esencia la forma exquisitamente gozosa del pensamiento, lo que nos lleva a plantear la inevitable pregunta sobre el sentido de la palabra poética en sus dimensiones mostrativas más que argumentativas. Hay, pues, en el ensayo, una mutua interdependencia entre filosofía y literatura, por cuanto conforman un diálogo que se hace necesario para llevar a cabo una comprensión alusiva

y, a la vez, demostrativa de la realidad, permitiéndonos situar dentro de una atmósfera discursiva anfibia generada por el entrelazamiento del lenguaje filosófico que, al querer demostrar cómo se nos aparecen las cosas, debe acudir al lenguaje literario y metafórico para dar forma a lo que de por sí no puede ser captado por el lenguaje racional metódico. Estas consideraciones nos sitúan en la relación que se establece entre el lenguaje y el mundo, dándonos a entender que el vínculo entre filosofía y literatura se da en el lenguaje, por cuanto el lenguaje sería el medio que permite a filósofos como a literatos conocer el mundo en su más plena inmediatez. La filosofía como develadora de las condiciones de posibilidad de la realidad pretende mostrar a la razón como configuradora de sentido frente a la irracionalidad del mundo de lo humano. En lo que respecta a la forma lingüística de la filosofía se sostiene que es el lenguaje el medio primordial para acceder a la comprensión de mundo. Por tanto, la pregunta que se suscita es si el lenguaje puede describir la realidad y dar razón de ella. Para dar respuesta a tal pregunta se encuentra, por un lado, el enfoque descriptivista de los filósofos analíticos que arguyen a favor de un lenguaje puro que da cuenta de unos estados de cosas⁴⁹ y, por otro lado, se ubica la perspectiva heideggeriana del lenguaje comprendido como el espacio que da apertura al sentido del mundo⁵⁰.

La filosofía en su orden genético y en su función de carácter logocéntrico tendría la posibilidad de distinguirse del lenguaje literario, por cuanto su finalidad está en alcanzar la verdad a través de la

⁴⁹ Respecto de la pretensión clarificadora de los conceptos a través del lenguaje desde la perspectiva analítica, el filósofo español Jaime Nubiola reitera la idea de que “para la tradición analítica muchos problemas filosóficos vendrían a ser problemas básicamente lingüísticos, esto es, cuestiones que en muchos casos se disuelven, aclarando los enredos conceptuales en que nos han tenido nuestras palabras [...] Aunque el término “análisis” se encuentre ya entre los griegos aplicado a la explicación de estructuras complejas mediante la identificación de sus elementos simples, la tesis fundamental del análisis filosófico de nuestro siglo tiene un sentido más preciso: el análisis es primordialmente un análisis lógico, esto es, consiste en el esclarecimiento de la forma lógica, de la estructura lógica subyacente al lenguaje” (2011, pp. 112- 114).

⁵⁰ En la revisionada traducción al castellano de *Ser y tiempo*, realizada por el filósofo español José Gaos, Heidegger aclara en el acápite 34 titulado “El *ser ahí* y el habla. El lenguaje”, la relación entre el lenguaje comprendido como la posibilidad del habla en su referencialidad con la experiencia de y con el mundo: “El estado de “expresada” del habla es el lenguaje. Para esta totalidad de las palabras, que es aquello en que el habla tiene un peculiar ser “mundano”, resulta así un ente intramundano que cabe encontrar delante como algo “a la mano”. El lenguaje puede despedazarse en palabras como cosas “ante los ojos”. El habla es lenguaje existencial, porque el ente cuyo “estado de abierto” articula en significaciones tiene la forma del ser del “ser en el mundo” “yecto” y referido al “mundo”” (1993, p. 374).

argumentación. En tal sentido, López de la Vieja (1994) anuncia la idea de dicha posibilidad como existencia de un pensamiento diverso, múltiple y matizado por líneas zigzagueantes o sinuosas:

La perspectiva crítica puede hallarse implícita en escritos de ficción, de la misma manera que las teorías filosóficas pueden aceptar como suyos a los argumentos materiales, procedentes muchas veces del discurso literario. En años recientes se ha revitalizado – y de forma muy significativa – la conciencia de que esto es así, de que el *logos* se articula desde distintos ámbitos y modalidades discursivas” (p. 7).

Dos son las razones que se arguyen para no confundir a la literatura con la filosofía. La primera de ellas es que la filosofía busca dar argumentos para explicar lo que acontece, en lugar de ello la literatura recrea situaciones para generar efectos estéticos. La segunda, es que el lenguaje filosófico construye proposiciones apodícticas al tratar de demostrar con sentido lógico porqué y cómo funciona el mundo, mientras el lenguaje literario construye predicados asertóricos al mostrar las cosas tal como se presentan en la cotidianidad bajo la estrategia de la verosimilitud, es decir, que el lenguaje literario o poético se vale de expresiones metafóricas para dar cuenta de una realidad que debe ser contada o relatada más que argumentada. No obstante, es posible encontrar en la filosofía un lenguaje poético o metafórico para tematizar aquello que la reflexión no ha podido develar. En esta especie de entrelazamiento de la filosofía y la literatura surge el género ensayístico como posible diálogo o acercamiento entre dos lenguajes que tienen pretensiones divergentes.

En consecuencia, el pensamiento desde diferentes posicionamientos intelectivos intenta un propósito esencial: develar el misterioso intersticio ubicado entre la oralidad y la escritura alfabética, pues recordemos que la matriz performativa de la poesía es el sonido hecho palabra y que el *ensayo*, por definición, es una experimentación con los elementos tangibles y concretos que denominamos grafos. Estamos, por lo tanto, en una encrucijada: ¿cómo hacer manifiesto un argumento que requiere ser expuesto, mostrado, develado por la palabra ensayística y, a la vez, justificado demostrativamente por la palabra poética? No, no hemos equivocado, dado que precisamente la idea que subyace a esta investigación es reivindicar la transculturalidad que se fue configurando paulatina y continuamente entre los siglos XVI a XVIII, por medio de la imbricación rica y compleja de las formas de expresión del pensamiento americano, en donde el ensayo, como manifestación del

pensamiento, se ubica a medio camino entre la rigurosidad argumentativa y la libertad expresiva y musical de la palabra poética⁵¹. Ya lo enunciaba en Londres Francis Bacon para el año 1612 respecto del ensayo, “the word is late, but the thing is ancient”⁵², pues el ejercicio de “ensayar” argumentos con el fin de exponer las ideas hace parte de la necesidad inicialmente individual de conocer la propia voz, el propio gesto, para después desarrollar un acto social, colectivo, en donde las variaciones a un canon de pensamiento va delineando los contornos de la doble articulación entre la tradición -principio de autoridad- y la expresión del yo. “Inspección, reconocimiento y examen del estado de cosas” reza el *Diccionario de autoridades* en el Tomo III de 1732 con respecto de la entrada ensayo, lo que refuerza la hipótesis de Pedro Álvarez de Miranda sobre la idea de que la connotación literaria en *Autoridades* apenas aparece en 1869: “Escrito, generalmente breve, sin el aparato ni la extensión que requiere un tratado completo sobre la misma materia” (1996, p. 286). Comprensible, entonces, que el género ensayístico en el ámbito hispánico solo empiece a ser valorado hasta bien entrado el siglo XVIII en el contexto de las ideas ilustradas, poniendo nuevamente de manifiesto los destiempos del pensamiento ibérico en la primera modernidad con respecto a los centros hegemónicos de la cultura y el saber científico ubicados en Inglaterra, Francia, Alemania y en los países bajos - que estaban en el radar de la monarquía hispánica -, en donde ha existido una tradición ensayística desde el siglo XVI que fundamenta las argumentaciones científicas, literarias y filosóficas⁵³.

⁵¹ El crítico literario argentino Emilio Carilla en “Los orígenes del ensayo hispanoamericano” declara: “siempre me ha llamado la atención el escaso o nulo interés que la crítica ha mostrado por esta forma genérica dentro de un periodo tan extendido, y con todos los problemas ligados a los orígenes y a una época literaria tan debatida como ésta. La prueba más evidente es la que vemos en las historias literarias y antologías, donde difícilmente suele incluirse como entidad propia una categoría llamada “el ensayo en los siglos coloniales” (1993, p. 374).

⁵² Recupero el paratexto a la “Introducción” escrita por José Luis Martínez en *El ensayo mexicano moderno*, donde se explica los orígenes antiguos del género ensayístico: “Por ejemplo en *Los proverbios*; *La Sabiduría* y *El eclesiástico* del Antiguo Testamento; en las sentencias de Confucio y en las enseñanzas de Lao-tsé; en varios textos griegos y singularmente en los *Memorabilia* de Jenofonte, las *Vidas paralelas* de Plutarco, los *Diálogos* de Platón, la *Poética* de Aristóteles y los *Caracteres* de Teofastro; y en los pasajes del *Arte poética* de Horacio, las *Instituciones oratorias* de Quintiliano, las cartas de Plinio el Joven, los *Oficios* de Cicerón, los *Soliloquios* de Marco Aurelio -acaso, junto con los *Tratados morales* de Séneca, los dos libros de la Antigüedad que más cabalmente merecen considerarse ensayos-, las *Confesiones* de San Agustín y la *Consolación de la filosofía* de Boecio” (2001, p. 7).

⁵³ Ejemplos del empleo de la palabra “ensayo” en la segunda mitad del siglo XVIII en el ámbito hispánico los encontramos en la tradición ilustrada de titular los textos de carácter filosófico, económico, jurídico o religioso, a saber: *Ensayo sobre si puede ser o no perjudicial a la salud el yeso que se pone en el vino* (1798); *Ensayo*

En este contexto es imperativo recabar en la propuesta escritural de quien es considerado el mejor ensayista de la primera Ilustración española, el monje benedictino Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764): tanto en los ocho tomos del *Teatro crítico universal* (1726-1740), en los *Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes* (1726-1739), como en las *Cartas eruditas y curiosas* (1742-1760), el espíritu crítico del ensayista se transparenta, toda vez que, como bien lo enuncia Eduardo Subirats, la obra de Feijoo es un sistema complejo de ideas que tienen la pretensión de develar los engaños de la superstición, para aclarar las ideas a partir de una racionalidad que articula la tradición escolástica con las formas de argumentación científica de su época, siempre bajo las diferentes modalidades del género ensayístico, a saber, discurso, disertación, oración, memoria, informe, carta o diario⁵⁴. En efecto, en el Fondo José Celestino Mutis de la Biblioteca Nacional de Colombia se encuentran dos tomos de la séptima impresión del año 1742 del *Theatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, publicada en la imprenta de los herederos de Francisco del Hierro en Madrid. Así, por ejemplo, en el “Discurso XVI” del *Tomo I del Teatro crítico universal* Feijoo publica el ensayo “Defensa de las mujeres”, haciendo uso del recurso retórico para, a través de la crítica racionalista, desvirtuar todo eco supersticioso o prejuicioso que en razón de la cultura epocal asume a la mujer como un ser poco predispuesto para el saber y las artes liberales⁵⁵. Sin embargo y paradójicamente, casi cincuenta años antes, la criolla Juana

mineralógico sobre la natural formación de las aguas sulfúreas (1798); *Ensayo económico sobre el sistema de la moneda-papel y sobre el crédito público* (1796); *Ensayo sobre la jurisprudencia universal* (1786); *Ensayos de filosofía moral* (1763); *Ensayos sobre higrometría* (1798); *Ensayo apologético de la autoridad de los obispos* (sin fecha), entre otros.

⁵⁴ Subirats en la “Introducción a la obra de Feijoo” del libro *Teatro crítico. Ensayos filosóficos* caracteriza de forma sintética el pensamiento del pensador español: “En realidad, a partir de la compleja articulación de su obra - compleja porque jamás fue un pensador sistemático y la estructura de su pensamiento se encuentra solapada como un discurso fundamentalmente inconsciente-, se pone de manifiesto una interesante y polémica perspectiva sobre el pasado del pensamiento español, y en parte hispanoamericano, así como sobre las dificultades y desesperanzas de nuestro inmediato porvenir” (1985, pp. 7-8).

⁵⁵ Cito literalmente a Feijoo: “No es ya sólo un vulgo ignorante con quien entro en la contienda: defender a todas las mujeres, viene a ser lo mismo que ofender a casi todos los hombres: pues raro hay que no se interese en la precedencia de su sexo con desestimación del otro. A tanto se ha extendido la opinión común en vilipendio de las mujeres, que apenas admite en ellas cosa buena. En lo moral las llena de defectos, y en lo físico de imperfecciones. Pero donde más fuerza hace, es en la limitación de sus entendimientos. Por esta razón, después

Inés de Asbaje Ramírez de Santillana de la Cruz desde la villa de Puebla de los Ángeles en el Virreinato de la Nueva España, en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (1691) intenta construir a través de la forma ensayística una declaración intimista de su propia condición intelectual y humana, como mujer que pertenece a lo que en la época se denominaba “gentes de saber”, resguardándose en los criterios del entender y proceder argumentativo neoescolástico en una sociedad colonial que miraba con recelo al ensayo como forma de expresión del pensamiento entre mostrativa y demostrativa⁵⁶.

El contexto del ensayo de Sor Juana es hartamente conocido: después de haber escrito por encargo una crítica sobre el *Sermón del mandato* (1642-1650) del jesuita portugués Antonio Vieira, el manuscrito se divulgó entre los teólogos novohispanos llegando a las manos del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, quien responde a Sor Juana en una sutil carta que contiene algunas objeciones a las posturas críticas teológicas sobre la “la mayor fineza de Dios”, es decir, “su mayor demostración de amor hacia los hombres”. La carta es firmada bajo el seudónimo de Sor Filotea de la Cruz e impresa junto al texto *Crisis sobre un sermón* con el título de *Carta Atenagórica*. El texto de Sor Juana fue recibido por los doctos del momento con ambiguas opiniones, a tal punto que pronto apareció un *libelo*⁵⁷ denominado *Fe de erratas* en el que se criticaba las audacias teológicas de la mujer autodidacta. Por sugerencia del obispo Fernández de Santa Cruz, Sor Juana escribe su autobiografía en forma de epístola bajo el título de *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, con el ánimo de aplacar

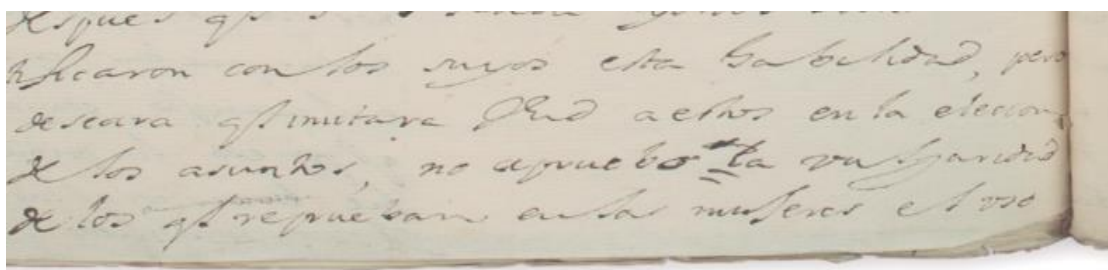
de defenderlas con alguna brevedad sobre otros capítulos, discurriré más largamente sobre su aptitud para todo género de ciencias, y conocimientos sublimes” (1778, p. 325).

⁵⁶ Gonzalo Serrano en el libro *La querrela en torno al silogismo 1605-1704* plantea al respecto: “Para salir de la vaga generalidad de caracterizar esta tradición meramente como “escolástica” o, peor todavía, como “filosofía medieval”, propongo el nombre de ontosilogismo para designarla. No es una época de la filosofía o un punto de vista que se pueda sustentar históricamente; es la cristalización de las diferencias entre la filosofía moderna y la premoderna” (2006, p. 28).

⁵⁷En el libro *Pasquines, cartas y enemigos. Cultura del lenguaje infamante en Nueva Granada y otros reinos americanos, siglos XVI y XVII*, Natalia Silva Prada aclara para este tipo de *escritura efímera*, que: “el pasquín o libelo infamatorio era casi siempre injurioso como lo expresa su nombre - infamatorio porque quita famas - y era expuesto en lugares públicos o privados, pero a la vista de cierto público. Era considerado un tipo de escritura criminal o impropia, al igual que cierto tipo de *graffiti*. Podía ser fijado sobre paredes, puertas, postes, puentes, estatuas, cruces, tablillas, árboles e incluso documentos y eran reconocidos como “literatura de calle”, o “escrituras expuestas” (2021, p. 76).

los ánimos y como justificación de la crítica a los saberes preestablecidos. De los manuscritos recuperados en el año 2010 por el historiador Jesús Joel Peña Espinosa en los repositorios de la Biblioteca Palafoxiana en la ciudad de Puebla de los Ángeles, extraemos la siguiente imagen del texto manuscrito de la *Carta de Sor Filotea de la Cruz* (Ver Figura 36), atribuida al obispo Fernández de Santa Cruz, en donde se descubre una defensa pública de las mujeres como personas que hacen uso de su razón a través de la escritura relativizando, de alguna manera, el consabido prejuicio amplificado por el ensayo de Octavio Paz *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (1982), sobre la “persecución” a las ideas y a la figura de Sor Juana:

Figura 36.
 “... no apruebo la vulgaridad de los que reprueban en las mujeres el uso [de las letras...]”
 Fotografía del texto manuscrito del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, conocido como Carta de Sor Filotea.
 Biblioteca Palafoxiana, legajo 478, f.411 v., Puebla de Los Ángeles.



Tal vez una de las obras más personales de Sor Juana es *Primero sueño*, “a pesar de su extremado carácter intelectual” al decir de Octavio Paz en *Las trampas de la fe*, como ya lo señala Margo Glantz en el artículo “Sor Juana: los materiales afectos” (2006: 321-340). En dicho texto, la escritora y crítica literaria mexicana especialista en la obra de la *décima musa*, retoma el ensayo “El sueño de un sueño” del filósofo español José Gaos que, a la manera borgiana, recrea la dualidad especular del pensamiento sorjuaniano, aseverando categóricamente que el poema de Sor Juana pertenece a uno de los primeros textos que constituyen “la historia de las ideas en México”. Allí, Gaos presenta las dos vías que le permiten al yo poético femenino encontrarse con las esencias supralunares, a saber, el camino intuitivo de escala fantasmática o imaginativa y el camino intelectual de carácter racional discursivo⁵⁸. Dice Gaos (1960):

⁵⁸ He aquí un fragmento ensayístico propio del estilo poético-argumentativo de Sor Juana Inés de la Cruz: “No Suelen en la eminencia de los templos colocarse por adorno unas figuras de los Vientos y de la Fama, y por

La actividad intelectual así vuelta autártica procede a ejercitarse primeramente por la vía de la intuición, pues este nombre es el propio para lo que el poema mismo llama en determinado punto un "conocer con un acto intuitivo todo lo criado". La intuición universal se presenta así como la forma espontánea del ejercicio de la actividad filosófica, con profunda y certera intuición, hay que repetir el término, así del desarrollo psicológico del conocimiento humano como del desenvolvimiento histórico del filosófico. Pero la intuición unitaria fracasa ante la diversidad poco menos que infinita del mundo. Y entonces el intelecto acude, ya reflexivamente, al discurso, a la otra forma del pensamiento opuesta tradicional y cardinalmente a la del pensamiento intuitivo, a la forma del pensamiento discursivo (p. 63).

En este punto es relevante considerar también el papel de la mujer en el contexto de la cultura barroca hispanoamericana. Obviamente, los estudios al respecto se centran en los casos excepcionales de mujeres letradas que marcaron la diferencia frente a la gran mayoría de su género, pues hasta el momento la historiografía no ha avanzado suficiente como para encontrar nichos de investigación sobre las prácticas culturales de las mujeres mestizas, indígenas o negras para este periodo histórico⁵⁹. Es por ello que se recurre con frecuencia, sin dejar de valorar en su justa medida el gran aporte que representa su figura en cultura colonial hispanoamericana, al caso excepcional de Sor Juana Inés de la Cruz. El lugar de la mujer criolla en la

defenderlas de las aves, las llenan todas de púas; defensa parece y no es sino propiedad forzosa: no puede estar sin púas que la puncen quien está en alto. Allí está la ojeriza del aire; allí es el rigor de los elementos; allí despican la cólera los rayos; allí es el blanco de piedras y flechas. ¡Oh infeliz altura, expuesta a tantos riesgos! ¡Oh signo que te ponen por blanco de la envidia y por objeto de la contradicción! Cualquiera eminencia, ya sea de dignidad, ya de nobleza, ya de riqueza, ya de hermosura, ya de ciencia, padece esta pensión; pero la que con más rigor la experimenta es la del entendimiento. Lo primero, porque es el más indefenso, pues la riqueza y el poder castigan a quien se les atreve, y el entendimiento no, pues mientras es mayor es más modesto y sufrido y se defiende menos. Lo segundo es porque, como dijo doctamente Gracián, las ventajas en el entendimiento lo son en el ser" (De la Cruz, 2014, p. 304).

⁵⁹ Al respecto, véase el artículo de mi autoría titulado "Perspectiva de género y modelos historiográficos sobre la mujer en el periodo colonial en la América hispana y portuguesa", en donde se "analiza el cambio de focalización que la historia ha venido construyendo sobre la mujer en el periodo colonial desde mediados de los años 80 en América Latina a través de la conceptualización de género como discurso; conceptualización que va más allá de una condición sexual o una determinación fisiológica de los sexos al abordar la identidad de género en cuanto tiene un sentido cultural y psicológico" (Vásquez, 2010, p. 25).

época colonial está restringido a los espacios de la vida religiosa en los conventos o al matrimonio. Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana nace en 1551 en el México colonial y desde temprana edad vive en la corte virreinal donde aprende a leer y escribir. En su juventud, ante la presión social que le exigía casarse y desligarse de sus aficiones intelectuales, decidió vincularse a la Convento de la Orden de San Jerónimo en la ciudad de México. Desde allí desarrolló su intelecto convirtiéndose en un referente para las letras y la ciencia colonial hispanoamericana. Detrás de esta decisión de asumirse como letrada se encuentra la vida de una mujer coaccionada por los mecanismos de control social, político, económico y religioso que le impiden desarrollar plenamente sus capacidades e intereses intelectuales. Sin embargo, en sus pasiones intelectuales (filosofía, poesía, música), deja entrever una crítica sutil pero contundente a dichas formas de control, sobre todo desde su lugar como criolla americana pues era hija natural de un aristócrata de la corte española.

La producción literaria y científica de Sor Juana Inés de la Cruz es abundante, la cual llega hasta nosotros gracias a la tarea de recuperación de sus manuscritos y de la publicación de sus escritos gracias en parte a sus amigos de la corte española y de los administradores cultos en el virreinato de la Nueva España, como su contertulio Carlos Sigüenza y Góngora. En la obra intelectual de Sor Juana, tal como señala Moraña, existe una consciente reivindicación de la subjetividad e identidad criolla que está construida por elementos étnicos, sociales y culturales europeos e indígenas al mismo tiempo. Esto significa que Sor Juana propone modelos culturales que rompen con los paradigmas hasta ese momento existentes, dadas las condiciones de su identidad y subjetividad criollas: el hecho de ser una mujer letrada con espíritu independiente y contestario en un mundo masculino y homogeneizador, junto a una pretensión reivindicatoria de la cultura indígena que se manifiesta soterrada y, en algunos casos, explícita en sus poemas, diarios y villancicos que contienen fragmentos en lengua náhuatl, hablan de su carácter revolucionario que modela un prototipo de criollo ilustrado, hibridado, mezclado y transculturado.

Sobre los Tratados Científicos

Tal vez uno de los trabajos de traducción colonial mejor conservados es el realizado por Francisco de la Cruz, quien escribió el texto en náhuatl, y Juan Badiano, quien lo tradujo al latín bajo el título de *Libellus de*

medicinalibus indorum herbis (1552) (Ver Figuras 37 y 38)⁶⁰. En el libro *La enseñanza del latín a los indios* de Ignacio Osorio Romero, se aclara que el texto permaneció durante siglos inédito y custodiado por la Biblioteca Vaticana de Roma, bajo la sigla *Codex Barberini, Latin 241*, el cual fue publicado por primera vez en el año de 1940 (1990, p. XXXI).

Figura 37.
Portada del libro *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (1552) de Martín de La Cruz, según traducción de Juan Badiano. Edición Facsimilar. Fondo de Cultura Económica – Instituto Mexicano del Seguro Social, 1996, fol. 4, México, D.F.

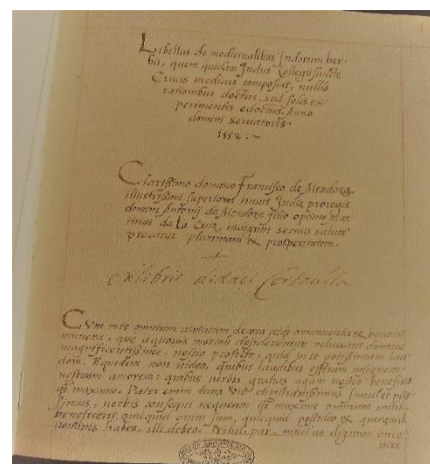
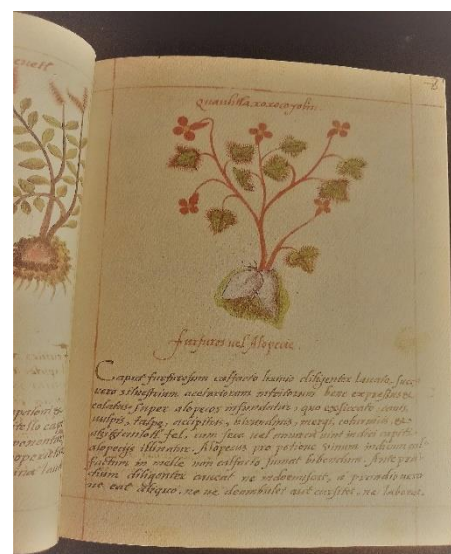


Figura 38.
Página interior (folio 8 v.) del libro *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (1552) de Martín de La Cruz, según traducción de Juan Badiano. Edición Facsimilar. Fondo de Cultura Económica – Instituto Mexicano del Seguro Social, 1996, México, D.F.



⁶⁰ En el paratexto "Palabras preliminares" de la edición facsimilar del Instituto Mexicano del Seguro Social y del Fondo de Cultura Económica se lee lo siguiente: "Lo redactó en náhuatl Martín de la Cruz, médico indígena de formación empírica, profesor del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, a petición expresa de don Francisco de Mendoza, hijo del primer virrey novohispano, con la esperanza de que llegara a manos del emperador Carlos V. La traducción al latín corrió a cargo de otro profesor en el propio Colegio, el xochimilca Juan Badiano, quien concluyó su trabajo el 22 de julio de 1552. Lo ilustran buen número de dibujos a color de las plantas a que va haciendo alusión el texto, realizados por manos anónimas, seguramente también autóctonas, aunque ya con cierta influencia occidental" (De la Cruz – Badiano, 1996, p. IX).

Además de la existencia del tratado traducido por Juan Badiano, existen otros documentos medicinales posteriores que evidencian los procesos transculturales, aún a finales del siglo XVIII. Este es el caso de un folleto de quince cuartillas publicado en 1781 por el médico José Felipe Flores⁶¹, con el título de *Específico nuevamente descubierto en el Reyno de Guatemala, para la curación radical del horrible mal de cancro y otros más frecuentes* (Ver Figura 39). En este folleto, Flores “después de reunir algunas noticias sobre el uso exitoso de las lagartijas y de describir las especies de lagartijas ideales para usos medicinales, incluye instrucciones puntuales para suministrar el remedio, insistiendo en que el mejor método era el de los propios indios, quienes no “saben gastar en melindres” (Achim, 2008, p. 15).

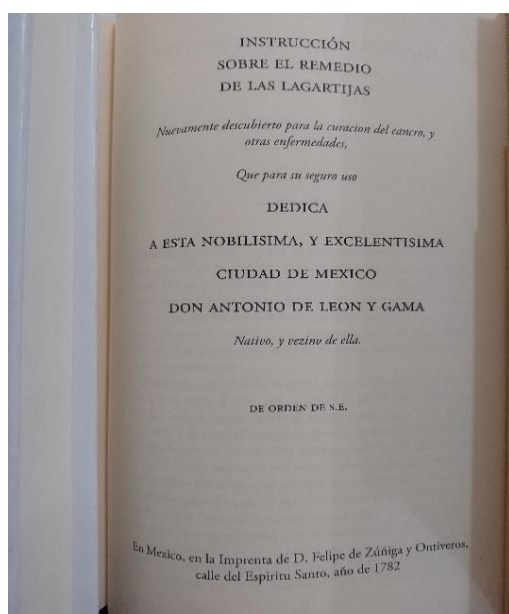


Figura 39.
Portada del libro *Instrucción sobre el remedio de las lagartijas* (1782) de José Felipe Flores, según transcripción del año 2018. En: Achim, Miruna (2018). *Lagartijas medicinales. Remedios americanos y debates científicos en la Ilustración*. Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, p. 237.

Sobre las Novelas y los Lector(e/a)s de Novelas

Alejandra Jaramillo en la novela *Las lectoras del Quijote* (2022) crea una hipotética pintura colonial en donde el pre-texto lo configuran las *prácticas lectoras* de carácter popular del *Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* que se instalaron a América hispana a través de los viajes trasatlánticos⁶² (Ver Figura 40).

⁶¹ En la “Introducción” al libro *Lagartijas medicinales. Remedios americanos y debates científicos en la Ilustración*, Miruna Achim plantea que “lo que sí es indudable es que Flores, nacido en Ciudad Real, Chiapas (ciudad que contaba, y cuenta hoy, con una fuerte presencia indígena), mostró, en varias ocasiones, la capacidad de conjugar su práctica médica innovadora con la sensibilidad y el interés hacia los usos y las tradiciones medicinales y culturales indígenas” (2008: 12).

⁶² Margarit Frenk nos recuerda en *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes* (2005) que, “ese vulgo español del siglo XVII tuvo que haber estado en contacto desde tiempo atrás con obras literarias de

La historia de la novela se ubica en las primeras décadas del siglo XVII en el espacio geográfico del altiplano cundiboyacense en el tiempo de la creación del Nuevo Reino de Granada, casi setenta años después de la fundación de Santafé de Bogotá por parte de Gonzalo Jiménez de Quesada. Los personajes principales son dos mujeres contemporáneas (Inés, la sevillana hispana y Suánika/Paulina, la indígena muisca). La relación entre estas mujeres se teje poéticamente alrededor de los procesos de transculturación que se ve reflejado en las maneras en que sus vidas cambian paulatinamente: Inés logra desarrollar su proyecto de vida ascética por medio de la negociación de su cultura a través del reconocimiento del mundo terrígeno e indígena americano y, por su parte, Suánika/Paulina puede convivir con la renuncia de la conexión cósmica que le está destinada en su formación espiritual como *futcha* muisca en un ambiente europeo y cristiano. Jaramillo, como profesora de Literatura, conoce sobre las prácticas lectoras desarrolladas en la época de *El Quijote*, tanto en Europa como en la América hispana en los siglos XVII y XVIII. Dichas prácticas, fundamentalmente estaban restringidas a un grupo de lectores alfabetizados que amplificaban las voces de los narradores de los relatos caballerescos a través de la lectura en voz alta⁶³ para que fueran escuchados por comunidades de lectores no alfabetizados, tal como aparece en el relato ficcional:

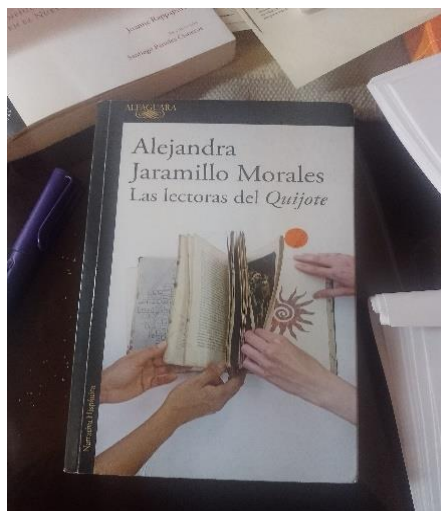
Juan Sarriá, el joven, continuó la lectura de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, donde la habían dejado el día anterior, y en pocos minutos Inés estaba tan sumida en la historia del libro que lamentó no haber oído las primeras páginas. No haber oído los sonetos del inicio, ni la dedicatoria, ni los primeros pasos del caballero andante. Dorothé empezó a reírse como todos los demás con las aventuras del hidalgo viejo y de pensamientos alocados, mientras Inés fue conmovida por la valentía absurda de un ser tan débil y la gallardía de su amor. Inés no entendía cómo habían caído tan bajo los caballeros andantes, si cuando años atrás había leído otros libros seculares eran seres todopoderosos, capaces de vencer hasta el más fuerte de los gigantes, y salvar a todas las damas de las garras nefastas de los moros y los encantadores. ¿Dónde habían quedado la gloria de Amadís de Gaula o la valentía de Tirante el Blanco?" (2022, pp.75-76).

diversos tipos. Pero ¿cómo, si no sabía leer? Oyéndolas recitar y leer en voz alta, o sea, a través del oído y gracias a una frecuente oralización de los textos escritos" (p. 12).

⁶³ De acuerdo con el *Tesoro de la lengua castellana* (1611) de Sebastián de Covarrubias y Horozco, leer es "Pronunciar con palabras lo que por las letras está escrito" y, posteriormente, en el *Diccionario de Autoridades* (1732), se dice que leer es "Pronunciar lo que está escrito o repararlo con los ojos", lo que ya para el siglo XVIII es una clara indicación del paso lento y progresivo de una lectura oralizada hacia la lectura mental o silenciosa.

Figura 40.

Carátula del libro *Las lectoras del Quijote* de Alejandra Jaramillo Morales, Alfaguara, Madrid, 2022.



La anterior escena ocurre en el navío en que se desplaza obligada Inés hacia América. Allí mismo, Inés roba uno de los ejemplares de la recién publicada novela de Cervantes que el joven Sarria lleva a América como mercancía de contrabando, toda vez que este libro estaba prohibido en América. Instalada en Santafé, Inés esconde con la complicidad de Suánika, la indígena entregada como sirvienta suya, el libro preciado y lo lee a escondidas de don Matías, su padre. Sin que Inés lo supiera, Suánika empieza a leer el libro, descubriendo que la indígena (quien nunca pronunciaba sonido), sabía leer gracias a la alfabetización recibida por parte de su hermano Táusiga, indígena alfabetizado que trabajaba como traductor o *lingua* de los hermanos franciscanos en su tarea de evangelización. Así, empieza a crearse una complicidad literaria entre la española y la indígena que ni las circunstancias ni las separaciones culturales y espacio-temporales logra romper.

En la novela tanto Táusiga como Suánika/Paulina ejercen alternativamente el papel de *linguas* para fray Pedro de Aguado (1528-1608), cronista franciscano del Nuevo Reino de Granada a principios del siglo XVII. Al igual que Mallinalli en el contexto de la conquista española en México en la primera mitad del siglo XVI, Suánika no tiene otra alternativa que ser traductora de la lengua nativa para el fraile franciscano:

-¿Cómo podría yo ayudar? [...] – Contestando mis preguntas. Serán preguntas solo sobre la lengua, sobre las palabras que ustedes usan. ¿Estarías de acuerdo en ayudarme? Dejar por escrito la lengua de ustedes es una necesidad.

-Si en algo puedo ser útil -agregó Suánika. Supo que no tenía más opción que confiar en este hombre. Se le enfrió el pecho, esa impotencia de no poder negarse a los designios del caos. Inés así lo quería. Por demás, ella sabría cuidar la información de su pueblo. No entregaría las memorias que debía cuidar [...] En esas jornadas ya Inés no se retiraba, se quedaba a oír el intercambio de palabras del fraile y la india.

- ¿Cómo se dice árbol? -preguntaba Fray Pedro. / -Kie -contestaba Suánika, dejando caer las palabras en el cuaderno en que ese hombre anotaba todo. / -Pájaro? - Kizho. / -¿Ciervo? - Tchihiqa./ - ¿Loro - Pkhista.

Palabras, innumerables palabras que Suánika lograba ir contestando, sin comprometer nada de lo importante. Con el tiempo el padre quiso saber el significado de las cadenas que tejían las palabras. Suánika aún podía responder las preguntas porque lo hacía en el vacío. Le entregaba sonidos, letras, no el espíritu de las palabras (Morales, 2022, pp. 251-252).

Rappaport y Cummins, en el libro *Más allá de la ciudad letrada. Letramientos indígenas en los Andes*, aludiendo contrapuntísticamente al clásico texto de Ángel Rama en donde se establecen las relaciones entre la configuración de los centros urbanos y las culturas coloniales a partir de la apropiación de ..., asumen la categoría de *letramiento* como un mecanismo propio de la transculturización desarrollada desde el siglo XV hasta el siglo XIX en la región andina del norte (actuales Colombia y Ecuador)⁶⁴, que involucra los procesos de oralización, visualización y alfabetización en los individuos y las comunidades españolas, indígenas, mestizas y criollas en el periodo colonial. Así, el *letramiento* es un proyecto más que un proceso transcultural, en el que se ven involucrados ciertos procedimientos productivos y receptivos de *discursos* mediados por la palabra fonética y gráfica.

En este sentido, “sería un error imaginar que el letramiento se restringía a la producción y recepción de la escritura alfabética, el letramiento también incluye lo visual, que debe ser entendido en relación con la palabra escrita”, pues, de hecho, “el proceso de aprender a interpretar sistemas alfabéticos y visuales fue percibido tanto por los españoles del periodo colonial como por los indígenas andinos como procesos íntimamente

⁶⁴ En palabras de Rappaport y Cummins, el proceso de letramiento, “es un componente crítico de lo que hemos llegado a designar como el discurso colonial, un conjunto de estrategias y prácticas comunicativas adecuadas para la situación colonial. El discurso colonial era a la vez local e internacional; era transcultural en su naturaleza, sus formas expresivas atravesaban un conjunto de actores coloniales diversos: europeos y europeos nacidos en América, poblaciones africanas, indios, así como también las *castas*, es decir, los numerosos grupos que surgieron de la mezcla (mestizos, mulatos, etc.)” (2016, p. 11).

relacionados” (Rappaport & Cummins 2016, pp. 6-7). El concepto de *letramiento* - “literacy”, en el inglés original - realmente describe con un neologismo las prácticas de establecidas por la tradición alfabética europea medieval y moderna, que incluye en el ejercicio de la alfabetización performatividades orales y visuales -por ejemplo, en la lectura escolástica-, pero también estas prácticas las encontramos en las referencias que tenemos de las cartillas utilizadas para tal fin y que, de alguna manera, llegaron a permear los mecanismos de alfabetización en la América hispana de los siglos XVI a XVIII⁶⁵. En tal sentido, lo(a)s lectores de novela desde el texto narrativo de Alejandra Morales, asumen cabalmente el concepto de *letramiento* en el sentido de *incorporar* los sonidos, las imágenes icónicas y las letras, a través de diversos mecanismos de registro informacional, que les llevan a traspasar los límites del aprestamiento formal de carácter escolar, desde los cuales acceder al desarrollo de los procesos cognitivos generados por la lectura y la escritura alfabética.

Las Comunidades Interpretativas del Texto Visual

Sobre las Cartografías y Mapas del Viejo y del Nuevo Mundo

En el libro *En el mapa. De cómo el mundo adquirió su aspecto* (2013), Simon Garfield señala que en el periodo tardomedieval europeo se ubica una traducción del griego al latín del Atlas de Ptolomeo - término inventado por el cartógrafo Mercator en el Renacimiento -, texto que se creía perdido y extinto en alguno de los incendios de la Biblioteca de Alejandría. En efecto, en la concepción cartográfica ptolemaica, de acuerdo con los registros de la Antigüedad mediterránea, solamente se concebía la existencia de tres mundos: “Dentro del océano que rodeaba todo, Asia, el primero y más grande, ocupaba el semicírculo superior y oriental; por

⁶⁵ Este espacio investigativo sobre las prácticas lectoras y escrituras circunscritas a la alfabetización en los siglos XVI a XVIII es “es el que moder se refiere a los procedimientos académico-formales para la enseñanza-aprendizaje del leer y escribir. Particularmente, el referido a las cartillas y manuales con los cuales un cierto grupo privilegiado de niños y niñas en la península ibérica y en la América hispana, accedieron a la cultura impresa. La pretensión de estas cartillas no va más allá de un aprestamiento grafolético que tiene como objetivo fundamental el proveer de enseñanzas ejemplarizantes en los niveles moral y religioso. Por ejemplo, la mayoría de estas cartillas y manuales estaban divididos en dos partes: una referida a la enseñanza del alfabeto, las combinaciones de letras y sílabas, y alguno que otro ejercicio de lectura de párrafos o fragmentos de fábulas o historias educativas; y otra parte, referida a la enseñanza de la doctrina cristiana en su formulación de “camino “camino de vida” o “idearios para vivir” (Vásquez, 2010, p. 21).

debajo, hacia el oeste, se ubicaban el segundo y el tercer mundos: Europa y África” (Brotherston, 1997, p. 15). Sin embargo, gracias a las empresas exploradoras intercontinentales de los siglos XV y XVI, el primer mapa en donde aparece el continente americano es el elaborado por Juan de la Cosa en 1500, concibiéndolo geográficamente como una prolongación de Asia. De igual forma, los mapas elaborados por Cantino (1502) y Caverio (1505) dejan proyectar espacios geográficos de las tierras recién descubiertas pero sin denunciar la existencia de un continente nuevo, tanto así que Américo Vespucio en 1501 creía estar viendo las costas septentrionales de Asia.

Solamente hasta 1503 en la carta denominada *Nuevo Mundo*⁶⁶ considera la posibilidad de estar navegando por las costas de un continente desconocido⁶⁷. Esta concepción geográfica que incluye a América como un cuarto continente⁶⁸ se concreta en 1507 cuando Martin Waldseemüller elabora dos mapas impresos que constituyen un mapamundi y el primer globo terráqueo. Pero es hasta 1538 cuando Gerhard Mercator elabora el prototipo de mapamundi que llega hasta nosotros con las implicaciones ideológicas y políticas generadas por los equívocos cartográficos de este mapa⁶⁹. En efecto, en el artículo “Lo imaginario en la construcción del Nuevo Mundo o las visiones de “el otro” y de “lo otro” en los siglos XVI y XVII”, aclaro este tema polémico de la siguiente manera:

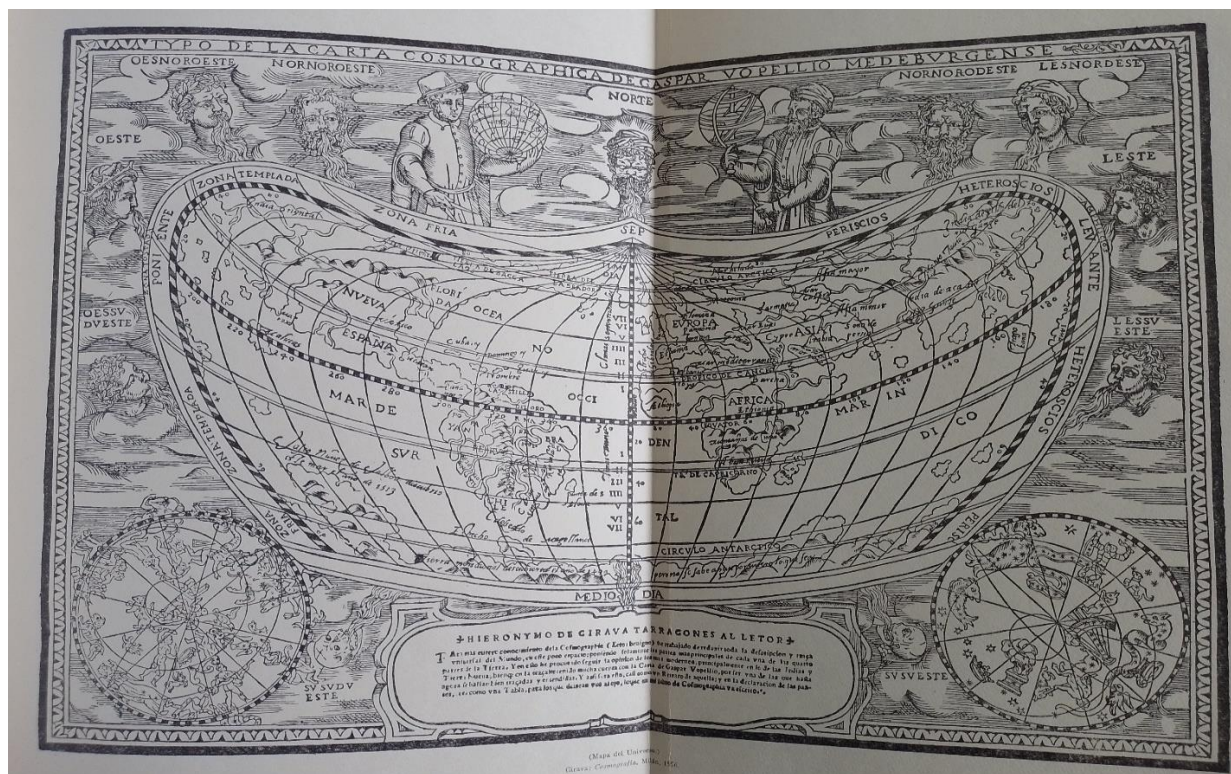
⁶⁶ El concepto de *Nuevo Mundo* tiene los siguientes antecedentes: El humanista italiano Pedro Mártir de Anglería, en carta del primero de octubre de 1493 dirigida al arzobispo de Braga, ya plantea sus dudas (*Epistolario*, carta 135), pues por la magnitud de la esfera terrestre le parece imposible que la costa asiática esté tan cerca de la española. Un mes más tarde, en una carta al cardenal Antonio Sforza, insiste en sus reparos al convencimiento de Colón y acuña la expresión *novus orbis* (*Epistolario*, 138: “*Colonus ille novi repertor*”) como la definición más adecuada para algo ignoto, de lo que no se tiene constancia sino sólo frágiles indicios. Años después, en sus *Décadas*, se reafirma en tales sospechas y utiliza ya con mayúsculas el nombre de Nuevo Mundo... (Zugasti, 2005, p. 9).

⁶⁷ De acuerdo con Camilo Domínguez, “debemos tener en cuenta que solo hasta 1522, con la finalización del primer viaje alrededor del mundo realizado por Magallanes y Elcano, se pudo comprobar, sin lugar a dudas, que el mundo era redondo y que América era un continente diferente del asiático” (2016, p. 11).

⁶⁸ A partir de la década de los años ochenta del siglo XX, gracias al impulso de los estudios y las investigaciones sobre las culturas indígenas pasadas y actuales, se empezó a denominar a América con la expresión “Cuarto Mundo” (Brotherston, 1997, p. 16).

En un artículo titulado “La Tierra no es como la pintan” (El Tiempo, abril 22, 2001) Carlos Dáguer hace alusión a la idea de que desde hace más de cuatro siglos el mapamundi con que se enseña geografía muestra a América del Norte y Europa más grande de lo que son [...] Este muestra descomunales los países del Norte del globo y, en contraste, pequeños los del Sur. Si a esto se suma que entre los siglos XV y XVI se adoptó la convención de pintar arriba el Norte de los mapamundis, la imagen que queda es que definitivamente esa parte es la más importante [...] Indudablemente, detrás de esta anécdota histórica se encuentra un problema ideológico presente desde el siglo XVI hasta el día de hoy; la supremacía de unos y la subordinación de otros (Vásquez, 2010, p.185).

Figura 41.
Mapamundi elaborado por Gerónimo Girava en el texto *Dos libros de Cosmografía* (1556), mapa reproducido por Zileti (Venecia, 1570). En: Vidal, Francisco (1955). *Mapas de América en los libros españoles de los siglos XVI al XVIII (1503-1798)*, Madrid. Biblioteca Nacional de Colombia. Fondo Antiguo, Bogotá.



Este imaginario social y cultural lo vemos reflejado en los sucesivos mapas de América que empiezan a imprimirse en las prensas europeas y americanas de los siglos XVII y XVIII, tal como nos lo muestran los siguientes ejemplos cartográficos, a tal punto que en una escuela urbana del municipio de Teposcolula en el

Estado de Oaxaca (México), encontramos en un muro externo la imagen de una América estereotipada en donde el Norte es más grande que el Sur.



Figura 42.
Mapa de América en una escuela urbana en el Municipio de Teposcolula, Estado de Oaxaca, México.

En el mismo nivel imaginario, desde el siglo XVI se elaboran los mapas de América a la manera de las antiguas cartas cartográficas medievales en donde se representa la fauna, la flora y la humanidad de los distintos lugares geográficos. Así aparece el ingrediente fantástico proveniente, por un lado, de las primeras crónicas o cartas destinadas a los gobernantes españoles y portugueses en la Península Ibérica, que reiteraban la concepción antropozomórfica de los seres vivos que habitan las hipotéticas *antípodas*⁷⁰ y, por otro lado, de los “comentarios de oídas” que alimentaban la creatividad de artistas e ilustradores europeos que nunca pisaron tierras americanas y, por lo tanto, que desconocían la realidad fenoménica de las tierras del Nuevo Mundo. En este sentido, por ejemplo, durante el siglo XVI, Brasil era conocido en los mapas como *Tierra de los Papagayos*, haciendo referencia a las bellas aves que allí se encontraban, o como *Tierra de los caníbales*. La imagen del canibalismo amerindio sería difundida en Europa con más intensidad a partir del relato de Hans Staden, explorador alemán que fue capturado por los Tupinambá a mediados del siglo XVI. Su increíble experiencia como prisionero de un grupo de caníbales fue descrita en relatos que ganarían varias ediciones

entre los siglos XVI y XVIII, es decir, que el tema del canibalismo tuvo enorme supervivencia lo largo del tiempo (Raminelli, 2013, p. XIV).

Figura 43.

Grabado "América" de Felipe Galle (h. 1581-1600), reproducido en el libro *La alegoría de América en el barroco hispánico: del arte efímero al teatro* de Miguel Zugasti, Pretextos, Madrid, p. 30.



En el "Prefacio" del libro de Youben Aucardo Chicangana-Bayona, *Imágenes de caníbales y salvajes del Nuevo Mundo. De lo maravilloso medieval a lo europeo exótico colonial. Siglos XV-XVII*, Ronald Raminelli nos recuerda que "el acto de comer carne humana no fue una invención de los pueblos americanos descubierta por los europeos entre los siglos XV y XVI". En efecto, fue en

El primer viaje de Colón, cuando el navegador supo por intermedio de los *Arawak* que los Caribes, sus enemigos, eran feroces, bárbaros y conocidos como *cariba*. Antropófagos y caníbales son, en principio, idénticos, pero es importante hacer una distinción: el canibalismo hacía referencia a lo ritual, mientras que la antropofagia era motivada por la necesidad, por el hambre (Raminelli, 2015, pp. XIV-XV).

Esta idea es reiterada por Susan Buck-Morss en el libro *Hegel, Haití y a historia universal*, en donde retoma una idea del texto *The Embarrassment of Riches* de Shama (1987: 204) para referirse a los imaginarios que los europeos -entre ellos los holandeses- tenían en el siglo XVII sobre los indígenas americanos y el riesgo que había de "contaminación" de los hombres europeos en contacto con las mujeres y hombres americanos:

“Las antologías visuales y textuales existentes de barbarie nativa en Brasil y Florida, por ejemplo, presentan a los indígenas fumando hojas enrolladas mientras que en el trasfondo aparecían de manera rutinaria actos de cópula, canibalismo, micción pública y otros tipos de bestialidad” (2013, p. 49). Pero sin duda, el modelo cartográfico que vincula al hombre nativo americano con elementos bestiales, es el reproducido en los grabados de la *Idea verdadera y genuina de América* publicada en Francfort (Alemania) en 1602 por el artista e industrial flamenco Teodoro de Bry quien, apoyado en la *Historia del Mondo Nuovo* de Girolamo Benzoni (1565) y en la crónica *Historia natural y moral de las Indias Occidentales*, publicada en 1590 por el jesuita español José de Acosta, desarrolló un programa ideológico de tal envergadura que mantuvo prácticamente hasta el siglo XIX el imaginario de un mundo indígena solapado por la barbarie y la bestialidad natural de los seres que habitan el trópico americano.

Figura 44.
Mapa de América impreso por Joan Blaeu en el texto *Atlas Maior. Hispania, portugalia, Africa & America*, Madrid, Taschen, 2006, pp. 42-43.



Sobre los Ex-Libris Grabados en los Libros Teológicos y Filosóficos

La técnica de grabado surge en la Baja Edad Media como un procedimiento artesanal en los talleres de los centros urbanos europeos, con el ánimo de satisfacer las demandas de una sociedad burguesa en ascenso que no tiene todavía el capital económico y cultural para acceder a las obras creativas definidas por el canon artístico de la época, lo que equivale a decir que su origen está determinado desde la concepción occidental de “arte menor”. Desde un comienzo, el grabado tuvo como pretensión hacer visibles los misterios de la fe cristiana, ya sea a través de personajes o escenas bíblicas, que nos recuerdan todavía *la técnica* a finales del siglo XIX y comienzos del XX a través de la *Historia Sagrada. Antiguo y Nuevo Testamento* de la clásica colección de G. M. Bruño coordinada por el ecuatoriano Hermano Cristiano San Miguel Febres Cordero⁷¹, con la que aprendimos varias generaciones de escolares latinoamericanos a leer por medio de las imágenes en su relación con las palabras. En efecto, los primeros grabados corresponden a imágenes religiosas de un *Buda sentado* datado para el año 800 d.c. y encontrado en el Turquestán chino, como de un trozo de madera destinado al estampado de imágenes de una escena de la crucifixión, datado para el año 1360 y hallado en el departamento francés de Saona y Loira⁷².

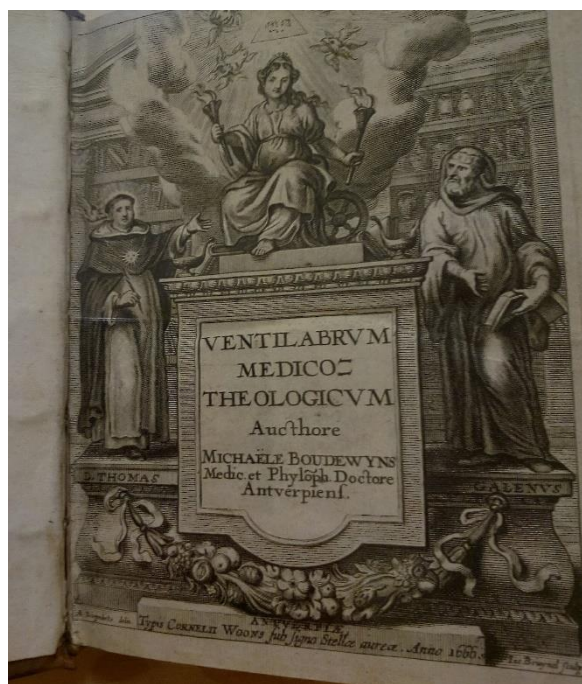
Se conocen para los siglos XVI a XVIII dos técnicas de grabado, a saber: grabado relieve sobre la madera y grabado en hueco sobre metal. El grabado en madera conocido generalmente como *xilografía* (*xilon*, madera y *grápho*, tallar) es el “arte de realizar sobre la superficie plana de un taco de madera un dibujo, suprimiendo lo ajeno a él por medio de cortes o entalladuras, con el fin de obtener reproducciones del mismo sobre papel” (Giraldo, 1960, p. 18). Por su parte, el grabado en hueco sobre metal (latón, zinc, acero y cobre) se

⁷¹ Cf. Ocampo, J. (2011). “G. M. Bruño. San Miguel Febres Cordero. El Hermano Cristiano de los textos escolares”. En: *Revista de Historia de la Educación Latinoamericana*, 16. Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Consultado en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0122-72382011000100002

⁷² Nos comenta Gabriel Giraldo en el libro *El grabado en Colombia*: “El Buda de Turquestán y la escena del Calvario de Laives, tienen algo en común: su destinación al culto religioso que será el objetivo de todos los grabados que se producen en la época inicial de este arte. Son las “estampas propiciatorias”, las “imágenes de preservación”, que las gentes piadosas colocan en las puertas de sus casas, o en la cabecera de la cama y que el romero lleva consigo a través de las grandes trutas de peregrinación de la Europa Medieval...” (1960: 38).

denomina genéricamente *calcografía* (*chalcos*, cobre y *grápho*, tallar). Esta última técnica utiliza con frecuencia láminas de cobre que permiten mayor maleabilidad para el trabajo artesanal. Dicha técnica originaria del centro y sur de Europa a mediados del siglo XV, “procede a la inversa del grabado en relieve. El dibujo en vez de resaltar sobre el fondo de la lámina es, por el contrario, inciso en su superficie” (Giraldo, 1960, p. 22). De los sistemas de grabado en hueco o en cobre sobresalen dos procedimientos: el de *buril* y el de *aguafuerte*, este último, el más utilizado en los grabados del siglo XVI en adelante⁷³,

Figura 45.
Grabado de la Portada del libro *Ventilabrum medico-theologicum quo omnes casus* (*Abanico de casos médico-teológicos*) - escrito Michael Boudewyns -, realizado por Bruynel (1666). Fondo Libros Antiguos de la Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.



“El grabado de portada representa, a un lado, a Tomás de Aquino, reconocible por el sol que le cuelga y, al otro lado, al médico griego del Imperio romano Galeno. Detrás del primero se ubicó una biblioteca, mientras que detrás del segundo se aprecia una estantería con frascos farmacéuticos. El grabado fue hecho por el grabador Bruynel a partir del dibujo de pintor holandés Abraham van Diepenbeeck (1576-1675), quien trabajó con Rubens y colaboró con la Casa Plantiniana en Amberes” (Laurent, 2021, p. 173).

⁷³ Cito a continuación una referencia a la técnica conocida como de aguafuerte: “El aguafuerte -escribe Jean E. Bersier- es por excelencia la manera de grabar de los pintores. Su procedimiento es el más rico de color y de valor, el más flexible, el mejor hecho para interpretar la imaginación pictórica. Ligado al buril permitió a los grabadores de los siglos XVII y XVIII aumentar considerablemente la escala de valores y agregar tiernas modulaciones y cierto misterio en los fondos a la altiva austeridad del buril” (Giraldo, 1960, p. 26).

La impresión de *textos incunables* y los correspondientes a los siglos XVI a XVIII evidencia una paulatina consolidación de las técnicas calcográficas, utilizando inicialmente el grabado en madera para después desarrollar artísticamente el grabado en metal. Así encontramos desarrollos de las técnicas calcográficas en los *exlibris*:

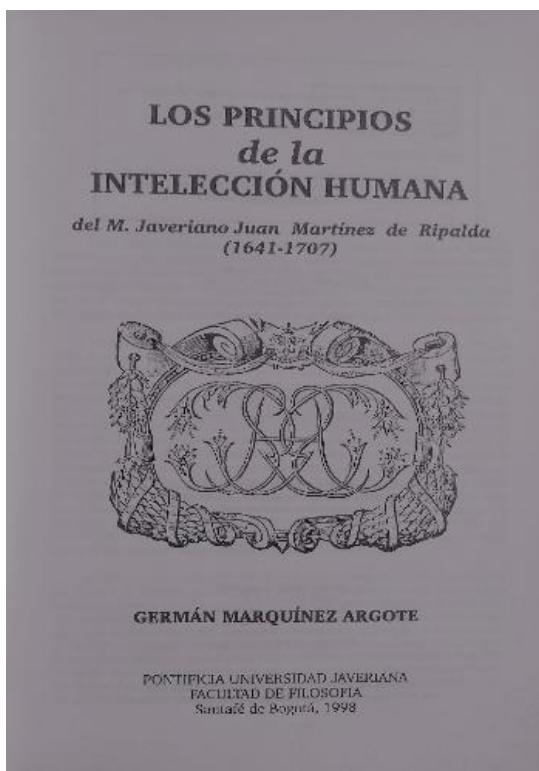
El ex-libris, teniendo en finalidad de identificar los libros de una persona o institución, siempre es una lámina reproducida en serie. Las técnicas *utilizadas* desde el origen del ex-libris hasta hoy son muy variadas. Los más antiguos ex-libris fueron xilografías a fibra, proceso común en Europa a partir de 1430. Rápidamente, los artistas del siglo XVI se convirtieron al grabado sobre cobre que permitía un refinamiento más grande de expresión, pero con el inconveniente de que el tiraje no podía ser de más de unos cientos, y frecuentemente el artista se veía obligado a grabar una segunda plancha o más (Junod, 1988, p. 16).

En la *portada* del libro *Los principios de la intelección humana del M. Javeriano Juan Martínez de Ripalda (1641-1707)*, transcrito y editado por Germán Marquínez Argote en el año 1998, se reproduce el grabado heráldico a la usanza de la época, en donde a manera de exlibris, se publica tanto la ascendencia noble de su apellido como la propiedad intelectual del libro. De igual manera, Martínez de Ripalda decidió ubicar este grabado en el texto *Usu & Abusu Doctrinae Divi Thomae* publicado en 1704, en el que el maestro javeriano - nacido en España y quien fuera profesor en la Academia Xaveriana de Santafé de Bogotá en las últimas décadas del siglo XVII -, propone en este último libro, “una defensa ante la Curia de Roma y el Consejo de Indias de Madrid, sosteniendo que en la Javeriana se enseñaba tomismo del bueno”.⁷⁴ La pretensión de Martínez de Ripalda a través de este tratado, según Marquínez, era demostrar que “quienes en muchos aspectos hacen un uso abusivo de las enseñanzas del Divino Tomás son los padres dominicos, supuestamente representantes de

⁷⁴ “Trataba así de desvirtuar la acusación presentada ante Inocencio XI y el Consejo de Indias por el procurador de los dominicos, “quien abiertamente advertía del peligro ingente que amenazaba la doctrina del Divino Tomás de ser desterrada del Nuevo reino de Granada y Quito”. Ante este ataque indirecto, “el objetivo prefijado a este escolástico y cuasi teológico alegato, es solamente el de hacer constar que la doctrina del Divino Tomás no es ajena a nuestra Academia Javeriana”. II, opus. 2, Intr.; II, opusc. 1, q.2, lec. 3, n. 174” (Marquínez, 2007, p. 93).

la escuela tomista; mientras que los jesuitas de la Javeriana hacen un uso racional de la doctrina del doctor común” (2007: 93). Así consta en el libro del maestro javeriano:

Figura 46.
Portada del libro *Los principios de la intelección humana del M. Javeriano Juan Martínez de Ripalda (1641-1707)*, escrito por Germán Marquínez Argote, CEJA, 1998, Bogotá.



En verdad, la Autoridad del Maestro Angélico fue recomendada en muchas partes por nuestro Protoparente y Santo P. IGNACIO y en nuestras escuelas siempre se ha seguido esta tradición [...] Los lectores podrán apreciar, esta verdad con respecto a mi obra: que procede escolásticamente de la más pura fuente de Santo Tomás, aun cuando hay quienes opinan temerariamente lo contrario [...] Al parecer, algunos se han apoyado en mi estilo para enardecerse en contra de la doctrina de la Compañía. Por gracia de esta mi defensa escolástica espero que todo sea condonado, puesto que en el presente litigio he actuado en consonancia con mi modestia religiosa y en virtud del derecho, quizás dejándome llevar a veces por mi temperamento y personalidad (Martínez de Ripalda en Marquínez, 2007, p. 95).

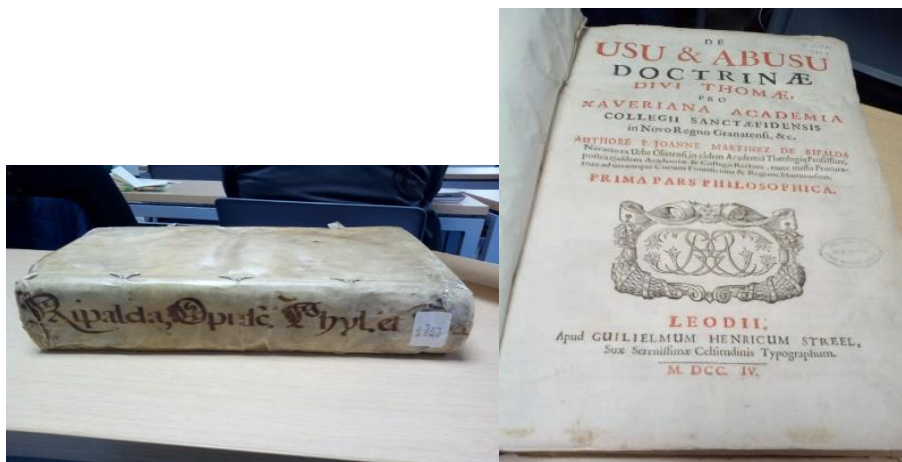
De igual forma, en la portada del libro *Brevis tractatus de caelo et astros* (*Breve tratado del cielo y los astros*)⁷⁵, del catedrático jesuita Mateo Mimbela (1663-1736), se reproduce un grabado heráldico con las mismas características del anterior de Martínez de Ripalda. En este libro, el maestro javeriano nacido en España y radicado en Santafé de Bogotá, muestra un amplio conocimiento de la astronomía moderna copernicana aunque todavía anclada en la tradición, por ejemplo, cuando considera que “el cielo sidéreo o firmamento es una esfera sólida a la que están tachonadas las estrellas, las cuales se mueven juntamente con ella; “además, Mimbela aduce una curiosa razón de economía divina, a saber: que a Dios le complace, cuando ello le es posible, delegar funciones. Por esta razón, puso Dios un ángel a cada planeta para dirigir adecuadamente su curso” (Mimbela en Marquínez, 2010, p. 131). El recurso a los ángeles para ejercer dicho movimiento sideral es considerado ampliamente por Santo Tomás en la *Summa Teológica* (I, qq. 50, a. 3), a lo cual Mimbela responde que “le parece demasiado despilfarro suponer la existencia de tantos ángeles como estrellas, prefiriendo que un solo ángel mueva el cielo sidéreo con todas las estrellas, estando como están sujetas a él como los clavos a una tabla” (Mimbela en Marquínez, 2010, p. 132). En este y en otros sentidos, para Miguel Ángel González Castañón⁷⁶, “la mayor audacia doctrinal de Mimbela tal vez sea su oposición a Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez, su cabeza de escuela, sosteniendo la opinión de que “lo más probable es que la materia celeste no sea distinta de la sublunar”” (Mimbela en Marquínez, 2010, p. 121).

⁷⁵ Este texto se publica por primera vez en el año 2000, gracias a la labor de Germán Marquínez Argote y José del Rey Fajardo: *Breve tratado del cielo y los astros. Del M. Javeriano Mateo Mimbela (1663-1736)*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 191 págs.

⁷⁶ *Transcripción, traducción y estudio crítico del “Tratado de Física”, del Libro I, del R.P. Mateo Mimbela, S.J., de la Academia Javeriana, Santafé de Bogotá, 1693*. Tesis inédita, defendida por el autor para optar al magister en Filosofía Latinoamericana. Bogotá, Universidad Santo Tomás (1997).

Figuras 47 y 48.

Encuadernación y Grabado del libro *Usu & Abusu Doctrinae Divi Thomae*, escrito por Juan Martínez de Ripalda, S.J., t (1704). Fondo Archivo Histórico Javeriano. Biblioteca de Filosofía y Teología Mario Valenzuela de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.



Sobre los Diseños Parietales en las Construcciones Coloniales

En el capítulo “¿Sólo enjalbegado? La pintura mural en las iglesias doctrineras de Cundinamarca y Boyacá en la primera mitad del siglo XVII. Nuevos aportes documentales a su estudio”, del libro *Esencias y pervivencias barrocas* editado por Contreras-Guerrero & Borja (2021), Guadalupe Romero-Sánchez señala que la elaboración de pinturas murales en las capillas doctrineras en el Nuevo Reino de Granada entre los siglos XVI y XVII, era una práctica recurrente, dado el levantamiento en serie de estas pequeñas iglesias que requerían de instrumentos visuales para la evangelización indígena, lo que llevó a que los mismos indígenas, en algunos casos, financiaran la decoración mural con la realización de pinturas “costeadas en su mayor parte (300 patacones) por los indios (quizás por los caciques y capitanes o cabezas de cofradías, como mecenas, como existen buenos antecedentes en el altiplano cundiboyacense: caso por ejemplo de Sutatausa)” (Romero-Sánchez, 2021).

Técnicamente este tipo de manifestaciones pictóricas se conocen como “escrituras parietales”, de la que hacen parte los grafitis, los jeroglíficos y las imágenes icónicas, ubicadas en las paredes de las rocas naturales y las paredes de los edificios construidos por los hombres. Sin embargo, es en las iglesias doctrineras,

en los edificios públicos y en las casas privadas en el ámbito andino en donde se manifiestan hoy, gracias a los procesos restaurativos que eliminan las capas de cal superpuestas por siglos, las expresiones artísticas que manifiestan una colaboración artesanal intraétnica e intercultural y cultural. Éstas generalmente se realizarían por indicación y bajo supervisión del cura doctrinero quien observaría que los programas ejecutados en las paredes cumplieran con lo canónicamente establecido, pues servían, como hemos apuntado, fundamentalmente para las labores de evangelización por su importante función didáctica, aunque también constituían un medio de propaganda y ejemplaridad para sus donantes y promotores, entre otras funciones como la litúrgica.

Figuras 49 y 50.
Pila bautismal y vestigios de pinturas parietales del siglo XVII ubicados en la Iglesia de Santa Bárbara, Bogotá.



Las pinturas serían ejecutadas generalmente por mano de obra indígena o mestiza, lo cual no sería extraño si tenemos en cuenta que existían láminas y estampas que se podían reproducir sin estar demasiado familiarizados con los modelos iconográficos y que el carácter modesto de estos templos, así como de sus

recursos siempre escasos, imposibilitaría poder contratar a pintores reconocidos para su ejecución, aunque, como en todo, hubo excepciones, y hay hipótesis abiertas sobre la participación de pintores más o menos reconocidos en algunas de estas pinturas, caso de Turmequé (Contreras-Guerro & Borja, 2021, pp. 177-178).

Figuras 51 y 52.
Pinturas parietales recuperadas en la Iglesia del conjunto doctrinal de Sutatausa, Boyacá.



Otro tipo de manifestaciones parietales son las de carácter civil, que normalmente se encuentran en los edificios públicos coloniales y en las viviendas privadas de los altos funcionarios de la burocracia colonial. Tal es el caso de la restauración de los murales en las paredes de la casa del escribano Juan de Vargas en la ciudad de Tunja (Boyacá, Colombia), en donde se aprecia una de las manifestaciones más claras del *sincretismo cultural* al considerar elementos de la mitología clásica, imaginarios medievales y motivos americanos, junto con alusiones pictogramáticas escriturales circunscritas a la emblemática de los escudos (monogramas) que registran la ascendencia y el linaje de los apellidos del escribano. Este registro reviste importancia para nuestra

investigación, pues nos remite a la figura de quien ostentaba cierto reconocimiento público por ejercer las tareas intelectuales de la lectura y la escritura - en su tarea de notario público - que, en el ámbito burocrático colonial eran fundamentales para el mantenimiento del orden social.

Figuras 53, 54 y 55.
Pinturas parietales de carácter emblemático (monogramas y escudos) recuperadas en la casa del escribano Juan de Vargas en la ciudad de Tunja, Boyacá.



Sobre los Retratos de Principales y Comunes de las Sociedades Coloniales Hispanoamericanas

En los predios actualmente ambientados por el smog, el fango y el aire polvoriento se conoció hace tres siglos una singular historia de amor cuyos protagonistas no fueron dos sino tres: el *virrey*, la *mestiza* y la *alcahueta*. Por supuesto en aquel tiempo las montañas conservaban la sensación original de los amaneceres gélidos sabaneros y de la bruma cómplice, que además generaba la inevitable necesidad de compañía en medio de la apocopada vida santafereña. Si el virrey Solís Folch de Cardona pudiese volver a ver la hermosa hacienda donde con tanta pasión combatió la mojigatería pública en un exilio declarado y voluntario, se vería sorprendido por la docilidad de un tipo de exilio distinto al suyo, cuya única motivación es el resistirse al abandono total y a la desensibilización humana.

Hoy, año 2023, en la localidad de Usme del Distrito Capital de Bogotá, los barrios *El Virrey* y *La Marichuela* se fusionan en torno de aquél nombrado *Chuniza*, testigo de la multiplicidad de exilios involuntarios de gente llegada de la provincia por causas de la violencia social durante los últimos cincuenta años. Barrio joven, rostros jóvenes; tan jóvenes como el rostro de aquella mulata llamada Chuniza que servía de dama de compañía en el siglo XVIII a la amante y amada Marichuela. Efectivamente, el Virrey Joseph Solís Folch de Cardona (1716-1770) llegó a Santafé de Bogotá en 1753 para ocupar el alto cargo hasta 1761, siendo el gobernante más joven (39 años) del Nuevo Reino de Granada hasta ese momento. De acuerdo con su biógrafo Luis Carlos Mantilla, Solís F. de Cardona fue un gobernante eficaz y bien mirado por los ciudadanos neogranadinos, a pesar de su amancebamiento con la mestiza María Lugarda Ospina, conocida como “la Marichuela”. La vida del Virrey termina unos pocos años después de dejar su cargo, asumiendo una vida conventual y sacerdotal en la comunidad franciscana de Bogotá. En el *Museo de Arte Colonial* (Bogotá, Colombia) se encuentra el retrato - en la técnica de óleo sobre tela - del Virrey Joseph Solís Folch de Cardona, atribuido al pintor Joaquín Gutiérrez. Allí, el personaje está representado con una casaca de terciopelo, bordada con hilos dorados, una chupa de seda roja, y portando la peluca de tres rulos que lo identifica como virrey, asumiendo las consideraciones sociales que Jaime Borja identifica de la siguiente manera:

Estas diferentes alternativas europeas frente al retrato marcaron su desarrollo en la América colonial.

En los territorios que estaban bajo la administración ibérica, el retrato fue significativo debido al carácter simbólico de su representación. En este sentido, no necesariamente busca representar la

imagen fiel de una persona, sino también la prosopopeya retórica, es decir, la elaboración de un retrato moral y físico de las personas (2021, p. 387).

Figura 56.
Retrato del Virrey Joseph Solís Folch de Cardona elaborado por el pintor Joaquín Gutiérrez (1760-1770), Museo de Arte Colonial, Bogotá.



De igual manera, en los siglos XVII y XVIII, en el ámbito de las representaciones pictóricas de las personas que llamamos “retratos”, es reconocido en el mundo hispanoamericano el género de las “pinturas de monjas coronadas”:

Los retratos de monjas coronadas son representaciones que a lo largo de Iberoamérica evocan prácticas barrocas comunes de ejercicios pictóricos, religiosos y sociales sucedidos al interior de los monasterios de clausura femenina. Como maravillosos fragmentos de la cultura barroca, estos retratos se vinculan no sólo con la religiosidad, la espiritualidad y la mística femeninas, sino también con la sensibilidad y la destreza de los pintores que se especializaron en captar la expresión femenina de las novicias que morían para el mundo, al iniciar su matrimonio místico con Cristo el día de la profesión y de las monjas que lo consumaban el día de su muerte (Cuervo, 2003).

Con estas palabras, la Directora del Museo Nacional de Colombia en el año 2003 contextualizaba la edición del proyecto editorial titulado *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, publicado en conjunto con el Museo Nacional del Virreinato de México. En estos museos reposan algunas de las pinturas de este particular género plástico hispanoamericano. Sobre este tema, el especialista Jaime Humberto Borja sostiene que:

las pinturas de monjas no tienen ninguna complejidad simbólica con respecto a los objetos con los que se la representa. Generalmente sostienen un objeto dedicado a la espiritualidad: un libro o breviario de oración, un rosario, un crucifijo o un cirio, y en las monjas coronadas, el Niño Jesús y la palma de flores, símbolo de penitencia y martirio. A las coronadas muertas igualmente se les impone la palma. Tanto a unas como a otras se les representaba comúnmente con las manos vacías, entrelazadas o dentro de su hábito (2021: 410).

Figura 57.

Retrato de Sor María Gertrudis Teresa de Santa Inés (1668-1730), Museo de Arte Colonial, Bogotá.

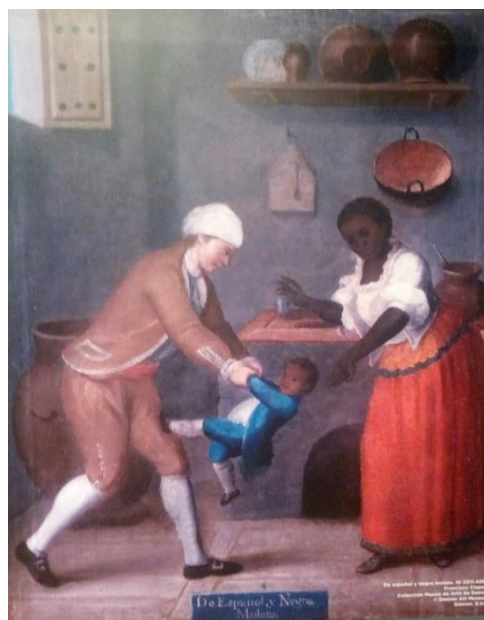


Finalmente, en este breve recorrido por el “retrato” pictórico colonial, es necesario detenernos en un género particular de impronta hispanoamericana. Se trata de la “pintura de castas”, que refleja de manera plástica la complejidad del mundo colonial, no solo por los diferentes matices étnicos que constituyen las sociedades que lo conforman en sus divergencias y convergencias, sino también por la multiplicidad y heterogeneidad de los contextos sociales y culturales que están detrás de los rostros y cuerpos de los individuos - adultos y niños, hombres y mujeres -, lo que evidencia ricos procesos de transculturación. Por ejemplo, en estas pinturas sorprende cómo algunos personajes de castas inferiores están debidamente vestidos a la usanza de la época, sin que se asome rastro alguno de miseria o degradación humana, sosteniendo siempre la idea de un mundo social y económico autorregulado de acuerdo con las características de cada estamento y, al mismo tiempo, reflejando una pantalla idílica de reconciliación con el “deber ser” y con las realidades propias como sujetos sociales. De acuerdo con estas pinturas, a través de los procesos de miscegenación y mezcla racial se pueden ubicar más de veinte cruces étnicos que derivan en configuraciones insospechadas, a saber: mestizos, castizos, mulatos, moriscos, albinos, tornos atrás, lobos, cambujas, sombohigas, cuarterones, coyotes, albazarados, entre otros. Sin embargo, como lo plantea Rappaport en el libro *El mestizo evanescente. Configuración de la diferencia en el Nuevo Reino de Granada*:

Tendemos a imaginar la clasificación socio-racial en Hispanoamérica colonial como si fuera el reflejo de una sucesión de pinturas de castas del siglo XVIII mexicano: una progresión ordenada que retrata diferentes grados de combinación racial, representados por imágenes de parejas con su progenie, cada categoría con su propia etiqueta y características pictóricas distribuidas sistemáticamente en una retícula basada en las clases primordiales de “e “indio”, “español”, “africano” o “negro”. Es cierto que los historiadores son conscientes de que esas pinturas no representan la realidad sino que, en cambio, proyectan una imagen idealizada destinada al consumo europeo del siglo XVIII (2018, p. 6).

Figuras 58 y 59.

Retratos de mujeres, niños y hombres en las Pinturas de Castas: "De español e india, nace mestiza"; "De español y negra, nace mulato". Museo de Arte Colonial, Bogotá.



Las Comunidades Interpretativas del Texto Artesanal

Sobre las Aldabas en la Ciudad Colonial de Cartagena de Indias

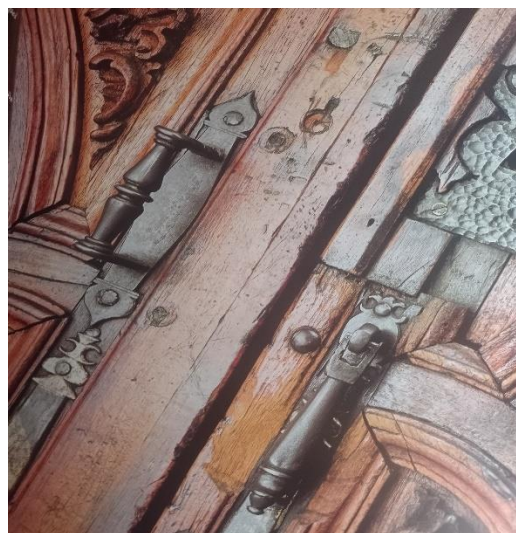
El siguiente texto nos recuerda las descripciones ingenuas de los cronistas sobre el hombre indígena americano, en donde se alcanza a percibir ese filtro "bestial" y hasta "monstruoso" de los seres que encontraron al llegar a América:

Es esta una dimensión clave del tema del salvaje, porque con ella se rebajaba a la condición de monstruos a buena parte de las culturas situadas más allá de la Europa cristiana o del mundo antiguo o mediterráneo conocido, poniendo así en entredicho la condición humana de sus integrantes, pero también porque con ella se tenía por salvajes no solo a hombres aislados, como ocurría con los salvajes europeos, sino a pueblos enteros, bastante mal conocidos y descritos de modo fantasioso como trogloditas, ictiófagos, acéfalos, gigantes, pigmeos, cíclopes... (Acosta, citado por Vásquez, 2010, p. 185).

Aquí lo importante es comprender cómo los *procesos de transculturación* se fueron efectuando desde el mismo momento en que los europeos tocaron tierras americanas, pues lo imaginarios individuales y sociales

de indígenas y europeos activaron sus pre-saberes, pre-concepciones y pre-juicios sobre unas realidades desconocidas, tanto para unos como para otros. Por ello, cuando los conquistadores se encontraron con una fauna y flora exótica y desconocida, amén de unos seres humanos que se les parecían, no tuvieron otro recurso que analogizar su representación de los nuevos fenómenos con sus esquemas mentales, esta vez cargados de mitos y mitologías medievales, las cuales están representadas en los conocidos *bestiarios*⁷⁷, libros ricamente ilustrados con híbridos antropozoomorfos, provenientes de las leyendas comunales: sirenas, dragones, cíclopes, etc., alimentan las historias consignadas visualmente en estos bestiarios medievales. Efectivamente, cuando los europeos vieron por primera vez a animales como los lagartos y las lagartijas en las selvas y bosques nativos, se actualizaron las lecturas y las tradiciones orales, pues a pesar del tamaño discreto de estos seres americanos, parecían dragones que estuvieran a punto de botar fuego cuando abrían sus aletas como signo de defensa.

Figura 60.
Detalle (aldaba) del Portón de la Biblioteca Palafoxiana en la Ciudad de Puebla de los Ángeles, México.



⁷⁷ En la “Introducción” al libro *Bestiario medieval* editado por Siruela, Ignacio Malaxecheverría dice lo siguiente: “Resulta, en cambio, gigantesco el número de híbridos, animales monstruosos e inidentificables que pueblan la literatura medieval. Si se añaden a este apartado los tráfugas e indecisos de otras partes, los vocacionalmente dirigidos hacia otra zona de lo imaginario; si se tiene en cuenta – no es posible silenciarlo – que hasta los animales más comunes presentan rasgos híbridos o monstruosos, es menester confesar que todo el Bestiario medieval, en puridad, podría ser considerado como monstruoso. La zoología de estos textos es absolutamente fantástica, y, salvo referencias banales a animales domésticos o muy conocidos, la imaginación del autor, cómplice de la del lector-destinatario, le lleva a inverosímiles invenciones” (1999, p. 42).

Figura 61.
Aldaba de puerta en una casa colonial de la Ciudad de
Cartagena, Colombia.



Las representaciones de estas bestias o monstruos, que eran desconocidas por los nativos americanos, fueron adquiriendo condición de naturalidad en las ciudades fundadas por los españoles - generalmente sobre los asentamientos indígenas -, al instalarse en las aldabas y aldabones de las puertas de las casas habitadas por los principales españoles y criollos. De igual manera ocurre con las *sirenas*, seres mitológicos de las culturas populares del Viejo Mundo, las cuales llegan a habitar las puertas de las casas principales, en una desconocida experiencia denominada “llamado a la puerta”. Estas representaciones hechas en hierro fundido, empiezan a poblar las calles coloniales y a ser parte del paisaje cultural de las nuevas poblaciones.

Figura 62.
Representación de la Sirena. Fuente: Bestiario de Oxford.
 Manuscrito Ashmole, fol. 56 r. (1511). En: *Bestiario medieval*. Madrid, Siruela, p. 251

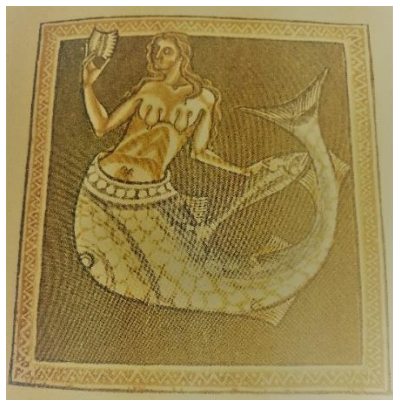


Figura 63.
Aldaba de puerta en una casa colonial de la Ciudad de
Cartagena, Colombia.

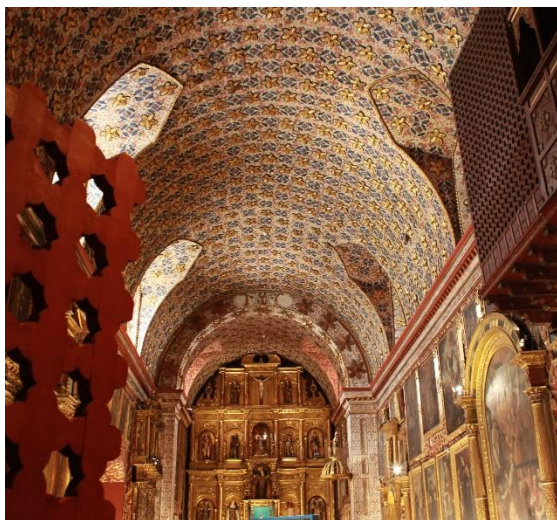


Sobre los Artesonados o Techumbres en las Iglesias Coloniales de Santafé de Bogotá

En el capítulo “Las techumbres mudéjares neogranadinas” del libro *La ornamentación arquitectónica en la Nueva Granada*, Santiago Sebastián retoma la idea de Enrique Marco Dorta de que la característica más imperante del arte neogranadino del siglo XVI es la influencia morisca incorporada al espíritu español medieval que se articula con las tendencias románicas del arte renacentista, lo que ya de por sí configura una especie de sincretismo cultural en el *animus* hispánico en la América colonial. En este sentido, la arquitectura desarrollada por los colonizadores deja entrever dicha influencia mudéjar, no solamente en los patios internos

centrados en las fuentes hídricas y en los jardines de sus alrededores, sino también en las techumbres externas e internas, construidas y coloreadas con los materiales autóctonos al alcance de los artesanos y arquitectos de la época. De esta manera, “las techumbres con sus complicados diseños geométricos responden a los valores intrínsecos de la arquitectura, es decir, a la concepción hispanomusulmana del espacio y del volumen, los que determinaron también en una forma especial la estructura decorativa” (Sebastián, 1966, p. 15).

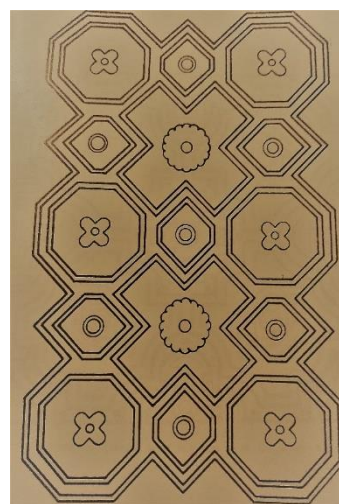
Imagen 64. Arco toral de la Iglesia del Convento de Santa Clara, Bogotá.



“Los más genuinos edificios neogranadinos despliegan sus parámetros desnudos de toda ornamentación para que los volúmenes se definan puros y rotundos. En cuanto a la estructura de la decoración de los muros interiores, advertimos desde el siglo XVII una tendencia de raigambre hispanomusulmana: la búsqueda del espacio cueviforme, empleando para ello decoraciones de sabor mudéjar que recaman techos y muros” (Sebastián, 1966: 16).

De igual manera, dice Sebastián, “las Iglesias coloniales en Colombia suelen tener el arco toral muy desarrollado, que viene a desempeñar el papel de una pantalla psicológica, pero la suma de “cuantos” espaciales se aumenta al crear tras el presbiterio un camarín, a veces de grandes proporciones” (1966, p. 15). Sebastián Serlio (1475-1554), autor del tratado *Los siete órdenes de la arquitectura*, obra capital del arte arquitectónico de la modernidad, tuvo fuerte influencia en el diseño de los *artesanados coloniales*, gracias a su lugar en el canon dentro de los currículos académicos de las escuelas formales del arte en Italia, España y otros países europeos. Así, sus diseños se asimilaron con variaciones en diferentes partes de la América hispana a través de lo que denominamos *procesos transculturales* dada la manera como se desarrollaron sus propuestas en contextos específicos de las colonias americanas. Encontramos, entonces aquí, un diseño de

artesonado de elaborado por Serlio, publicado en la edición veneciana de 1519 de su tratado arquitectónico, junto con el detalle de un plano de la techumbre de la Iglesia de San Agustín en la ciudad colonial de Santafé de Bogotá.



Figuras 65 y 66. Modelo de Artesonado diseñado por Serlio. Edición de Venecia de 1519, folio 196 V y Detalle de la techumbre del templo de San Agustín, Bogotá, expuestos en el libro *La Ornamentación Arquitectónica en la Nueva Granada* de Santiago Sebastián, Divulgación Cultural de Boyacá, 1966, Figuras 9 y 12, Tunja.

Es probable que la mano de obra para la elaboración de los decorados pintados en colores vivos (rojo, verde, azul, dorado) correspondientes a imágenes de la flora neogranadina, hubiese sido de individuos mestizos e indígenas, quienes eran contratados para la realización de estas humildes tareas artesanales.

Figura 67. Artesonado del templo de San Agustín, Bogotá.



“Aunque empezada esta iglesia en 1637, recibió un gran impulso solo desde 1650. La decoración es aproximadamente de los mismos años que la de la Capilla del Rosario de Tunja; fue realizada después de 1635, por manos de artífices, dos de los cuales habían trabajado en la ornamentación de la capilla tunjana. Los escultores Lorenzo y Luis Lugo, que tallaron los florones de la bóveda, arco toral y arcos de las capillas, y el decorador Diego de Rojas. Además de los diversos motivos vegetales, tomaron fundamentalmente el mismo esquema de Serlio, con ciertas modificaciones, y lo aplicaron en el intradós de la bóveda falsa y rebajada” (Sebastián, 1966: 27).

Sobre los Tejidos y las Textualidades Oralitográficas de las Comunidades Indígenas

En el capítulo titulado “Hilos heterodoxos en la historia del arte: Repensando la modernidad europea desde los Andes” del libro *Escrituras silenciadas. Heterodoxias y disidencias en la península Ibérica y América*, Denise Y. Arnold contextualiza los hallazgos arqueológicos ubicados en el Alto Perú a finales del siglo XIX y principios del XX:

En el periodo 1870-1920, muchos textiles de los Andes excavados tanto por arqueólogos como huaqueros se volvían parte del flujo de mercancías entre los coleccionistas a nivel mundial, llegando a los muros de París, Múnich y Berlín, entre otros. En las exposiciones de esa época, llegaron a un público europeo aún mayor, por ejemplo, en el Palais d’Industrie de la Exposición de París, de 1897, y luego en la Exposición de textiles peruanos, de 1927, nuevamente en París. En estas ideas y vueltas, los

textiles y otros artefactos arqueológicos salieron de la oscuridad de las tumbas precolombinas, para ser escudriñados también por los artistas europeos, con varias consecuencias (2018, p. 147).

De esta manera, es posible entender que el *tejido*, como manifestación cultural de los pueblos indígenas, solamente es valorado hasta hace apenas cien años, así sea como una artesanía exótica que empieza a ser parte de los antiguos “gabinetes de antigüedades”, o de los museos modernos.

Figura 68.
Frontispicio “Gabinete de Curiosidades”, grabado elaborado por Ferrante Imperato (1525-1615), reproducción de la Exposición “Paul Rivet y la diversidad humana” en el Museo Nacional de Colombia 2021-2022, Bogotá.



Varios estudios ya documentaron el tremendo impacto de los textiles andinos en la creación de ideas europeas y norteamericanas de los movimientos artísticos al inicio del siglo XX (El Cubismo, Constructivismo, Abstraccionismo, la Tectónica del Bauhaus) y sobre la modernidad en general. Algunos de estos estudios incluso trazan la continuidad de las influencias de los textiles andinos en otros movimientos artísticos de las décadas posteriores: el Reductivismo, el Minimalismo, el Expresionismo abstracto, la pintura de Línea Blanda (el *Soft Edge* de la escuela de Washington, EEUU)

y, desde los años 40, la pintura según Campos de color (*Colour-field painting*) y más tarde aún el Arte sistémico (2018, p. 149).

Efectivamente, existe hoy en día un sentido aureático de grado diferente en los productos textiles indígenas, ya sean del pasado como del presente, pues se asocia la idea de que en términos culturales hay una intención comunicativa en el objeto artesanal que, al observarla o al portarla, así sea con funciones distintas a las originales o primigenias, se está adhiriendo cierto nivel de cercanía con la cosmovisión indígena. Por ejemplo, hasta hace muy poco se comprende que el tejido llamado *quipu* es un mecanismo comunicativo de alta complejidad cognitiva, que va más allá de ser un ábaco contable, por eso, investigaciones recientes han mostrado que los incas se servían de sistemas de escritura complejos cuyos elementos se tejían en las telas o se pintaban en vasos, elementos que servían para registrar cronologías, calendarios, crónicas. Esta diversidad de diferentes soportes (las telas, los artículos cerámicos) muestran la existencia de sistemas que yo he de llamar de “múltiples medios” y que se utilizaban con diversos soportes y con las adaptaciones necesarias; y esto nos lleva a considerar los *quipus* de cordeles que serían un tercer medio de comunicación escrita; pues hasta ahora los *quipus* han sido tratados en unos pocos renglones como simple expediente de cuentas o medio mnemónico (Cardona, 1991: 36).

Figura 69.
“Mochila arhuaca” que representa el movimiento de la serpiente como imagen de los cambios en la vida. Calle 12 con Carrera 5a. Barrio La Candelaria, Bogotá.



Estas ideas quedan confirmadas al comprender que todavía se pone en entredicho a la práctica del tejido como práctica escritural que pone en juego los desarrollos cognitivos del individuo, tanto como productor, como lector de sentidos. Por ello, la misma Denise Arnold, en el texto “Del hilo al laberinto: replanteando el debate sobre los diseños textiles como escritura” del libro *Textualidades. Entre cajones, textiles, cueros, papeles y barro*, plantea:

En los estudios andinos, una preocupación reiterada de las últimas décadas ha sido el llamado “problema escriturario”, en sentido de lo que la escritura es, y lo que el textil es, para luego decidir si el textil puede ser considerado o no una forma de escritura. Asimismo, desde las preocupaciones educativas en distintos países de la región andina, se ha considerado las características de la escritura y de su lectura, para facilitar su aprendizaje. Pero en casi todos los casos, se ha considerado en estas indagaciones, nada más que la lectura alfabética (2015: 40).

Para desarrollar la idea de que el tejido, comprendido como texto no grafoléctico que vehicula información significativa de las culturas indígenas precolombinas, colonizadas y actuales, es un dispositivo comunicacional de alto nivel cognitivo, remitimos al lector a la propuesta creativa de Benjamin Jacanamijoy Tisoy, formalizada en el libro *El chumbe Inga. Una forma artística de percepción del mundo*, en donde de plano quiebra el sentido re-presentacional, para ubicarnos en el ámbito del pensamiento perceptual.

Figura 70.
 “Chumbes” que representan la vida en el vientre materno (fajas protectoras). Museo Nacional Colombia, Bogotá.



En el libro referenciado, Jacanamijoy presenta al *chumbe* como un tejido que hace parte de las prendas del vestido inga en su formalización de *faja* que cumple la función de proteger el vientre de la mujer, es decir, es una prenda resguardadora del lugar donde germina y crece la vida. Los hilos del *chumbe* provienen de la flor del capisayo y sus colores manifiestan la figura del arcoíris, fenómeno protector del pueblo Inga del Valle de Sibundoy (Alto Putumayo, Colombia), razón por la cual cada año en el día previo al miércoles de ceniza cristiano, se celebra la fiesta de *Atún Pucha “Kausturinda”* en honor del arcoíris.

Finalmente, es necesario mencionar dos categorías conceptuales desde las cuales se pueden pensar las diversas y plurales formas de escritura indígena que provienen del pasado y llegan al presente. Nos referimos a los conceptos desarrollados en el libro *Mingas de la palabra. Textualidades oralitográficas y visiones de cabeza en las oraliteraturas y literaturas indígenas contemporáneas* de Miguel Rocha Vivas. Allí, el autor comprende que

...las textualidades oralitográficas son intersecciones textuales entre diversos sistemas de comunicación oral, literaria y gráfica-visual. En algunas obras las intersecciones se producen entre lenguajes visuales -provenientes de sistemas gráficos como la textilería, la alfarería e incluso el

audiovisual-, producciones alfabéticas bilingües -o en un castellano con gran préstamo de determinadas lenguas indígenas- y experimentaciones, continuidades y/o recuperaciones de artes verbales orales, como el *haylli* (himno elegiaco quechua) o el *botamán biyá* (palabra bonita camëntsá) (Rocha, 2018, p. 12).

Por su parte,

las visiones de cabeza son las imágenes, series de imágenes y narrativas producidas por creadores autoidentificados como indígenas sobre personas, instituciones, prácticas culturales, mundos y esquemas provenientes y/o asociados con los que denominan no-indígenas, así como sobre sí mismos al contrastar las diferencias, y un poco menos las semejanzas, entre lo que estos autores consideran “indígena” y “no indígena”. Esto quiere decir que las visiones de cabeza son un tipo de producciones simbólicas que tienden a generarse en el cruce e intercambio asimétrico entre distintas miradas o formas de ver el mundo [...] En efecto, se resimbolizan en primera medida a partir de un cambio posicional: lo de arriba queda abajo, de cabeza (Rocha, 2018, pp. 15-18).

A partir de estas concepciones de mundo, el artista uruguayo Joaquín Torres García en la mitad del siglo XX, asume la idea de reconfigurar cartográficamente el planeta desde una “visión de cabeza” con la pretensión de posicionar el Sur en sentido ideológico, para recomponer, a su vez, la Historia oficial hecha por los europeos y norteamericanos. En efecto, en 1979 el australiano Stuart McArthur de la Universidad de Melbourne, publica un mapa universal con el sentido de “visión de cabeza” para concluir categóricamente que: “No longer will the South wallow in a pinto f insignificance, carrying the North on its shoulders for little or no recognition of her efforts. Finally, South emerges on top” (Wood, Kaiser & Abramms, 2006: 50)⁷⁸.

⁷⁸ “El Sur no se revolcará más en un pozo de insignificancia llevando al Norte en sus hombros por poco o nada de reconocimiento por sus esfuerzos. Finalmente el Sur emerge en la parte superior” (Wood, Kaiser & Abramms, 2006, p. 50).

Figura 71.

Mapa universal de MacArthur y Mapa de cabeza de Torres García, en el libro *Mingas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oraliteraturas y literaturas indígenas contemporáneas* de Miguel Rocha, Universidad de Los Andes, pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 41.

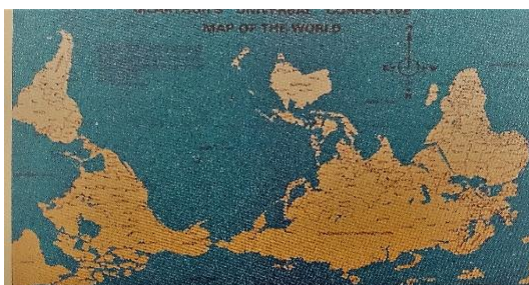


FIGURA 3: Mapa universal de MacArthur.
Fuente: Wood, Kaler y Abramson, 2006: 50.

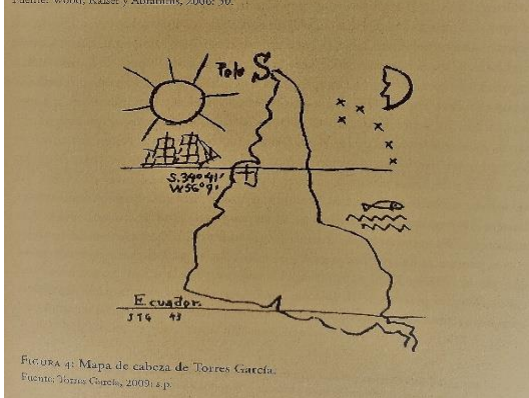


FIGURA 4: Mapa de cabeza de Torres García.
Fuente: Torres García, 2003: 41.

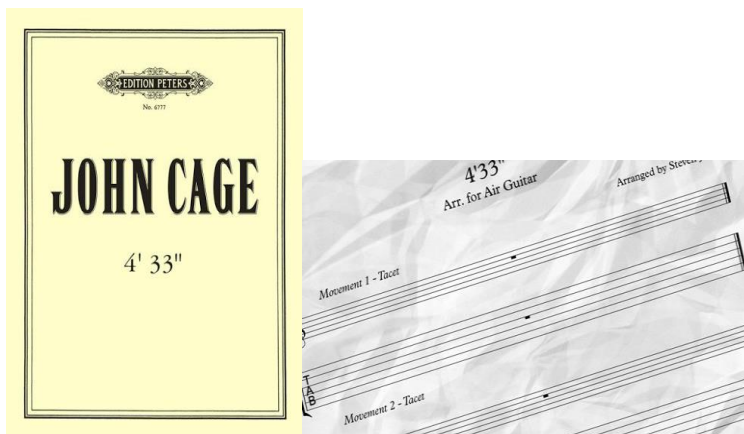
Las Comunidades Interpretativas del Texto Musical

Sobre el Canto Cristiano Transatlántico de los Siglos XVI a XVIII

En términos musicales la expresión del “yo” es más compleja de rastrear por el carácter escasamente figurativo de una propuesta en sí misma abstracta, dado el medio sonoro en que se desenvuelve, pues el oído humano a diferencia del animal está limitado a determinadas frecuencias acústicas. Sin embargo y, paradójicamente, la música es considerada tal vez la expresión artística más subjetiva del ser humano, por las mismas consideraciones abstractas de su construcción sonora, ¿cómo, entonces, entender la existencia de un “yo” en su máxima expresión, con tan limitados recursos físicos? En el año de 1952, el compositor norteamericano John Cage estrenó su obra 4'33'' en la población de Woodstock, Estado de Nueva York

(E.E.U.U.), ante un público que quedó *des/concertado* debido a que, en cuatro minutos y treinta y tres segundos discriminados en tres movimientos y dos pausas, no se escuchó sino escasamente el carraspeo de la garganta del director de orquesta: ningún sonido salió de los instrumentos musicales.

Figura 72.
Cage: Partitura "4:33",
 Fuente: Consultado en: <http://www.ramona.org.ar/node/68395>



Esta propuesta musical surge de un desarrollo procesual de la cultura sinfónica vanguardista del siglo XX, que empieza con la música impresionista de Claude Debussy a finales del siglo XIX y continúa su experimentación con la música dodecafónica de Arnold Schönberg en la década comprendida entre 1920 a 1930, bajo la idea de utilizar los tonos y semitonos que conforman una estructura de doce posibles sonidos, generando el efecto de atonalidad, en donde son apenas perceptibles los semitonos. La polémica propuesta de Cage es interesante desde mi punto de vista, no tanto por la construcción consciente de asumir los silencios como sonidos en una tradicional cultura musical de carácter tonal, sino por desarrollar una idea ya permeada por la pintura y por la misma literatura, de abordar *el vacío* como forma de expresión del individuo autosilenciado, resultado del agotamiento existencial después de la destrucción de la civilización moderna por las guerras mundiales, los genocidios y las injusticias sociales, lo que se ve reflejado en la partitura de la composición en un texto pentagramático aparentemente vacío. De esta manera, la escritura pentagramática de Cage tiene sus antecedentes en el canto cristiano de la Alta Edad Media. En efecto, el pentagrama es un mapa musical que fue diseñado en el proceso de desarrollo del canto ambrosiano al canto gregoriano entre los siglos VII al XI en el continente europeo, gracias a la necesidad de sistematizar las alturas sonoras de la voz humana a

través de la representación gráfica de las notas, fenómeno estético coincidente con la “conversión de las poblaciones a la fe cristiana [...] en torno al año 700” (Vauchez, 1985, p. 13)⁷⁹.

Desde la configuración paulatina del monacato cristiano a partir de la decisión voluntaria de vivir en retiro solitario en el norte de Egipto en el siglo III (del griego *monos*, que significa solo), hasta el final de la Alta Edad Media con la consolidación de los órdenes benedictina y cluniacense en la época carolingia (Knowles, 1969: 36-53), el desarrollo de la liturgia cristiana estuvo permanentemente ligada a los cantos de tradición hebrea (himnodia y salmodia). Así, los componentes sonoros de melodía y armonía, de alguna forma permanecieron, acentuándose la característica melismática en los inicios del canto monofónico, que vehiculaban los mensajes propios de los textos del Antiguo Testamento. La notación musical, como expresión de la *logosfera* en donde la huella escrita se hace necesaria - “si sus sonos no se grabaran en la memoria, se perderían, porque no pueden recogerse por escrito”, dice San Isidoro de Sevilla (*Etimologías*, Libro III:15,2) -, asume en el canto llano o gregoriano la forma de *neumas* (combinaciones de signo o *alientos*), pues “la palabra hablada tiene ya su entonación más o menos musical, con una rica gama de inflexiones, de altibajos, que pueden proyectarse en el pergamino o en el papel” (Prado, 1945, P. 57).

A San Gregorio Magno, Papa entre 590-604, se le debe la codificación del canto romano, conocido *canto gregoriano*. Carlo Magno, al consolidar la Iglesia Romana en el norte europeo a partir del 800, declaró el *canto gregoriano* como el canto religioso oficial del Sacro Imperio Romano. Este canto se empleó en la liturgia correspondiente a la *misa* o los *oficios*. Es un canto sin acompañamiento instrumental cuyo objetivo principal es el de “transmitir” fielmente el espíritu y el significado del texto musicalizado. El nombre que originalmente describía lo que hoy se conoce como *canto gregoriano* era el de Cantinela Romana (en los siglos IX y X) y el repertorio que se conserva consta de unas tres mil melodías. El *canto gregoriano* se caracteriza ante todo por ser monofónico en latín, de ritmo fluido, libre de acentuaciones métricas y ceñido al acento del lenguaje

⁷⁹ Giuliano Cattin en el tomo correspondiente a “El medioevo” del Tomo II de *La Historia de la Música*, nos aclara: “Ningún documento musical de los primeros siglos del cristianismo ha llegado hasta nosotros, a excepción de un fragmento incompleto de un himno con notación alfabética griega (*homoû pásai.*), tomado del papiro de Oxirrinco 1786 y atribuido a la segunda mitad del siglo III. Por tanto, no es posible reconstruir las primeras fases del canto cristiano por medio de testimonios directos” (1999, p. 3).

hablado. Según la relación entre el texto y la música, el *canto gregoriano* puede ser *silábico*, si a cada sílaba de texto le corresponde una nota musical; *neumático*, si a cada sílaba de texto le corresponden dos, tres y hasta cuatro notas (que se agrupan en signo musical, llamado *neuma*); o *melismático* si a cada sílaba de texto corresponden más de cuatro notas o melismas. Según como se ejecute, el *canto gregoriano* puede ser *directo* si ejecutado en su integridad por un coro o por un solista, *antifonal* si se alternan dos coros y *responsorial* si se alternan un solista (cantor) y el coro.

El repertorio del canto gregoriano se divide en dos: el usado para los textos de las misas (consignado en el *Graduale Romanum*) y el de los oficios (consignado en el *Antiphonale Romanum*), o sea el resto de los servicios del día que no forman parte de la misa. Los días del año litúrgico pertenecen a cuatro clases: *Ordinarum (Divni Officii)* en donde no se celebra una fiesta especial; *Proprium de tempore*, fiesta de Nuestro Señor y la Santísima Trinidad; *Proprium Sanctorum*, fiestas de los santos y la Virgen María y; *Commune Sanctorum*, fiestas de santos agrupados en clases (apóstoles, mártires, confesores, etc.). Los oficios o las horas canónicas eran propios de la vida (apóstoles, mártires, confesores, etc.). Los oficios o las horas canónicas eran propios de la vida contemplativa de monasterios y conventos y se realizaban a determinadas horas del día: Maitines, se rezan en la noche y constan de tres nocturnos y dos alabanzas; Laúdes, al amanecer; Prima a las 6:00 am.; Tercia a las 9:00 am.; Sexta al mediodía; Nona a las 3:00 pm.; Vísperas, a la puesta del sol y; Completorium a la caída de la noche.

En el *Archivo Musical de la Catedral de Bogotá*, uno de los repositorios musicológicos más antiguos y completos de América Latina⁸⁰, reposan tres registros pentagramáticos de las obras polifónicas de Giovanni Pierluigi de Palestrina (1525-1594), a saber; “el *Himni totius anni* (Venecia: Angelo Gardano, 1589), de la cual

⁸⁰ “Es sabido que durante el periodo llamado Colonial, la Catedral de Santafé de Bogotá llegó a ser uno de los centros culturales más importantes tanto a nivel de composición como de ejecución en el Nuevo Mundo. Santafé de Bogotá, al igual que otras ciudades hispanas de América, compartía el mismo legado cultural que se pretendía trasplantar del Viejo Continente. Lastimosamente, hasta la fecha, todavía no se logra reconstruir toda la música existente en la Catedral y más aún, poco sobrevive de las fuentes de consulta. La recopilación de dicho material parece empezar solamente en la mitad del presente siglo. Esfuerzos grandes para la recolección de estos documentos han sido hechos por Robert Stevenson, Juan Crisóstomo Osorio y Ricaurte, Andrés Martínez Montoya y últimamente, por el ya fallecido padre José Ignacio Perdomo Escobar” (Colcultura, 1992, p. 3).

se conserva solamente la parte del tenor; la *Missa Iste Confesor, a 4*. En las partes de Anerio (*PW, XIV, 54-55*), originalmente publicada en el *Liber quintus* en 1590 y; la *Missa sine nomine, a 4*. En las partes de Anerio (*PW, XI, 41-56*), del *Liber Secundus* de 1567" (Perdomo, 1976: 741). ¿Cómo se trasladaron a Santafé de Bogotá estos registros pentagramáticos? Probablemente a través de los maestros de canto llegados de España, quienes cargaban con los papeles más preciados para instalarse de forma provisional de capilla en capilla. entre ellas la que se estaba construyendo y que se irá modelizando como la Catedral de Bogotá (1572-1823). En este grupo de maestros encontramos a los religiosos Gutierre Fernández Hidalgo (1553- c. 1620), quien ocupó la dirección de la *capilla musical* entre 1584 y 1586, Joseph de Cascante (c.1630-1702) y Juan de Herrera (c. 1670-1738) (Perdomo, 1976, p. 4).

De acuerdo con la información reportada por el cuadernillo anexo al disco *Música de la Catedral de Santafé de Bogotá* (1992), Juan de Herrera "es considerado el más prolífico y talentoso músico nacido en tiempos de la Colonia en Santafé de Bogotá. Ocupó el cargo de Maestro de Capilla de la Catedral y al mismo tiempo, fue maestro de música y capellán del convento de Santa Inés. Su educación musical al parecer provenía de estudios realizados en el Seminario, pero principalmente fue autodidacta ya que en su tiempo no existían escuelas de música capaces de impartir una educación musical integral" (Espinosa, 1992, p. 4).



Figura 73.
Carátula del disco *Música de la Catedral de Santafé de Bogotá*, 1992, Santafé de Bogotá.

De Juan de Herrera escucharemos a continuación el tema *Laudate Dominum omnes gentes*, escrito en 20 de junio de 1689: "Esta obra escrita para 10 voces dispuestas en tres coros y con acompañamiento de

órgano, deja ver la destreza de Herrera en el manejo del lenguaje policoral a la vez que refleja un gran conocimiento del color al combinar las sonoridades de los tres coros” (Espinosa, 1992, p. 4). Transcribo aquí la letra del tema musical:

Laudate Dominum omnes gentes.

Laudate eum omnes populi.

Quoniam confirmata eat super nos,

Misericordia

Eus et veritas Domini manet in

Aeternum.

Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto

Sicut erat in principio en nunc et

Semper in saecula saeculorum

Amen.

<p>Laudate Dominum-Juan Herrera https://www.youtube.com/watch?v=G82z_Q85d1E MINUTOS 18:10 a 20:25</p>
--

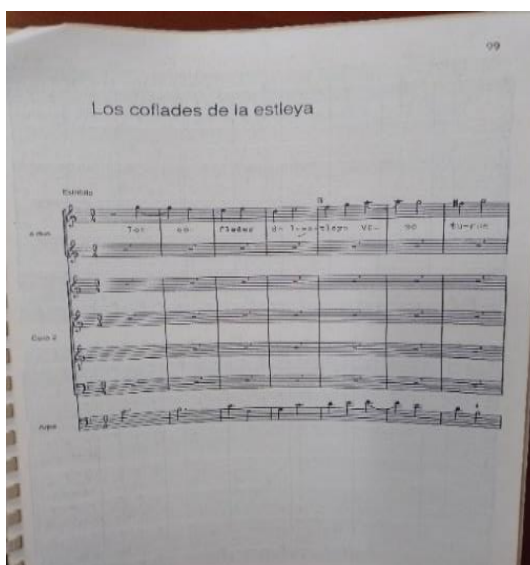
Sobre el Villancico Hispanoamericano Colonial

Rescatamos aquí la figura de Juan de Araújo, nacido en la población de Villafranca de los Barros (Extremadura, España) en 1648 y muerto en 1712 en la ciudad de La Plata (1538-1776), antigua Charcas, rebautizada Chuquisaca – del quechua Chuqichaka - hasta 1839, y hoy conocida como Sucre (Bolivia). Araújo llega muy joven a Lima con su padre a la corte del Virrey Pedro Antonio Fernández de Castro, Conde de Lemos (Madrid 1632 – Lima 1672), en donde estudia música y es ordenado sacerdote, asumiendo el encargo de “maestro de capilla” en la Catedral de Lima hasta 1776. Posteriormente es nombrado en el mismo encargo en Cuzco y en La Plata hasta su muerte. De su vasta producción musical se han rescatado 158 obras firmadas por el autor, las cuales están dispersas en diversos repositorios hispanoamericanos. De Araújo, la musicóloga argentina Carmen García Muñoz (1929-1998), señala que:

... es uno de esos compositores que elige cuidadosa y pulcramente, con extrema rigurosidad, los textos que va a utilizar. Luego, al elaborarlos en música, hace un seguimiento estricto de esa poesía, de su sentido, su ritmo y su expresión. Al abordar textos populares (villancicos de negros, de gitanas), el ritmo se convierte en elemento vital, fuerte y dinámico, con melodía en terceras paralelas y un espíritu fresco y extrovertido que lo emparentan al folkllore (1991, p. 2).

García Muñoz, quien fuera Profesora Titular de las cátedras de Musicología e Historia de la Música Argentina en la Universidad Católica de Argentina, en 1991 realizó - como investigadora del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega para la Colección de Música Colonial Americana -, una transcripción del villancico “Los coflades de la estleya”, conocido popularmente como “Los negritos”, composición musical cuyas partituras se encuentran también la Catedral Primada de Bogotá. Dice Cecilia Espinosa Arango en la presentación del disco *Música de la Catedral de Santafé de Bogotá* (1992) que, “*Los negritos* es otro de los villancicos de los que ejemplifican el festejo negro navideño, donde confluyen lo criollo y lo africano [...] lo onomatopéyico del lenguaje hace recordar los tambores e instrumentos de percusión utilizados en los cantos negros” (6):

Figura 74.
Página interior del folleto transcripción del villancico “Coflades de la Estleya”, realizada por Carmen García Muñoz. Fondo Antiguo. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.



Los coflades de la estleya / vamo tumo a Beleya / y velema a zolabeya / concalo en lo potal. / Vamo, vamo currendo ayá / currendo ayá / ay le mo un viyansico / que lo compondla Flastico / siendo gaita su fosico / y luego le cantalá: / Blasico, Peñlico, Zuanico y Tomás / y lo estliviyo dilán:/ Gulumbé, gulumbé, gulumbá, /guaché molenio de safalá /guaché molenio de safalá. / Bamo a vel que traen de Angola / Aziola y aziola / Baltasale con Melchola y mi plimo Gasipar. / Vamo, vamo currendo ayá / currendo ayá / Gulumbé, gulumbé, gulumbá, / Guaché molenio de safalá / guaché molenio de safalá. / Vamo siguiendo la estleya, ella /. La seguí yo coltezano, vamo / pus lo Rey e contesuro, turo / del camino los tles van ayá (Araújo, 1992).

Escuchemos esta pieza transcultural en la interpretación de la Coral Tomás Luis de Victoria bajo la dirección de Cecilia Espinosa Arango:
https://www.youtube.com/watch?v=G82z_Q85d1E
MINUTOS 33:00 a 33: 36:35

Sobre los Bailes Hispanoamericanos Coloniales

Una de las expresiones más populares de la vida cotidiana de los individuos y de los grupos sociales es el baile y, alrededor de él, la existencia de rituales que enmarcan la comunicación gestual y corporal en vista hechos significativos: el nacimiento de un ser humano, el “cumpleaños” de alguien, la celebración de un sacramento cristiano como el bautismo o el matrimonio, la navidad o el año nuevo, la conmemoración de una fiesta patria o las efemérides de algún santo o patrón(a) religioso(a). Así, a partir de una inicial y rudimentaria educación musical impartida por los primeros frailes evangelizadores de las diferentes órdenes religiosas, se desarrolló en los siglos XVI y XVII fundamentalmente, un interesante proceso de transculturalidad que implicaba la reinscripción de los esquemas musicales indígenas en los formatos textuales de carácter musical provenientes de Europa, en la idea de acercar la propuesta cristiana a los indígenas. En este contexto, los bailes fueron un evidente mecanismo de “seducción” ideológica, pues desde la corporalidad en sus niveles kinésico y proxémico, aunado a un sustrato oral (canto), se generaba un impacto significativo en las esferas preconscientes e inconscientes de quienes participaban en las celebraciones y ceremonias religiosas, lo cual no significaba la exclusión de danzas profanas que se integraban a estas fiestas con-sagradas:

Como la iglesia colonial prohibió que los naturales fueran ordenados sacerdotes o recibieran alguna orden menos, fue en las fiestas, en el desarrollo musical e instrumental en honor de la iglesia, en donde

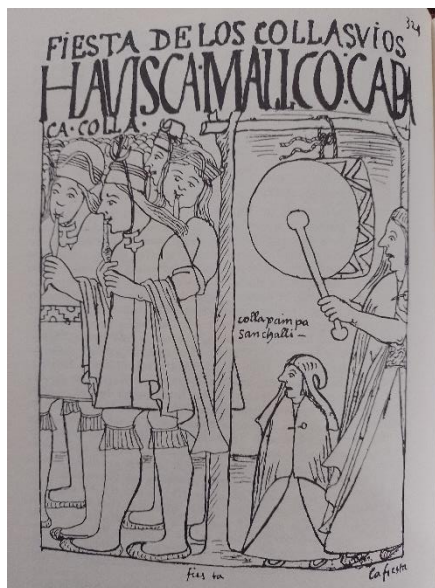
el gobierno novohispano quiso ver el resultado concreto de la evangelización. Apenas necesitamos señalar que estos bailes y cantos eran producto de un fenómeno sincrético, a fin de cuentas mestizo, en el que se expresaba una religiosidad nueva, distinta a la católica (Turrent, 2006, pp. 189-190).

Por su parte, en el contexto del Virreinato del Perú en el tránsito de los siglos XVI al XVII, el texto *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1600-1615) escrito por el mestizo Felipe Huamán Poma de Ayala, describe de forma detallada los cantos y los bailes de las comunidades andinas durante el proceso de conquista y de colonización⁸¹, asumiendo que la evangelización realizada había proyectado un desplazamiento paulatino de las creencias mitológicas y religiosas paganas (idolatría), hacia la fe católica inspirada por los diferentes mecanismos desarrollados por los frailes evangelizadores, entre los que se encuentran precisamente las expresiones musicales:

La fiesta de los Condesuyos desde el Cuzco, Yanauaris, Pomatambos, Cuzcoconde, Qullauaconde, Arequipa, hacen fiesta y danzan los saynatas y otros cantares y músicas dice así: ayamilla saynata, saynata, responde el hombre a-a-o; dice la mujer: cauquiropimanata saynata conarupi manata saynata a-a-o minarotipi manata saynata toclo cocharotipi manata saynata [...] sino huelgo y fiesta y regocijo, así los grandes como lo ricos y pobres en todo el reino; y así le deje la justicia holgar. Por eso pongo todas las idolatrías que tenían, para que sean castigados de lo malo, de lo bueno se guarde (Poma de Ayala, 1980, pp. 234-235).

⁸¹ Al respecto Mazzini contextualiza la obra de Huamán Poma de Ayala de la siguiente manera: “durante unos treinta años, el indio Guaman Poma viajó por todo el Perú recogiendo material para su obra, escrita en un español bastante defectuoso y mezclado con muchos vocablos quechuas, y que constituye, al igual de la del padre Las Casas, una defensa de los pobres indígenas explotados y tiranizados por los conquistadores españoles. El autor conoce ya las obras de los cronistas que le precedieron, pero por su cuenta ha recogido sobre el terreno y de viva voz de sus connacionales, tradiciones y narraciones referentes a la historia de los Incas” (Poma de Ayala, 1980, Solapa del Tomo I).

Figura 75. Ilustración “Fiesta de los Collasuyus / Huisca Mallco Capaca Colla / Collapampa / Sanchalli, fiesta” en el libro *Nueva Cronica y buen gobierno, T. I*, de Felipe Guaman Poma de Ayala (1980), Caracas, Ayacucho, p. 232.



Acertadamente, Magdalena Chocano comenta que para el caso del proceso de colonización en el Virreinato de Nueva España, “la separación entre música profana y música sacra era muy importante desde el punto de vista de los eclesiásticos y los moralistas” (2000, p. 160). Sin embargo, en las prácticas cotidianas propias de las comunidades indígenas mesoamericanas en el contexto de la evangelización, “esto no impedía que la Iglesia aprobara intentos de “colonizar” las formas musicales profanas dándoles un contenido religioso con el fin de atraer a los fieles. Desde esta perspectiva resultaba justificado el uso de la música en la estrategia de cristianización” (2000: 160). En plano concreto de las tradiciones musicales populares - o *colectivas*, en clave decolonialista -, es evidente la transculturización en los primeros siglos de la colonización española en tierras americanas, lo que se evidencia en la pervivencia de instrumentos musicales, ritmos y contenidos autóctonos, mezclados ya con los elementos canónicos de las músicas tardomedievales, como en el caso de los *villancicos*; con el repertorio profano de los géneros renacentistas, como en el caso de las *chaconas* y; con las tendencias de carácter barroco que se encuentran en las “tablaturas de vihuela” (Beltrando-Patier, 2000, p. 322).

Un ejemplo de estas músicas es el tema “Vachonloj Ibankinal”, composición musical anónima del año 1585 aprox., que corresponde a un grupo de piezas que “pertenecen a una serie de manuscritos copiados entre 1580 y 1600 en la región de Verapaz en Guatemala” (Grupo Canto, 1993: 7)⁸². He aquí un fragmento con el que inicia este tema musical:

Vachonloj ibankal
 Sheyikauach euach jebal
 Aiujti mashaitik lobal
 Vachonloj mashaitik
 Ioch ángel chibinaji
 Yinco mashan chichibil
 Ashkal auach laji
 Yin ai Dios que tojobal
 Kebanil ai kashobal.

Escuchemos, entonces, la interpretación de esta pieza transcultural intitulada
 Vinabinaca / Vachonloj Ibankinal-Anonimo
 (Guatemala 1590):

<https://www.youtube.com/watch?v=rsJ9N8pVdik>

MINUTOS 0:00 - 4:25

⁸² En el disco *Música del periodo colonial en América*, recopilación musical hecha por el Grupo Canto, dirigido por el maestro Egberto Bermúdez, se aclara: “Dichos manuscritos fueron conservados por los indígenas de la región hasta comienzos de los años 60, cuando fueron adquiridos por misioneros Mariknoll norteamericanos y llegaron posteriormente la Lilly Library en Bloomington, Indiana, donde hoy se conservan [...] Hay una gran cantidad de piezas anónimas, algunas de las cuales resultan interesantes por tener textos en algunos de los lenguajes mayas de aquella región (Chuj, Kanjobal) al igual que Nahuatl y Jacoteca y otras por ser compuestas aparentemente por músicos indígenas entre los que sobresalen las de Tomás Pascual. Estas piezas están compuestas en el lenguaje musical renacentista europeo y siguen pautas polifónicas simples adecuadas para el uso de textos religiosos que fueron parte esencial en el proceso de aculturación que se inició entre los indígenas en esa y otras regiones americanas y en el que la música desempeñó un papel preponderante” (1993, p. 7).

Conclusiones y Discusión

Alguna vez, en cierto momento de la pre-historia humana, se consideró que los conocimientos, fruto de la experiencia y el trabajo de generaciones pasadas, podrían llegar a verse menoscabados por la falta de un método que ayudase a preservarlos, facilitase su divulgación y les protegiese de olvidos y tergiversaciones (Gaur, 1990, pp.15-19; Vásquez, 1997, pp. 15-17). Al mismo tiempo, las comunidades humanas en formación, requerían maneras de coordinar acciones que les permitieran sobrevivir y hacer posible la convivencia entre los diferentes intereses de los individuos que las conformaban, lo que evidenciaba un *kaos*, un desorden o una inarmonía lo suficientemente fuerte para poner en peligro la construcción de las civilizaciones (Platón, 1971, p. 459). Ante tamaño reto, el ser humano entra en la búsqueda de la respuesta que satisficiera la incógnita de cómo ordenar el caos, para lo cual se le ocurre diseñar una serie de normas y métodos, a los que se les otorgaba unas cualidades especiales en virtud de la aplicación de sus preceptos. Así, pues, le confiere a estas normas y métodos una misión, un *thelos*, que es el de ordenar y prevenir inconvenientes provocados por el caos mismo, creando así el dispositivo de la *escritura* y su correlato la *lectura*, como mecanismos prácticos para conservar la memoria, depositar las esperanzas futuras, prevenir los acontecimientos, en definitiva, moldear el mundo externo a partir de los mundos internos.

Existe, de tal forma, una relación directa entre la escritura y la lectura, en la medida en que como dispositivos ordenadores del caos, permiten sistematizar los procesos reflexivos de los individuos y de las comunidades. Así, por ejemplo, se encuentra en la *paideia griega* la referencia tanto a la educación de los cuerpos como de las mentes de quienes se encuentran en el proceso de su formación de líderes de las comunidades, configurando un tipo de “educación superior” de carácter elitista que se puede visualizar en las representaciones artísticas que todavía se conservan. En este sentido, la mayoría de las escenas de las pinturas y dibujos recreados en las ánforas, copas y cerámicas cercanas al periodo comprendido entre el 550 al 480 a. de J.C. y conservadas en los museos contemporáneos, muestran a los hombres jóvenes ejercitando sus cuerpos a través de rituales de caza, de competiciones deportivas, de ejercicios atléticos y de equitación, de entrenamientos de jabalina y discóbolo. Es interesante observar que en muy pocas de estas escenas se visualizan actos sobre la educación de la mente y del espíritu; por ejemplo, en una copa fechada cerca del 480 a.

de J.C., se observa a un maestro abriendo un rollo de papiro que dice “Musa, búscame en las orillas del Escamandro...” en un contexto espacial en donde se identifican claramente varios instrumentos musicales utilizados por jóvenes efebos, lo que permite suponer que es un espacio del saber y de la poesía. De igual manera, en una cesta de cerámica fechada cerca del 510-500 a. de J.C. se recrea una escena escolar en donde dos jóvenes leen las enseñanzas del Centauro. Particularmente llama la atención un ánfora cercana al 475-450 a. de J.C. que representa a cuatro jóvenes mujeres leyendo los *grámmata*, toda vez que es muy escaso el material arqueológico en donde se pueden ver a las mujeres en contextos de educación intelectual (Schnapp, 1996, pp. 25-71).

El anterior contexto, nos permite adecuar el tono discursivo de este último apartado del informe de investigación, en el sentido de poder comprender el impacto que la escritura tiene en los procesos civilizatorios y, sobre todo, en la configuración del pensamiento humano. Sin embargo, hemos sido reiterativos en que la escritura tiene diferentes y diversas manifestaciones, es decir, validamos la idea de que existen *escrituras* que pueden ser leídas de acuerdo con los contextos, necesidades y posibilidades de los actores en múltiples escenarios comunicativos. En esta perspectiva, los estudios contemporáneos sobre las prácticas lectoras y escritoras abordan, por obligatoriedad, las realidades de enunciación de los discursos que devienen en textos vehiculados por disímiles formatos, cada uno de ellos valorado en sus peculiaridades materiales, formales y conceptuales. De hecho, no podemos asumir la escritura y la lectura desconociendo las “mediaciones” que intervienen en la capacidad de comprender las ideas de otros, simplemente porque se sobreentiende que *las ideas*, aunque tienen contextos específicos de elaboración, recepción y circulación, son tan poderosas que podemos desligarlas de las contingencias de la prosa del mundo cotidiano. Y aunque es lamentable que los procesos educativos formales de nuestras escuelas confíen en esta limitada concepción del pensamiento, encontramos todavía algunas voces que intentan aclarar el panorama de la reflexión, veámos.

En una de las primeras traducciones y ediciones en español de los textos considerados fragmentarios de las *Obras Completas* de Walter Benjamin (Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1969), encontramos el texto “Juguetes y juegos” escrito por Benjamin en 1928 en el contexto de un pensamiento maduro que se recompone a través de una escritura influida por cuatro elementos, a saber: la aproximación teológica al

judaísmo vía Scholem; el análisis filológico de los textos literarios vía Goethe, Schlegel, Fichte, Schiller, Novalis y Hölderlin; la relectura del concepto de experiencia de los objetos y las situaciones particulares vía Kant y, finalmente, el marxismo “crudo” vía Brecht (Fernández, 1992; Mayer, 1992; Arendt, 1972; Adorno, 1995; Lunn, 1986). Este singular sincretismo que aparenta una desorganización mental e intelectual, configura una de las manifestaciones más atrayentes del pensamiento del siglo XX: la necesidad de consolidar el conocimiento con base en una experiencia sensible y “pasajera” es una constante en el pensamiento de Benjamin. Desde sus primeros escritos como en “Experiencia” (1913), donde se hace una defensa de la experiencia infantil y la embriaguez juvenil, hasta textos muchos más maduros como el ya referenciado de “Juguetes y juegos” (1928), donde pondrá en conexión la experiencia singular e irrepetible con el “aura” de los objetos y situaciones que los hace también únicos.

En el texto de 1928 “Juguetes y juegos”, Benjamin evidencia la mixtura de métodos analíticos. El texto es una reseña o “Comentario sobre una obra monumental” de la obra de Karl Gröber *Juguetes infantiles del pasado* (Berlín, 1928), en la que Benjamin presenta su método “micrológico” -al decir de sus comentaristas y críticos, entre ellos Adorno- que trabaja desde elementos minúsculos de la realidad cotidiana (el mundo de los juguetes: regimientos, carrozas, teatros, literas, vajillas, “todo reproducido en tamaño liliputiense”). Es bien sabido, por demás, el impulso casi neurótico de Benjamin por coleccionar cosas, entre otros, libros infantiles (este texto que reseña pertenece a su colección de casi doscientos libros infantiles que pudo conseguir durante su vida), los cuales muestran de manera imperceptible elementos culturales, sociales y económicos significativamente relevantes en el momento de diagnosticar el “estado del arte” de la modernidad.

En primer lugar, Benjamin contextualiza el texto de Gröber en el marco de las tendencias investigativas de la época, concretamente en relación con las investigaciones sobre los juguetes y los juegos, en donde se configuran vasos comunicantes entre los aspectos sociológicos sobre la producción del juguete y los aspectos de la psicología infantil sobre la recepción de dichos juguetes. A través de este camino, la conclusión provisional a la que llega es que los juguetes no solamente cumplen una función lúdica e imaginativa en el niño, sino que también nos evidencian las visiones de mundo de los productores y los consumidores de dichos juguetes en una realidad eminentemente mercantilizada. En segundo lugar, el juguete como mercancía, permite comprender que existen unas formas de “construcción formalista” propias de la cultura burguesa en

donde “los tamaños grandes” de los juguetes muestran “la alegría forzada, nacida de una conciencia de culpa...(que)...se expresa perfectamente en las tontas deformaciones...”. Así mismo, en los juguetes de construcción artesanal se encuentra la “sencillez”, no a través de las formas del juguete, sino “en la transparencia del proceso de fabricación”, lo que permite entender que en el problema de la “técnica” reside el sentido de un proceso humano que va más allá de la consideración de un objeto mercantilizado:

“Anteriormente, la genuina y natural sencillez de los juguetes no se debía a la construcción formalista, sino a la técnica”, dice Benjamin. De esta manera, concluye: “no es el menor mérito de la obra de Gröber el haber mostrado a todas luces que los juguetes están así condicionados por la cultura económica, y sobre todo, técnica, de las colectividades”. Benjamin elabora de esta manera una articulación de los objetos desde una subjetividad sensible y delicada, reorganizándolos no en orden a su función racional e instrumental o a su destinación burguesa, sino desde sus recuerdos de infancia: la nostalgia por el juego de letras, el leer y el escribir como destino último de la existencia pues lo que buscaba desde pequeño era la posibilidad de “ser” en la palabra: “lo que busco realmente es ella misma, toda la infancia, tal y como sabía manejarla la mano que colocaba las letras en el atril, donde se enlazaban las unas con las otras”. De otra parte, ya de adulto, recuerda sus inicios como bibliófilo consumado en una tarea de recuperar las “historias que se me habían escapado estando en la ventana”.

El pre-texto benjaminiano nos permite ejemplificar el método de abordaje metodológico que podría ser considerado para entender cómo se desarrollan ciertas prácticas de lectura y escritura en contextos específicos, bajo la perspectiva de los objetos concretos -en este caso de un libro, entre otros formatos textuales -. Así como el “objeto juguete” esconde una sutil urdimbre de hilos ocultos de carácter psicológico, sociológico, antropológico, económico y cultural, el “objeto libro” como agente transmisor de información ubicado en unas mediasferas específicas que transitan entre la logosfera y grafosfera (Debray, 2000), es susceptible de ser concebido en sus dimensiones comunicológicas gracias a que se puede convertir en un objeto de estudio como artefacto material, como soporte de interacciones entre el autor y el lector, como dispositivo de negociaciones mercantiles o como símbolo distintivo de nivel social, entre muchos aspectos. Un buen ejemplo de ello lo podríamos encontrar en el libro *Recreación Filosófica, ó diálogo sobre la Filosofía Natural para instrucción de personas curiosas que no han frecuentado las aulas*, escrita en portugués por el Padre Teodoro de Almeida, y traducida al castellano e impresa en Madrid en 1792.

Este libro de 484 páginas en tamaño octavo (18 X 11 cm.) en caracteres modernos se conserva intacto gracias a haber sido impreso en papel de buena calidad (material vegetal o textil) y estar encuadernado con papel de vitela (piel de becerros), en una edición rústica que deja visualizar la forma artesanal de su elaboración. Para finales del siglo XVIII, la industria editorial ha avanzado significativamente aminorando los costos de producción gracias a los desarrollos de la imprenta ; sin embargo el poseedor de este tipo de libros debía de tener a su haber cierto capital económico que le facilitara su adquisición, la cual se podía hacer a través de tres medios – amén del hurto en bibliotecas particulares o públicas - : 1. La compra directa a través de un librero que, en muchas ocasiones fungía como impresor y vendedor; 2. La compra en almonedas de difuntos o subasta pública en plazas y mercados; 3. La heredad proveniente de bibliotecas particulares o conventuales. Por lo demás, en el lomo está inscrito el inicio del título (Iniciación Filosófica) y sobre el canto se evidencian las clásicas guardas en cuero de los libros rústicos. Las hojas están impecablemente cocidas y pegadas, lo que ha permitido su permanencia en el tiempo.

El aparato paratextual de este tipo de libros a finales del siglo XVIII se ha simplificado enormemente: el libro tiene la portada con el título abreviado, la contraportada con el título completo, el nombre y los créditos oficiales del autor, la aclaración de la traducción del portugués al castellano, el número y la cualidad de impresión, el número de tomo, el privilegio (permiso) de la Imprenta Real de Madrid y el año de impresión. Por su parte el Índice presenta las materias (temas) que se tratan en este tomo VII sobre el tópico de la Filosofía Racional. El esquema temático está circunscrito a los encuentros dialógicos entre los personajes Eugenio, Silvio y Teodocio, quienes comparten sus tardes en las riberas del río Tajo (Portugal) para abordar las cuestiones propias de la Filosofía Racional. Ya desde la Tarde XXXVI se deja entrever que existe una continuidad discursiva propia de la tradición filosófica occidental basada en el contrapunteo dialógico socrático, en donde Teodocio se asume como maestro y la pareja de Eugenio - Silvio se asumen como aprendices.

Una particularidad del texto es el énfasis que posee el título proyectando a sus hipotéticos lectores, a saber: “para instrucción de personas curiosas que no han frecuentado las aulas”, lo que se ve corroborado en un fragmento del diálogo de la Tarde XXXVI, en donde Teodocio aclara a Eugenio y Silvio sus razones para tratar la Filosofía Racional o Lógica habiendo tratado previamente los temas de la Filosofía Natural o Física, contraviniendo la tradición del modelo escolástico formal: “Amigo, Silvio, no me arrepiento de no habersela

dado á Eugenio antes de la Física, como es costumbre en las Aulas”, pues desde su buen saber y entender de maestro de “personas curiosas” que no han estudiado formalmente en las aulas de clase, es necesario acceder al conocimiento a través de la percepción sensible del mundo fenoménico antes de comprender la estructuración lógica del pensamiento: “Después de haber tratado de la Filosofía Natural, ó del cuerpo, es el lugar propio de tratar de la Filosofía Racional o del alma; pues estas materias son mas delicadas por ménos sensibles”. En este sentido, el libro en cuestión deja entrever desde el comienzo su intencionalidad comunicativa y pedagógica, lugar desde el cual podemos asumir que se trata de un tratado divulgativo de carácter filosófico, sin el rigor y la sistematicidad de las Summas con las que los estudiantes de colegios y universidades desarrollaban sus aprendizajes.

El sacerdote portugués Teodoro de Almeida, autor de este tratado, es uno de los pensadores más reconocidos de la filosofía ilustrada de la península ibérica de finales del siglo XVIII, lo que hace válidas las anteriores hipótesis de lectura de su tratado divulgativo, al promover la difusión y la discusión de temas que normalmente estaban restringidos a las personas privilegiadas que podían acceder a las aulas escolares. Ahora bien, con respecto al lector o los lectores del tratado filosófico, solamente podemos registrar con seguridad dos marcas manuscritas en la Portada, dada la caligrafía, la tinta y los usos gráficos de denotación de pertenencia (especie de ex libris) correspondientes a la época. La anotación superior al Título dice: “Biejo y rumbero” y, la segunda, abajo del Título, son trazos indefinibles pero susceptibles de ser encontrados en otros textos coloniales que con frecuencia se hacían como señales personales de propiedad. Estas graffias, así entendidas desde su intencionalidad, demuestran la importancia de propiedad de estos objetos informativos. Ahora bien, desconocemos el tiraje de la publicación en portugués y de esta segunda impresión en lengua castellana. Desconocemos si el libro llegó a manos del lector en el conjunto de la obra, dado que este el tomo VII, así como también ignoramos en qué contexto fue leído. Nos falta información. Esta, pues, es la investigación a continuar.

Fuentes y Bibliografía

Fuentes impresas

- Acosta de, J., S.J. (1781/1985). *Historia natural y moral de las Indias*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- Blaeu, J. (1665/2006). *Atlas maior. Hispania, Portugallia, Africa & America*. Madrid, España: Taschen
- Bry de, T. (1602/1988). *Idea verdadera y genuina de todas las principales historias varios ritos, ceremonias y costumbres de los habitantes de las Indias...* (edición facsimilar). Bogotá, Colombia: Instituto Caro y Cuervo
- Colón, C. (1451-1506/1991). *Diario de abordo*. Madrid, España: Historia 16
- Contreras, M. (1613/1968). *Padrón de indios que se hallaron en la ciudad de los Reyes del Piru, hecho en virtud y comisión del Exmo. Sr. Marqués de Montesclaros Virrey del Piru. Por Miguel Contreras escrivano de su majestad años 1613*. Lima, Perú: Universidad Mayor de San Marcos
- Cruz de la, M. (1552/1996). *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (edición facsimilar). México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica-Instituto Mexicano del Seguro Social
- Cruz de la, Sor J. I. (2014). *Obras Completas*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica
- Fernández de Oviedo, G. (1526/1996). *Sumario de la natural historia de las Indias*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- Flóres, J. (1782/2008). *Instrucción sobre el remedio de las lagartijas nuevamente descubierto para la curación del cancro y otras enfermedades*. México, D.F., México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Universidad Autónoma Metropolitana
- López, M. y Restrepo, (2016). *Joyas facsimilares. Manuscritos e Iluminados*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana
- Lugo de, B., Fr. (1619/1979). *Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno, llamada mosca* (edición facsimilar). Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario
- Molina de, A., Fr. (1571/2014). *Arte de la lengua mexicana y castellana. Compuesta por el muy*

reverendo padre Fray Alonso de Molina de la Orden del Señor Sant Francisco (edición facsimilar del ejemplar conservado en la Colección Cervantina del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey). México, D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México

Poma de Ayala, F.H. (1600-1615/1980). *Nueva Coronica y Buen Gobierno. T.1 y 2*. Caracas, Venezuela: Ayacucho

Vespucio, A. (1500-1502/1951). *El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*. Buenos Aires, Argentina: Nova

Bibliografía General

Adorno, R. (1988). Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XIV, 28. <https://www.jstor.org/stable/4530388>

Adorno, R. (2011). El arte gráfico en la Historia antigua de México [1780-1781] de Francisco Javier Clavigero, 15-28. *Discursos coloniales: texto y poder en la América hispana, Iberoamericana*. Madrid, España: Iberoamericana

Acosta, V. (1996). *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval. Tomo I*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila

Alaperrine-Bouyer, M. (2007). *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos

Altamirano, C. (2008). Introducción General, 9-27. *Historia de los Intelectuales en América Latina. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*. Madrid, España: Katz

Álvarez, P. (1996). Ensayo, 285-325. *Historia Literaria de España en el Siglo XVIII*, Madrid: España: Trotta

Anthropos (1989). *Antologías Temáticas 13, Jacques Derrida "¿Cómo no hablar?" y otros textos*. Barcelona, España: Anthropos

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands / La Frontera: the new mestiza*. San Francisco, EEUU: Sprinters / Aunt Lute
- Arciniegas, G. (1989). Hegel y la Historia de América. *Boletín de Historia y Antigüedades*, LXXVI, 766. Bogotá, Colombia: Academia Colombiana de Historia
- Ardao, A. (1962). *La filosofía polémica de Feijoo*. Buenos Aires, Argentina: Losada
- Argüello, P. y Botiva (2003). El arte rupestre en Colombia, 79-96. *La Tadeo. Comunicación. Tras la huella de Hermes*, 68. Bogotá, Colombia: Universidad Jorge Tadeo Lozano
- Arnold, D. (2015). Del hilo al laberinto: replanteando el debate sobre los diseños textiles como escritura, 39-64. *Textualidades. Entre cajones, textiles, cueros, papeles y barro*. Alcalá de Henares: España: Universidad Mayor de San Simón-Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico
- Arnold, D. (2018). Hilos heterodoxos en la historia del arte: Repensando la modernidad europea desde los Andes, 147-170. *Escrituras Silenciadas: Heterodoxias y disidencias en la península Ibérica y América*. Alcalá de Henares: España: Universidad de Alcalá
- Arriarán, S. (2011). La filosofía del Barroco, 97-106. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México, D.F., México: Siglo XXI
- Artes de México (2003). *Artes de México 68. Biblioteca Palafoxiana*. México, D.F., México: Conaculta
- Artes de México (2013). *Artes de México 109. Códices prehispánicos*. México, D.F., México: Biblioteca Conaculta
- Balsamo, L. (1998). *La bibliografía. Historia de una tradición*. Guijón. España: Trea
- Banco de la República (1959). *Incunables bogotanos*. Bogotá, Colombia: Banco de la República
- Bartolomé, B. (2003). Valores pedagógicos de las artes de leer y doctrinas hispanas de los siglos XVII y XVIII, *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer del siglo XVII y XVIII. Tomo I. Siglo XVII*. Salamanca, España: Universidad de Salamanca
- Beltrando-Patier, M-C. (2001). *Historia de la Música*. Madrid, España: Espasa

- Beuchot, M. (2011). *Filosofía y Lenguaje en la Nueva España*. México, D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Bibliotecas Pontificia Universidad Javeriana (2010-2011). *El libro de los libros, Tomos I y II*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana
- Bibliotecas Pontificia Universidad Javeriana (2012). *El libro de emblemas. Imagen y palabra en el Barroco*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana
- Bibliotecas Pontificia Universidad Javeriana (2016). *Biblias*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana
- Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial*. Buenos Aires, Argentina: SB
- Birle, P. y otros (2007). *Elites en América Latina*. Madrid, España: Iberoamericana
- Borja, J. (2021). *Los ingenios del pincel. Geografía de la pintura y la cultura visual colonial*. Bogotá, Colombia: Universidad de Los Andes
- Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Tucumán; Argentina: Montessor
- Brodrick, H. (1975). *La pintura prehistórica*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- Buck-Morss, S. (2013). Introducción, 21-43. *Hegel, Haití y la historia universal*. México, D.F, México:
- Burke, P. (1998). De la historia cultural a las historias de las culturas, 3-20. *En la encrucijada de la ciencia histórica hoy. El auge de la historia cultural*. Pamplona, España: Universidad de Navarra-EUNSA
- Burke, P. (2000). *Formas de hacer historia*. Madrid, España: Alianza
- Burke, P. (2002). *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*. Barcelona, España:
- Cabarcas, H. (2002). Nuestras gramáticas. Artes de hablar, leer y escribir en castellano y en lenguas indígenas (siglos XV a XVIII), 15-27. *Nuestras gramáticas. Artes de hablar, leer y escribir en*

castellano y en lenguas indígenas, Siglos XV, XVI, XVII y XVIII. Bogotá, Colombia:

- Cabarcas, H. (2007). Gramáticas andinas o las moradas de la vida. *Paradigmas de la palabra. Gramáticas indígenas de los siglos XVI, XVII, XVIII*, 75-96. Madrid, España:
- Cardona, G. (1991). *Antropología de la escritura*. Barcelona, España: Gedisa
- Carpentier, A. (1978). *Concierto barroco*. Madrid, España: Siglo XXI
- Carreño, E. (2013). *El mundo en una sola mano: bibliotecarios novohispanos*. Ciudad de México, México: Fondo Editorial del Estado de México
- Carreño, E. (2015). *Marcas de propiedad en los libros novohispanos*. Ciudad de México, México: Fondo Editorial del Estado de México
- Castañeda, C. (2002). *Del autor al lector. Historia del libro en México*. México, D.F., México: CIESAS
- Castillo, A. (1999). *Escribir y leer en tiempos de Cervantes*. Barcelona, España: Gedisa
- Cavallo G. y Chartier, R. (2004). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid, España: Taurus
- Cervantes, F. (2016). Libros y lectores en las sociedades hispanas: España y Nueva España (Siglos XVI-XVIII). Puebla de los Ángeles, México: Domus Libri
- Colom, F. (2013). Prólogo, 9-34. Hegel, W.F. *Introducción general y especial a las lecciones sobre la filosofía de la Historia*. Madrid, España: Alianza
- Cuervo, M. (2003). *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*. México, D.F., México: Conaculta
- Culler, J. (1984). *Sobre la deconstrucción*. Madrid, España: Cátedra
- Chartier, R. (2000). *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Barcelona, España: Gedisa
- Chartier, R. (2003). *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*. Barcelona, España: Gedisa

- Chartier, R. (2005a). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona, España: Gedisa
- Chartier, R. (2005b). *El presente del pasado. Escritura de la historia de lo escrito*. México, D.F., México: Universidad Iberoamericana
- Chaves, I. (1988). Liminar, 9-10. *Una expresión artística inspirada en historias primigenias de América. Catorce grabados escogidos de la "Idea verdadera y genuina [...]" por Teodoro de Bry*. Edición facsimilar sobre la impresión de 1602. Bogotá, Colombia: Instituto Caro y Cuervo
- Chicangana-Bayona, J. (2013). *Imágenes de caníbales y salvajes del Nuevo Mundo. De lo maravilloso medieval a lo exótico colonial. Siglos XV-XVII*. Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario
- Chiocetti, M. (2010). Bourdieu y la especificidad del campo cultural. Sobre la incorporación de la sociología de la cultura. *Revista de Cultura. IV Jornadas de Sociología de la UNLP*, Universidad Nacional de la Plata. <https://www.academica.org/000-027/71.pdf>
- Chocano, M. (2000a). La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII). Barcelona, España: Bellaterra
- Chocano, M. (2000b). *América Colonial (1492-1763) Cultura y vida cotidiana*. Madrid, España: Síntesis
- Darnton, R. (2010). *El beso de Lamourette*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica
- Debray, R. (2001). *Introducción a la mediología*. Barcelona, España: Paidós
- Debray, L. (2017). *Hija de revolucionarios*. Barcelona, España: Anagrama
- De Bruyne, E. (1963). *Historia de la Estética I. Antigüedad griega y romana*. Madrid, España: BAC – Católica
- De Sevilla, I. (1982). *Etimologías*. Madrid, España: BAC – Católica
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona, España: Paidós
- Del Rey Fajardo, J. y Marquínez, G. (2004). *Breve tratado de los cielos del M. Javeriano Mateo Mimbela*

(163-1736). Bogotá, Colombia: CEJA-Pontificia Universidad Javeriana

Del Rey Fajardo, J. y Marquínez, G. (2004). La enseñanza de la filosofía en la Universidad Javeriana Colonial (1623-1767). Bogotá, Colombia: CEJA-Pontificia Universidad Javeriana

Derrida, J. (1971). *De la Gramatología*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI

Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid, España: Trotta

Domínguez, C. (2016). El arte de navegar en las rutas de América, siglos XV a XIX, 5-26. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 1, 90. Bogotá, Colombia: Banco de la República

Dussel, E. (1994). Del descubrimiento al desencubrimiento. El camino hacia un desarraigo histórico, 125-135. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Nueva América

Eagleton, T. (2012). *El acontecimiento de la Literatura*. Barcelona, España: Península.

Esquivel, L- (2006). *Malinche*. Bogotá, Colombia: Santillana

Febvre, L. y Martin, H-J. (2005). *La aparición del libro*. México, D.F., México: Conalculta- Fondo de Cultura Económica

Flórez, R. (1983). *La dialéctica de la Historia en Hegel*. Madrid, España: Gredos

Fortich, M. (2011). *Togados y letrados. Libros, Lecturas y Bibliotecas en la formación de los abogados Neogranadinos 1739-1777*, Bogotá, Colombia: Universidad Libre de Colombia

Foucault, M. (1984). *Las palabras y las cosas*. Madrid, España: Siglo XXI

Frenk, M. (2005). *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica

Fuentes, C. (2000). *Los cinco soles de México*. Barcelona, España: Seix Barral

- García, J. (2017). Introducción de la imprenta en México. *Bibliografía mexicana del siglo XVI, Catálogo razonado de libros impresos en México 1539-1600*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica
- Garfield, S. (2013). *En el mapa. De cómo el mundo adquirió su aspecto*. Madrid, España: Taurus
- Garone, M, Galina, I. y Godinas, L. (2016). *De la piedra al pixel. Reflexiones en torno a las edades del libro*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Geldner, F. (1998). *Manual de Incunables*. Madrid, España: Arco Libros
- Gerbi, A. (1960). *La disputa del Nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- Giraldo, G. (1960). *El grabado en Colombia*. Bogotá, Colombia: ABC
- Glantz, M. (1992). *Borriones y borradores. Reflexiones sobre el ejercicio de la escritura (ensayos de literatura colonial, de Bernal Díaz del Castillo a Sor Juana)*. México, D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Glantz, M. (2000). Sor Juana: los materiales afectos, 109-123. *Aproximaciones a Sor Juana*. México, D.F. México: Universidad del Claustro de Sor Juana-Fondo de Cultura Económica
- Godinas, L. y otros (2017). *De Pérgamo a la nube: nuevos acercamientos y perspectivas a las edades del libro*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Gombrich, E. (2011). *Historia del arte*. Nueva York, EE.UU.: Phaidon
- Gómez, C. (2011). *Navegar con libros. El comercio de libros entre España y Nueva España (1750-1820)*. Ciudad de México, México: Trama-Universidad Nacional Autónoma de México
- Gonzalbo, P. (2005). *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- González, C. (2001). *Los mundos de los libros*. Sevilla, España: Universidad de Sevilla
- Grafton, A. (2014). *La cultura de la corrección de textos en el Renacimiento europeo*. Buenos Aires,

Argentina: Ampersand- The British Library,

Grajales, G. (1961). *Nacionalismo incipiente en los historiadores coloniales. Estudio historiográfico*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica

Granados, T. (2017). *Libros*. Ciudad de México, México: Secretaría de Cultura de México

Guerra, S. (2002). Las grandes corrientes de la historiografía latinoamericana, *Temas, Cultura, Ideología y Sociedad*, 30. , La Habana, Cuba: Ministerio de Cultura de Cuba

Guevara, J. (2015). *La fábrica del hombre. Historias de viajes y usos de los libros del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana

Guibovich, P. (2013). *Lecturas prohibidas. La censura inquisitorial en el Perú tardío colonial*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú

Kohut, K. y Rose, S. (2006). *La formación de la cultura virreinal, III, Siglo XVII*. Madrid, España: Iberoamericana – Vervuert

Hegel, W. (2013). *Introducción general y especial a las lecciones sobre la filosofía de la Historia*. Madrid, España: Alianza

Heidegger, M. (1995). *El ser y el tiempo*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica

Henríquez, P. (1997). *Historia de la Cultura en América Hispana*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica

Hering, M. y Pérez, A. (2011). *Historia Cultural desde Colombia. Categorías y debates*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana-Universidad de Los Andes- Universidad Nacional de Colombia

Illich, I. (2004). *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al "Didascalicon" de Hugo de San Víctor*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica

Infantes, V. (2003). La memoria impresa de la enseñanza. *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer del siglo XVII y XVIII. Tomo I. Siglo XVII*. Salamanca, España: Universidad de Salamanca

- Jaramillo, A. (2022). *Las lectoras del Quijote*. Bogotá, Colombia: Alfaguara
- Junod, B. (1988). *El collar del perro, en: ExLibris o el arte de identificar sus libros 1470-1988*. Bogotá, Colombia: Banco de la República
- Knowles, D. (1969). *El monacato cristiano*. Madrid, España: Guadarrama
- Lafaye, J. (2004). *El libro en España y Portugal y sus posesiones en ultramar (siglos XVI y XVI)*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- Laurent, M. (2021). *El sello de Amberes. Libros flamencos en Santafé, siglos XVI y XVII*. Bogotá, Colombia: Universidad de Los Andes
- Lavallé, B. (2008). Los intelectuales de la época colonial entre la subordinación y el poder del discurso, Intelectuales y poder. *Ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e Hispanoamérica (ss. XVI-XX)*, 115-120. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos
- León-Portilla, M. y otros (1992). *De la palabra y obra en el Nuevo Mundo 1. Imágenes interétnicas*. Madrid, España: Siglo XXI
- León-Portilla, M. (2001). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- León-Portilla, M. (2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México, D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Leroy, M. (1976). *Las grandes corrientes de la Lingüística*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- Lezama, J. (2017). *La expresión americana*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica
- Littau, K. (2006). *Teorías de la lectura. Libros, cuerpo y bibliomanía*. Buenos Aires, Argentina, Manantial
- Londoño, S. (2012). *Pintura en América hispana, Tomo I, Siglos XVI al XVIII*. Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario-Luna Libros

- López de la Vieja, M. (1994). *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- Malaxecheverría, I. (1936). Introducción, 13-69. *Bestiario medieval*. Madrid, España: Siruela
- Maravall, J. (1990). *La cultura del Barroco*. Barcelona, España: Ariel
- Marquínez, G. y otros (1996). *Ideas y mentalidades-Modos de hacer Historia-*. Bogotá, Colombia: El Búho
- Marquínez, G. (1998). *Los principios de la intelección humana del M. Javeriano Juan Martínez de Ripalda (1641-1707)*. Bogotá, Colombia: CEJA-Pontificia Universidad Javeriana
- Maya, L. (2007). *Los Códices. Los Códices de Dresde, París y Grolier*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Amanuense
- Mignolo, W. (1998). Los cánones y (más allá) las fronteras culturales (o ¿de quién es el canon del que hablamos?), 237-270. *El canon literario*. Madrid, España: Arco/Libros
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, España. Akal
- Mignolo, W. (2016). El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca
- Miró, F. (1981). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- Montemayor, C. (2007). *Diccionario del náhuatl en el español de México*. México, D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Moraña, M. (2004). *Crítica impura*. Madrid, España: Iberoamericana
- Museo de Arte Colonial (2001). *Arte y naturaleza en la Colonia*. Bogotá, Colombia: Ministerio de la Cultura- Universidad Nacional de Colombia

- Museo Santa Clara (2014). *Catálogo Museo Santa Clara*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura
- Nieto, M. (2013). *Las máquinas del imperio y el reino de Dios*. Bogotá, Colombia: Universidad de Los Andes
- Noguez, X. (2017). *Códices*. Ciudad de México, México: Secretaría de Cultura de México
- Ocampo, J. (2011). G. M. Bruño. San Miguel Febres Cordero. El hermano cristiano de los textos Escolares. *Revista de Historia de la Educación Latinoamericana*, 16.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0122-72382011000100002
- O’Gorman, E. (1995). *La invención de América*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- O’Phelan, S. y Salazar-Soler, C. (2005). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI- XIX*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú- Instituto Riva-Agüero
- Ortiz, A. (2012). *Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*. Valencia, España: Universidad de Valencia
- Osorio, I. (1980). *Floresta de gramática, poética y retórica en la Nueva España (1521-1767)*. México, D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Osorio, I. (1990). *La enseñanza del latín a los indios*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- Oviedo, J. (2013). *Historia de la literatura hispanoamericana, Vols. I y II*, Madrid, España: Alianza
- Palti, E. (2005). Introducción: El malestar y la búsqueda: más allá de la historia de las ideas, 23-44. *La invención de una legitimidad: razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX*. México, D.F.; México: Fondo de Cultura Económica
- Parkinson, L. (2011). *La mirada exuberante. Barroco novomundista y literatura latinoamericana*. Madrid, España: Iberoamericana
- Pastomerlo, S. (2008). *Campo literario. La teoría literaria hoy. Conceptos, enfoques, debates*. La Plata, Argentina: Al margen

- Payás, G. (2010). *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. Madrid, España: Vervuert-Iberoamericana
- Perdomo, J. (1976). *El archivo musical de la Catedral de Bogotá*. Bogotá, Colombia: Instituto Caro y Cuervo
- Platón (2010). *Obras completas*. Madrid, España: Gredos
- Prado, G. (1945). *El canto gregoriano*. Barcelona, España: Labor
- Raminelli, R. (2013). *Imágenes de caníbales y salvajes del Nuevo Mundo. De lo maravilloso medieval a lo exótico colonial. Siglos XV-XVII*. Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario
- Rappaport, J. (2016). *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas de los Andes*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia- Universidad del Rosario
- Rappaport, J. (2018). *El mestizo evanescente: Configuración de la diferencia en el Nuevo reino de Granada*. Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario
- Restrepo, G. (1994). La esfinge del ladino. El iconoclasta y los imaginarios, 157-248. *Arte y cultura democrática*. Bogotá, Colombia: Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán
- Reynolds, L y Wilson, N. (2013). *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*. Madrid, España: Gredos
- Ricoeur, P- (1984). *Historia y verdad*, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica
- Rivara de Tuesta, M. (1996). La filosofía en el Perú colonial, 219-274. *La filosofía en la América colonial (Siglos XVI, XVII y XVIII)*. Bogotá, Colombia: El Búho
- Rocha, M. (2018). *Mingas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralidades y literaturas indígenas contemporáneas*. Bogotá, Colombia: Universidad de Los Andes

- Rodríguez, E. (1996). Modos fundamentales de historiar las ideas, *Ideas y mentalidades. Modos de hacer historia*. Bogotá, Colombia: El Búho
- Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- Romero, M. (1982). Introducción, 3-8. *Incunables de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República*. Bogotá, Colombia: Banco de la República
- Saussure, F. (2018). *Curso de Lingüística General*. https://fba.unlp.edu.ar/lenguajemm/?wpfb_dl=59
- Sebastián, S. (1966). *La ornamentación arquitectónica en la nueva Granada*. Tunja, Colombia: Casa de la Cultura de Boyacá
- Sebastián, S. (2006). *Estudios sobre el arte y la arquitectura coloniales en Colombia*. Bogotá, Colombia: Alcaldía Mayor de Bogotá – Corporación La Candelaria – Convenio Andrés Bello
- Silva, N. (2021). *Pasquines, cartas y enemigos. Cultura del lenguaje infamante en Nueva Granada y otros reinos americanos, siglos XVI y XVII*. Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario
- Siracusano, G. (2008). *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica
- Universidad del Rosario (2015). *Biblioteca Antigua. Circulación y conocimiento*. Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario
- Vásquez, C. (2009). Lo imaginario en la construcción del Nuevo mundo o las visiones de “el otro” y “lo otro” en los siglos XVI y XVII, 181-190. *Palimpsestus 7*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia
- Vásquez, C. (2010). Perspectiva de género y modelos historiográficos sobre la mujer en el periodo colonial en la América hispana y portuguesa, 24-31. *Polemikós 4*. Bogotá, Colombia: Fundación Universitaria Los Libertadores
- Vásquez, C., Gómez, E., Ramírez, E. y Ballén, S. (2011). El caso de la Comunidad Dominicana frente a la reforma educativa borbónica en el siglo XVIII en el Virreinato de la Nueva Granada, 45-67. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades, 79*. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás

- Vásquez, C. (2018). La fábrica del hombre. Historia de viajes y usos de los libros del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII, 215-218. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 37, 114. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás
- Vásquez, C. (2018). La comunidad dominicana y la educación a finales del siglo XVIII en el Nuevo Reino de Granada, 169-191. *Los dominicos y la educación. Siglos XVI-XXI*. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás
- Vásquez, C. y Hernández, R. (2020). Acercamiento a las prácticas lectoras y escritoras en la América hispánica de los siglos XVI a XVIII, 20-31. *Kénosis*, 8, 15. Rionegro: Colombia: Universidad Católica del Oriente
- Vauchez, A. (1985). *La espiritualidad del occidente medieval*. Madrid, España: Cátedra
- Villalobos, C. (2012). *Artificios en un palacio celestial. Retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio. Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
- Visual Encyclopedia of Art (2009). Firenze, Italia: Scala
- Zavala, S. (2000). *El mundo americano en la época colonial. Suplemento bibliográfico: 1967-2000*. México, D.F., México: El Colegio Nacional
- Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- Zea, L. (2005). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica
- Zugasti, M. (2005). *La alegoría de América en el barroco hispánico: del arte efímero al teatro*. Valencia. España: Pre-textos.

