

Vasallos de la escritura alfabética Riesgo y posibilidad de la literatura aborígen

*Selnich Vivas Hurtado**
Universidad de Antioquia

Recibido: 3 de noviembre de 2009. Aprobado: 9 de noviembre de 2009 (Eds.)

Resumen: este artículo hace un rastreo de las consecuencias de la entrada de la escritura alfabética en las culturas aborígenes. Además presenta un caso particular de los estudios de la literatura kágaba. Para el primer tema se parte de la propuesta de Martin Lienhard en *La voz y su huella* (1989); para el segundo, del estudio *Forschungsreise zu den Kágaba* (1926) de Konrad Theodor Preuss.

Descriptores: escritura alfabética; literaturas indígenas; Lienhard, Martin; Preuss, Konrad Theodor; pensamiento kágaba; *šibalama*.

Abstract: This article traces the consequences brought by the entrance of alphabetical writing in aboriginal cultures, illustrated on a case of Kágaba literature. Martin Lienhard's proposal in *La voz y su huella* (1989) and Frank Preuss' study in *Forschungsreise zu den Kágaba* (1926) provide the theoretical framework.

Key words: Alphabetical writing; indigenous literatures; Lienhard, Martin; Preuss, Konrad Theodor; Kágaba philosophy; *šibalama*.

* Profesor y escritor de la Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia (fundacionelastillero@yahoo.com). Doctor en Literaturas Alemanas y Latinoamericanas de la Universidad de Friburgo, Alemania. Este artículo abre el proyecto *Germanística intercultural latinoamericana (I): las literaturas germanoindoamericanas*, financiado por el CODI (Centro de Apoyo al Desarrollo de la Investigación), y pertenece a una línea del Grupo de Estudios de Literatura y Cultura Intelectual Latinoamericanas de la Facultad de Comunicaciones.

Ninguna escritura nos exime del delito.
Sveta Aluna

¿Literatura aborígen?

Cuando se le muestra a un *mama* de la Sierra Nevada de Santa Marta una obra impresa de la “literatura kágaba”, siempre se obtiene la misma respuesta: el *mama* reacciona indignado frente a un objeto completamente ajeno a su cultura. En su opinión las “literaturas indígenas” no existen. Y lo dice, primero, por el origen despectivo y colonialista de la palabra “indígenas”. Está claro que las culturas originarias de América no son ni eran indios o indígenas; el discurso expansionista las convirtió en indios e indígenas. Y, segundo, se molesta pues en sentido estricto, hasta antes de la llegada de los europeos, las culturas autóctonas no necesitaron una escritura alfabética que les obligara a componer obras literarias en los formatos inventados por el libro. ¿En qué sentido es legítimo y ético entonces hablar de las escrituras aborígenes de América?

Que las culturas autóctonas no tuvieran una escritura alfabética no significa sin embargo: 1) que sus prácticas expresivas no estuvieran hacia 1492 a la altura estética de las elaboraciones artísticas del mundo; 2) que ellas no participaran después de 1492 de los recursos literarios del mundo europeo; 3) que como tales no se desarrollaran paralelamente a las formas de la literatura europea en América, y 4) que sus formas de pensamiento no se puedan reconstruir y aprender a partir de las obras de tema aborígen escritas en idiomas europeos y en idiomas autóctonos alfabetizados.

Que la escritura es ajena al mundo autóctono significa, entre otras cosas, que la escritura es al mismo tiempo una amenaza y una oportunidad para los saberes no occidentales. Ciertamente, la literatura aborígen es en gran parte una obra del pensamiento europeo y por tanto comporta en sí misma un dilema estético y político aún no resuelto. Por este motivo se tiene que considerar esta literatura aborígen y a sus respectivos estudiosos como vasallos de la escritura alfabética, de sus esquemas de percepción del mundo y de sus modelos de pensamiento, provengan estos del cristianismo, del humanismo o de la antropología. Vasallos porque dependen de ella y porque viven en permanente insurrección frente a ella.

Escritura: ni demonio ni fetiche

En principio, la invención de una tecnología comunicativa no implica en sí misma el ejercicio totalitario del poder. Por eso no es posible ni demonizar ni fetichizar la escritura. Cada tecnología de la información y la comunicación (cada medio) nace de las necesidades sensitivas y cognitivas humanas y de las posibilidades materiales que ofrecen los mecanismos empleados. En tal medida son extensiones y administradores de los sentidos y de los conocimientos humanos. Solo las prácticas en las que se involucran dichas tecnologías adquieren un valor discursivo y, por tanto, coercitivo. Teóricamente es posible distinguir entre escritura y voluntades expansionistas y violentas de las prácticas escriturales. En abstracto es posible separar la irrupción de la escritura en las culturas aborígenes, como un hecho neutral sin repercusiones étnico-sociales, del uso que le dieron los europeos a dicha tecnología.

Todos los medios, sean verbales, sonoros, visuales, audiovisuales o multimediales, perfeccionan sus recursos internos de elaboración y administración semántica gracias al uso del sistema simbólico y de la plataforma empleados. A esto se suman las prácticas sociales, en las que dichas semánticas son resultado justamente de experiencias concretas, históricamente documentadas. Con el tiempo tales prácticas sociales se convierten en apropiaciones cognitivas (valores, esquemas, formatos, enfoques, formas de representación, etc.). Esto muestra que el uso social transforma vehementemente a una tecnología neutra y la carga de discursos particulares (p. e. autoritarios, racistas, expansionistas, racionalistas, etc.). Cuando se enseña o se aprende a utilizar una tecnología comunicativa, difícilmente se pueden suprimir u obviar los discursos imperantes connaturales al sistema. Ellos ya son parte constitutiva de sus reglas, de sus codificaciones, en una palabra, de sus modelos de pensamiento. Cada medio fabrica y transmite modelos de pensamiento, maneras de sentir, que de ser empleados acriticamente (con fanatismo) promueven el vasallaje, la dependencia. Tal acontece con la escritura en América. Ella es a la vez un cúmulo de potencialidades educativas y un camino al vasallaje cultural. Dicho con ambos términos: ella es una estrategia política que instauró la educación para el vasallaje.

La voz y su huella de Martin Lienhard piensa la historia de América Latina desde la historia de las tecnologías comunicativas. Esta perspectiva le ofrece una lucidez prospectiva, del pasado al presente:

La cultura gráfica europea suplantarán, en términos de dominación, la predominantemente oral de los indios, sin que éstos —en su gran mayoría— tengan acceso a la primera. La reestructuración europea de la esfera de la comunicación americana desemboca, pues, en la exclusión de la mayoría respecto a un sistema (la escritura alfabética) que se impone como único medio de comunicación oficial. Al interiorizar, a partir de su propia percepción, el “fetichismo de la escritura” introducido por los europeos, los autóctonos se convertían en sus víctimas (1989, 35).

La historia de la injusticia social en América Latina es entonces una consecuencia de la historia de la lucha desigual entre los medios foráneos impuestos y los medios autóctonos. El poder de la escritura prohibió la oralidad y la imagen establecidas. La escritura estimuló la exclusión, la marginalidad, la manipulación y la servidumbre intelectual a un solo medio. La exclusión, pues no se les brinda a todos. La marginalidad, pues no se imparte por igual y al mismo nivel. La manipulación, pues son apenas unos pocos quienes tienen derecho a fijar y modificar sus reglas. La servidumbre intelectual, pues cuando se le aprende con maestría, no se le quiere dejar, se le idolatra, se le celebra sin atreverse a cuestionarla, y gracias a ese fetiche se procede a descalificar el conocimiento que producen los otros medios. La escritura omnipotente es un juguete mágico que anuncia regalos, promesas y devastación.

La escritura todopoderosa no sustituyó tecnologías obsoletas por otra más desarrollada, sino que borró de un tajo las coordenadas mentales de miles de culturas de base no alfabética, dejándolas prácticamente en la orfandad intelectual. La escritura que condena y castiga por anticipado las condujo a una desorientación general del espíritu, a la mudez ética, a la desesperanza. El asalto de la escritura alfabética a las otras formas del pensar no verbal de las culturas autóctonas de América no permitió un salto cualitativo hacia adelante, como se había prometido, ni un crecimiento en lo cognitivo, en lo sensitivo, en lo ético; más bien representó una “violenta destrucción de los sistemas” (Lienhard, 53) conocidos y dominados durante siglos, milenios, de las estructuras representacionales que tales sistemas propiciaban y hasta de los usuarios, quienes al verse despojados de sus formas de pensar y sentir el mundo cayeron en un silencio parecido al suicidio colectivo. La traición a los conocimientos de sus mayores fue el único camino para la supervivencia que les dejó la nueva cultura escrita.

Escritura colonizada

La voz y su huella fue ganadora del premio de ensayo Casa de las Américas en 1989. Tal premio se debió, en parte, a la idea renovadora de estudiar las obras que se negaban a aceptar la “irrenunciable filiación española” (Mariátegui, 2007, 196) de las literaturas latinoamericanas. Las literaturas alternativas nacieron, como el mismo Lienhard lo plantea, no de la simple aceptación de la escritura alfabética europea impuesta a los aborígenes, sino del choque entre esa tecnología comunicativa foránea y las autóctonas. *La voz y su huella* quiere indirectamente refutar la tesis de los historiadores de la literatura latinoamericana, entre ellos, Mariátegui, quien consideraba que la literatura latinoamericana es una “literatura escrita, pensada y sentida en español” (196). Lienhard comprobó, con un centenar de ejemplos, que existe una literatura indoamericana escrita en varios idiomas aborígenes y europeos que, aunque emplea la letra, la piensa, la siente y la utiliza desde otras tecnologías comunicativas no occidentales. Tal cambio implica como es evidente un enriquecimiento estético.

El título de la obra de Lienhard delata, sin embargo, que en esta historia de la escritura predomina una concepción tradicional de la relación entre oralidad y escritura. Concepción que imposibilita la comprensión estética de la riqueza cultural de las literaturas aborígenes, es decir, su vínculo permanente con formas expresivas no escriturales. La escritura, según tal concepción, es un estadio del desarrollo de la voz. La oralidad es una tecnología de la palabra que necesariamente tiene que evolucionar hacia la escritura, gracias al alfabeto. La voz se puede transcribir, inscribir, registrar en una superficie por medio de las letras. Detrás de esta idea se esconde, por supuesto, un paradigma ya superado: aquel que considera la palabra oral como la condición fundamental del pensamiento. La escritura es su perfeccionamiento. Las compañías privadas de la Conquista fetichizaron la escritura por encima de la oralidad de las lenguas europeas, y a estas por encima de la oralidad de las aborígenes. Sin darse cuenta, el conquistador y el escribano se anticiparon a los prejuicios de los siglos XIX y XX a favor de la escritura.

Para los conquistadores y misioneros los pueblos que no tenían escritura eran primitivos o estaban incapacitados para la fe y el entendimiento. Tal fue la consigna hasta bien entrado el siglo XX. Los defensores de la escritura divulgaron la idea de que la expresión oral era “aditiva y no

—como la expresión escrita— subordinativa, redundante y o económica, conservadora y no innovativa, antropomorfa y no conceptual, sensitiva y no abstracta [...] mítica y no histórica” (Goody, 1986, 16). Así mismo se consideró que la “escritura [...] extiende la potencialidad del lenguaje casi ilimitadamente” (Ong, 1982, 17) y que la “escritura es la tecnología que ha moldeado e impulsado la actividad intelectual del hombre moderno” (86). Bajo esta concepción tradicional de las tecnologías de la palabra estaba muy claro que el pensamiento autóctono de América sería condenado a una curiosidad.

En especial, después de la imprenta la cultura escrita europea privilegiará la letra sobre la oralidad y los otros medios no verbales, primero en América, como parte de un proyecto expansionista, colonialista, y, luego, en Europa, para homogeneizar los discursos del poder. En esta tarea ofensiva, la cultura escrita alfabética llegó al extremo de descalificar (demonizar) a los otros medios. Las *Sagradas Escrituras* prohibieron la imagen. La Ilustración consideró indecente, por ejemplo, al intelectual que no escribía libros. En los siglos venideros la idea se impuso y no hubo lugar a la ciencia, ni a la filosofía por fuera del libro. Obviamente en el siglo XXI, heredero de las tecnologías comunicativas que potencializaron las virtudes de la imagen y del sonido, ya no es posible limitar los procesos cognitivos de manera unilateral a la palabra o a la escritura. Este presupuesto alternativo es de especial importancia para un investigador de las literaturas aborígenes.

Lo interesante de la historia de los medios que subyace a *La voz y su huella* es que en estos tránsitos de poder entre tecnologías comunicativas se produce siempre una transformación significativa del aparato sensitivo humano y del mundo social. De las implicaciones socio-culturales de tal cambio en el *sensorium* de los pueblos autóctonos de América se ocupa detalladamente la obra de Lienhard. La diferencia entre la literatura latinoamericana de cuño europeo y la literatura indoamericana consiste precisamente en que esta última experimenta el cambio en la percepción del mundo (el tránsito de lo no-escritural alfabético a lo escritural alfabético) como una experiencia traumática (Lienhard, 22) y, por ello mismo, se configura como literatura solo en tanto un acto de resistencia.

Una historia sucinta de la escritura alfabética en América muestra que la arrogancia de la cultura escrita alfabética se trasladó, se implantó y se instaló rápidamente y de manera parcializada en la mente de las nuevas

élites autóctonas. Tales élites vieron en la escritura una esperanza, un valor social que les permitía los privilegios que aún tenían, y por eso abandonaron las tecnologías comunicativas que sustentaban sus propias culturas. Los *sabedores* de las culturas no escritas poco pudieron hacer para neutralizar el reduccionismo agresivo de la escritura alfabética; las políticas colonialistas, primero, y, luego, las republicanas, enseñaron de manera consecutiva y gradualmente ascendente el privilegio de las letras y los números sobre el saber de los textiles, la cestería, la alfarería, la escultura, la orfebrería, la danza, la música, la pintura corporal, es decir, sobre formas de pensamiento no alfabéticas. Solo en este contexto es posible entender el privilegio de la escritura en el mundo moderno. No porque ella constituya una tecnología comunicativa superior a la danza o a la música, sino porque el mundo social le otorgó, mediante la fuerza y la educación, tal privilegio.

Lienhard pone en cuestión tal privilegio cognitivo de la escritura y entiende que la oralidad del mundo autóctono no puede supeditarse a ella. Lamentablemente Lienhard parte de un paradigma tradicional de la relación entre oralidad y escritura. De hecho pasa por alto las escrituras no alfabéticas de América y las subordina a la oralidad escrita. Sin embargo —en esto consiste la actualidad de su libro—, estudia la presencia de las tradiciones orales en la escritura como formas muy elaboradas del pensamiento científico, filosófico y poético.

La filología de las almas

A pesar de su posición conservadora frente a los medios no verbales, *La voz y su huella* logra desenmascarar los crímenes ocultos de la cultura grafocéntrica europea. La discusión iniciada por Lienhard permite entender el vínculo secreto entre la imposición de la escritura alfabética sobre los autóctonos y la dependencia cultural posterior de los pueblos de América. Contrario a lo que creen los defensores de la alfabetización, el cristianismo y el racionalismo, la escritura alfabética, según Lienhard, se impone a las culturas no escritas para cometer *literalmente* un etnocidio. Tales culturas, por su desarrollo material y simbólico, no conocían ni necesitaban el alfabeto. Más bien habían construido modelos de pensamiento que les resultaban armónicos con sus prácticas sociales, culturales, y científicas. Por tal motivo la imposición del alfabeto ocasionó entre los aborígenes un trauma cultural irreparable. El alfabeto en tanto única tecnología legítima

del pensar facilitó la colonización y el vasallaje intelectual y provocó una forma de muerte cerebral.

Enseñarles a leer y a escribir a los intelectuales de las nuevas aristocracias indianas fue la trampa más ingeniosa que escribano, religioso y conquistador pudieron imaginar. Fue un mecanismo humanista de la aculturación y la cristianización. La nueva tecnología comunicativa les inoculó –por las buenas o por las malas– una enfermedad cultural de profundas repercusiones cognitivas, sociales, psicológicas. Esa enfermedad se llamó desprecio por la propia cultura y admiración hasta el fanatismo por lo ajeno. El Inca Garcilaso de la Vega fue el alumno más adelantado de esta escuela de la aculturación humanista. Su conocimiento del mundo inca es puramente nostálgico y se alimenta más de la gramática de Nebrija y del griego y del latín, es decir, de la cultura alfabética europea de su época, que de las múltiples tecnologías comunicativas inventadas por la cultura *runa simi*. El caso contrario es, por supuesto, Felipe Guamán Poma de Ayala, quien no solo desconfía de la escritura, y tal motivo privilegia en *El primer nueva coronica i buen gobierno* (1615) la cultura visual de su tiempo (ilustraciones entre bíblicas y *runa simi*), sino que además se preocupa por reconstruir etnográficamente los medios y las formas de pensamiento de las culturas autóctonas. En el “Prólogo al lector cristiano” hace una enumeración de sus fuentes:

Para sacar en limpio estas dichas historias hube tanto trabajo por ser sin escrito ni letra alguna, sino no más de *quipus* y relaciones de muchas lenguajes, ajuntando con la lengua castellana y quichua, inga, aymara, puquina, colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo, condesuyo, todos los vocablos de de indios que pasé tanto trabajo (1980/I, 9).

Antes que promover la libertad, la escritura alfabética impuso sobre las culturas aborígenes de América la esclavitud. Por eso se entiende que Guamán Poma de Ayala reclame desde formas no occidentales del pensamiento un “buen gobierno”, capaz de reconocer la validez de los saberes autóctonos sin imponer la escritura. Con mucha razón Mariátegui dice categóricamente que la “escritura y la gramática quechua son en su origen obra española” (Mariátegui, 197). Las gramáticas de las lenguas indígenas elaboradas en el siglo XVII, como la famosa *Gramatica en la lengva general del nvevo reyno, llamada mosca* (1619) del padre Fray Bernardo

de Lugo no tenían la misión de indianizar a Europa, sino de evangelizar con un método humanista al mundo indígena. Los sonetos en muisca del padre de Lugo no sólo desconocen la tradición poética aborígen, sino que la borran, la sustituyen por fórmulas llenas de clichés y de pura artificialidad. Se trataba, para citar una expresión incorporada a la última edición de esta gramática muisca, de una “filología de las almas” (De Lugo, 2007, 1), es decir de una colonización del pensamiento a través de la impostura erudita. Se utiliza el alfabeto para transcribir la lengua muisca. A continuación se traducen formas poéticas, retóricas renacentistas y cristianas, a una escritura supuestamente aborígen. El resultado es invasivo, desestabilizador para el hablante nativo. De Lugo se exalta a sí mismo por su forma de escribir el muisca: “Bernardo guy” (10). El “guy”, conjugación del verbo ser en primera persona, instrumentaliza la lengua muisca para hablar de un tema importante en el mundo contemporáneo europeo. De Lugo hace de la lengua muisca un asunto individual, un éxito académico personal.

Por supuesto que el primer verbo que presenta la gramática muisca es *guy*, “que es lo mismo que sum” (20). Y nadie se sorprende de que las primeras oraciones sean “hycha guy christiano” (21). Tampoco causa sorpresa el texto del confesionario. Allí se está pensando más en una guía simplificada para el misionero que en un estudio de la lengua que le permita al hablante nativo un conocimiento sistemático de la riqueza expresiva. Esta gramática se deja leer sin saber el muisca. Está llena de términos de “nuestra lengua castellana” (117): arte, lengua, Dios, mandamientos, pecado, etc. Lo primero que se pregunta al muisca es si está amancebado: “mancebar qy?” (142). En caso de que el pecador responda que sí, entonces se le formulan las preguntas acostumbradas: “Casar gúa? Solter guá?, ¿con casada o con soltera?” (149). Por esta vía el alfabeto no solamente castellanizó el muisca, sino que lo empobreció y lo destruyó. A este fenómeno le llama Lienhard “aculturación lingüística” (144) y como se puede ver en los ejemplos citados, empieza con un préstamo léxico, se prosigue con una modificación fonética y morfológica para terminar con una hispanización progresiva de la mentalidad aborígen.

“La filología de las almas” fue continuada por la educación, la religión y la ciencia de las naciones independientes de América en el siglo XIX. Andrés Bello, Miguel Antonio Caro, Domingo Faustino Sarmiento y Manuel González Prada americanizaron el español, pero con el propósito de imponerlo más fácilmente sobre las lenguas aborígenes. En tanto manifestaciones

de la cultura escrita, los saberes libresco no enseñaron a pensar ni en lenguas aborígenes ni por fuera de la letra. Todo lo contrario, la cultura de las nuevas repúblicas se concibió siempre como un apéndice de las culturas escritas de Europa y en contra de las tecnologías comunicativas y los modelos de pensamiento propios de las culturas aborígenes. Los años recorridos del siglo XXI confirmaron que el escritor latinoamericano sigue siendo por definición un intelectual colonizado, portador y defensor de las formas de pensamiento de la escritura alfabética. A tal punto llega su necesidad por el vasallaje a la escritura que no solo la defiende y la impone como lo hicieron los invasores de los siglos XV y XVI, sino que además enseña a desvivirse por ella. A esto Lienhard le llamó “fetichización de la escritura” (23) en la vida cotidiana, en la vida íntima, en la política. Países de leguleyos, de burócratas, de notarios, de poetas son las naciones libres de América. “Ninguna escritura nos exime del delito” advierte el epígrafe de este texto (Aluna, 2008, 3). Y no hay consigna más dura que esta para un escritor que se piensa libre, no aculturado, no colonizado. José María Arguedas es el mejor ejemplo de tal contradicción ética. ¿Se puede escribir en la lengua de los asesinos de nuestros antepasados sin pensar en la traición, en el suicidio?

El intelectual indoamericano comparte la tesis de Lienhard y percibe claramente, que esta tierra natal es una zona “todavía ocupada” (306). Una zona todavía ocupada por textos, sagradas escrituras, leyes enajenantes, injusticias legales, en pocas palabras, por la “filología de las almas”. La reducción de lo humano a la letra impresa tiene que obrar dolorosamente en los intelectuales de las culturas no escritas de América. Las naciones libres fueron fijadas en moldes de plomo por la filología y la imprenta. Aunque se celebren los doscientos años de la independencia política, para las culturas aborígenes aún vivas, no es un secreto que tales naciones nacidas de la escritura alfabética son ilegales fuera del papel, pues continúan diezmando toda expresión cultural contraria a la letra.

Capitulación y Requerimiento

Las naciones libres de América continuaron y perfeccionaron la retórica de los géneros escritos (*Capitulación y Requerimiento*) de las empresas privadas que organizaron la invasión de las culturas aborígenes en los siglos XV y XVI. La escritura alfabética llegó a América para despojar,

suplantar, condenar, marginar, agredir, violar, borrar “de manera legal” (por escrito) otras formas de pensamiento. La escritura alfabética irrumpió, atropelló con una “filología de las almas” unilateral, absurda y por ello mismo violenta; no surgió del consenso y la necesidad de un pueblo, sino de la imposición fanática y codiciosa. Solo así se puede calificar la capitulación del 17 de abril de 1492, un texto que por adelantado y por los siglos de los siglos asigna la propiedad de territorios ajenos habitados por culturas milenarias a las Altezas de Castilla y a su almirante Colón:

Vuestras Altezas como Señores que son de las dichas Mares Oceanas fazen dende agora al dicho don Chistoval Colon su almirante en todas aquellas islas y tierras firmes que por su mano o industria se descubrirán o ganaran en las dichas Mares Oceanas para durante su vida, y después del muerto, a sus herederos e successores de uno de otro perpetualmente con todas aquellas preeminencias e prerrogativas pertenecientes al tal officio (Colón, 1997, 25).

“Con el alfabeto irrumpía [...] una práctica del poder no sólo administrativa y conservadora, sino prospectiva, exploradora y expansionista” (Lienhard, 50). Nótese cómo la escritura alfabética expansionista legitima de antemano sus delitos. Ella se atribuye a sí misma el derecho a decidir por la vida y los territorios de seres humanos desconocidos; ella condena al otro en su ausencia y lo somete al yugo por medio de un acto escrito que deforma la realidad. Además, y esto es lo más grave del cambio de *sensorium* aborígen, asigna más allá del tiempo propiedad, preeminencias y prerrogativas a los representantes de la institución llamada escritura alfabética. La escritura irrumpe en América como ley por excelencia de la injusticia social. La capitulación del 17 de abril de 1492 es por eso el primer acto de posesión de la literatura latinoamericana.

La escritura alfabética innovó ciertamente las tecnologías comunicativas autóctonas, en especial, porque se enseñó como la expresión mágica de la “verdad divina” y del “discurso del poder” (Lienhard, 22). Los autóctonos aprendieron rápidamente a admirar la fe ciega de los europeos por los “paños pintados”, como llamó con desprecio Manco Inca a los libros en 1570 (Lienhard, 156). No de manera voluntaria, sino después de sentir en el propio cuerpo los rigores de la letra, el poder de la escritura alfabética es aceptado en el mundo aborígen. Con el tiempo –tal vez cuando se reconocieron como sociedades devastadas o cuando se ajustaron al sistema

de privilegios— los intelectuales aborígenes creyeron ingenuamente en los documentos escritos y firmaron cédulas reales, títulos de propiedad, escrituras públicas, cédulas de ciudadanía, sin darse cuenta de que se sometían voluntariamente al exterminio.

Los documentos escritos se impusieron —según Lienhard— a los pueblos aborígenes con doble función. En primer lugar, sirvieron para realizar ideológicamente “una toma de posesión territorial en nombre de los reyes (católicos) y del cristianismo” (28). En segundo lugar permitieron “autenticar y atestiguar” (29) los hechos, es decir, dar fe y razón a favor del invasor. La sociedad grafocéntrica que se impuso en América convirtió entonces la escritura alfabética en una práctica político-religiosa y jurídico-notarial. La escritura fue claramente un instrumento del control de las conciencias y un promotor de la burocracia, una invención más propicia para el sometimiento que para el ejercicio del pensar. La escritura fue, en ese sentido, un ceremonial social que, gracias al poder militar de sus detentores, adquirió prestigio, prelación y admiración fanática. La nueva tecnología comunicativa comportaba un riesgo cognitivo quizá menos peligroso que sus prácticas sociales. De ellas es posible colegir que “existe una relación entre el instrumento de la escritura al estilo europeo y el expansionismo occidental” (36).

En tales planteamientos están consignadas las raíces remotas de los problemas sociales actuales de América Latina. La escritura es la base del conflicto étnico-social. La escritura alfabética uniformó los modelos de entendimiento, de percepción del mundo y las diversas tecnologías comunicativas de las culturas aborígenes bajo el autoritarismo de la gramática y de la ley. No en vano el prólogo de la *Gramática* (1492) de Nebrija combina esas dimensiones. El propósito de Nebrija no era otro que imponer “las leies quel vencedor pone al vencido” (Lienhard, 31). La *Capitulación* y el *Requerimiento* (fuentes originarias de todo acto de escritura en América) son textos unilaterales; no admiten réplica, ni diálogo, ni duda. No tienen en cuenta al destinatario, más bien lo suprimen. En la escritura notarial no hay un ejercicio de la comunicación dialógica; el aborígen desconoce el idioma europeo en el que se le lee el texto y la práctica discursiva con la que se le obliga a estar de acuerdo o a morir.

Lo escrito, en América, mata, sea en lengua europea o en lengua aborígen. La escritura notarial, certifica la verdad del dueño de la palabra. Y la verdad escrita es, en estas naciones libres, eternamente inmodificable,

esto es, injusta. La operación de escribir en América apunta “siempre a una práctica de toma de posesión” (53). Apropiación simbólica, física y espiritual del continente es la mejor definición de escritura en el Nuevo Mundo. Curiosa síntesis histórica: los pueblos aborígenes de América no perdieron la guerra contra los invasores propiamente en la batalla, por una debilidad militar o por las enfermedades, sino en el papel, por decreto, y por su pronta creencia en el poder de lo escrito. Sobre el papel se habían sustituido los topónimos, los dioses, los dueños, la historia pasada y por venir; en los sonidos de las letras se habían cedido sin saberlo los derechos sobre la tierra: “A través de la cristianización de la toponimia autóctona, el poder europeo se inscribe, algo más que metafóricamente, en el paisaje” (51).

El conquistador y el escribano (o sus réplicas posteriores: el legislador, el educador, el notario, el político, el escritor) buscan, en primera instancia, seducir al analfabeta con las bondades de la escritura. De hecho le entregan algunas baratijas como muestra de amistad. La estrategia es aplicada en español por Federmann y contada con maestría en alemán: “También hice partir a tres indios del caserío con regalos para los caciques” (Federmann, 1938, 64, [mi traducción]). Pero las baratijas de la escritura no caben en la cabeza de los *xeques*, pues para ellos es absurdo que un paño pintado, limitado en su materialidad y excluyente de lo humano, sea más espiritual y sabio que, por ejemplo, una fiesta danzada. Ni los conquistadores del siglo XVI ni los patriotas del siglo XIX prestaron atención a la fiesta danzada. Para ellos fue más bien expresión de lo demoníaco, de la barbarie y del canibalismo. Solo en el siglo XX se prestó atención a estos fenómenos principalmente gracias a los estudios de los etnógrafos alemanes y franceses (Preuss, Koch-Grünberg, Lévi-Strauss, Le Clézio). Quienes han experimentado y descrito la fiesta danzada en el siglo XX, la entienden como una combinación de múltiples formas del pensar: la voz, la danza, la comida, el vestuario, la música, la pintura corporal, la relación con el paisaje, con el mundo animal. Jean Marie Le Clézio vivió cuatro años entre los embera y los waunanas. Según él fue una “experiencia que ha cambiado toda mi vida, mis ideas sobre el mundo, y sobre el arte, mi manera de ser con los otros, de caminar, de comer, de amar, de dormir, y hasta mis sueños” (1997, 9 [mi traducción]).¹

1 “Expérience qui a changé toute ma vie, mes idées sur le monde et sur l’art, ma façon d’être avec les autres, de marcher, de manger, d’aimer, de dormir, et jusqu’à mes rêves”.

Los conquistadores del siglo XVI por el contrario demonizaron el encuentro con el mundo no alfabético. No se dejaron transformar por el pensamiento ayamán o yucateco, sino que más bien les impusieron a estos el pensamiento europeo. En respuesta a la negativa aborigen de aceptar la invasión, los conquistadores, sean españoles, portugueses, ingleses, franceses o alemanes, le advierten al analfabeta que la escritura entrará “poderosamente contra vosotros”, que con ella “vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de su Majestad” (Lienhard, 30), como reza el texto en español que Fray Diego de Landa leyó en 1562 a los líderes yucatecos antes de escarmentarlos. Una fórmula muy parecida utilizó Federmann en 1529 contra los ayamanes:

Que así vinieran hacia mí y que se rindieran voluntariamente como amigos, que ya quería perdonarles lo pasado y aceptarlos como amigos, también ser su amigo, y protegerlos contra sus enemigos y salvarlos. Pero en caso de que me la volvieran a hacer, yo los perseguiría y los devastaría, a ellos, a sus países, a sus campos y los quemaría, también los capturaría a ellos, a sus mujeres y a sus niños, sí los trataría y adjudicaría como Esclavos y como gente vendida y sería y me mostraría en todo como un verdadero enemigo enviado contra ellos. Después de que hube enviado a los dichos indios, llegaron un cacique y sesenta hombres y mujeres a las 8 de la mañana [...]. A este cacique o señor con toda la gente que traía los hice bautizar e instruir, tanto como se les puede enseñar, en la fe cristiana (Federmann, 1938, 100 [mi traducción]).²

En este pasaje se ve claramente que la entrada de la escritura al territorio de los aborígenes es doctrinaria. Sus virtudes son irascibles, violentas, engañosas, notariales, religiosas. Escribir es un acto de posesión, de adoc-

2 En el original: “So sie zu mir kämen und sich wie Freund gutwillig ergäben, wolle ich ihnen das Vergangene schon verzeihen und sie für Freunde annehmen, auch ihr Freund sein, und sie vor ihren Feinden helfen schützen und erretten. Wo aber das nicht und sie sich meiner angebotenen Freundschaft wiedern täten, wolle ich ihnen nachstellen und sie, ihre Lande und Feldbau verheeren und verbrennen, auch sie und ihre Weib und Kinder fähen, ja für Esclavos und verkaufte Leute behandeln und vergeben und in allem wie ein rechter abgesagter Feind gegen sie leben und mich erzeigen. Nachdem ich die gesagten Indios ausgesandt, kamen morgens um acht Uhr ein Cacique und sechzig Mannen und Weiber [...]. Diesen Caciquen oder Herrn samt allem seinem mitgebrachten Volk liess ich taufen und ihnen, soviel sich lässt lehren, vom christilichen Glauben sagen”.

trinamiento, de vasallaje; la omnipotencia de la escritura se inscribe en el cuerpo y en el alma. Esto en caso positivo. En caso negativo las sanciones son mortales: quien se rehúse a la escritura será perseguido, sus campos devastados, su país arruinado. La escritura es bautizo y desplazamiento forzado. A partir de ese momento, y hasta hoy, la educación grafocéntrica sujeta las sociedades originarias de América al yugo y a la obediencia de la Iglesia, del Estado, de los violentos, pues la campaña alfabetizadora sustenta los modelos educativos en la escuela y en la universidad. Quien no se inscribe en la cultura escrita es perseguido y eliminado; quien se somete a las trampas de la letra es sujetado rápidamente al yugo del Estado y limpiado de “las supersticiones de sus padres” (Federmann, 1938, 65). Los autóctonos, dice Lienhard, fueron “despojados ‘legalmente’ de sus tierras, sometidos a juicios por su idolatría” (35). Legalmente eliminados, aun por aquellos que decían ser sus amigos.

La historia de la enseñanza de la escritura alfabética en América está anclada al *Requerimiento*, al “carácter absurdo de este privilegio concedido a la escritura” (32). La escritura con sus reglas, con sus modelos de pensamiento, con sus maneras de sentir e imaginar la posesión del mundo, perpetuó “el control metropolitano” sobre las colonias más allá de la independencia política, más allá de la independencia social del individuo. Esto explica por qué la dependencia económica y política antes que disminuir aumentó después de 1810, sin importar si las nuevas naciones implementaran planes liberales, democráticos, dictatoriales, populistas o socialistas, de izquierda o de derecha. Finalmente todos estos modelos devienen del *Requerimiento*, son simples variantes de la sociedad grafocéntrica.

Las invenciones de la escritura son hoy más que hace 500 años una máquina de exterminio que sirve “para captivar y hacer las gentes libres esclavos”, como le explica un taíno al padre de Las Casas en relación con el término *caribe* (Lienhard, 33). La escritura alfabética es la condena del analfabeta formulada por anticipado y ratificada por el metal en su propio cuerpo. La *Historia de los indios de la Nueva España* indica que hacia 1541 a los indígenas esclavizados se les daba “por aquellos rostros tanto letreros demás del principal hierro del rey, tanto que toda la cara traían escrita, porque de cuantos era comprado y vendido llevaba letreros” (Lienhard, 52). El alfabeto ha pasado de las inscripciones en la cara, a las inscripciones en el alma y en la mente de los aprendices.

Šibalama: expresión del pensar kágaba

La particularidad del pensamiento aborígen de América no es su predominio oral, como tantas veces lo plantea Lienhard, tampoco el desconocimiento de la escritura, como lo plantean tantos otros investigadores de la literatura latinoamericana. La particularidad del pensamiento indígena está basada en la multiplicidad de plataformas y tecnologías comunicativas verbales y no verbales que se emplean en un único acto comunicativo. No se trata de un pensamiento plano, autoritario, regido por el predominio de una tecnología comunicativa sobre las otras; todo lo contrario, existe un equilibrio entre esas tecnologías y sus prácticas. Todas participan por igual en el ritual, pues es allí donde se experimenta el pensamiento integrativo que se alimenta de varios lenguajes. El pensamiento indígena –va a sonar extraño, demasiado posmoderno– es multimedial. El arte de las culturas aborígenes de América no privilegia una tecnología en particular sobre las otras. No silencia otras formas de la sensibilidad y del conocimiento por capricho e imposición de una tecnología. Más bien reclama como una exigencia estética la presencia de todas las artes. Danza, canto, máscara, pintura corporal, paisaje, la fauna y la flora son inseparables. Las unas carecen de sentido sin las otras.

De esta premisa parte *Forschungsreise zu den Kágaba* (1926) de Konrad Theodor Preuss (1869-1938).³ Esta obra poco conocida en Colombia se compone de cuatro estudios: el diario de campo con sus respectivas fotos y grabaciones fonográficas, una antología de las narraciones de los kágaba, un diccionario kaugian-alemán y una gramática de la lengua kaugian. Hoy en día no se sabe dónde están las grabaciones fonográficas ni las máscaras y trajes recogidos por Preuss, pero de los estudios publicados en alemán se puede inferir que el autor en todo momento consideró pertinente no subordinar la interpretación de los saberes kágaba a la transcripción alfabética y lectura de textos en lengua kaugian. Para Preuss, el estudio de una cultura debe partir del hecho de que es una totalidad y como tal es “hasta

3 Etnógrafo alemán que vivió en Colombia entre 1913 y 1919. Dirigió el Museo Etnológico de Berlín. Entre su extensa bibliografía sobre culturas aborígenes de Colombia, se pueden mencionar, además de los libros en torno a los kágaba, *Religion und Mythologie der Uitoto* (1923) y *Monumentale vorgeschichtliche Kunst. Ausgrabungen im Quellgebiet des Magdalena* (1929).

cierto punto como un todo artístico” (1926, 3 [mi traducción]), es decir, una construcción de múltiples elementos culturales, propios y foráneos.

El tema de la transcripción alfabética, el registro por escrito de la lengua kaugian, cuestiona profundamente a Preuss. Él advierte que “se sabe que la transcripción de frases es algo forzado, en tanto se le muestra al indígena frases en una forma de pensamiento que le es ajena” (21).⁴ Precisamente en esto consiste el problema de la escritura, en que ella se le presenta al aborígen en una forma de pensamiento que le es ajena, es decir, completamente cosificada y descontextualizada de su construcción cultural propia. Lo que la escritura le muestra al sabedor es una escisión entre el usuario de la escritura y la comunidad dueña de los saberes ancestrales. Sin contar que el texto aparece como una reducción violenta de los distintos sistemas de significación que rodean el acto comunicativo original. No es que los kágaba no entiendan la importancia de la escritura en la preservación de algunos saberes de su cultura; más bien se resisten a aceptar la reducción al texto, pues ella implica la pérdida del contenido mismo, que la escritura esquemática no puede recuperar. Los kágaba entienden que el saber es algo integral, no monomedial. Por tal razón se niegan a “explicar su conocimiento fuera del orden establecido en sus tradiciones y cantos” (22).⁵ Cuando se lee un texto de la literatura kágaba sin presenciar o conocer el evento que da origen a tal conocimiento y en el cual dicho conocimiento tiene una función, entonces se asiste a una domesticación sinsentido del pensamiento aborígen. Fuera de sus tradiciones y cantos, sin la presencia de las máscaras, tales textos aparecen sin contenido. Manuela Fischer, la continuadora de Preuss en el estudio del pensamiento kágaba, habla incluso de las máscaras como un medio que les posibilita a los kágaba un “cambio de perspectiva” cognitivo frente al tiempo y al espacio (Fischer, 2009, 1).

El *šibalama*, el canto, el saber secreto, “abarca todo el bagaje intelectual del mama” (Preuss, 1926, 96). Esta manifestación tiene alto contenido filosófico pues está ligada a los rituales fundamentales de la vida. El *šibalama* no es una palabra, no es un texto. En el texto está grabado apenas una parte de lo que puede decir o se debe hacer durante la danza. De hecho la danza

4 En el original: “das Aufschreiben von Sätzen [...] etwas Unnatürliches ist, indem man dem Indianer Sätze einer ihm fremden Denkweise vorlegt”.

5 En el original: “Die Indianer sind gar nicht imstande, außer der in den Überlieferungen und Gesängen festgestellten Ordnung ihr Wissen von sich zu geben”.

con sus integrantes son el contenido intercambiable del canto. El *šibalama* como noción se compone de *ši*, hilo, y de *avahi*, permanecer, existir (96). Los hilos del canto se muestran claramente en el ritual del nacimiento, del matrimonio, de la muerte, de la cosecha, de la enfermedad, de la fertilidad. Y más aún, todo acto de conocimiento está ligado al *šibalama*.

El conocimiento, el aprendizaje, es una fiesta danzada. “Aprender para los aprendices del templo significa *šitsihi* de *ši* y *nihi*, es decir, literalmente “apretar con un hilo” (97, [mi traducción]).⁶ Danzar es entonces ligar mágicamente con movimientos rápidos, con saltos, con gritos, con ofrendas. Danzar en círculos que se estrechan y se amplían alternativamente, danzar atados de las manos es la mejor expresión del pensar kágaba. Durante la danza surgen las voces melodiosas y estridentes que manejan la tensión y la estructura de lo narrado, de lo pedido. Tales voces ligan la palabra a los movimientos del cuerpo colectivo. La letra del canto no sabe nada de la fiesta que se prolonga día y noche, por largas semanas, con cortos relevos y poca alimentación. Tampoco sabe de los participantes que experimentan en el agotamiento el camino hacia la ligadura mágica. La letra del canto no es la ofrenda adecuada a la madre universal, pues ella es en sí misma la razón y la necesidad de la danza, del canto. De hecho en el pensamiento kágaba la madre de todas las cosas, de todos los seres, de las semillas, de las artes, del conocimiento, la madre del universo, del fuego, del sol, de los astros, esta madre no es otra que la maestra del canto: *Šibalamanēumāñ*.

El *mamo* Miguel Nolavita dictó a Preuss la letra de un canto. Preuss la transcribió en caracteres latinos al kaugian y luego la tradujo al alemán:

Abuela *Suzáubañ* enfermedades comerá era toda clase de dolores todas enfermedades comerá era en el cuerpo donde tú el dolor sentirás aquí cogerlo comerlo lo que en la pierna tú el dolor sentirás aquí cogerlo comerlo lo que en el brazo en la cabeza en el estómago tú tendrás es aquí coger comer haría madre *Gautēováñ* esto había dicho era (Nolavita, 1926, 233).⁷

6 En el original: “Lernen von seiten der Tempelnovizen heisst *šitsihi* aus *ši* und *nihi*, d. h. wörtlich mit einem Faden befestigen”.

7 Traducción literal palabra por palabra de la versión kaugian-alemán de Preuss: “*Sāka Suzáubañki mulbatá zalyēka naralá salínga mizēka lula nala mulbatá zalyēka naralá hanankalelyi mia mizēkalyi ain gukan ga kalazala mizēkalyi ain gukan ga gularzala sáñzala mitarzala mizēgakuei nalyi ain gukan ga atšalyēka hava Gautēováñha akalēlé žalgú*”.

El cuerpo del texto en kaugian le permite a Preuss establecer ciertas regularidades rítmicas, sonoras: *naralá* (era), *lula* (clases), *nala* (todas). Incluso algunas repeticiones léxicas y sintácticas: *mulbatá* (enfermedad), *ain gukan ga* (aquí coger comer). También le posibilita ver las construcciones locativas: *kala-zala* (pierna - en), *gular-zala* (brazo - en), *sáñ-zala* (cabeza - en), *mitar-zala* (estómago - en). El cuerpo del texto en kaugian no permite comprender la dimensión intelectual del acto comunicativo que hay detrás de la danza, del canto, de las máscaras. Los kágaba ya habían sido visitados por emisarios de la escritura mucho antes de Preuss. Se sabe que hubo otros investigadores que en el siglo XIX llegaron hasta las tierras de las *aluna kágabai* (personas divinas). La historia kágaba registra tales personajes. Uno de ellos, por ejemplo, le enseñó a un *mama* a escribir, para que pusiera sobre el papel los cantos. A este *mamo* se le llamó *Eskrivano*, un día enfermó gravemente y se convirtió en piedra. “*Mulbatá hiúñgule kala akatšá*”,⁸ dice el *mamo* Jacinto Garavito (1926, 282). El riesgo de la escritura está en sus virtudes, ella reduce para hacer preservable.

Bibliografía

- Aluna, Sveta. *Stolpersteine (poemas traspies)*. Freiburg, Bogotá: El Astillero, 2008. Colón, Cristóbal. “Capitulaciones”, en: *Archivo General de la Nación de Colombia* (ed.). *Documentos que hicieron un país*. Bogotá: Biblioteca Familiar Presidencia de la República, 1997 [1492], 3-5.
- De Lugo, Fray Bernardo. *Gramatica en la lengva general del nvevo reyno, llamada mosca*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2007 [1619].
- Federmann, Nikolaus. *Indianische Historia*. Berlín: Reima Hobbing, 1938 [1529].
- Fischer, Manuela. “Der lange Weg der Masken durch Raum und Zeit”. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut, en: http://portal.iai.spk-berlin.de/miradas_alemanas/Preuss.107+M54a708de802.0.html [consultado 9. nov. 2009].
- _____ y Preuss, Konrad Theodor (eds.). *Mitos kogi*. Quito: Abya Yala, 1989.
- Garavito, Jacinto. “*Mulbatá hiúñgule kala akatšá*”, en: Preuss, Konrad Theodor, *Forschungsreise zu den Kágaba. Beobachtungen, Textaufnahmen, und Sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien*. Viena: Antropos, 1926 [1915].

Aquí no se citan las traducciones al español de Mercedes Ortiz (1993) ni de Manuela Fischer (1989), porque ellas no reproducen las transcripciones al kaugian que elaboró Preuss, sino que traducen las versiones alemanas que redactó el mismo Preuss.

8 Contra la enfermedad, se danza.

- Goody, Jack, *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986 [1968].
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva coronica y buen gobierno*. Tomos I y II. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980 [1615(?)].
- Le Clézio, Jean Marie. *La fête chantée*. París: Gallimard, 1997.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*. La Habana: Casa de las Américas, 1989.
- Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007 [1928].
- Nolavita, Miguel. “Sāka Suzáubañki mulbatá zalyēka”, en: Preuss, Konrad Theodor, *Forschungsreise zu den Kágaba. Beobachtungen, Textaufnahmen, und Sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien*. Viena: Antropos, 1926 [1915].
- Ong, Walter J. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: FCE, 1982.
- Preuss, Konrad Theodor, *Forschungsreise zu den Kágaba. Beobachtungen, Textaufnahmen, und Sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien*. Viena: Antropos, 1926.
- _____. *Visita a los indígenas kágabas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Recopilación de textos y estudio lingüístico*. Mercedes Ortiz (trad.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993.

Metaficción. Revisión histórica del concepto en la crítica literaria colombiana

Clemencia Ardila J.*
Universidad EAFIT

Recibido: 22 de septiembre de 2009. Aceptado: 15 de octubre de 2009 (Eds.).

Resumen: a manera de historia conceptual, se revisa el concepto de metaficción en la crítica literaria colombiana. Para tal propósito, se presenta una aproximación, desde la teoría literaria, del concepto de metaficción y una revisión de la manera como ha sido nombrado y conceptualizado en la producción crítica de nuestro país.

Descriptor: metaficción; novela colombiana; crítica colombiana; Pineda Botero, Álvaro; Pöppel, Hubert; Rodríguez, Jaime Alejandro.

Abstract: The following article aims to present a review on the concept of metafiction in the Colombian literary criticism. For this purpose, an approximation from a literary theory point of view of the concept is presented, and also a review of how it has been nominated and used in the production of literary critic in Colombia.

Key words: Metafiction; Colombian novel; Colombian literary criticism; Pineda Botero, Álvaro; Pöppel, Hubert; Rodríguez, Jaime Alejandro.

La biografía de un concepto como el de metaficción en la crítica literaria colombiana, particularmente en lo que a los estudios sobre la novela se refiere, exige, como preludeo, un contexto que dé cuenta de su definición y de las diferentes perspectivas teóricas que han marcado su uso en el ámbito de los estudios literarios tanto en Europa como en Estados Unidos y Latinoamérica. En este sentido, y con el ánimo de ofrecer un panorama que trata de presentar el asunto en el marco de la crítica especializada, se

* Profesora y Coordinadora de la Maestría en Hermenéutica Literaria de la Universidad EAFIT (aardila@eafit.edu.co). Magister en Literatura Colombiana. Estudiante del Doctorado en Literatura de la Universidad de Antioquia. Este artículo es producto de los desarrollos de la investigación “Forma y sentido en la narrativa colombiana contemporánea” del grupo de Investigación sobre Política y Lenguaje del Departamento de Humanidades de la U. EAFIT.