

LA LITERATURA LATINOAMERICANA, LOS ESTUDIOS LITERARIOS Y LA NOCIÓN DE COLISIÓN CONTINUA

Raúl Bueno

Lo que voy a decir a continuación tiene su fundamento en un conjunto de agudas reflexiones producidas en el campo de los estudios literarios latinoamericanos de los últimos años; reflexiones y conceptos que resultan ahora tan centrales a nuestras disciplinas, como la «totalidad conflictiva» de la literatura y la cultura latinoamericanas, la «heterogeneidad» y la «historicidad» básicas de sus «sistemas» constitutivos, y los «desacompasados» «tiempos» históricos que los sostienen y entretejen.¹ A la luz de esas reflexiones² sobre la diversidad de las

1. Ver Antonio Cornejo Polar, *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, 1982 (en especial los ensayos «Para una agenda problemática de la crítica literaria latinoamericana: diseño preliminar» y «Unidad, pluralidad, totalidad: el corpus de la literatura latinoamericana»). Del mismo autor: «Los sistemas literarios como categorías históricas», en *Revista de crítica literaria latinoamericana* (Lima/Pittsburgh), 29 (1er. semestre 1989). De Alejandro Losada: «Los sistemas literarios como instituciones sociales en América Latina», en *Revista de crítica literaria latinoamericana* (Lima/Pittsburgh), 1 (1er. semestre de 1975). Del mismo autor: *Creación y praxis: la producción literaria como praxis social en Hispanoamérica y en el Perú*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1976 (en especial el ensayo «Modelo de los sistemas literarios como instituciones sociales en América Latina»).
2. La introducción de la categoría de «heterogeneidad conflictiva» de la literatura latinoamericana, hecha por Antonio Cornejo Polar hace ya poco más de una década, terminó desterrando la utopía de un conjunto uniforme y homogéneo, que no correspondía a la realidad. La introducción posterior del concepto de «sistemas literarios» dio mayor espesor y coherencia a dicha heterogeneidad, al postular no una diversidad de rasgos en conflicto, sino una variedad de sistemas discursivos que, como conjuntos de articulaciones en sí mismos, ponían en contienda sus nociones, funciones y valores. Iba entonces quedando claro que no una sino varias literaturas coexistían en el mismo espacio, en distintos niveles y grados de dominación, y, por ende, en relaciones conteniosas difícilmente reducibles a la unidad. Pero iba también

literaturas latinoamericanas propongo retomar la cuestión y vislumbrar el origen y el sentido de esa historia de relaciones conflictivas, así como el espesor y la dinámica que le son inherentes. Todo ello apunta, como se verá en el último tramo de esta ponencia, a entender los estudios literarios y culturales latinoamericanos, es decir nuestros metalenguajes, como un conjunto necesariamente heterogéneo, cuya diversidad histórica expresa a cabalidad, homológicamente, los procesos conflictivos de los sistemas o lenguajes-objeto de que se ocupa.

Para todo ello me resulta necesario hablar, en principio, del llamado «encuentro de dos mundos», cuyo quinto centenario conmemoramos precisamente este año.³ Hablar, en concreto, de la duración histórica de tal encuentro y de la complejidad de los mundos que se «encuentran». Con estas dos premisas (duración y complejidad) me será posible caracterizar la literatura (y la cultura⁴ latinoamericana) como el producto cambiante de una colisión continua, de resultados catastróficos,⁵ que dura tanto como los 500 años de que tan ufánamente hablamos en estos días.⁶ Para ilustrar este criterio propondré más adelante una metáfora tectónica, como es la colisión de placas y continentes de la corteza terrestre. Los rasgos característicos de este fenómeno geológico —duración, tensión, violencia y complejidad fenoménica, entre otros— pueden dar una idea casi visual de las dimensiones y alcances del proceso histórico-cultural que nos ocupa.

* * *

afianzándose una percepción sincrónica de la totalidad, al congelar, por falta de insistencia en la dinámica de los procesos en juego, los sistemas que la constituyen y las relaciones que éstos establecen. Así, por ejemplo, A. Losada hablará de los distintos «momentos» a que esos sistemas corresponden; y aunque habla de historia, crea la sensación de etapas relativamente redondeadas del proceso histórico, a las que se accedería como por saltos cualitativos. Fue entonces necesario insistir, como lo hace Cornejo Polar, en que los sistemas han de ser entendidos «como categorías históricas», para significar un dinamismo continuo (una historicidad básica) a todo nivel: tanto al interior de los sistemas, como en el plano de sus interrelaciones dentro de la totalidad. Así se termina por destacar los «desacompañados ritmos históricos de los distintos sistemas.

3. Ponencia presentada al Encuentro sobre el Estado Actual de los Estudios Literarios Latinoamericanos, Universidad de Granada, 27 al 31 de enero de 1992.
4. El singular usado en «la literatura» y «la cultura», como es fácil de suponer, constituye solo un marco teórico general, al interior del cual se dan los diferentes sistemas culturales y literarios y, por ende, sus relaciones conflictivas.
5. Entiendo por catástrofe no necesariamente el fenómeno o la acción de consecuencias lamentables, sino, a la luz de las modernas teorías lógico-matemáticas del caos, cualquier evento en que intervienen muchos factores y variables, de modo que los efectos que produce resultan imprevisibles por la lógica y el cálculo de probabilidades al uso.
6. En este sentido, adelanto que entiendo el llamado «encuentro de dos mundos» como un denso y largo proceso conflictivo, complejo y continuo, de cambiantes tensiones sincrónicas y diacrónicas de distinto alcance y nivel, originado por el choque violento de dos conjuntos que ya traían —y traen todavía— sus propios procesos conflictivos.

El descubrimiento y la conquista de América tienden últimamente a ser morigerados, al haber sido planteados eufemísticamente en términos de «encuentro». Ello entraña una connotación amistosa y más o menos civilizada, cuando todos sabemos que tal encuentro fue en realidad un «encontronazo», un choque sangriento de civilizaciones, culturas, racionalidades y, en el fondo, de distintas epistemes de conocimiento y de acción. Triunfó la civilización que demostró una tecnología de guerra más eficiente. Eso es todo.

Mejor dicho, eso sería todo de no haber una serie de evidencias de que el choque aún continúa; con actores contemporáneos, es cierto, pero con el mismo grado de violencia. Unos tratando de destruir, en beneficio propio, laboriosos ordenamientos ancestrales, y otros intentando tenazmente defenderlos. Así, en nombre del desarrollo, la civilización y aun la Cultura (con mayúscula), en este mismo momento son destruidos tenues equilibrios ecológicos, hábitats milenarios, sutiles organizaciones sociales, sistemas económicos, lenguas, tradiciones... Paralelamente, formas modernas de racismo, despojo, explotación y genocidio, tan veladas como eficientes, tienen lugar ahora mismo en muchos puntos de América. Ahora, como en el comienzo, sucede que nos desconocemos, despreciamos, desencontramos y luchamos los americanos que vamos resultando de la colisión que comenzó hace cinco siglos. Una idea prestada puede dar una ilustración sumaria, creo, de las brechas culturales y raciales existentes hoy mismo en América: hay mayor distancia, se ha dicho, en los ochenta kilómetros que separan Lima del pueblo de Canta, en las estribaciones andinas, que entre ciudades como Lima y Madrid. Así llego, pues, a mi primera conclusión operativa: la colisión (y he dado razones suficientes, creo, de por qué la llamo así) es un proceso inacabado, actuante todavía y, para mal de muchos, todavía robusto. Lo demás es una mala magia de números que se quieren redondos; y de una historia que se pretende medir o a calderadas, o con cucharitas de café.

Mi cuestión segunda tiene que ver con la complejidad de cada uno de los cuerpos en colisión: no son —nunca lo fueron— homogéneos en sí mismos. No son, pues, sistemas unitarios y coherentes los que se dan el encontronazo, sino totalidades ya conflictivas antes del primer momento de la colisión. Mas no es el caso abundar acá en un punto que la historiografía puede documentar con amplitud. Me bastará recordar que entre los pueblos conquistados había una larga historia de luchas y dominaciones, así como densas estratificaciones sociales y culturales. Recordar además que en las huestes conquistadoras había no solo diferencias de origen, sino también una diferencia ostensible entre alfabetos y analfabetos y, a partir de ahí, entre los sistemas literarios ilustrados, por un lado, y los populares y tradicionales, por otro; aquellos eran expresados por la escritura y encarnaban mayormente en las cartas de relación, las crónicas y las epopeyas; éstos eran, en general, manifestados por la oralidad del verso octosílabo y encarnaban mayormente en la copla y el romance.

Parece que algunos indígenas perspicaces tempranamente se dieron cuenta de la diferencia entre los sistemas básicos del conquistador, y así se dice que Atahualpa logró humillar a Pizarro ante sus soldados al pedirle que leyera la palabra «Dios» que aquel se había hecho escribir en una uña. Tal vez en esta humillación radica una de las razones de la perdición y el ajusticiamiento de Atahualpa; tal vez Pizarro resentía su heterogénea y contradictoria condición de ser capitán analfabeto en una empresa que requería del concurso de las letras, como lo había demostrado ampliamente Hernán Cortés.

Los europeos del primer choque, por su parte, también estuvieron en condiciones de diferenciar no solo pueblos, sino sistema de cultura y criterios de racionalidad entre los conquistados; y si no lo hicieron de modo sistemático e intencional, o no ahondaron en ello, fue porque les interesaba demostrar suficiente barbarie como para justificar la dominación que ya imponían. Anotaron con relativa prolijidad, es cierto, aquello de más bulto y de ostensible condición material, como lo urbanístico y arquitectónico, tanto porque su negación en la escritura habría sido una ausencia incalificable, como porque la sola indicación de sus proporciones hacía meritoria la empresa de la conquista. Anotaron también las diferencias y fricciones entre pueblos, porque de ellas sacaban provecho táctico, como lo revela este explícito pasaje de la segunda carta de relación de Hernán Cortés:

Vista la discordia y desconformidad de los unos y de los otros, no hube poco placer, porque me pareció haber mucho a mi propósito, y que podría tener manera de más aína sojuzgarlos, y que se dijese aquel común decir de monte, etcétera, e aun acordéme de una autoridad evangélica que dice *Omne regnum in seipsum divisum desolabitur*.⁷

En todo lo demás los cronistas y relatores del primer contacto fueron elusivos, tendenciosos, ocultatorios y a veces ciegos. Hubo entre ellos, como está dicho, un sistemático interés por desnaturalizar las culturas indígenas, con ánimo porfiado de apartarlas de la razón y de aproximarlas a la barbarie. Con ello justifican, como sabemos, tanto la conquista militar, como esa otra conquista, la espiritual, que fue la evangelización e hispanización de los naturales.⁸ En no pocas

7. Hernán Cortés, *Cartas de relación de la conquista de México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 46.

8. Dice Alejandra Moreno Toscano en su parte «La era virreynal» del volumen colectivo *Historia mínima de México* (Daniel Cosío Villegas, editor, México, El Colegio de México, 1983): «La expresión de 'conquista espiritual' fue acuñada por Robert Ricard en uno de los libros clásicos de la historiografía sobre México» (p. 54; se refiere a *La conquête spirituelle du Mexique*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933). Y también: «En varios sentidos fue mucho más radical y violenta ésta que la conquista militar [...] Para construir el cristianismo los conquistadores espirituales,

páginas de Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo, por ejemplo, está expresado el asombro del conquistador frente a las realizaciones urbanísticas de los aztecas. Mas esa admiración se adhiere, en muchos casos, a solamente la forma contemplada, con voluntariosa ignorancia de la racionalidad inherente, o se desvía hacia una prolijidad aburrida, que lleva a destacar con morbo la descripción escatológica de la barbarie. Así Cortés, tras confesarse intelectualmente desubicado ante las admirables cosas de México-Tenochtitlán («no las podemos con el entendimiento comprender»⁹), dirá luego en un contradictorio pasaje:

Y por no ser más prolijo en la relación de las cosas de esta gran ciudad (aunque no acabaría tan aína) no quiero decir más sino que en su servicio y trato de la gente della hay la manera casi de vivir que en España, y con tanto concierto y orden como allá, y que *considerando esta gente ser bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón*, es cosa admirable ver la que tienen en todas las cosas.¹⁰

Es decir, insinuará Cortés que lo admirable en última instancia no es lo que se contempla, sino el hecho de que los naturales hubieran podido hacerlo, carentes como están de la «razón» que es atributo de los conquistadores. A su vez Bernal Díaz del Castillo, tras confesar su moderada admiración por la ciudad de México, le restará luego mérito a esa impresión, tanto al arguir una falta de experiencia («como en aquél tiempo era mancebo y no había visto en mi vida riquezas como aquéllas, tuve por cierto que en el mundo no se debieran haber otras tantas»¹¹) como al conducir su relación hacia un menudeo descriptivo que no logra disimular el hastío («Para qué gasto yo tantas palabras [...] Ya querría haber acabado de decir todas las cosas que allí se vendía»¹²).

De cualquier modo, lo que estaba en la agenda del relator es una suerte de regateo sistemático de la racionalidad del «otro», hasta el punto en que los naturales careciesen de la razón suficiente para ser libres, o para alzarse, al menos, contra la injusta autoridad. Tampoco se les anulaba toda la razón, pues de lo que se trataba era de demostrar que los aborígenes podían ser sujetos de evangelización relativa. La cuestión era situarlos en un punto intermedio, en un «ni-ni» (ni tan cultos, ni tan bárbaros) que garantizase a la vez su dominio y su cristianización.

los misioneros, se esforzaron en destruir cualquier pervivencia de la concepción del mundo prehispánico. Destruyeron las bases de todas las relaciones espirituales en un mundo que descansaba fundamentalmente sobre una concepción religiosa de la vida» (p.57).

9. Hernán Cortés, op. cit., p.69.

10. Ibid., p.74. El énfasis es mío.

11. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, capítulo XCIII, La Habana, Casa de las Américas, 1984; tomo I, p. 220.

12. Ibid., p.215

Y, sobre todo, que los hiciese sujetos de culpa: así podían ser culpables de aberraciones y prácticas diabólicas (idolatrías, sacrificios humanos, antropofagia religiosa, sodomía, etc.), o de alteraciones al ritual cristiano que se les imponía a la fuerza, con lo que se justificaba plenamente la violenta extirpación de idolatrías que caracterizó al segundo momento¹³ de la conquista espiritual.

A esa extirpación de idolatrías debemos la desarticulación, el desmantelamiento y, por consiguiente, la pérdida del conocimiento cabal de vastos sistemas del imaginario discursivo del mundo pre-hispánico. Ciertamente no lograron los curas doctrineros —y todo el aparato militar y político que los apoyaba— destruir la totalidad de aquellos discursos, pues en muchas transcripciones y traducciones, y aun en la memoria colectiva, quedaron significativas señas de ese universo cultural. Pero, sin duda, se perdió mucho, y para siempre. En este sentido, resulta importante citar a una personalidad relativamente objetiva y temperada para su época, el padre Joseph de Acosta, quien, al lamentar la pérdida de escrituras y códices indígenas durante el rabioso fervor del adoctrinamiento, escribió:

En la provincia de Yucatán, donde es el Obispado que llaman de Honduras, había unos libros de hojas a su modo, encuadernados o plegados, en que tenían los indios sabios la distribución de sus tiempos, y conocimiento de planetas y animales, y otras cosas naturales, y sus antiguallas, cosa de grande curiosidad y diligencia. Parecióle a un doctrinero que todo aquello debía de ser hechizos y arte mágica, y porfió que se habían de quemar, y quemáronse aquellos libros, lo cual sintieron después no sólo los indios sino españoles curiosos, que deseaban saber secretos de aquella tierra.¹⁴

En esas y otras «antiguallas» aludidas por el padre Acosta estaban con seguridad comprendidos no pocos de los textos que acá nos interesan, es decir, de los discursos y prácticas del imaginario colectivo que ahora estimamos como parte de la literatura de las sociedades conquistadas. Su escasa consistencia material, tanto como su oralidad básica, su ajenidad lingüística y el escarnio y la persecución religiosos de que fueron objeto, confabularon para no dejar muestra significativa del espesor y la complejidad del universo literario y cultural del mundo prehispánico. Por eso, casos como los de Bernardino de Sahagún y Francisco de Avila,¹⁵ que con agudo sentido histórico y gran curiosidad etnológica

13. A partir de 1555, según Moreno Toscano (supra, p.55).

14. Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p.288.

15. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1969 (4 vols.) [1585]. Francisco de Avila, *Dioses y hombres de Huarochiri* [1608], introducción, edición bilingüe quechua / español y traducción de J.M. Arguedas, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1966. Otras importantes ediciones en español de la colección avilense llevan los títulos de *Hijos de Pariya Qapa: la tradición oral de Waru Chiri*, edición bilingüe, traducción

conservaron textos nahuas y quechuas, constituyen para nosotros una fuente inapreciable, porque dentro de la desertización de sistemas provocada por las llamadas conquistas militar y espiritual, ellos pueden ofrecer indicios de lo que debemos suponer como un vasto y fluctuante universos de realizaciones discursivas.

Sintetizo, pues, mi cuestión segunda afirmando que son dos totalidades bien complejas las que entran en colisión con el descubrimiento; dos mundos llenos de contradicciones (como creo que sugiere el nombre de la conmemoración oficial del primer contacto), no simplemente dos sistemas coherentes y más o menos uniformes. El fenómeno mismo de la colisión y sus efectos han de ser entendidos como una nueva totalidad, cualitativamente más compleja y conflictiva aún, pues trae al canto gradaciones y conflictos de origen, así como provoca nuevas tensiones y luchas, nuevos sistemas y sub-sistemas al interior del proceso que origina. Ahora bien, si a esta categoría le sumamos la cuestión primera, relativa a una continuidad histórica de la colisión, que sin mella mayor atraviesa los siglos y llega a nuestros días, entonces estamos imaginando, a nivel de teoría y como un modelo dinámico de relaciones y tensiones, todo un universo de anchura y espesor poco imaginados, cuyas fluctuaciones, paulatinas o violentas, recién estamos comenzando a precisar.

Por eso es que acudo a una vasta metáfora tectónica, muy capaz de expresar las proporciones y alcances de la problemática en cuestión; es decir, del largo proceso de encuentros y desencuentros, de tensiones y oposiciones, de lucha y dominación, y de resistencia y subversión generados por el choque continuo de dos totalidades (la europeo-española, la americano-prehispánica) que, como dije ya, traen al gran conflicto sus propias tensiones y luchas interiores, y las anfractuosas huellas de procesos nada plácidos. Así como los continentes y placas de la corteza terrestre se mueven continuamente unos contra otros, produciendo superposiciones, fosas, elevaciones, movimientos telúricos, fracturas, actividad volcánica, etc., así la colisión de dos mundos continúa produciendo resultados catastróficos en todos los ámbitos del horizonte social y cultural de las Américas.¹⁶ Incluido, por supuesto, el campo de las literaturas y, como insinuaré luego, el campo de los estudios que se ocupan de esas literaturas.

y notas por George L. Urioste, Syracuse, NY, Syracuse University, 1983 (2 vols.). *Ritos y tradiciones de Huarochí del siglo XVII*, edición bilingüe y traducción de Gerald Taylor, Lima, Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987.

16. El historiador social norteamericano Alfred W. Crosby, Jr., en sus libros *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Connecticut, Greenwood Publishing Co., 1972, y *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, desarrolla una visión catastrófica de la expansión europea hacia América y otras partes del planeta. Le pone el énfasis al apartado biológico del «intercambio» (raza humanas y especies vegetales y animales en juego, así como microorganismos

La colisión geológica tiende a «resolverse» cuando una placa, con toda su convulsiva dinámica interior, se superpone a la otra, que acusa el impacto en toda su conflictiva estructura. Es decir, cuando una estratificación se impone a la otra, en una conmoción que afecta a ambas radicalmente y que amplía el número y la índole de las tensiones originales. En la fricción se producen mezclas y confusiones insólitas, y se refunden también los materiales en contacto para producir ciertas aleaciones, nuevos productos que entran luego en el proceso para generar nuevas y más complejas tensiones. En esta fenomenología tectónica quedan fuera de lugar la horizontalidad pareja, y la verticalidad uniformemente estratificada.

De modo semejante, en la otra colisión —la histórica que acá nos interesa—, los sistemas del conquistador muy pronto comienzan a demostrar hegemonía y a imponer situaciones de dominación, no de una manera regular, previsible y controlable, sino de la manera catastrófica que ya se adelantó. En este sentido nada más revelador que un pasaje del propio Bernal Díaz, que en su denodado afán por presentar una arcadia indiana debida a la cristianización, termina por demostrar la sujeción temprana del indio a una densa trabazón de sistemas de control de vida y conciencia. En el capítulo CCIX de la *Historia Verdadera*¹⁷ nada, sino un par de líneas condenatorias, refiere a las antiguas costumbres indígenas. Todo es, entonces, «cosa buena», porque es traslado, copia o adaptación de lo europeo: reverencias y rezos; iglesias, altares, iconos, música y otros elementos del ritual religioso; plateros, pintores, tejedores, sombrereros, jaboneros, herbolarios, titiriteros, labradores, ganaderos, comerciantes y otros tratantes de objetos, animales y plantas de origen europeo; alcaldes, regidores, escribanos, alguaciles, fiscales y otros administradores indios que «hace justicia con tanto primero y autoridad como entre nosotros».

Mas toda esa utopía colonial acusa sus contradicciones en el mismo énfasis puesto en ocultarlas. Así, la sujeción de los indios a la regla cristiana no es el resultado de una acción misionera que obra por convencimiento, sino de una imposición que somete sin alternativas: «saben todas las santas oraciones [...] que *son obligados* a saber» (este énfasis y los que siguen son míos). Por otro lado, el hecho de que los indios aprendan esas oraciones «en sus mismas lenguas», que pudiera aparecer como un acto legitimador de, a la vez, las lenguas que las acogen y las culturas que en éstas se expresan, está olímpicamente negado por la jubilosa hispanización que transmina todo el capítulo. La bonhomía cívico-religiosa que

de rol trascendental), para incidir, sin duda, en las consecuencias sociales y culturales de un proceso que llega complejo y fuerte a nuestros días. Debo la noticia de este autor al profesor S. Sosnowski.

17. Dicho capítulo se anuncia así: «Cómo pusimos en muy buenas y santas doctrinas a los indios de la Nueva España, y de su conversión, y de cómo se bautizaron y volvieron a nuestra santa fe, y les enseñamos oficios que se usan en Castilla y a tener y guardar justicia» (p.323).

empapa el discurso está rasgada por los instantes en que el verdadero poder revela un montaje autoritario y un orden sobreimpuesto: «les mostramos a tener mucho *acato y obediencia* a todos los religiosos y clérigos», «la justicia que les hemos amostrado *a guardar y cumplir*». El aprendizaje de castellano y latín y el servicio de la escritura están limitados a los «hijos de principales»; y aun así pesa sobre estas prácticas una interdicción: «solían ser gramáticos, y lo deprendían muy bien, si no se *lo mandaran quitar* en el santo sínodo que mandó hacer el reverendísimo arzobispo de Méjico». Para terminar, todo el capítulo (y en especial la última de las citas anteriores) revela la presencia fuerte del otro ordenamiento entonces dominante, la Iglesia, con la que el poder civil entra en conflictos de competencia y autoridad. Bernal Díaz quiere cautelosamente orillar el problema, pero no lo consigue: comienza por revelar diferencias de actuación entre religiosos (de orden) y clérigos (o curas), insinuando de paso a cuáles y cómo han de seguir los naturales; continúa por criticar veladamente el desinterés de los prelados ante cuestiones indígenas; y termina por enunciar, con un respeto que no aligera el tono de denuncia, la fuente local de la arbitrariedad religiosa: el arzobispo. Con todo esto se completa la visión de un complejo sistema de relaciones hegemónicas ascendentes, que desde la base indígena llega hasta el «emperador don Carlos», pasando por una red de mareantes mediaciones de poder civil y eclesiástico, algunas de las cuales remiten a Roma y sus conflictos de interés con las monarquías europeas. ¡Cuánta extrañeza, y al mismo tiempo, cuánta sensación de impotencia ante un poder y una presión insondables, misteriosamente mediados por lenguas desconocidas (el español escrito y el latín del ritual), debió experimentar el indio obligado a las normas de vida castellanas!

Por otro lado, cuán profundo y cuán traumático debió ser el acto de imposición ideológica llamado adoctrinamiento que, medio siglo después de la conquista, cuando el extirpador de idolatrías padre Francisco de Avila se propone registrar los relatos de la comunidad de Huarochirí,¹⁸ en las serranías del departamento de Lima, los indios informantes le hacen una cuenta que, a mi modo de ver, intenta cautelosamente borrar las diferencias y aproximar un tanto las historias: la cristiana impuesta como canon, y la indígena condenada por supersticiosa o herética. Así aparecen sospechosamente en la relación de Avila algunas funciones centrales del relato cristiano, aunque no necesariamente en el orden original, como un dios creador que se hace hombre para vivir la experiencia de sus criaturas humanas; una virgen que concibe para ese dios sin perder la virginidad; un diluvio universal con una suerte de arca de Noé; y una regeneración de la humanidad a partir de un solo núcleo familiar. Tal vez en este intento subyace el deseo secreto de defender y conservar de algún modo, aunque sea por

18. Francisco de Avila, op. cit.; passim.

ingenua analogía, las cuestiones de una tradición entrañable; pienso así porque me cuesta mucho imaginar que éstos y otros tópicos muy precisos de la tradición judeo-cristiana, como el misterio de la trinidad, existieran con anterioridad a la conquista, según supone Joseph de Acosta, quien de paso atribuye esa supuesta existencia a una mimesis perversa de la «ley divina», hecha por el demonio donde aún no había llegado el Evangelio.¹⁹

Poco después, hacia la segunda década del siglo XVII, un indio peruano, don Felipe Guamán Poma de Ayala, revela cómo tiene que pagar tributo al sistema dominante (de la totalidad dominante) para poder expresar cuestiones que afectan a su pueblo: puesto que los naturales carecen de la voz necesaria para hacerse oír por el colonizador, y de la autoridad suficiente para poder influir en él, Guamán Poma se asigna voz mediante la escritura, y autoridad mediante la forma canonizada del libro y el prestigio implícito de la autoría.²⁰ Entonces escribe, en el español tortuoso que le conocemos, un libro que concibe portador de un mensaje trascendente, pues no solo lo elabora con prolijidad durante muchas décadas, sino que lo dirige a un solo y privilegiado lector: Felipe III de España. El libro, que no llegó a destino porque hubo interés en que se extraviara, o que llegó y no fue tenido en cuenta, demuestra, en principio, que los sistemas autóctonos carecían de validez en el nuevo orden, y que los criterios coligados de autor-autoridad, tan alejados y aun tan contrarios a los sistemas nativos, se ofrecían engañosamente como la única vía posible de comunicación con el poder. Y, más aún, demuestra dolorosamente que los sistemas del poder se resienten (y desclasas, hasta el punto de su inutilidad) por intrusión de extraños: Guamán Poma no tuvo la autoridad que buscaba, no fue el autor de un libro sino hasta 300 años después, cuando fue hallado el manuscrito, y no tuvo, finalmente, la voz que tanto anhelaba. Sin embargo, en esa fricción fuerte de distintos paradigmas de cultura y epistemes de conocimiento que implica la empresa de Guamán Poma, el sistema dominante no sale nada ileso, y llevará por siempre, mientras conservemos el libro, el arañazo de quien en el trance de alcanzarlo, en cierto modo lo acometía y desgarraba. Reconozcámosle ahora la autoridad del grito y la denuncia históricos:

19. Joseph de Acosta, op. cit.; libro quinto, passim.

20. Cf.: Rolena Adorno, *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, University of Texas Press, 1986; passim. Roger A. Zapata, *Guamán Poma, indigenismo y estética de la dependencia en la cultura peruana*, Minneapolis, Ideologies and Literature, 1989; introducción.

Que los dichos corregidores y padres y encomenderos quieren muy mal a los indios ladinos que saben leer y escribir y más si saben hacer peticiones porque no pidan en la residencia de todo los agravios y males y daños; y, si puede, le destierra del dicho pueblo en este reino.²¹

El caso de Guamán Poma nos deja ver, por otro lado, que, en la colisión que nos ocupa, los sistemas dominados realizan una presión en sentido contrario (en dirección ascendente, diríamos para armonizar con la metáfora propuesta) y buscan colarse a través de los intersticios y fracturas de los sistemas dominantes: los infiltran, sacuden, marcan, resemantizan y cambian, a veces, de modo memorable. Cuánta literatura ha producido Latinoamérica en esta dirección durante los primeros cinco siglos de esta historia convulsa, que es nuestra historia. No es el caso ahora, en esta ponencia de tiempo limitado, abundar en una casuística y un sentido que la crítica de los últimos tiempos se ha esmerado en presentar en memorables páginas. Me basta mencionar un nombre y un libro únicos, históricamente bien recientes, como símbolos ya no solo de resistencia y afirmación de identidades, sino de una fuerza interior que eruptivamente busca salir a la superficie, permeando los estratos culturales de la dominación y marcándolos sustancial y memorablemente: hablo, por supuesto, de José María Arguedas y de *Los ríos profundos*.

* * *

Mi intervención ahora apunta a reclamar para los estudios literarios latinoamericanos —ya no solo para la literatura y la cultura latinoamericanas— el derecho a la heterogeneidad. Busca convertir en valor aquello que se le ha enrostrado siempre como defecto: ser una mezcla de corrientes foráneas, lugar de reproducciones miméticas, campo donde recalcan los «ismos» más o menos a la moda. El hecho es que los sistemas literarios latinoamericanos han requerido, en proporciones que reproducen su ordenamiento hegemónico, los tipos de estudios que, dada la disponibilidad de sistemas críticos, mejor los elucidan. Por ello han proyectado hacia el lugar de los metalenguajes las contradicciones propias de su heterogeneidad conflictiva. Esta diversidad ha sido tomada como signo de colonialismo cultural, sin reconocer que se debe a razones de origen y naturaleza de la materia misma que se describe. Al margen de lo que nos ha impuesto el colonizador, el hecho es que la realimentada continuidad de los sistemas europeos está actuando en América Latina como parte —la más visible—

21. Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980 (2 vols., edición de F. Pease); tomo 1, p. 367.

de un proceso de colisión que es nuestro, del mismo modo como la continuidad de los sistemas autóctonos —que cada vez muestra una punta mayor— continúa actuando como la otra parte sustancial del proceso. Así, es posible que en el ámbito de nuestros estudios literarios se dé una discusión como la que divide a críticos de literatura culta («alta» literatura) y críticos de literaturas «triviales»; otra sobre modelos «importados» y modelos «propios» del tratamiento del texto literario latinoamericano; también el debate implícito, básicamente universitario, entre estudiosos de textos literarios y estudiosos de textos antropológicos y etnológicos (¿No son, en el fondo, lo mismo? ¿Quiénes han hecho las clasificaciones? ¿Con qué criterios?). No necesito continuar. Propongo, entonces, entender el estado actual (y los estados anteriores) de los estudios literarios latinoamericanos como el resultado de una colisión permanente y necesaria de paradigmas científicos y culturales de distinto tipo, consecuencia del llamado «encuentro de dos mundos». Y propongo asumir homológicamente esa colisión, y la diversidad conflictiva que genera, como la base epistemológica necesaria para producir (como se está haciendo ya, en no pocos esclarecidos casos) los discursos críticos más ajustados a la índole complejísima del proceso de nuestras literaturas; y, mejor aún, para producir un cuerpo teórico que argumente y revele, como uno de los rasgos distintivos de nuestra cultura, la colisión continua de sistemas y paradigmas a todo nivel. Porque, de acuerdo al modo como se nos han presentado las cosas durante los últimos cinco siglos, lo que más se ajusta a nuestra historia cultural y global no es una episteme de la armonía, sino, por el contrario, una de la desarmonía, la contradicción y la lucha. Creo que podemos y debemos sacarle dividendos cognoscitivos a esta única —aunque dolorosa— situación histórica. ❖