

ARTÍCULOS

**SURAMÉRICA: FIGURA Y CONSUMACIÓN.  
UN ANÁLISIS LATINOAMERICANO  
DEL CONCEPTO DE *FIGURA***

**SOUTH AMERICA: FIGURE AND CONSUMMATION. A LATIN  
AMERICAN ANALYSIS OF THE CONCEPT OF FIGURE**

**Adela Busquet**

**Universidad de Buenos Aires - CONICET**

*Profesora de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, doctoranda en la misma Universidad y becaria doctoral del CONICET. Profesora adjunta en la cátedra de Panorama de la Literatura en la Universidad del Cine (FUC) y docente de Filosofía en el Instituto Universitario River Plate. Editora del sello de poesía Audisea. Integra el equipo de redacción de la Nueva Revista de Literaturas Populares.*

Contacto: lelibusquet@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2740-8650

DOI: 10.5281/zenodo.7474686

## RESUMEN

## PALABRAS CLAVE

*Suramérica**Figura**Sublime**Consumación**Auerbach*

*El presente trabajo se divide en dos partes. La primera sección propone una lectura en clave latinoamericana de la interpretación figural teorizada por Erich Auerbach en el libro *Figura*. En vistas a reconstruir su itinerario conceptual y haciendo hincapié en los puntos significativos para su abordaje suramericano, se analizan: 1. la vertiente materialista del concepto de figura, 2. la fórmula sublimitas humilitatis, 3. la figura y su conexión con lo sublime. La segunda sección aborda, desde la interpretación figural, los casos específicos de cuatro escenas suramericanas donde la lengua en sus diferentes instanciaciones cumple un papel fundamental, a saber: el encuentro en Cajamarca (1532), el suceso conocido como “el beso de la Barbarella” (1975), la juramentación de las primeras congresistas indígenas en el Congreso de la República del Perú (2006) y el caso de Reina Maraz, mujer quechua hablante juzgada en español por la Justicia argentina (2010). Partiendo de la concepción figural y en conexión con el método histórico de Walter Benjamin, se abundará en la humillación como pathos característico de estas figuras paradigmáticas y el vínculo específico que cada una mantiene con la lengua.*

## ABSTRACT

## KEYWORDS

*South America**Figure**Sublime**Fulfillment**Auerbach*

*This article is divided into two parts. The first section offers a Latin American reading of Eric Auerbach's theory of figural interpretation, as posited in his book *Figura*. With a view to reconstructing its conceptual assemblage and addressing the points most relevant for a South American perspective, the following items are analyzed: (1) The materialist aspect of the concept of figura; (2) the formula sublimitas humilitatis; (3) the figure and its connection with the sublime. The second section addresses, by way of a figural interpretation, the specific example of four South American cases in which the Spanish language in its multiple instantiations plays a key role; i.e.: the meeting at Cajamarca (1532); the event known as “the Barbarella kiss” (1975); the swearing-in of the first indigenous congresswomen of the Republic of Peru (2006) and the Reina Maraz affair, concerning a Quechua-speaking woman who was sentenced to prison in Spanish by an Argentine court (2010). Following the figural conception and in connection with Walter Benjamin's historical method, in this article, I attempt to explore humiliation as the characteristic pathos of these paradigmatic figures and the specific link that each holds with the Spanish language.*

Fecha de envío: 20/10/21

Fecha de aceptación: 09/12/21

### 1. Tres pilares para la comprensión del concepto de *figura*

En el prólogo de la edición española de *Figura* [1939] (Trotta, 1998), José M. Cuesta Abad señala que la intención del libro no se basa en realizar una construcción enciclopédica de las categorías interpretativas que fundan la cultura literaria occidental, sino que su objetivo se trata más bien de realizar una *tesaurización* de esas categorías.<sup>1</sup> Este atesoramiento supone una labor de selección, discriminación y valorización a la hora de exponer una comprensión “crítica, concreta y global de las bases que sustentan la historia literaria europea” (Cuesta Abad en Auerbach, 1998: 11). Con el fin de señalar entonces las obras principales que influyeron en la concepción figural de Auerbach, el prologuista se detiene en algunos autores. Mencionaremos solo tres de ellos en la medida en que sus propuestas teóricas resultan importantes para la reinterpretación en clave latinoamericana del concepto de figura que el presente trabajo propone.

En primer lugar, Leo Spitzer (1887-1960) ofrece una suerte de nueva versión del “círculo hermenéutico” de Schleiermacher pero en términos filológicos, lo cual permite la reunión de los detalles y el conjunto en un mismo procedimiento interpretativo: “Auerbach también anhelaba la aprehensión de ‘lo uno en todo’ pero sin que ello supusiera sacrificar las partes al todo o lo general” (13). Así el “círculo filológico” spitzeriano le permite direccionar su método en vistas a “la coimplicación genuina entre parte y totalidad” (13). En segundo lugar, y con el objetivo de encontrar “una conexión [...], entre la explicación retórico-poética e interpretación histórica, esto es, el nexo oculto que habría de vincular Retórica, Poética e Historia” (16), Auerbach abreva en la doctrina de *verum-factum*<sup>2</sup> de Vico. La “conversión recíproca de lo ‘verdadero’ en lo ‘fáctico’ y viceversa” (17) le propicia el fundamento de facticidad, concreción y creación para la estructuración figural: “Al decir de Vico, el criterio de verdad de una cosa estriba en *hacerla*” (17). De este modo, lo poético revela su carácter epistemológico: así como Dios conoce la verdad universal en tanto es creador del universo,

<sup>1</sup> La diferencia entre el proyecto enciclopédico y la tesaurización queda resumida en la siguiente cita: “No del todo seducido por el monumentalismo erudito de que habían hecho gala sus ancestros filológicos más cercanos, la pretensión histórico-crítica de Auerbach tampoco aspira a una reconstrucción enciclopédica en sentido estricto, sino que se orienta hacia un propósito no por comprensivo menos matizado: la tesaurización de las categorías creativas e interpretativas que fundan transversalmente la cultura literaria occidental. Esta tarea de ‘atesorar’ [...] compromete al filólogo en la empresa minuciosa de exponer una comprensión crítica, concreta y global, de las bases que sustentan la historia literaria europea” (Cuesta Abad en Auerbach, 1998: 11).

<sup>2</sup> En *De antiquissima italorum sapientia* (1710).

paralelamente, es en ese hacerse o crearse propio de la literatura donde reside la posibilidad de conocer su verdad. Evitando tanto la interpretación en clave simbólica como alegórica, y en consonancia con Spitzer, la doctrina viquiana le ofrece a Auerbach la posibilidad de unir en un punto hipostático aquello que pertenece al ámbito de lo particular e histórico (los hechos, los nombres, los personajes, las circunstancias) con el plano universal (lo trascendente, lo divino y el sentido o panorama total de la *Weltliteratur*) (24). Por último, el tercer eje analizado en el prólogo resulta significativo para el curso de este trabajo en tanto se remite a otra forma de unión, esta vez el vínculo entre lo más elevado y lo más humilde: “La idea de que los textos bíblicos representan la única y máxima posibilidad de expresar el contenido más elevado (*res sublime*) a través de las palabras más humildes (*verba humiliora*)” (37). Esta imbricación de lo alto y lo bajo está presente en la obra de Agustín de Hipona, especialmente en *De civitas Dei* y las *Confesiones*, y puede sintetizarse, como señala Cuesta Abad, en la siguiente frase: “la admirable altura y humildad de las Escrituras” (37). La unión entre lo sublime (*altum*), en el sentido de “profundidad abismal de los misterios sagrados” (38), y el concepto de *humilis*, lo bajo en el sentido de lo sencillo y humilde pero también lo humano (*humiles personae*), hace posible condensar una vez más esa especie de cruz que supone el encuentro entre lo vertical y lo horizontal, lo universal y lo particular. “Si la infinita grandeza del *Verbum* se encarnó en la más humilde figura humana, también el *verbum* humano ha de encarnar humildemente esa magnitud absoluta” (38). *Sublimitas humilitatis* es entonces el modo oximorónico o paradójico que, proviniendo de la sumatoria de la tradición cristiana y la retórica clásica,<sup>3</sup> le permite a Auerbach concebir “la duplicidad característica de la interpretación figurativa” (38), punto que será ampliado más adelante al desarrollar la vía materialista o realista de la profecía real del concepto de figura.

### Breve genealogía de la vertiente materialista del concepto de figura

Con el fin de comprender la genealogía realista del concepto de figura, haremos hincapié en los autores que, siguiendo a Auerbach, apuntalaron una concepción materialista de la interpretación figurativa.

Partiendo de la primera aparición del término *figura* en Terencio (159 a. C), el crítico alemán analiza sus distintas acepciones y contextos, para –luego de recorrer la interpretación ciceroniana– detenerse en Lucrecio (99 a 55 a.

<sup>3</sup> En lo que respecta al ámbito de la literatura jurídica del siglo I, Auerbach se detiene en la figura de Quintiliano (1998: 62). En el libro *Institutio Oratoria*, el retórico latino ofrece “una detallada exposición de la teoría de los tropos y de las figuras” (63) diferenciando los dos conceptos. “El arte de formar expresiones impropias, perifrásticas, alusivas, insinuantes y encubiertas [...] floreció en la elocuencia oratoria de la Antigüedad [...]. Estas expresiones fueron llamadas *figurae*. La teoría de las figuras del discurso adquirió una gran importancia en la Edad Media y en el Renacimiento” (66).

C.), que según explica “realizó la contribución más genial y personal, aunque no sea la más importante en términos históricos” (53).<sup>4</sup> En la misma dirección que Demócrito y Epicuro,<sup>5</sup> Lucrecio afirma la existencia de ciertas unidades mínimas que componen el mundo: los átomos. Estas partículas indivisibles, al estar en constante movimiento y chocar entre sí, adoptan “un número indefinido de configuraciones” a las cuales llama *figurae* (53).<sup>6</sup> Vemos entonces una primera visión del término *figura* que da cuenta de su raigambre materialista. En consonancia con esta concepción material y luego de analizar la obra de los poetas latinos como Catulo y Virgilio, Auerbach se detiene en Ovidio. El poeta romano le resulta el más significativo de todos porque, según comenta, es “la fuente más fecunda de figura, en el sentido de transformación de una configuración” (58). En este punto la palabra transformación es clave en tanto indica el modo en que la noción de figura alcanza su actualización en el presente. Podríamos pensar que las metamorfosis ovidianas serían entonces una transformación de una configuración anterior, un pasaje a una nueva “forma” o figura alcanzada en un nuevo presente.<sup>7</sup> Auerbach explica: “En todos los pasajes de la obra de Ovidio, *figurae* sugiere algo dinámico, transformable y expuesto al equívoco” (59). Con esto, podemos inferir que la versión ovidiana de figura nos exime de la exigencia de constatación clara y distinta –por decirlo en términos cartesianos– de la transformación o reconfiguración de algo en otra cosa. Inmediatamente después, y luego de analizar la obra de Quintiliano (siglo I. d. C), Auerbach puntualiza en un momento clave y es el que en este trabajo queremos, junto a la visión lucreciana y ovidiana, recuperar: “El significado nuevo y peculiar que presenta la palabra figura en el mundo cristiano [...]” (67). El filólogo explica que es Tertuliano quien interpreta por primera vez

<sup>4</sup> Este detenimiento es significativo porque, como es sabido, Althusser se inspirará en la teoría lucreciana a la hora de definir su teoría del materialismo en *Para un materialismo aleatorio* (1982). Libro que despliega, ya en términos contemporáneos, la corriente filosófica materialista.

<sup>5</sup> “Es sabido que Lucrecio representa la cosmogonía de Demócrito y Epicuro, según la cual el mundo está constituido por átomos. A los átomos los denomina *primordia, principia, corpuscula, elementa, semina*, y en general, *corpora, quorum concursus motus ordo positura figura* [‘cuerpos cuyo concurso, movimiento, orden, posiciones y figuras’] [...] engendran las cosas” (Auerbach 1998: 53).

<sup>6</sup> La cita completa dice: “Aunque los átomos son muy pequeños, tienen materia y forma y adoptan un número indefinido de configuraciones, de manera que Lucrecio llama a estas configuraciones *figurae*”.

<sup>7</sup> Si bien Auerbach no hace referencia directa a las *Metamorfosis* de Ovidio, podemos pensar, en sentido más bien general y bastante menos específico, que las metamorfosis ovidianas arrojan una nueva versión a la visión materialista figurativa: lo que siendo de un modo asume una nueva forma –término muchas veces utilizado por el poeta como sinónimo de figura (1998: 59)–, una nueva transfiguración o metamorfosis. De todos modos, el aporte estrictamente temporal del concepto de figura va a estar dado por la concepción cristiana, la cual permite pensar ciertos sucesos históricos al modo de un regreso o retorno donde se actualiza, en el presente, una *typos, imago* o “profecía real”. Véase López, D., “Interpretación figurativa e historia: reflexiones en torno a Figura de Erich Auerbach”, *Prismas*, 13(13), 65-87. 2009. p. 71.

en términos de profecía real la figura de Josué, hijo de Moisés, con la figura de Jesús. Tanto Josué como Jesús conducen hacia “la tierra prometida”: Josué de Israel a Palestina, Jesús a la gracia de Dios, la tierra prometida como eterna beatitud más allá de la ley judía (69). De este modo, uno es el precursor del otro. “La denominación de Josué/ Jesús es, en consecuencia, una profecía real, o representación anticipatoria de algo futuro: la figura es ese algo verdadero e histórico que representa y anuncia ese otro algo igualmente verdadero e histórico” (69). En continuidad con una visión “materialista”, que Auerbach denomina realista, ya expresada en la teoría de los átomos de Lucrecio, Tertuliano “manifiesta una aversión decidida contra cualquier tipo de exceso espiritualista” y sostiene que “la figura posee la misma realidad histórica como lo profetizado en ella” (1998: 70). Como se dijo, es en este punto donde podemos ver, aún dentro de la cosmovisión cristiana, la dirección materialista del concepto de figura que se va tejiendo a partir de las obras de Lucrecio, Ovidio y Tertuliano, y que resulta de importancia para nuestra apropiación figural en clave indoamericana en la medida en que la concreción histórica<sup>8</sup> es insustituible, no alegorizable ni simbolizable, y especialmente significativa para los hechos que se analizarán en los últimos apartados.

### La dualidad material de la figura: *imago* y *veritas*

Detengámonos entonces en la interpretación dual del concepto de figura mentada por Tertuliano: figura (*umbra* o *imago*) y consumación (*veritas*) (Auerbach 1998: 73-75). Circunscripto a la tradición cristiana, Auerbach propone el siguiente ejemplo para pensar esta dualidad: el lago de Betsaida y el bautismo. Ambos eventos son reales y concretos y sólo su comprensión es espiritual. Siguiendo la explicación de Tertuliano, el acto del bautismo es carnal porque “nos sumergimos en el agua” pero el efecto es espiritual porque “nos libera de la culpa” (74). La interpretación profética de la figura permite que ciertos sucesos y personajes históricos puedan leerse como sombras (*umbra*) o imágenes (*imago*) de la consumación (*veritas*):

Es frecuente que a la consumación se la denomine *veritas* [...] y que a la figura correspondan *umbra* o *imago*, sin embargo, ambos términos, tanto sombra como verdad, resultan abstractos sólo en relación con el significado que al principio permanece oculto y luego es revelado, pero devienen concretos respecto de las cosas o las personas portadoras del significado. Moisés no

<sup>8</sup> La concreción histórica otorga referencialidad a la concepción figural, sin embargo incluye un oscurecimiento conforme al carácter revelatorio de la profecía real. Auerbach lo define de la siguiente manera: “El sentido histórico y el sentido velado no se excluyen entre sí: el uno y el otro coexisten. La estructura figural preserva el sentido histórico, lo interpreta de un modo revelador y solamente puede interpretarlo en tanto lo preserve” (1998: 120).



tiene un carácter menos histórico o real por el hecho de que sea *umbra* o figura de Cristo; y Cristo, la consumación, no supone una idea abstracta sino que tiene un carácter histórico-interior y concreto. Las figuras históricas y reales se han de interpretar espiritualmente [...] pero esta interpretación remite a una consumación carnal y, por tanto, histórica [...], puesto que la verdad se ha convertido en historia o se ha hecho carne (1998: 75).

Tanto en este pasaje como en el siguiente se expresa la importancia de la perspectiva materialista y el modo en que el concepto de figura reenvía a los hechos concretos o carnales, en la medida en que su verdad (*veritas*) se consume en la historia.<sup>9</sup>

Los dos polos de la figura están temporalmente separados, pero ambos se sitúan en el tiempo, en calidad de acontecimientos o figuras reales; ambos están involucrados, [...] en la corriente que es la vida histórica, y sólo la comprensión, el *intellectus spiritualis*, es un acto espiritual (1998: 100).

El concepto de figura auerbachiano se despliega en, al menos, dos partes: un polo que se realizó en un pasado y cuya figura es real, y otro polo que, por medio de la fuerza de un nuevo acontecimiento, encarna en una figura también real en un tiempo y lugar distinto. De este modo, ambos extremos se tensionan uno al otro, siendo ambos reales y uno precursor del otro. Por ejemplo “Adán es figura de Cristo”, idea que Auerbach retoma de la obra *De anima* (210-213 d. C) de Tertuliano.<sup>10</sup>

Ahora bien, en lo que respecta a la prioridad lógica y ontológica que Auerbach asigna a la consumación (*veritas*) respecto de la figura (*umbra*) que la antecede, haremos desde nuestra apropiación suramericana una salvedad: los hechos o nombres de esta periferia no serán pensados como figuras o sombras de Cristo y de acontecimientos de la tradición occidental, sino, por el contrario, serán comprendidos como la consumación (*veritas*) de una tradición cuya figura solsticial de la humillación es representada por Cristo.

<sup>9</sup> Las siguientes citas de *Figura* corresponden a la concepción figural cristiana que Auerbach recupera. A diferencia de Orígenes, “pensador cristiano que lleva hacia el lado de la alegorización moral del concepto de figura” (78), Agustín de Hipona “trata de hacer una reunión entre ambas tradiciones –histórico-realista y alegórica-moral– sobre la tradición cristiana que incluye el Antiguo Testamento, inclinándose más hacia el lado de Tertuliano, donde lo corporal real está puesto en un primer plano, es decir, aboga por ‘una interpretación figural viva’” (79). “Agustín asume de manera expresa una interpretación figural del Antiguo Testamento” (80). “Por ejemplo, cuando Tertuliano dice que en Isaías [...] lo futuro se presenta como ya acontecido, como un ‘pasado temporal’, y así añade que en Dios no hay ninguna *diferentia temporis*” (85).

<sup>10</sup> “Pues sí Adán era figura de Cristo, el sueño de Adán era la muerte de Cristo, adormecido en la muerte, para que de la herida de su costado fuera figurada la madre verdadera de los vivos, la iglesia” (Tertuliano en Auerbach 1998: 70).

Dicho brevemente: es porque existe la vida humillada del tercer mundo –sus nombres y hechos históricos–, que la figura del crucificado –*umbra* o *imago* de esta periferia– adquiere nuevamente sentido y razón. Es decir, no es que Suramérica –ya puntualizaremos algunos de sus nombres propios– sea figura de Cristo, es que Cristo –su INRI y crucifixión– encuentra su verdad en la consumación de la *verba humiliora*<sup>11</sup> indoamericana.

### Una apropiación suramericana de la interpretación figural

El límite de la concepción auerbachiana es claro: se trata de una historia universal europea (Cuesta Abad en Auerbach 1998: 25). Pero “su convencimiento de que lo poético arraiga en la totalidad de la tierra [...] cuyo territorio, tantas veces devastado, se extiende a través de los dominios de nuestra ‘morada filológica’” (25), no deja de posibilitar una matriz interpretativa que permite a los eventos sudamericanos afincarse en una trama hierofánica sin contraer deudas con ningún dios. Dicho de otra manera: sin renunciar a un plano trascendente o sublime que habilita la vectorización de los hechos en un drama o arco total de “lo sudamericano”, la interpretación figural –leída en clave sureña– no adeuda rigor ni fidelidad hacia la tradición europea.<sup>12</sup>

En vistas de señalar una diferencia entre las necesidades o requerimientos del pensamiento crítico a ambos lados del Atlántico y en latitudes existencialmente bien distintas, en el artículo “Dos hipótesis (y varios desafíos) continentales”, Marcela Croce escribe: “¿No será más apta para América Latina<sup>13</sup> una teoría paradójica que una reactiva, una provocación a la lógica que una aplicación de modelos razonados?” (2015: 45).<sup>14</sup> Así, la sureñidad tercermundista permite descarrilarse –por decirlo de

<sup>11</sup> La expresión *verba humiliora* será retomada al final de este trabajo. En todas las escenas o hechos histórico-literarios analizados en los últimos apartados, se verá la importancia de la palabra (*verba*) o gesto, que funciona a modo de signo y se vincula con lo que –utilizando la expresión del título *El pecado original de América* de Héctor Murena– llamamos “humillación original de América”.

<sup>12</sup> Cuesta Abad señala que la interpretación figural se monta sobre la conjunción evolutiva de tres sistemas culturales, a saber: “el clásico pagano, el cristiano-clásico y el cristiano-medieval” (12).

<sup>13</sup> Respecto a la denominación América Latina y sobre los “temas” latinoamericanos, Marcela Croce comenta: “No se trata exclusivamente de abordar temas y objetos latinoamericanos, sino de indagar a través de ellos la compleja construcción de ese conjunto que se reconoce como América Latina desde la designación instalada por Francisco Bilbao en la alarmada denuncia de *La América en peligro* (1862)” (2015: 195).

<sup>14</sup> En el artículo referido, Croce pareciera proponer una vía crítica del pensamiento latinoamericano que no reproduzca los sistemas filosóficos del primer mundo: “A fin de postular una propuesta superadora, cualquier teoría crítica superadora para América Latina debe comenzar discontinuando la filosofía occidental” (45).



algún modo— del ramal histórico-filológico de la tradición europea<sup>15</sup> sin por ello renunciar a la concepción de una totalidad dramática donde los acontecimientos se invisten de significado al cobrar “sentido, función estructural y vectorial” en tanto cada hecho singular “‘se destina’ como una unidad de un proceso urdido por las relaciones que entablan entre sí los distintos elementos de un acontecer completo” (Auerbach, 1998: 28).<sup>16</sup>

Por lo tanto, la apropiación del concepto de *figura* desde Latinoamérica requeriría, como se dijo, no tanto el rigor filológico de la tradición occidental en que Auerbach abreva —y que excede por completo mis posibilidades—<sup>17</sup>, sino cierto riesgo enunciativo no exento de error al que una apropiación desde los márgenes geográficos e históricos pareciera exponernos. Pero, ¿de qué tipo de yerro estamos hablando? ¿Y por qué la noción de figura se vincularía con la posibilidad de este error?

### La interpretación figural y lo sublime

Como ha sido señalado anteriormente, la tradición cristiana retoma “la doctrina estilística codificada por la Retórica antigua” (Auerbach 1998: 36) con el fin de conducirla hacia una “acabada recreación de ‘lo divino’” (1998: 36). Al combinar el aparato retórico junto con la postulación de un plano trascendente, elevado o divino, se une lo alto con la *verba humiliora* presente —de modo paradigmático— en las Escrituras (*Rhetorica sacra*). De esta forma, “la ambigüedad o la contradicción medular (*O sublimitas humilitatis*) de la verdad cristiana” —en tanto tensiona en su interior el par de opuestos— remite,

<sup>15</sup> “Los latinoamericanos demuestran así su primacía y su magisterio para entrenar a los metropolitanos que admiten cualquier transgresión —incluso la de la adopción ‘bárbara’ de sus recursos ‘civilizados’— excepto la de la originalidad que los aplasta y que revela que todos sus recursos económicos, bibliográficos y de *full time* se estrellan en el esfuerzo consecuente y esperanzado del pensamiento ‘salvaje’ que florece en condiciones extremas (Croce 2015: 44).

<sup>16</sup> En el mismo artículo y en medio de un análisis crítico sobre la independencia de Haití en 1804 y la presunta universalidad de la declaración francesa de los derechos humanos, Croce escribe: “Propondría entonces, sobre tal comprobación, que esta América nuestra es un *Aleph* para percibir, anticipar y exacerbar la historia mundial” (2015: 39). En consonancia con la interpretación figural, esta afirmación le otorga a un hecho particular —en ese caso la revolución hatiana— la condición refractaria de las relaciones geo-histórico-políticas mundiales. Así, el acontecimiento hatiano puede leerse, desde una clave figural suramericana, como sinécdoque tanto del estado de humillación que la periferia encarna en sus ya cinco siglos de historia colonial, como de la consecuente fuerza insurreccional que el rebajamiento físico, ontológico y existencial también engendra. Toussaint-Louverture consume la doble condición de la *sublimitas humilitatis*: la grandeza o sublimidad del *verbum* humano expresado en la fórmula “de ahora en adelante todo ciudadano hatiano es negro” —tal fue la declaración de la república negra hatiana—, junto a la condición de vejación de un suelo colonial y esclavista.

<sup>17</sup> Desde las circunstancias específicas de América Latina pareciera hacer falta, como señala Héctor Murena en “Lección a los desposeídos”, otra teoría del rigor, otra teoría de la exactitud, otro tipo de fuerza crítica frente a la exigencia de los hechos del Sur. (Cfr. Héctor Murena, 1965: 97-119).

por un lado, “a la duplicidad característica de la interpretación figural”; y por el otro, “se manifiesta así [ambigua] aun en las formas de la expresión que deben revelarla y proclamarla” (1998: 38). La ambigüedad propia de la *sublimitas humilitatis* mantiene un carácter de oscuridad que suele considerarse uno de los rasgos específicos de lo sublime (Burke, 2018: 62-64).<sup>18</sup>

En el libro *Investigaciones filosóficas sobre el origen de nuestras ideas de lo sublime y de lo bello* [1757], Edmund Burke indaga en torno a las causas y los efectos de lo sublime, haciendo manifiesto el vínculo entre el asombro y la oscuridad: “El asombro es el efecto de lo sublime en su más alto grado” (2018: 59). Burke explica de qué modo la claridad atenta contra la experiencia de sublimidad que la ambigüedad o lo enigmático –finalmente lo oscuro– parecen propulsar: “Realmente sirve de poco para mover las pasiones una grande claridad” (64). “Y juzgo que se hallan en la naturaleza varias razones para que una idea oscura, expresada de un modo propio y correspondiente, mueva más que una idea clara” (66).<sup>19</sup> Por su parte, en el tratado *Sobre lo sublime* (I. d. C),<sup>20</sup> Pseudo Longino define este concepto como “cierta cima y excelencia de discurso”, “el éxtasis que lleva lo prodigioso; lo asombroso, junto a lo que arrebató” y aquello que ejerce “un poder y una violencia irresistibles, sobrepujando al auditor completamente” (2007: 21).

Hasta acá entonces podemos pensar que la interpretación figural se vincula –en cierto modo– con la experiencia de lo sublime: su proceder se acerca tanto más a la oscuridad de las formas de expresión que deben revelar su verdad, que a la intención contrastiva y confirmatoria de un método claro y distinto. Como si en el corazón de la teoría figural<sup>21</sup> hubiera siempre un

<sup>18</sup> La interpretación figural auerbachiana resurge, según señala Cuesta Abad, en “La cicatriz de Ulises”, el capítulo de *Mímesis*, específicamente en la distinción que hace Auerbach entre el pasaje de la *Odisea* donde Euriclea ve la cicatriz de Ulises recién llegado a Ítaca y el sacrificio de Isaac del Génesis 22 del Antiguo Testamento (1998: 39). Son las condiciones de oscuridad o carencia de claridad que el pasaje bíblico ofrece, así como los sucesivos planos que no son relatados pero sí presupuestos, lo que –de alguna manera– acerca ese pasaje a los desarrollos teóricos de la interpretación figural. Asimismo, en el segundo capítulo del mismo libro –“La prisión de Petrus Valvomeres”– se despliegan explícitamente algunos de los conceptos más ampliamente analizados en *Figura*.

<sup>19</sup> Según Burke, el éxtasis y el asombro se producen ante el discurso oscuro dado que la claridad es enemiga de toda especie de entusiasmo: “El asombro es el efecto de lo sublime en su más alto grado” (Burke, 2018: 59).

<sup>20</sup> En el texto introductorio de la edición consultada, Pablo Oyarzún señala que “el sustantivo *ὕψος*, del adverbio *ὕψι*, ‘arriba, en lo alto, hacia lo alto’ significa primariamente ‘altura’ [...]; de ahí también el verbo denominativo *ὕψω*, ‘elear, exaltar’ (helenístico y tardío), que se constituye siguiendo a *ταπεινω*, ‘humillar, rebajar’, al cual se opone en ocasiones” (6). En este recorrido etimológico vemos nuevamente que lo elevado y lo abajado o humillado se encuentran en intrínseca unión.

<sup>21</sup> Corazón poético, finalmente, si se entiende por esto la revelación de un fenómeno que sea lo suficientemente oscuro y ambiguo como para no ser agotado en la unilateralidad de la claridad. Tal como el poeta Héctor Viel Temperley declara en la única entrevista que dio: V. T. —“Empezó a interesarme

nudo misterioso, alguna forma de oscurecimiento o indistinción que, sin embargo, hace distinguible lo que Auerbach denomina los dos momentos de la estructuración figural: la figura (*umbra* o *imago*) y su consumación (*veritas*).

Ahora bien, respecto de los posibles riesgos que circundan en torno al discurso sublime, Pseudo Longino explica que tanto más preferible es el error que se comete en la búsqueda de la sublimidad que la corrección alcanzada por la medida y justeza del corazón sobrio: “¿No es justo ahora examinar, sobre este mismo punto y en general, qué es mejor en los poemas y en los discursos, la grandeza con algunos yerros o la mera justeza de lo correcto, aunque enteramente sana y sin faltas” (2007: 79). A lo que responde: “La minuciosa precisión corre el riesgo de ser mezquina, pero en los grandes talentos, como en las grandes fortunas, debe haber también una cierta negligencia” (2007: 79).

Teniendo en cuenta que “la falta” –en sentido existencial– se mide, en parte, como deja claro Kafka en el relato “Ante la ley”, precisamente por la distancia ante la ley,<sup>22</sup> y dado que en este continente indoamericano, tanto la lengua –el español– como la ley discursiva<sup>23</sup> –sus instituciones y las exigencias que se derivan de ella: medida, corrección, rigor lógico, etcétera– no se han caracterizado por ser precisamente una creación propia sino, por el contrario, una incesante importación de métodos, ideas y normativas; cabe pensar que tal vez “esa cierta negligencia” –a la que Longino define como un rasgo específico de lo sublime– ofrece mayores posibilidades a las condiciones de esta latitud. Vale recordar la afirmación de Quintiliano en *Institutione oratoria* respecto a los aportes del estilo sublime (*sublimis*) al mundo latino: “Si no logramos ser delicados (*graciles*) como los griegos, intentemos ser más fuertes (*fortiores*) que ellos; si nos vence su sutileza (*subtilitas*), tratemos de imponernos mediante el peso (*pondus*) de nuestras palabras” (Quintiliano en Saint Girons 2008: 94). Esta valoración de lo sublime (*sublimis*) como estilo fuerte y robusto (*hadrós*) (Saint Girons, 2008: 93), tal vez se vincule, en forma paralela, con las dificultades de acceso sudamericanas a las “sutilezas culturales” del vasto arsenal de recursos del primer mundo. En todo caso, lo que resulta claro es que este posicionamiento de minusvalía frente a la ley, la así llamada cultura

---

la poesía que me permitía no solamente esconderme sino evadirme y hacer un mundo, tener un mundo. S. B. —¿Evadirte de qué? V. T. —De lo excesivamente claro”. (Bizzio, 1987: 59).

<sup>22</sup> El relato kafkiano *Ante la ley* pone de manifiesto justamente que la ley opera a partir de la distancia frente a ella, es decir, a partir de su inaccesibilidad. Esa, y no su accesibilidad, es paradójicamente la condición de su funcionamiento. Para más desarrollo sobre este tema, véase, por ejemplo, Derrida, 2011.

<sup>23</sup> Piénsese no solamente en la fundación de la Real Academia Española de la Lengua en 1713, sino también en los cuestionamientos en torno a la lengua española que desde América fueron y son formulados hasta el día de hoy a la normativa peninsular. El libro *Neologismos y americanismos* (1896) de Ricardo Palma es un ejemplo de esto mismo.

occidental, y frente a la misma lengua que lleva siglos de hibridez, mestizaje<sup>24</sup> y transculturación<sup>25</sup> en Eurindia –como dijera Ricardo Rojas– forma parte esencial de la condición propiamente latinoamericana de *verba humiliora*.<sup>26</sup> De ahí que la enunciación, de tono cercano a lo sublime “de *sublevo*, ‘levantar, alzar del suelo’” (Oyarzún en Longino, 2007: 7), ofrezca una vía enunciativa posible para el pensamiento periférico. Más próximo entonces al ensayo donde la retórica desplaza la argumentación lógica (Croce 2015: 262),<sup>27</sup> la enunciación de un discurso crítico partícipe de cierta vehemencia<sup>28</sup> –cuya

<sup>24</sup> Respecto al concepto de mestizaje de la lengua, véase, por ejemplo, del Valle, 2007.

<sup>25</sup> En el artículo “Ángel Rama, una teoría literaria para los países dependientes”, Marcela Croce escribe: “Si la transculturación [término acuñado por Fernando Ortiz en el libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940)] se convirtió en el elemento dominante del trabajo de Rama es porque antes que una tendencia representa la ontología misma de la crítica latinoamericana, siempre en tensión entre prácticas diversas, que se cruza de este modo con el concepto de ‘heterogeneidad’ de Cornejo Polar” (2015: 194).

<sup>26</sup> En relación al lugar de rebajamiento asignado para la obra de los y las escritoras latinoamericanas, en el artículo “Antonio Candido y David Viñas. Una disciplina desregulada: la crítica comparada”, y en torno a un análisis contrastivo entre ambos intelectuales, Marcela Croce retoma a Candido para señalar lo siguiente: “Tal vez el punto que mayor rispidez podía generar respecto de la mirada de Viñas es el que consigna como un desiderátum del escritor latinoamericano: ‘estar condenado a ser lo que siempre ha sido: un productor de bienes culturales para minorías, aunque en este caso ellas no signifiquen grupos de buena calidad estética, sino simplemente los pocos grupos dispuestos a leer’. Parece inevitable escuchar la resonancia de Sartre que estigmatizaba al intelectual latinoamericano como maestro de primeras letras, dado que en la imaginaria división del trabajo intelectual que sostenía desde París, sólo a los europeos les estaba permitido un manejo retórico como el que corresponde a la literatura, mientras en los países subdesarrollados la única urgencia vinculada con la letra era la de la alfabetización” (2015: 235).

<sup>27</sup> En el artículo “Pampa bárbara, casa grande, hombre cordial”, Marcela Croce discurre en torno al género del ensayo, su vínculo con las obras de los ensayistas latinoamericanos (principalmente Martínez Estrada, Freyre), y la modificación del género a partir de mediados de los años 50. Tomando el caso emblemático en lo que respecta al ensayo de Martínez Estrada, en relación a la voluntad retórica más que lógica de este género, la autora señala: “Martínez Estrada demuestra discursivamente la autonomía de lo arbitrario frente al rigor de la argumentación” (2015: 263). Vale volver a recordar “Lección a los desposeídos”. Martínez Estrada”, donde Héctor Murena, afirmando que los libros del ensayista argentino “no son de índole sociológica sino ontológica” (1965: 114), declara: “Martínez Estrada significa el surgimiento de la conciencia en América. Por primera vez la conciencia, después de una desgarrada existencia en bruto, puramente animal; significa la entrada de América a la humanidad” (1965: 114). Más allá de los problemas que esta afirmación contenga, resulta significativa por dos cosas: primero porque su condición hiperbólica se vincula con la posibilidad de yerro que la enunciación sublime corría el riesgo de contraer; y segundo porque posiciona la escritura ensayística como forma específica para el resurgimiento de la nueva conciencia –o, mejor, sensibilidad– latinoamericana. En síntesis, la cita de Murena expresa el discurso hiperbólico cuya fuerza tiende a lo sublime como forma textual del *pathos* latinoamericano.

<sup>28</sup> Tal como señala Baldine Saint Girons en el capítulo III, “El término sublime: la doble doctrina de la antigüedad”, de *Lo sublime*, será Cicerón quien aporte al gran estilo –que se caracterizaba por la abundancia y la gravedad–, tres trazos nuevos: “la vehemencia, la variedad y la capacidad de encender pasiones” (2008: 94). “Entre los tres deberes (*officia*) del orador –convencer (*probare*), entretener (*delectare*) y conmover (*flectere*)– es esencial el tercero, puesto que si ‘convencer es propio de la necesidad y

elocución aseverativa sea pariente de una “razón polémica”<sup>29</sup> y conmocionante más que “racional”–, resulte quizás más habilitadora.<sup>30</sup>

## 2. Figuras sudamericanas

En esta sección veremos cuatro escenas latinoamericanas en clave figural. De modo diferente, en cada una de ellas la humillación original<sup>31</sup> de América<sup>32</sup> parece conformar su *pathos*. En la medida en que la palabra –y su ramo semántico de términos asociados: lengua, boca, beso, silencio– constituye un punto central, este descenso a causa del sometimiento histórico supone un modo del ascenso por medio justamente de lo que Burke pensaba, constituía la vía privilegiada para lo sublime: el lenguaje.<sup>33</sup> Por otra parte, las cuatro escenas tesaurizadas encierran tanto un núcleo de verdad (*veritas*), en la medida en que conforman la consumación de otras figuras; como de conocimiento, en tanto vectorizan su singularidad en el arco poético de un

---

entretener propio del placer, conmover lo es de la victoria’ (Cicerón, *Oratore*, 69)” (Saint Girons, 2008: 94). Es evidente que la historia indoamericana no trata de victorias, pero sí acarrea un cúmulo importante de derrotas. En ese sentido, lo sublime como lenguaje de la conmoción nos concierne.

<sup>29</sup> Con el fin de comparar las historias de las literaturas latinoamericanas producidas por Candido y Viñas, Croce contrasta el tono “especulativo y suspicaz” de Candido con la retórica de la “aserción y la convicción inmediata” de Viñas (2015: 239). Si bien el esquema dualista no es traspolable al sistema todo del pensamiento crítico latinoamericano, en esta encrucijada, vemos sin embargo, dos fórmulas de la enunciación que se vinculan con lo que acá queremos señalar: la sublimidad y sus posibles errores como vía enunciativa de los países dependientes.

<sup>30</sup> Tomemos, por caso, *La tirana* (1983) de Diego Maquieira. Libro en el que la enunciación se sostiene a partir de un énfasis alucinado próximo a la sublimidad y la violencia de lo caído. Su vehemencia pareciera ser proporcional a la censura del presente político chileno, pero también, a la censura que ejerce el “dispositivo de la falta” en el estado general del habla y de la lengua, cuya fuerza normativa alcanza las imaginaciones teóricas y temáticas del Cono Sur: “Haber sido unos grandes copiones / Fue lo nuestro. Copiamos en ediciones Urtext / Y lo poco que hicimos, lo hicimos / A expensas de habernos volado la cabeza/ Que se nos moría de hambre” (Maquieira, 1983: 25).

<sup>31</sup> El término “original” no refiere a la idea de algo originario en tanto origen (*archê*), sino a la idea de figura paradigmática (Cornejo Polar, 2003) que estos episodios condensan. Por supuesto, podrían tomarse tantos otros sucesos y nombres propios dentro del acontecer histórico y literario suramericano.

<sup>32</sup> Como fue aclarado previamente, la expresión “humillación original de América” se apoya sobre el título *El pecado original de América* de Héctor Murena. Hacemos hincapié en la diferencia entre pecado y humillación en la medida en que el primero refiere a una acción en la que el sujeto pareciera ser activo, mientras que en el segundo caso, el agente es externo al sujeto humillado, siendo, este último, receptivo o pasivo frente a esa situación.

<sup>33</sup> En el capítulo “Lo sublime y la vanguardia” de *Lo inhumano*, Lyotard refiere al privilegio que Edmund Burke le otorga, por sobre otras artes, al lenguaje como vía de acceso a lo sublime: “En las artes del lenguaje, la poesía en especial, y la poesía es considerada por Burke no como un género con sus reglas sino como el campo en que se da curso a ciertas investigaciones sobre el lenguaje, el poder de conmover está libre de las verosimilitudes figurativas [...]. Las palabras disfrutaban de varios privilegios [...]: en sí mismas están cargadas de asociaciones pasionales [...], por último, añade Burke: “Tenemos el poder de hacer por medio de las palabras combinaciones imposibles de cualquier otra manera” (1998: 104-105).



acontecer suramericano. Esta fórmula de conocimiento histórico-poética cuestiona, como es evidente, el método epistemológico tradicional.

Walter Benjamin, principal crítico de la concepción de verdad propia de aquella metodología<sup>34</sup> que “se limita a preconcebir la verdad a la medida de su representación” (Oyarzún en Benjamin, 2009: 8), ofrece una crítica a este respecto: mientras que el método de conocimiento “ha sido tradicionalmente concebido como el saber acerca de los principios y procesos en virtud de los cuales puede decidirse la posibilidad de resolución de los problemas epistémicos” (Oyarzún en Benjamin, 2009: 8), para Benjamin, en cambio, el método “adquiere el significado de una reivindicación de los fueros de la materia cognoscible” (8).<sup>35</sup> Esto supone no sólo la reivindicación material de los hechos a partir de una concepción de la verdad que incluye “un azar, un peligro, un presentimiento, una obstinada aspereza de lo real” (8), –acercándose en este punto a la vía materialista de la teoría figural–; sino que, implica además, la inseparabilidad del vínculo entre verdad y justicia.<sup>36</sup> Siguiendo a Benjamin, la “voluntad de verdad” que olvida “lo singular de lo conocido” (9) trae consigo la prevalencia de la injusticia donde “se eclipsa la verdad” (8).<sup>37</sup> “La regla fundamental de este vínculo [verdad y justicia] –y así también del método que procura su establecimiento– podría enunciarse en estos términos: si nuestro conocimiento no hace justicia a lo conocido, no puede reclamar para sí la verdad” (9). Para Benjamin, entonces, “el verdadero conocimiento es el conocimiento redentor” (9) y su método es precisamente

<sup>34</sup> En oposición a la metafísica de la historia de Hegel y al positivismo. Esta concepción de la crítica está presente sobre todo en las *Tesis sobre el concepto de historia*.

<sup>35</sup> En *Obra de los pasajes* y en relación a la necesidad de una crítica sobre la concepción de verdad presente en la metodología tradicional, Benjamin señala: “Hacer saltar el objeto de la Historia del continuo del curso de la Historia nos lo exige e impone estrictamente su estructura monadológica concreta, la cual sale a la luz por primera vez en el objeto que viene de saltar. Y lo hace por cierto en la figura de dicha Historia en sus contradicciones –en cuyo interior (en sus entrañas, si queremos decirlo de ese modo) se conformará el objeto histórico– en el cual, además, se nos presenta, en su conjunto, la totalidad de sus concretas fuerzas e intereses, pero ahora a una escala renovada. Por su monadológica estructura, en el objeto histórico se encuentra representadas, justo en su interior, su prehistoria y su poshistoria” (Benjamin, 2013: 764).

<sup>36</sup> En relación al posicionamiento materialista de la teoría benjaminiana y su cercanía con la concepción figural, en *Obra de los pasajes*, Benjamin explica: “Contemplar como uno de los planteamientos metódicos en la relación de este trabajo el que usa aquel materialismo histórico que en sí justamente ha aniquilado por completo la idea de progreso. Dado que ahí el materialismo histórico tiene sin duda todos los motivos para diferenciarse estrictamente de la forma burguesa de pensar. Su concepto principal no es el progreso, sino el concepto de actualización” (Benjamin, 2013: 739).

<sup>37</sup> Esta implicancia de la justicia y la verdad pueden leerse en paralelo con el concepto de tristeza que Benjamin vincula a la escritura histórica. Oponiéndose a un narrador de la historia cuyo relato “nunca pueda venir a entristecerlo, sino que más bien lo fortalece” (Benjamin, 2013: 776) dado que “esa historia sin duda no ha surgido de la oscura región de la tristeza” (776), Benjamin explica que “la curiosidad pura proviene de la tristeza, y la hace ser más honda” (776).



“la teología”.<sup>38</sup> La cuestión del método remite naturalmente a *La estrella de la redención* (1921) –antecedente central para el desarrollo crítico benjaminiano– donde Franz Rosenzweig afirma: “El judaísmo es mi método, y no mi objeto” (1997: 14). Si el “ser judío” –obstinada presencia de lo real– es el método a partir del cual se aborda, no ya “la voluntad de dominar lo conocible” (Oyarzún en Benjamin, 2009: 9) sino el reclamo de justicia que lo real demanda;<sup>39</sup> de igual modo, para quienes pensemos críticamente desde suramérica, el “ser suramericanas” será menos un objeto de estudio que el método propio para un pensar latinoamericano que “lleva al pasado a poner el presente en una situación crítica” (Benjamin, 2009:109). Todo esto no se trata –claro está– de esencias, sino de una disposición, tal como define Rosenzweig su propia judeidad: “Para ser un hombre judío no se necesita otra cosa que estar dispuesto” (2014: 178).<sup>40</sup> Podríamos concluir entonces que ese otro modo de ser periférico –la vida suramericana– también exigiría una suerte de disposición que deje atrás tanto la doctrina esencialista como la propuesta neoliberal de un pensar globalizado (Cfr. Ludmer 2010) y asuma, en cambio, la condición localizada del pensamiento que surge desde las singulares circunstancias de una periferia geográfica y existencial.

En resumen, dado que las protagonistas de las cuatro escenas pertenecen a una clase sexual, racial y social históricamente ubicada en posición de minusvalía, estos episodios históricos-literarios expresan una visión de la verdad que pone en primer plano un reclamo de justicia exigiendo al conocer “una operación de rescate” (Oyarzún en Benjamin, 2009: 9). En ese sentido, el estatuto ético de estas escenas se torna indisociable de su valor epistémico, y por lo tanto no pueden ser reducidas a un mero objeto de conocimiento. Es imposible pensar que en “una operación de rescate” alguna de las partes involucradas –quien rescata o es rescatada, si es que esto es distinguible– permanezca ajena a este acto. De igual modo, estas cuatro escenas no se reducen a un objeto de la historia que es traído al presente bajo la garantía de lo objetual, sino que se articulan bajo la idea de que lo suramericano es un método. Método de tesaurización de las figuras que evidencian la más o menos consciente revelación de lo más íntimo –la insistencia en el presente singular y colectivo de un reclamo de justicia– en eso que es pensado. Siguiendo a Benjamin, remembranza y despertar: “Hay un saber-aún-no-consciente (*Nocht-nicht-bewußte-Wissen*) de lo sido, cuya promoción (*Förderung*) tiene la estructura del despertar” (Benjamin, 2009:

<sup>38</sup> “Mi pensamiento se comporta respecto de la teología, como el secante respecto de la tinta. Está enteramente impregnado de ella. Pero si dependiese del secante, nada de lo que se escribe quedaría” (Benjamin, 2009: 107).

<sup>39</sup> “El sujeto de la historia: los oprimidos, no la humanidad” (Benjamin, 2009: 74).

<sup>40</sup> Para más desarrollo sobre el pensamiento en torno a la judeidad, véase, por ejemplo, el capítulo 8 “Formación sin final” y capítulo 10 “Introducción al pensar judío” en Rosenzweig 2014.

16).<sup>41</sup> De ahí que este método suponga, primero, la implosión epistémica sujeto-objeto a partir de la asunción de una intimidad puesta bajo la forma de aquello que es pensado; y segundo, el hecho de que su estructura de “saber-aún-no-consciente de lo sido” esté vinculada con la oscuridad propia de lo sublime y de la ambigüedad de la *sublimitas humilitatis*.

Pasemos ahora a analizar el estatuto histórico-literario de estas cuatro escenas. La primera trata del “Encuentro en Cajamarca” del año 1532: dado que uno de los tantos textos donde se narra el episodio es en el segundo tomo de *Historia general del Perú* (1617), podemos considerarlo como un hecho literario e histórico a la vez. La segunda escena pertenece a la historia reciente: conocido como “El beso de la Barbarella”, el suceso tuvo lugar en el año 1975 en el marco de las morenadas de Bolivia. El libro *La China Morena memoria histórica travesti* (2012) de David Aruquipa recupera esta anécdota junto a los primeros pasos de la comunidad travesti del altiplano en los años sesenta. La tercera escena hace referencia a la juramentación de las primeras congresistas indígenas mujeres en la República del Perú en el año 2006. Encontramos una referencia en el libro *Cualquier hombre es una isla* (2014) del lingüista y poeta peruano Mario Montalbeti. La última escena trata del caso de Reina Maraz, mujer quechua hablante juzgada en español por la justicia argentina en el año 2010. Los textos en torno a su condena y absolución pertenecen al ámbito jurídico y periodístico junto a un artículo académico publicado en 2020 por Paola Colombaro. En tres de las cuatro escenas –el encuentro en Cajamarca, la juramentación de las congresistas y el caso de Reina Maraz– están presentes de modo protagónico la lengua. El episodio de la Barbarella, en cambio, contiene otras variables que, sin embargo, refieren a la boca/beso, y que en medio de la escena carnavalesca explicitan la relaciones de poder, e incluso, por un instante, producen su inversión. De esto se derivan dos cosas: por un lado, cabe pensar –tal como señala Cornejo Polar refiriéndose al encuentro en Cajamarca– que: “la escritura en los Andes no es solo un asunto cultural; es además, y tal vez sobre todo, un hecho de conquista y de dominio. Este debe ser el contexto que enmarque todas las reflexiones sobre el tema” (2003: 32); y por el otro, que las cuatro escenas pueden ponerse en diálogo con lo que Auerbach denomina *sublimitas humilitatis* en la medida en que todos los episodios parten de la palabra o *verba humiliora*, esto es, la lengua, la voz o el gesto (beso) humillado o caído, que reclama, sin embargo, una forma de altura o redención: *res sublimitatis*. Ese movimiento descendente-ascendente conforma la médula ósea de estas figuras y las vincula tanto con la noción de sublime (*sublimis, hypso, deinos*)<sup>42</sup> como con la visión benjaminiana de un método epistémico donde la

<sup>41</sup> La cita pertenece originalmente al *Libro de los pasajes*.

<sup>42</sup> Para el desarrollo de las distintas acepciones del término sublime Cfr. Saint Girons, (2008: 89-98).

redención es entendida como “una categoría, la más alta, del conocer” (Oyarzún en Benjamin, 2009: 9).

### Encuentro en Cajamarca: la interpretación y la lengua

Tal y tan aventajado fue el primer intérprete que tuvo el Perú, y, llegando a su interpretación, es de saber que la hizo mala y de contrario sentido, no porque lo quisiese hacer maliciosamente, sino porque no entendía lo que interpretaba y que lo decía como un papagayo (Garcilaso, 2009: 75).

La cita pertenece al capítulo XXIII de la segunda parte de *Historia general del Perú*. El Inca Garcilaso, mestizo por ser hijo de madre india y padre español, narra el mal desempeño que el faraute Felipillo<sup>43</sup> realizara al traducir las palabras de Atahualpa y de Fray Vicente de Valverde en el conocido encuentro en Cajamarca.<sup>44</sup> Como se sabe, el posterior desenlace bélico se desencadena por un error de traducción. Traducción que queda, –curiosamente– en las manos únicas de un personaje lateral, el indio trujamán Felipillo: “natural de la isla de Puná, y de gente muy plebeya [...] tan mal enseñado en la lengua general de los Incas, como en la particular de los españoles” (74), que aprendió la lengua incaica de los indios de Túmpiz, los cuales “hablaban como extranjeros, bárbara y corruptamente”, “y que también aprendió la lengua española sin que nadie se la enseñase”, “y hablaba lo que sabía muy corruptamente a semejanza de los negros bozales” (75). Así, el enfrentamiento entre peninsulares e indios –donde, según se cuenta, cuatro mil incas mueren al costo de la muerte de un solo español– ocurre a partir de la figura del indio papagayo siervo de los españoles y bruto de lengua. Resulta llamativo que la causa de una emblemática batalla se deba a un error de interpretación y que el encomendado para tal tarea sea precisamente un “mestizo de lengua” porque, como se dijo, Felipillo no hablaba bien ni el idioma de los Incas ni el de los españoles.

La primera idea que podemos derivar de la narración del suceso es que, precisamente, en el personaje más “intrascendente” –Felipillo–, se depositan las consecuencias más trascendentes: ese a quien la historia jamás recordaría –el antihéroe épico– carga sobre su “yerro” –error por ignorancia o culpa (*hamartia*) para decirlo en términos trágicos– las consecuencias fatales de la

<sup>43</sup> Felipillo o Martinillo, véase la nota 13 de *Historia general del Perú* (2009: 74).

<sup>44</sup> Entre otros, Guamán Poma de Ayala en *Nueva Crónica y buen gobierno* y Juan de Betanzos en el libro *Suma y narración de los Incas* también narran el episodio del encuentro de Cajamarca. Para más desarrollo sobre esta temática, consultar *Escribir en el Aire* donde Antonio Cornejo Polar recupera los diversos textos que describen el famoso episodio.

conquista.<sup>45</sup> Solo que, a diferencia de Edipo, Felipillo no es hijo de Layo y Yocasta, ni de Pólipo y Mérope, sino un indio ignoto que pasa a la historia por su presunta “incapacidad”.<sup>46</sup> En este punto, el personaje principal de la tragedia suramericana produce una primera inversión: no pertenece a las altas castas –como sí ocurre con Antígona, Helena, Medea, etc.– sino que es una *humiles personae*, alguien que venido de lo más bajo encarna, sin embargo, un punto central en el drama por venir.

La segunda idea que es posible derivar refiere a lo que Antonio Cornejo Polar indica en el primer capítulo de *Escribir en el aire*. El encuentro de Cajamarca está signado por una doble tensión: oralidad y escritura. Pero, según el crítico peruano, la interpretación de Garcilaso se cifra no tanto en esta tensión, sino en la mala traducción entre dos lenguas, el quechua y el español: “La versión de Garcilaso resta toda importancia al libro e instala íntegramente el drama de Cajamarca en el horizonte de la pura oralidad” (Cornejo Polar, 2003: 37). En ese sentido, el protagonista de la escena de quien derivan las consecuencias bélicas resulta ser el traductor en cuestión y no ya Atahualpa, Pizarro o Fray Valverde. Sin embargo, a diferencia de Garcilaso, para Cornejo Polar oralidad y escritura expresan el choque violento entre ambas culturas, choque en el cual la letra se transforma en signo de dominación: “El libro aparece en Cajamarca, no como instrumento de comunicación sino como objeto sagrado y –por eso mismo– digno de acatamiento y capaz de producir revelaciones y milagros fulgurantes” (32). Su interpretación resulta en particular novedosa porque invierte la situación:

Cabría imaginar una incitante manera de leer este episodio en sentido (casi) inverso al desarrollado hasta aquí: más concretamente, no como la historia del fracaso incaico frente al libro sino, más bien, como la historia del fracaso del mismo libro (Cornejo Polar, 2003: 32).

Mientras que Atahualpa espera que el texto –la biblia que Fray Vicente de Valverde le puso en las manos– hablara o dijera algo, lo escrito –signo desconocido en la cultura inca– se mantiene mudo y no revela ninguna palabra trascendente. Resulta paradójico que, de alguna manera, esto mismo sucediera para los españoles, dado que el texto escrito en latín resultaba

---

<sup>45</sup> Yendo al inicio mítico de todas las guerras, la confusión entre causa y efecto sería equivalente a afirmar que Helena de Esparta es la única causa de los diez años de catástrofe, y no, en cambio, otros posibles desencadenantes como el acto de violencia sin retorno que implica para Agamenón el sacrificio de su propia hija Ifigenia. Cabe pensar que la irreversibilidad de ese acto hace posible la desaparición absoluta de compasión frente al otro y en ese sentido, se garantiza la victoria de la guerra. Para más desarrollo ver el análisis que Simone Weil hace en torno a la violencia en el texto “Íliada o el poema de la fuerza” (1941).

<sup>46</sup> La comparación con el género trágico no es arbitraria: Cornejo Polar analizará los *wankas* o tragedias andinas donde se representa con variaciones la muerte de Atahualpa. (Cfr. Cornejo Polar, 2003: 63).

ilegible para Pizarro y sus compañeros. En lo que refiere entonces a la Biblia como objeto sagrado, hay otro gesto que por omisión se hace presente en la escena:

Recuérdese que Mena señala que Valverde pensó que Atahualpa le pedía el libro para besarlo, con lo que sin duda extrapola la costumbre cristiana de besar el libro sagrado en el contexto indígena, pero esta misma extrapolación delata la creencia de que efectivamente este libro podía suscitar milagros: en este caso la instantánea conversión de Atahualpa (33).

La ausencia del beso sobre el libro –beso que figura, en este caso por ausencia u omisión, el beso que Judas dio a Cristo para entregarlo– muestra que el curso de los ademanes esperados también se refracta sobre una historia que los prefigura, los anticipa y los supone. De modo invertido, la ausencia del beso sobre las Sagradas Escrituras hace de Atahualpa, según la lectura de los españoles, una suerte de nuevo Judas americano. De ahí que la interpretación figural –Judas como *umbra* de Atahualpa– ofrezca una lectura posible a este episodio que está en los inicios de la conformación emocional, racial, económica y política de Suramérica. En relación a la importancia de este suceso, Cornejo Polar señala que su trascendencia queda evidenciada en las representaciones teatrales andinas –*wankas* o tragedias– que representan el asesinato del Inca como una suerte de sinécdoque de la historia colonial y de la lengua quechua. Estos *wankas* manifiestan la “urgencia de simbolizar contenidos de conciencias colectivas (por cierto, múltiples y cambiantes) que reconocen que en la muerte de Atahualpa significa toda una larga historia (a la que implica metafórica o metonímicamente) y no solo un hecho que quedó como atado en un tiempo lejano” (63). Dicho de modo más sucinto: “La muerte del Inca [...] resume la experiencia global del pueblo andino” (64). Sin utilizar el término figura, el crítico peruano habla de una “figuración paradigmática”:

De esta manera, asumiendo los imperativos de la conciencia quechua, o de sectores de ella, pero siempre en relación con acontecimientos que no se detuvieron en Cajamarca, el *wanka* sobre la muerte de Atahualpa tiene una dimensión histórica, mas no a la manera del “drama histórico” occidental que parece agotarse en la repetición escénica de ciertos hechos sugestivos o aleccionadores, sino como figuración paradigmática que va acogiendo siempre nuevas situaciones trágicas y también, por cierto, nuevas expectativas de justicia, casi como si el acontecimiento, fijado en y por sus determinaciones, se hubiera convertido en un signo fluyente, poroso y siempre renovado (Cornejo Polar, 2003: 64).

### La Barbarella: el beso y la mejilla

En el año 1975 y en pleno festejo de las morenadas, danza folklórica altiplánica celebrada principalmente en Oruro y en La Paz, la así llamada Barbarella –cuyo apodo se hace conocido en 1971 en las fiestas del Gran Poder al ser coronada como “Su majestad Barbarella I”<sup>47</sup> se acerca al por entonces presidente de facto Hugo Banzer Suárez y en medio de los festejos apoya sus labios sobre el rostro del General. Según comenta Rommy Astro, compañera de Barbarella en las Morenadas y China Morena de los años sesenta y setenta, desconociendo el origen de la china en cuestión, Banzer recibe de buena gana el beso que desencadena posteriormente la prohibición de la presencia de la comunidad travesti en las fiestas del Gran Poder (Astro: 2013).

Lo significativo de este episodio por lo cual podemos pensarlo en términos figurales son varias cosas. Por un lado el beso de la Barbarella suspende –en el instante del hecho– la inversión de una historia colonial, racista y homofóbica. Como un Judas invertido, Barbarella besa al traidor y en ese gesto su condición de subalternidad también se trastrueca: de ahí que Judas pueda leerse como una suerte de “profecía real” de la China Dorada –apodo que el público le dio por sus vistosos trajes dorados–, pero en el exacto punto de su inversión, y por lo tanto –como sucede con todo trastrueque– revela, a la vez, su nexos o conexión con eventos históricos concretos ocurridos en otro tiempo y espacio. El hecho supera el causalismo histórico y descubre en ese instante de peligro<sup>48</sup> –como dice Benjamin– su pertenencia a un plano hipostático que refracta, a su vez, una nueva comprensión del pasado: el beso que Cristo recibe en la mejilla por parte de quien lo traiciona es la *umbra* o *imago* de su consumación suramericana figurada en el beso que Peter Alaiza –nombre de la Barbarella– apoya sobre la mejilla, podríamos decir, más que de un hombre, de una época. Época que, como se sabe, da inicio al ciclo neoliberal en el continente a partir de la destrucción concreta de esa “subjetividad revolucionaria” (Lazzarato, 2020: 21) gestada durante las décadas previas a los sucesivos golpes de Estado en América Latina. Siguiendo a Maurizio Lazzarato en *El capital odia a todo el mundo* (2020), esta suerte de “*tabula rasa* subjetiva, a costa de miles de muertes”, permitió que “los experimentos neoliberales pudieran implantarse y que los vencidos quedaran disponibles para un imposible devenir empresario de sí mismo”

<sup>47</sup> El nombre Barbarella remite además a la película *Barbarella* interpretada por Jane Fonda en 1968 del director Roger Vadim. En la obra de teatro *Maniobras* (1974), David Viñas también utiliza el nombre Barbarella como apodo que el General le da a su hija Beatriz, quien intenta vengar la masacre de Trelew en la base Almirante Zar en agosto de 1972.

<sup>48</sup> En torno al vínculo benjaminiano entre la muerte, el peligro y la experiencia, Pablo Oyarzún explica que la muerte “instala la esencia de la *Erfahrung* [experiencia] en la inminencia del peligro” (2009: 14). “El vínculo etimológico entre *Erfahrung* y *Gefahr*, sustentado en la significación de *fabren*, “ir de viaje”, se da también entre experiencia y peligro (*periculum*) (2009: 14).



(21). Así, desde el altiplano boliviano, el beso de la Barbarella consume, en el límite<sup>49</sup> o final de un ciclo y el comienzo de otro, dos figuras opuestas que están en el corazón de lo occidental –el beso de Judas y la mejilla de Cristo– pero relocalizadas en una doble periferia: América del Sur, y dentro de ella, otra región aún más periférica, Bolivia. Hay en “ese beso de la prohibición, el beso de la violación de los derechos, el beso detonante de la exclusión de las compañeras travestis de la fiesta del Gran Poder” (Aruquipa Pérez, 2015: 163) que encarna una china “sicalíptica” del altiplano en los expoliadores años del Plan Cóndor y los gobiernos de facto, la *veritas* de dos actos que parecieran antagónicos. Por un lado, la arrogancia y provocación más extremas al punto de ser ella misma quien ofrece su boca al enemigo, y en esto se acerca a lo sublime que, en tanto retórica de la vehemencia y conmoción (Saint Girons, 2008: 94), subleva el orden establecido recordando, además, la acepción de lo sublime como “sublevo, ‘levantar del suelo” (Longino, 2007: 7); y por otro lado, el acto revela la mansedumbre y ternura expresada en el gesto amoroso que la dación de un beso supone, como si fuera, finalmente, una forma de dar la otra mejilla.<sup>50</sup> Escena múltiple que reúne tanto el erotismo como el acto desafiante de besar con la boca de la subalternidad, a quien – durante aquellos mismos años– atentara contra la vida de los y las subalternas;<sup>51</sup> y que, a su vez, todo esto ocurriera en medio de los festejos folklóricos de carácter nacional que son –como todo carnaval– los medios privilegiados para la expresión de la subalternidad.<sup>52</sup> Si como dice Enrique Foffani, el recurso retórico es el último recurso con el que cuenta un poeta al carecer de todo tipo de recursos (Foffani 2018) –económicos principalmente–, Barbarella, ahora sí, en tanto *sublimitas humilitatis* o sinécdoque de las vejaciones suramericanas, cuenta con los carnavales, y – ciertamente– con el gesto retórico de burlar o invertir por medio del baile y la seducción las dramáticas relaciones de poder que atraviesan durante esos años la región y su destino.

<sup>49</sup> La cuestión del límite o umbral se vincula con otra de las tantas reconstrucciones etimológicas del concepto de lo sublime analizada por Saint Girons: “De acuerdo con el gramático Sexto Pompeyo Festo (siglo II d. C.) el término *sublimis* ‘viene de umbral (*limen*) superior, porque está por encima de nosotros’ (*dicitur a limine superiore, quia supra nos est*). Quizá se trata, como creen Ernout y Meillet, de un juego de palabras. Pero no podemos, en cualquier caso, dejar de lado la asociación –establecida con idéntica fuerza– entre lo sublime y la idea de *limen*, de umbral” (Saint Girons, 2008: 91). Podemos pensar que el gesto de la Barbarella no solo demarca el límite entre una época y otra, sino que es, además, un gesto límite: bordea el umbral, o más bien, cruza la frontera de lo permitido pero mantiene un núcleo de ambigüedad que vuelve poco traslúcido o inteligible el acto en el momento de su ejecución.

<sup>50</sup> Beso y mejilla de un cuerpo travestido e indígena que funciona como sinécdoque redentora de la traición organizada desde el norte hacia el sur durante aquellos años.

<sup>51</sup> “Desde la comunidad travesti, este beso podría haber sido un desafío al poder, o también un coqueteo de clase, de verse de ‘igual a igual con el presidente” (Aruquipa Pérez, 2015: 163).

<sup>52</sup> “Se sabe: el carnaval subvierte los códigos” (Croce, 2015: 304).

### La juramentación: el quechua y el español

El 25 de julio de 2006, María Cleofé Sumire López de Conde e Hilaria Supa juran ante los parlamentaristas del Congreso de la República del Perú en quechua cuzqueño, su lengua materna, convirtiéndose en las primeras congresistas indígenas y mujeres en la historia del Perú. El episodio se hace conocido, además, por la resistencia que produjo la juramentación en el idioma originario. En particular, el caso de María Sumire resulta significativo: los parlamentaristas la obligan a repetir la jura al menos tres veces, forzándola a que lo haga en español. En el artículo “Del amor al otro al amor al otro” el lingüista y poeta peruano Mario Montalbetti señala lo siguiente:

Aquí la dificultad y el peligro de hablar se exhibieron con nitidez entre nosotros cuando dos congresistas cusqueñas [...] hablaron o intentaron hacerlo. La cuestión fue, y sigue siendo tratada como una excentricidad por buena parte del Congreso mismo, y luego como una molestia, puesto que se debe recurrir a un intérprete para traducir el quechua nativo de las congresistas. Curiosa incomodidad, ya que lo que las congresistas decían no era tan importante como el hecho de que lo estaban diciendo. Y esto, el que lo estuvieran diciendo, el que fuera quechua lo que estaban escuchando, era algo que el Congreso en pleno entendía demasiado bien. Es decir, lo que se mostraba con todos los gestos incómodos, pedidos de traductores, raptos de excentricidad y aspavientos oficiales, no era otra cosa que exhibir la dificultad de hablar cuando vivimos en abundancia de palabras. Y también, por supuesto, su peligro (2014: 197).

En el libro mencionado recientemente, Lazzarato retoma a Michel Foucault para señalar que “la primera función de ‘las excrecencias del poder’ es producir relaciones de sometimiento” (Lazzarato, 2020: 47). Estas relaciones de opresión, humillación y obediencia “no son fenómenos derivados, efectos de otros procesos económicos y sociales” (47), sino la cláusula indispensable de la estructuración socio-económica colonial. Así, una de las características del colonialismo es justamente “la producción de una subjetividad” (47) asentada en el endeudamiento subjetivo. De igual modo que en Kafka, en la juramentación de las congresistas “la culpa es anterior a la falta” (Kundera, 1994: 32):<sup>53</sup> la vida hablante de las lenguas originarias del Sur arrastra en el oído público una suerte de pecado original que deslegitima sus acentos y los actos de habla que cada forma de vida enuncia en la lengua que le es propia. Así, desinstitucionalizada, se le quita a la lengua su performatividad, y lo que debiera ser un acto de habla donde la palabra realiza una acción –en este caso, transformar a María Sumire en congresista– pasa a ser una escena de invalidez

<sup>53</sup> “Es pues quedarse corto decir que el castigo busca la culpa” (Kundera, 1994: 32).

y burla que retrotrae, de modo invertido, a la escena de Atahualpa frente al silencio de la Biblia, siendo, esta vez, la palabra de la congresista la que ha dejado de hablar. Este pareciera ser, entonces, el punto nodal de resistencia de María Cleofé Sumire de Conde e Hilaria Supa: si desde la conquista hasta el presente, las y los hablantes de las lenguas originarias fueron y son interpretadas como “no hispanohablantes” –y en sentido estricto, en la escena de la juramentación como “no hablantes”–, ese estado de “falta originaria” o endeudamiento lingüístico-existencial sostenido por las relaciones de colonialidad del racismo contemporáneo es interrumpido por las congresistas al elevar el quechua al estrado. Podemos pensar que, entre otras cosas, lo que el quechua de la juramentación disputa es la adscripción acrítica a la tradición ilustrada del humanismo europeo poniendo sobre el estrado no solo las faldas de una clase sexual históricamente excluida, sino incluso la pertenencia a otro pasado y por lo tanto, la afirmación de otra raigambre histórico-institucional que jura, no ya por los valores abstractos del liberalismo importado, sino por una tradición ancestral que se basa en “el buen vivir” (*Sumaq Kawsay*).<sup>54</sup>

En el artículo “*Suma Qamaña – Sumaq Kawsay, vivir en sacionatura*” (2013), Guillermo Delgado Parrado señala que el buen vivir o el vivir bien (*Suma Qamaña*) “tiene algo de tipo ideal, pero ante todo es un concepto heurístico que [...] se asociaría a una suerte de desmodernización” (2015: 306). Además de haber sido incluido en la nueva Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia en 2009, el sintagma “adoptado por los movimientos sociales indígenas, es conceptualmente útil para repensar la relación humano/naturaleza” (2015: 306). Al cuestionar el núcleo epistemológico de la tradición ilustrada europea, la juramentación de las congresistas cuestiona, a la vez, la disposición –podemos decir, colonial– del humanismo, según el cual lo humano, precisamente, es el núcleo o centro de una naturaleza ubicada

<sup>54</sup> Cfr. Guillermo Delgado Parrado “*Suma Qamaña – Sumaq Kawsay, vivir en sacionatura*” (2013) (291-315). A continuación, citamos una breve genealogía de la fórmula “buen vivir” que el autor desarrolla en el artículo: “*Suma Qamaña* fue acuñado por Simón Yampara, intelectual aymara [...]. *Suma Qamaña* o *Sumaq Kawsay*, en las lenguas andinas de hoy, puede traducirse como *vivir bien* o *buen vivir*. Ciertamente el concepto, que tiene origen en la lengua aymara, desafía la pobreza causada por décadas de desarrollismo, de progreso infinito (como exceso y riesgo) y ecocidio (Tucker, 2007), y se emitió cuando estos fenómenos aún no se percibían como *riesgo* o *exceso*” (2015: 305). “El término ha sido estudiado y elaborado por Javier Medina (2001) un especialista en la cuestión andina, que lo rescató como epistemología y como ética cósmica. El concepto ha sido incorporado en la nueva Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia (2009), bajo el acápite Bases del Estado: “El Estado asume y promueve como principios ético-morales y de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón), *Suma Qamaña* (vivir bien), *nande reko* (nuestro modo de ser), *teko* [yeiko] *kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal), *qhapaj ñan* (camino o vida noble)”. (Artículo 8.1)” (Delgado Parrado 2015: 306).

como periferia usufructable por el hombre: “como propuesta anti-antropocéntrica, *Suma Qamaña* enfatiza el principio feminista de la *Pacha* y la economía comunitaria que privilegia [...] la desmercantilización de la naturaleza” (2015: 306). Si el buen vivir cuestiona, entonces, la jerarquía verticalista centro-periferia, la palabra de las congresistas se acerca a lo sublime (*sublimis*) en la medida en que realiza un desplazamiento de esta jerarquía: “la preposición *sub* (bajo) designa no solo una relación de inferioridad, de proximidad o de sumisión, sino también un desplazamiento de abajo hacia arriba y está relacionada con la preposición *super* o ‘sobre’” (Saint Girons, 2008: 91).<sup>55</sup> Este desplazamiento que eleva hacia lo alto aquello que estaba por debajo, rompe la distribución colonial centro-periferia de la tradición ilustrada. Por esto mismo, entonces, la juramentación supone una “operación de rescate”: la lengua quechua, y junto a ella todas las lenguas precoloniales del continente suramericano, literalmente se eleva al subir – junto a las faldas de mujeres indígenas– al estrado y en ese gesto, como decía Benjamin, el quechua como lengua excluida hace regresar la historia incumplida, abierta, de los hechos que no llegaron a ser: las derrotas, los fracasos, las lenguas de los y las vencidas.

A continuación transcribimos una sección de las juramentaciones de Tania Pariona Tarqui en 2017 y María Sumire en 2006.<sup>56</sup> Lejos de ser consideradas bilingües y portadoras de un saber ancestral fundamental para las arcas culturales y patrimoniales no solo del Perú, sino de toda la región, la lengua de las congresistas porta, al modo de una tácita acusación, la pregunta que hicieran los primeros españoles al llegar al continente –¿son o no son personas?– pero en la fórmula del racismo contemporáneo: ¿son o no son palabras? Y si lo son: ¿qué legitimidad poseen? En síntesis: ¿tienen o no tienen alma?

Tania Pariona Tarqui:

Quichua	Español
Cayara, Ayacuchu llaqtarayku chaynallataq llapanlla llaqtanchikkuna quechua, aymara, amazónico. Allin kawsayniyta maskaspa	Por Cayara, por Ayacucho asimismo por todos nuestros pueblos quechuas, aymaras y amazónicos. Buscando su dignidad y el

<sup>55</sup> “Del mismo modo que en griego la preposición *hypó* ‘bajo’, está relacionada con la preposición *hypér*, ‘sobre’” (Saint Girons, 2008: 91).

<sup>56</sup> La traducción fue realizada por Romina Andrea Churquina, Paola Esther Del Federico y Cecilia Andrea Suarez. Se encuentran disponibles las juramentaciones de Tania Pariona Tarqui y María Cleofé Sumire de Conde en <https://www.youtube.com/watch?v=Vhx7Kd2gzCI&amp;t=53s> y <https://www.youtube.com/watch?v=Zzvg1-R6fI4> respectivamente.

allin llankasaq.	buen vivir trabajaré.
------------------	-----------------------

María Cleofé Sumire de Conde:

Quichua	Español
Ñoqa llank'asaq Qosqo llaqtaypaq; Micaela Bastidas kallpawan, Tupaq Amaruq kallpawan; Pachakutiq kallpawan. Hinallataq taytay Eduardo Sumire [inaudible] kallpawan.	Yo trabajaré para todo mi pueblo del Cusco; con la fuerza de Micaela Bastidas, con la fuerza de Tupaq Amaru, con la fuerza de Pachakuteq. Asimismo, con la fuerza [inaudible] de mi padre Eduardo Sumire.
Arí. Ñoqam, Qosqo llaqtaypaq Perú suyunchispaq. Hinallataq kay Tupaq Amaruq kallpawan; Micaela Bastidas kallpawan; hinallataq Pachakutiq kallpawan. Ama suwa, ama qilla [inaudible] Arí. Ñoqa llank'asaq Qusqu llaqtaypaq. Perú suyu llaqtaypaq.	Sí. Yo, para mi pueblo del Cusco, para las regiones del Perú. Asimismo con la fuerza de Tupaq Amaru; con la fuerza de Micaela Bastidas; asimismo con la fuerza de Pachakuteq. Prohibido robar, prohibido mentir, [inaudible] Sí. Yo trabajaré para el pueblo del Cusco. Para las regiones del Perú.
Arí, ama suwa, ama qella, ama llulla [inaudible]	Sí, prohibido robar, prohibido haraganear, prohibido mentir [inaudible]

### Reina Maraz: el silencio y la condena

Reina Maraz es una mujer oriunda de la localidad rural de Avichuca, Sucre, Bolivia, perteneciente al Pueblo Kichwua, y se comunica a través de su lengua materna, el quechua. Una madrugada de noviembre de 2010, su marido, Limber Santos, desapareció luego de una pelea con su amigo y vecino Tito Vilcar, quien le dijo a Reina que su pareja se había ido. Dos días después ella denuncia la ausencia. Luego, en virtud de un allanamiento, el cuerpo fue encontrado enterrado en el campo donde se halla el horno donde trabajaban y Reina es acusada de homicidio y privada de su libertad, transitando un año encerrada sin poder comunicarse ni comprender por qué estaba alojada en la Unidad Penal n° 33 de Los Hornos, junto a su beba, nacida dentro de la prisión. RM fue detenida en el año 2010, a nueve meses de llegar a la Argentina, a la edad de 22 años. Desde su detención, habiendo pasado más de un año, nadie reparó en que no comprendía ni podía expresarse cabalmente en español hasta que en diciembre de 2011 la Comisión Provincial

por la Memoria (CPM, en adelante) se entrevistó con ella en una de las visitas de monitoreo que realizó la unidad n° 33 (Colombaro, 2020: 694).

Reina Maraz es el caso, como definía Cornejo Polar al encuentro en Cajamarca, de una figura paradigmática. Se trata de “una mujer indígena, pobre, analfabeta, migrante boliviana y rural” (2020: 709). Tal es el contexto de enunciación, o más bien, el contexto de mudez.

Que ni los jueces ni los fiscales hayan tenido en cuenta la cuestión del lenguaje y la imposibilidad de hablar y comunicarse de la acusada, se constituye como una violencia que tiene la virtualidad de constituir a RM como no-sujeto, negándole el habla y el derecho a narrar su historia, esta subordinación es particularmente intensa debido a la pertenencia étnica de RM. Entonces, su condición de mujer y su origen la minorizan doblemente (2020: 697).

Rita Segato, una de las primeras divulgadoras del caso, retomando los estudios del sociólogo peruano Aníbal Quijano en torno a la raza como fenómeno colonial, explica que: “lo que hoy se percibe como no-blancura es siempre resultado de la identificación de un trazo que la lectura contemporánea de los cuerpos vincula a los pueblos vencidos” (2010: 31). Para la autora, la “raza, entonces, es un fenómeno cognitivo o, como Quijano lo llama, ‘puramente mental’, pero constituye una pista en dirección a quién se fue, y a quien, por lo tanto, se es” (31). Esa “no blancura” que un cuerpo porta como efecto de la lectura social, se cristaliza en un signo físico<sup>57</sup> de pertenencia a la parte de mundo oprimida, pero también –como dice Benjamin–, a una historia que se cuenta no ya desde su cumplimiento, las victorias; sino desde el reclamo de lo incumplido, sus fracasos y sus frustraciones. Este estado de inconclusividad del pasado –que no se basa en los hechos sino en lo que no llegó a ser– encuentra su figura paradigmática en la noción de raza. En términos abstractos, la raza designa la derrota de unas a partir de la victoria de otros. Es un concepto que depende de la demarcación entre dos opuestos: la carencia de unas a partir de la propiedad de otros. Lazzarato señala esto mismo al retomar “la brillante intuición de Sartre” (2020: 47) según la cual “la producción del racista, mantiene un vínculo muy estrecho con el capitalismo, especialmente con su motor más letal: la propiedad privada” (47). Analizando el racismo en un contexto europeo, el pensador italiano explica que:

---

<sup>57</sup> “De las marcas de origen inscritas en el cuerpo a partir de eventos ocurridos en su espacio-tiempo, habla la lectura racial [...]. En ese sentido, raza es signo, y en cuanto tal, es necesario reconocerle su realidad” (Segato, 2010: 31)



Para Sartre “es precisamente irguiéndose contra el judío como adquieren [los antisemitas] de súbito conciencia de ser propietarios: al representarse al israelita como ladrón, se colocan en la envidiable posición de las personas que podrían ser robadas; puesto que el judío quiere sustraerles Francia, es que Francia les pertenece. Por eso han escogido el antisemitismo como un medio de realizar su calidad de propietarios” (47)

En términos conceptuales, entonces, la raza es una figura liminal porque divide la historia en dos partes: por un lado, la de los vencedores o propietarios, y por el otro, la de las vencidas o desposeídas.<sup>58</sup> En términos concretos –como realización histórica y testimonial de esa dualidad– uno de los nombres que encarna la segregación instituida por el concepto de la raza es, sin lugar a dudas, el de Reina Maraz. Como mujer racializada, ella representa la identificación de un trazo vinculado a los pueblos vencidos, y en ese sentido, patentiza la inconclusividad del pasado y la necesidad de remembranza específica del estado de apertura de la historia contada a partir de sus fracasos. En este punto, la concepción figural y la visión benjaminiana de la historia se vinculan en tanto mantienen el pasado abierto al presente: al consumarse una figura histórica en otra, la conclusividad de los hechos se mantiene siempre en estado de suspensión.

Tanto el proceso condenatorio de Reina Maraz como el contexto de su vida anterior y posterior a la condena, muestra, como dice Rita Segato, que se trata de “un caso límite”<sup>59</sup> (2015: 1) y en ese sentido, sublime, en la medida en que otra de las acepciones del término *sublimis* es “umbral (*limen*) superior, porque está por encima de nosotros” (Sexto Pompeyo Festo en Saint Girons, 2008: 91).<sup>60</sup> Por encima o, como señalamos previamente, por debajo (2008: 91). En cualquier caso, no podemos “dejar de lado la asociación [...] entre lo sublime y la idea de *limen*, de umbral” (2008: 91) porque es precisamente ese hecho límite –en este caso, el sometimiento que testimonia el silencio de Reina Maraz– que al estar por encima o por debajo de la historia narrada por los vencedores se mantiene abierto en tanto partícipe de la historia incumplida. En ese sentido, el caso de Reina Maraz expresa de modo paradigmático, no solo la pertenencia a la historia de las vencidas, esto es, en

<sup>58</sup> Utilizamos, de modo esquemático, la flexión masculina y femenina respectivamente como forma de marcar por medio del lenguaje el estado general de las posiciones sociales, en este caso, el lugar históricamente asignado para las dos clases sexuales, a saber: varón, mujer.

<sup>59</sup> Rita Segato sobre Reina Maraz: “Este es un caso límite. Ella fue maltratada inicialmente por sus familiares, luego por su marido a quien su familia la entregó como esposa, luego por el Estado en varias instancias. Por ejemplo ahora nadie está asumiendo el cuidado de su salud ni de su alimentación, se encuentra en una situación de penuria, yo diría que está siendo sometida a una tortura porque tiene problemas físicos serios que le están provocando un malestar permanente debido a su organismo y su salud, es decir que se está afectando y nadie está socorriéndola” (Segato, 2015: 1).

<sup>60</sup> Ver cita completa en la nota 49.

una historia abierta en tanto irrealizada; sino también la necesidad de mantener, como señala Rita Segato, la raza “abierta a la historia” por medio justamente de la comprensión de sus signos:

Por lo tanto, entender cuáles son los signos que se seleccionan, en cada contexto, para la definición de la no-europeidad, de la no-blancura, en el sentido estricto del no-poder, en una relación precisa de significante-significado, es la única forma de mantener la raza abierta a la historia, y retirarla de los nativismos fundamentalistas, esencialistas y anti-históricos (Segato, 2010: 31).

Como Atahualpa, que en los inicios de la conquista es condenado en una lengua que no entiende, esta mujer migrante quechua hablante en los inicios del siglo XXI repite la escena histórica con las variables sociales del desarraigo, la marginalidad y precariedad de la vida en los márgenes de la ciudad de Buenos Aires. La lectura figural ofrece la posibilidad de leer a Reina Maraz no como un caso aislado y anecdótico, sino como la consumación (*veritas*), junto a las múltiples migrantes sudamericanas que encarnan –en la total invisibilidad y anonimato– el INRI de Cristo en los términos específicos de la racialización. Es por la *veritas* presente en la consumación suramericana de la humillación que Reina Maraz personifica, por lo que regresamos –en este caso– a una de sus sombras o *imago*s paradigmáticas: Cristo. Dicho de otra manera: no es que el INRI de Cristo sea la verdad de Reina, es Reina Maraz la verdad de “los Cristos del alma”, como dice Vallejo.

Si Felipillo encarna la palabra “mal dicha”, las congresistas, la palabra desinstitucionalizada y el beso de la Barbarella, la confusión de un mensaje cristalizado en un gesto que hace posible un instante de redención; Reina Maraz, como caso límite de la palabra, encarna la lengua muda. Mudez o silencio que como dice Pseudo Longino, puede ser también portador de sublimidad: “A veces, sin palabras, un pensamiento desnudo, reducido a sí mismo, suscita admiración por su grandeza de sentido” (2007: 36), e inmediatamente vincula la grandeza de este pensamiento sin palabras al canto XI de la *Odisea* donde, como se sabe, Ulises desciende al Hades (*Nékyia*) para hablar con Áyax, pero este no responde y se retira junto a las otras almas de los difuntos (*od.* XI. 543-564). “Así por ejemplo, el silencio de Áyax en *La conjura de los muertos* es grande y más sublime que todo discurso” (36). Ese silencio, que según Longino muestra que “lo sublime es el eco de la grandeza de pensamiento” (35), es sostenido por alguien que desde el descendimiento de su derrota hace oír al vencedor de los vencedores, Ulises, su no respuesta. El silencio mítico de Áyax parece ser, así, la sombra de un silencio consumado en la mudéz suramericana, migrante, indígena y mujer de Reina Maraz a partir, no tanto de la imposibilidad de hablar, como de la activa decisión de

una sordera. La justicia es sorda, podríamos decir, al punto en que ni siquiera oye que no oye. Esa falta de escucha por parte del aparato judicial argentino se proyecta en el cuerpo racializado de Reina Maraz como falta cometida. Al modo de la escena de Áyax, pero en la variante de un Odiseo que en este caso sería un juez completamente sordo, el silencio de Reina Maraz alcanza –en tanto espejo invertido de la bajeza de pensamiento presente en la sordera judicial– la magnitud de la sublimidad. Porque como decía Víctor Hugo “lo sublime está abajo” (Saint Girons, 2008: 92).

Incluimos a continuación el pedido de justicia para Reina Maraz que hicieron sus compañeras migrantes a raíz de su condena y encarcelamiento en el penal Los Hornos.<sup>61</sup>

Quichua	Español
Cha chay casumanta jamuyku Reinamanta [liberta, liberta] libertad ñoqaykuta kay chika wataspa sukri janaq warmis. Ñoqayku payman tukima alimentosta apayku tukima yanapayku Reinat entonces ñoqayku chay libertadta munayku Reinamanta chayraq ñoqayku tantakuspa jamuyku Reinamanta.	Venimos por este caso de Reina, libertad! Por la reducción de los años de la pena. Las mujeres mayores le traemos todo tipo de alimentos, con toda clase de cosas ayudamos a Reina. Entonces nosotras queremos esa libertad para Reina. Por eso, juntándonos, hemos venido por Reina.

### Palabras finales

El presente trabajo transita distintos planos: el plano teórico abocado a la reposición conceptual de algunas nociones de pensadores europeos y latinoamericanos, el plano histórico de los hechos concretos reconstruidos a partir de la interpretación figural, el plano de la lengua y el intento de desentrañamiento del valor de la palabra en las escenas tesaurizadas, el plano metateórico de la pregunta por las condiciones de posibilidad y las circunstancias específicas de un análisis crítico en términos suramericanos. Más allá de los distintos enfoques en el abordaje del objeto de estudio –la interpretación figural en clave latinoamericana–, la intención principal de este texto se aboca a pensar el modo en que estas cuatro figuras suramericanas están atravesadas por dos variables que vectorizan el sentido de cada una en

<sup>61</sup>La traducción fue realizada por Romina Andrea Churquina, Paola Esther Del Federico y Cecilia Andrea Suarez. La desgrabación comprende el tiempo que va desde el minuto 2:13 hasta el minuto 2:34. Disponible en: [Piden nulidad del juicio de Reina Maraz](#). Fecha de acceso:10-10-21.

un acontecer común: la humillación y la palabra en sus distintas modalidades, el beso, o incluso, el reverso del decir, el silencio. Estas distintas formas discursivas encarnan no solo el objeto de humillación, sino también el recurso retórico –en ausencia de otro tipo de recursos– para una reversión de la ofensa recibida. Este doble carácter de la palabra –aquello que es primeramente humillado y aquello que porta la posibilidad de redención– constituye el punto nodal de estas figuras o escenas singulares, y es, finalmente, el hilo conductor que vectoriza cada una de ellas hacia un plano mayor que sí mismas. Ese plano sublime o trascendente, conforma, entonces, una suerte de unidad que contiene las distintas instanciaciones de lo que hemos denominado la humillación original de América.

### Bibliografía

- ARQUIPA PÉREZ, DAVID. *La China Morena. Memoria histórica travesti*. La Paz: Comunidad de Investigación Acción en Derechos y Ciudadanías, 2012.
- ASTRO, ROMMY, “Mi sangre teñida por la fiesta”, *Página 12*, 13 de marzo de 2013. Disponible en: [2847-294-2013-03-15.html](https://www.pagina12.com.ar/2847-294-2013-03-15.html).
- AUERBACH, ERICH. *Figura*, Trad. Yolanda García Hernández y Julio A. Prados, Madrid: Trotta, 1998.
- . *Mimesis*, Trad. Ignacio Villanueva y Eugenio Ímaz, México: Fondo de cultura Económica, 2014.
- BENJAMIN, WALTER. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Trad. Pablo Oyazún, Santiago: LOM Ediciones, 2009.
- . *Obra de los pasajes [vol. 1]*, Trad. Juan Barja, Madrid: ABADA Editores, 2013.
- BIZZIO, SERGIO. “Viel Temperley: estado de comunión”, *Vuelta Suramericana* núm. 12, 1987
- BURKE, EDMUND. *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*, Trad. Menene Gras Balaguer, Madrid: Alianza, 2018.
- COLOMBARO, PAOLA. “Ser o no ser. Reina Maraz ante la (in)justicia”, *Revista Derechos en Acción*, Vol. 5, núm. 16, 2020.
- CORNEJO POLAR, ANTONIO. *Escribir en el aire*, Lima: (CELACP) Latinoamericana Editores, 2003.
- CROCE, MARCELA. *La seducción de lo diverso. Literatura latinoamericana comparada*, Buenos Aires: Interzona Editora, 2015.

- DELGADO PARRADO, GUILLERMO. “*Suma Qamaña – Sumaq Kawsay*, vivir en socionatura” en Silvia Rivera Cusicanqui y Virginia Aillón (comp.). *Antología del pensamiento boliviano*, Buenos Aires: CLACSO, 2015. Disponible en: [AntologiaBolivia.pdf](#). Fecha de consulta: 15/10/21.
- DEL VALLE, JOSÉ, *El español ¿patria común? Ideas e ideologías del español*, Vervuert Iberoamericana: Madrid, 2007.
- DERRIDA, JACQUES. *Prejuzgados. Ante la ley*, Trad. Jordi Massó y Fernando Rampérez, España: Avarigani, 2011 [1982].
- FOFFANI, ENRIQUE, *Vallejo y el dinero*, Lima: Editorial Cátedra Vallejo, 2018.
- GARCILASO DE LA VEGA, INCA. *Historia General del Perú (Segunda parte de los Comentarios Reales)*, Lima: Ed. Digital SCG, 2009 [1617].
- KUNDERA, MILAN. *El arte de la novela*, Trad. de Fernando de Valenzuela y María Victoria Villaverde, Barcelona: Tusquets, 1994.
- LAZZARATO, MAURIZIO. *El capital odia a todo el mundo*, Buenos Aires: Eterna cadencia, 2020.
- LINK, DANIEL. “Cuerpo y memoria en América Latina: El archivo de ‘la loca’ como sujeto colonial”, *A contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos*, Vol. 12, núm. 1, 2014. Disponible en: [1317](#). Fecha de consulta: 15/10/21.
- LÓPEZ, DAMIÁN. “Interpretación figural e historia: reflexiones en torno a Figura de Erich Auerbach”, *Prismas*, núm. 13(13), 2009. Disponible en: <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1811>. Fecha de acceso: 15/10/21.
- LUDMER, JOSEFINA. *Aquí América Latina, una especulación*, Eterna cadencia: Buenos Aires, 2010.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS. *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Manantial, 1998.
- MAQUIEIRA, DIEGO. *La tirana*. Santiago: Ediciones Tempus Tacendi, 1983. Disponible en: [MC0029973.pdf](#)
- MONTALBETTI, MARIO. *Cualquier hombre es una isla. Ensayos y Pretextos*, Lima: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- MURENA, HÉCTOR. *El pecado original de América*, Buenos Aires: Sudamericana, 1965.
- PSEUDO LONGINO. *Tratado sobre lo sublime*, Trad. Eduardo Molina C. y Pablo Oyarzún R., Santiago de Chile: Metales pesados, 2007.
- ROSENZWEIG, FRANZ. *La estrella de la redención*, Salamanca: Sígueme, 1997 [1921].
- . *El país de los dos ríos: el judaísmo más allá del tiempo y la historia*, Trad. Iván Ortega Rodríguez, Madrid: Ediciones Encuentro, 2014. ROSENZWEIG, FRANZ.
- SAINT GIRONS, BALDINE. *Lo sublime*, Trad. Juan Antonio Méndez, España: Machado Libros, 2008 [2005].
- SEGATO, RITA. “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”. *Crítica y emancipación*, Año II núm. 3, 2010. Disponible en: <http://>

//biblioteca.clacso.edu.ar/ojs/index.php/critica/article/view/166. Fecha de consulta: 4-10-21.

- . ["Tenemos que ser voceras del grito de Reina Maraz"](#) por Camila Parodi, *Marcha: una mirada popular y feminista de la Argentina y el mundo*, 30/09/2015. Disponible en: rita-segato-tenemos-que-ser-voceras-del-grito-de-reina-maraz. Fecha de consulta: 8-10-21.